

# A VIA CRUCIS DA ALMA EM A CORRENTEZA, DE ALINA PAIM

Ana Maria Leal Cardoso (UFS)<sup>1</sup>

***Resumo:** Este trabalho apresenta uma leitura do mito do sacrifício na obra A correnteza, de Alina Paim; pretende mostrar que a protagonista, ao atingir a meia-idade, enfrenta uma profunda crise de identidade capaz de levá-la a uma experiência com o sagrado. Para melhor sustentar esta argumentação, está apoiado nos aportes teóricos de estudiosos das religiões, tais como Mircea Eliade, Rudolf Otto, E. Durkheim, Raissa Cavalcanti, entre outros; além disso, dialoga com a psicologia analítica defendida por Jung e com a crítica literária moderna.*

***Palavras-chave:** mito; sagrado; self; literatura.*

## Introdução

A arte e a cultura, construções estéticas, históricas e sociais nas suas próprias formas de ser, testemunham o longo, natural e agônico processo de desenvolvimento da consciência humana e de civilizações do mundo através dos tempos. Produto da imaginação criadora, a arte, pela via da percepção, sensibilidade e reflexão, contribui para a transformação da sociedade, outorga ao homem o direito a questionamentos acerca do seu próprio espaço nela mesma, a arte, e de suas relações com o outro.

No contexto da história da humanidade, percebe-se que depois de vivenciar uma longa era marcada pelas ideias aristotélicas e pelo cristianismo dogmático que, de certa forma, dificultaram o desenvolvimento do pensamento científico, o homem celebra a chegada da modernidade, período em que se testemunha a cisão entre a ciência e a religião. A primeira, para desenvolver-se e constituir-se como saber, teve que escapar do controle reacionário da Igreja. No mundo moderno, segundo Raissa Cavalcanti,

---

<sup>1</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras – Universidade Federal de Sergipe. Doutora. E-mail: [analealca@yahoo.com.br](mailto:analealca@yahoo.com.br).

(...) o elo entre ambas encontra-se desfeito, pois estando a crença na espiritualidade associada ao pensamento obscurantista da Igreja, as pessoas ligadas à ciência viram-se forçadas a negá-la. O cientista, abrindo mão da crença no mundo espiritual e natural, retirou o sagrado da natureza e o substituiu pelo pensamento científico materialista. (Cavalcanti 2004: 25)

Essa dessacralização da natureza se acentuou nos séculos XVII, XVIII e XIX, marcados pelas ideias do Renascimento e da Reforma, pelo pensamento de Descartes, bem como pela aceleração no campo da tecnologia industrial. A Reforma, segundo Cavalcanti (2004), foi a grande responsável por moldar um tipo de consciência ligada ao controle e ao poder do homem sobre a natureza, agenciando assim a separação entre o mundo espiritual e o mundo material, o que causou danos irreparáveis à vida do homem moderno, acentuando-se profundamente na pós-modernidade. A propósito desta última, Zigmunt Bauman (1998), ao tentar caracterizá-la, destaca ser a liberdade uma exigência nos tempos atuais, que alimenta as inquietações e incômodos do sujeito pós-moderno. Na concepção deste sociólogo, a incerteza e a insegurança ocupam lugares cada vez mais centrais nos modos de vida da atualidade, de tal modo que a organização dos espaços e o controle da ordem - individual e coletiva - sofrem um processo de desregulamentação, levando-o a entendê-los como uma 'nova desordem do mundo'.

O crítico em referência defende a ideia de que a liberdade, nos dias de hoje, contribui para sobrepor camadas sociais: "a liberdade de escolha, eu lhes digo, é de longe, na sociedade pós-moderna, o mais essencial entre os fatores de estratificação. Quanto mais liberdade de escolha se tem, mais alta a posição alcançada na hierarquia social pós-moderna" (Bauman 1998: 118). Em outras palavras, quanto mais liberdade individual, menos segurança.

Neste entendimento, em vez de exercitar a cooperação entre seus pares, o homem passa a valorizar a competição e a agressividade como formas de padrão ideal de comportamento. A busca incessante do lucro revela o desamparo e a insegurança do homem diante da vida e do futuro numa sociedade desespiritualizada; além disso, leva-o a fracionar-se, modificando a sua forma de pensar, de sentir e de se relacionar.

No entender de Cavalcanti (2004), a separação entre o afeto e a razão, entre o material e o espiritual, hoje bastante enraizada na consciência coletiva que chega a parecer normal, assinala a flagrante disparidade entre o desenvolvimento intelectual e tecnológico e o desenvolvimento espiritual no Ocidente. Neste sentido, observa aquela pesquisadora:

O espírito foi destronado e esquecido e todo o conhecimento das antigas tradições foi corrompido e desprezado. A consciência ocidental desenvolveu-se tomando a direção unilateral do racionalismo, mas um racionalismo desalmado que se pretende científico. (Cavalcanti 2004: 51)

Rudolf Otto (1989), nos seus estudos que tratam da análise das modalidades da experiência religiosa, conseguiu esclarecer o conteúdo e o caráter específico dessa experiência, voltando-se para o lado irracional que vê o 'Deus vivo' como um poder terrível, manifestado na 'cólera' divina. Assinala o crítico que

*o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse mysterium tremendum, dessa majestas que exalta uma superioridade esmagadora de poder encontra termo diante do mysterium fascinans, onde se expande a perfeita plenitude do ser. (Otto 1989: 25-26)*

O referido autor entende todas essas experiências como *numinosas* (do latim *numen*, "deus"), pois são frutos da revelação de um aspecto do poder divino. Assim, o numinoso destaca-se como qualquer coisa de *ganz andere*, ou seja, totalmente diferente daquilo que é humano ou cósmico. A expressão *ganz andere* refere-se ao sentimento da profunda nulidade que o homem experiencia de não ser mais do que uma simples "criatura".

A reflexão de Mircea Eliade (1992) sobre a vida religiosa do homem de todos os tempos destaca que nas sociedades arcaicas ele tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados, pois para ele "o sagrado equivale a *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência. (...) potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia" (ELIADE, 1992, p. 16). Ressalta ainda que o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Entretanto, ele toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta* como algo diferente do profano. Já o homem ocidental moderno vivencia certo mal-estar quando diante das muitas formas do sagrado que, por sua vez, pode se mostrar em pedras, árvores, entre outras hierofanias.

A problemática religiosa ocupa um lugar central na obra de Jung, seus últimos escritos tratam do fenômeno religioso. Para Jung (1999), a ideia de religião passa por uma observação conscienciosa daquilo que Rudolf Otto chamou de *numinosum*, e vale para qualquer tipo de religião, inclusive para as primitivas; essas, por sua vez, repletas de experiências religiosas envolvendo a natureza, permitiam ao homem maior harmonia consigo mesmo e com o outro.

A vida do primitivo, segundo Jung (1999), é acompanhada pela contínua preocupação da possibilidade de perigos psíquicos, e são muitas as tentativas e procedimentos criados para reduzir tais riscos; dentre eles, destacam-se os tabus, áreas psíquicas delimitadas que devem ser religiosamente observadas; além disso, há inúmeros 'ritos' mágicos cuja finalidade é a defesa contra as tendências imprevistas e perigosas do inconsciente.

A modernidade 'avançada', assim também chamada a pós-modernidade por alguns críticos, propicia ao homem um ambiente que "promove aventura, poder, crescimento, autotransformação e transformação das coisas ao seu redor - mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que sabemos, tudo o que somos" (Berman 1986: 15). Para aquele filósofo, a arte de hoje traduz a experiência do homem em relação a si mesmo e ao outro, ao tempo e espaço, às possibilidades e perigos da vida compartilhados por todos.

Durkheim (1996), cujos estudos têm servido de base para diversas pesquisas que englobam a religião, afirma ser ela parte indissolúvel da sociedade maior, constituída por certo número de coisas sagradas coordenadas e subordinadas, formando um sistema de unidade que atua com o propósito de oferecer, aos atores sociais, a possibilidade de dar sentido ao que é experimentado como destituído de sentido.

O homem pós-moderno, tendo se afastado da natureza e superado alguns tabus, encontra-se distanciado da vida religiosa e do sagrado. Todas as seitas e crenças são válidas e experimentadas, mas não fixadas como algo concreto; tudo muda com extrema velocidade, o que traduz uma vida pautada na ausência de esperança.

Em meio à derrocada do homem face aos diversos aspectos da vida, dentre eles destacamos o vazio espiritual, o apelo ao amor, entre outros, surge o mito como uma das poucas opções capazes de reconduzi-lo ao centro de si mesmo pelas vias do sacrifício. O que corresponde à ideia de Eliade: “viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana” (Eliade 1992: 22).

Diante dessa crise que agencia o vazio na vida do homem, sem esperança de dias melhores e em que ninguém prepara o caminho para o outro, trouxemos uma leitura do mito do sacrifício na obra *A correnteza*, de Alina Paim, que confere à protagonista uma tentativa de harmonização consigo mesma e com o mundo a partir da sua relação com o Si-mesmo, portanto, com o sagrado.

A propósito da relação do feminino com o sagrado, a história registra o perfil sociorreligioso das mulheres ao longo dos tempos, destacando a presença das deusas pagãs, em especial o culto à Grande Deusa, em períodos remotos como o neolítico. Esta, por sua vez, possuía poderes metafísicos relativos à maternidade. Não obstante o fato de ter sido subordinada, desde a Antiguidade, do ponto de vista sexual, econômico e em outros aspectos da sua vida, a mulher sempre desenvolveu papéis respeitáveis na mediação entre o homem e o divino, como deusa, sacerdotisa, profetisa, curandeira, entre outros. A esse respeito Maria Zina Abreu destaca:

o derrube das deusas pagãs e a sua substituição por um deus dominante, onipotente e onipresente, na maioria das sociedades do Médio Oriente, deu-se na sequência da estruturação da sociedade patriarcal e com o estabelecimento de reinos fortes e imperialistas. (Abreu 2007: 212)

Ela segue defendendo que a função do controle da fertilidade, antes sob o comando das deusas, passou pelos Grandes Casamentos simbólicos entre um deus e uma deusa ou a sua sacerdotisa. As culturas minoana e micênica revelam numerosas deusas com o título de Senhora (*Potnia*); tais divindades eram diferenciadas umas das outras por designações individuais como Senhora do Labirinto, Senhora dos Cereais, Senhora das Serpentes, etc. Na gênese da cultura grega encontramos Geia, uma representação da Terra cosmogônica, a mulher-mãe, símbolo da maternidade, que congrega símbolos patriarcais como submissão, passividade e humildade. Depois

veio a tríade divina Fortuna formada pelas Moiras: Cloto, Láquesis e Átropos, as fiandeiras do destino da humanidade, cujo símbolo é o fio.

Nas civilizações pré-cristãs, a mulher também era associada ao poder ctônico, as forças naturais. Tanto entre os gregos quanto celtas e romanos a terra era uma divindade feminina, venerada durante os festejos e rituais agrícolas e de fertilidade. Deméter e a filha Perséfone eram deusas veneradas nos Mistérios de Elêusis, em que os iniciados eram de ambos os sexos, oriundos das diversas partes da Grécia. Além desse culto, destaca-se o de Dionísio, em que as mulheres eram as protagonistas.

Quanto ao culto a Isis, no Egito, Abreu destaca:

os rituais eram flexíveis e os seus templos um porto de abrigo para as prostitutas - um santuário onde passavam a noite em castidade. Não impunha barreiras nem de classe nem de sexo. (...) foi o culto que mais se difundiu nos séculos imediatamente anteriores ao advento do Cristianismo, havendo já uma enorme quantidade de práticas desse culto no início do Império Romano. (Abreu 2007: 41)

Há que se considerar também as profetisas e as sacerdotisas que serviam aos deuses, possuíam poder espiritual e foram líderes religiosas legitimadas na Grécia e em Roma. Na cultura celta, os deuses eram servidos por sacerdotisas - virgens preparadas para o sacerdócio que possuíam poderes sobrenaturais e o dom da profecia. Não obstante o avanço dos tempos, o poder das divindades femininas - as sacerdotisas - nunca conseguiu ser totalmente erradicado pela Igreja, de modo que seu poder sobrenatural se mantém vivo no imaginário popular como bruxa, profetisa ou vidente.

Dentre as diversas passagens do Antigo Testamento que envolvem a relação da mulher com o sagrado, destacamos aquela que narra o fato de todas as mulheres adultas ficarem ritualmente impuras quando menstruadas, durante sete dias. No Novo Testamento, a redenção da mulher veio pelo viés da maternidade exemplificada pela Virgem Maria, mãe de Jesus, e sua prima Isabel, cuja milagrosa concepção se deu com idade bastante avançada. Na Idade Média, Santa Gertrudes de Nivelles tornou-se conhecida pelo poder que possuía seu manto de promover a fertilidade às mulheres com problemas para engravidar. Conforme se evidencia, a relação entre o feminino e o sagrado atravessa os vários séculos da história da humanidade.

No que diz respeito ao romance *A correnteza*, esta relação entre ambos também se faz presente; a protagonista, sentindo-se abandonada por todos da família, passa por marcantes questionamentos pessoais que a conduzem ao “sacrifício” de si mesma, o que corresponde a viver aquilo a que Jung chamou de processo de individuação ou metanoia; recebe esse nome por caracterizar a segunda metade da vida e envolve o aspecto divino (Si-mesmo). Portanto, esse processo que diz respeito ao crescimento da personalidade - ou a expansão da consciência - corre paralelo à conquista espiritual. Nestes termos, consideremos o fato de Isabel levar uma vida profana em que explora a própria família, seu corpo, além de subtrair a dignidade de algumas pessoas amigas em prol de uma única conquista: a casa própria, ser o “motivo” da sua peregrinação, morte e renascimento, em que experiencia, qual um

rito de passagem, uma verdadeira “via crucis” da alma. Para melhor sustentar esta argumentação, exploraremos os aportes teóricos de renomados mitólogos e estudiosos das religiões, tais como Mircea Eliade, Rudolf Otto, E. Durkheim e Raissa Cavalcanti; além disso, dialoga com a psicologia analítica defendida por Jung e com a crítica literária moderna.

### A errância e o sacrifício da personagem Isabel na correnteza da vida

A obra *A correnteza* (1978), da sergipana Alina Paim, trata da história de Isabel, uma mulher trabalhadora, em crise consigo mesma, e em quem se observa a ausência de fé e solidariedade em relação aos seus familiares. Com essa personagem operária, identifica-se o esforço da romancista para dar visibilidade à mulher como sujeito do discurso e agente na história da humanidade. Embora reconhecendo as inúmeras possibilidades de leitura a que se presta uma obra literária, analisar o sagrado relativo ao feminino, mais especificamente às peregrinações da alma feminina, certamente contribuirá para desocultá-la das brumas da história.

O relato ficcional destaca que Isabel, uma dona de casa de cinquenta e quatro anos, se vê abandonada por todos da família depois de conseguir comprar a casa por que lutou a vida inteira. De acordo com a narradora, trata-se de um sonho que a acompanha desde a infância: “Vou ter uma casa grande, construída para mim” (Paim 1978: 12); contudo, não se trata apenas de uma casa qualquer, mas com identidade própria, de modo que deixa de ser uma simples aspiração para tornar-se uma obsessão, algo de extrema relevância na vida da protagonista: “A casa, mesmo enfileirada entre milhares de outras iguais, tem sinais de identificação própria” (Paim 1978: 6). Esse sonho - “Antes de crescer da terra, lhe habitava a vida desde os doze anos” (Paim 1978: 6) - parece ter suas raízes não apenas na infância pobre e infeliz da personagem, mas na falta de atenção e carinho por parte da mãe, para quem “os filhos eram tantos que a cada um cabia apenas um gomo do amor, como em partilha de laranja” (Paim 1978: 55), além da rigidez do pai. Miséria e abandono, portanto, experiências universais, estão no cerne do problema de Isabel e que, no contexto da narrativa, assumem metaforicamente a forma da casa, um mito/símbolo bastante explorado na literatura. As narrativas revivificam os mitos tradicionais capazes de exprimir verdades subjetivas através da linguagem simbólica.

A psicologia profunda defende que o mito expressa os elementos próprios de uma cultura e época, do mesmo modo que o sonho e a fantasia compreendem elementos relevantes para uma determinada pessoa. Para Jung (1986), os sonhos revelam muito mais do que ocultam; daí propor ser o sonho um produto psíquico como outro qualquer, cuja natureza e finalidade não são diferentes dos outros conteúdos da psique. Na verdade, são expressões da nossa imaginação e usam uma linguagem a mais direta possível para mostrar nossa realidade interna.

A psicanalista junguiana Ira Progoff (2001), ao refletir sobre a importância do sonho e do mito na vida contemporânea, admite que ambos encontram-se no cerne da natureza do homem. Os mitos e os sonhos são um veículo básico dos *insights* intuitivos sobre a natureza última da existência humana. Ambos eram vistos como ‘realidades religiosas’; todavia, a partir do século XX seu significado maior foi

restaurado, embora sejam entendidos, sobretudo, como um meio de acesso à verdade existencial. Na sua concepção,

Sonhar não restringe à condição física de estar dormindo, mas pertence à dimensão simbólica da experiência humana como um todo. Assim, os sonhos podem ocorrer no sono, onde se costuma procurá-los, em estado despertos, quando vivemos o aspecto simbólico da vida, e em estados crepusculares entre o dormir e o acordar. (Progoff 2001: 177)

Ela defende que sonhar em qualquer das três condições expressa uma qualidade subjacente não só à existência humana, mas igualmente à natureza da psique; corresponde à natureza desta se desdobrando em símbolos, que podem ser imaginação simbólica, experiência simbólica ou percepções intuitivas do significado simbólico da vida. Destaca ainda que “em geral, os sonhos são o aspecto da dimensão simbólica que é experimentado em termos pessoais (...). Quando a dimensão simbólica é percebida em termos transpessoais (...) o mito está presente”. (Progoff 2001: 177)

O enredo de *A correnteza*, que se constrói a partir de múltiplos narradores que se vão integrando na história, segundo a importância do seu papel em relação à vida da protagonista, põe a descoberto aspectos da sua vida através de *flashbacks*. Essa técnica narrativa que começou a ser utilizada por Joyce e Virginia Woolf, no início do século XX, ganhou destaque a partir da sua segunda metade quando a memória ganha espaço na medida em que representa a angústia e a fragmentação do sujeito pós-moderno. Esse movimento de ir e vir do tempo traz a marca não apenas da solidão de um tempo ido, mas igualmente a ansiedade em relação ao futuro, assim expresso na narrativa em foco pela voz da personagem: “E eu, onde estive? Retorno do antes?” (Paim 1978: 9); a narradora segue mostrando que o ‘despertar’ de Isabel coincide com a voz da televisão “- estivemos fora do ar, depois de um fosforescer descontrolado” (Paim 1978: 9), o que aponta para o automatismo da modernidade avançada movida pela tecnologia.

A atitude da protagonista ilustra aquilo a que Jung chama de “sonho desperto”, em que a palavra despertar serve não apenas de um contraste com sonhar adormecido, mas para transmitir a dimensão do sonho. Nestes termos o processo de sonhar se desloca naturalmente do nível pessoal para o nível do mito. O que aponta para o fato de que Isabel pode experimentar sua vida pessoal em contextos mais amplos de significado, graças à presença do mito. Na análise de Joseph Campbell, o mito pode ser comparado a um sonho coletivo e, reciprocamente, um sonho pode ser o análogo de um mito individual; a propósito do mito destaca:

É o útero do nascimento especificamente humano do homem: a matriz há longo tempo usada e testada, dentro da qual o ser incompleto é levado à maturidade protegendo simultaneamente o ego em crescimento contra os fatores libidinais, que ele não está preparado para enfrentar, e lhe fornecendo os necessários alimentos e sucos para seu desabrochar normal e harmonioso. (Campbell 1997: 76)

Viver o mito permite-nos revolver terras, descer ao mais profundo dos espaços abissais do ser humano, pois somente assim encontraremos a essência da vida. Segundo Campbell (1997), isso pode acontecer de forma inusitada, a partir de lembranças de um passado longínquo ao qual se fica 'presa'. No caso de Isabel, o 'balanço' da sua própria vida se inicia a partir do momento em que vislumbra, por ocasião de um forte raio, o espelho dourado pendurado na parede da sala de visitas, o que lhe chama a atenção, conforme a narrativa apresenta:

Ao fechar a janela, perdura a visão do reflexo das luzes a escorrer das folhas da amendoeira, no outro lado da rua. Isabel liga a televisão e aconchega-se na poltrona, sentido-se de âncoras fincadas no conforto e abrigo da casa. Respira leve, no compasso da chuva (...) Seus olhos pastoreiam os bens: cortinas, tapete, mais poltronas, mesa de centro com cinzeiro e figurinhas. Sagrado Coração em meio corpo, atrás de um leque de lâmpadas vermelhas, velas falsas de duras chamas imunes ao sopro. (...) na parede fronteira, o espelho dourado pendente de cordas de seda reproduz o entronado e a sala, com jeito de zombaria (...). A casa nasceu do espelho e longe vai a tarde em que esbarrou com ele, na riqueza do Bispo. Mais cinco anos, espelho idêntico, com moldura dourada, encarava-lhe a figura de joelhos, boca franjada de alfinetes, dobrando a saia da viúva do senador. (PAIM 1978: 5-6)

Jung (1999) destaca que a individuação se processa a partir dos arquétipos - feixes de energias -, relativamente autônomos como os conteúdos numinosos; não se pode integrá-los simplesmente por meios racionais. Ele defende que no momento em que surge um mito, em meio ao processo de individuação, um arquétipo irrompe paralelamente. No contexto da narrativa de *A correnteza*, a casa é o mito fundante e, paralelamente, um derivado do arquétipo materno. A casa é, segundo Jung, uma das representações da Grande Mãe, que se oculta por traz da própria mãe, ou surge como a avó, a madrastra, a floresta, as águas, a gruta, a fonte, o útero, entre outras formas. Jung defende que

seus atributos são o maternal: simplesmente a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida das condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica; do renascimento, o secreto, o oculto, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, o sedutor e venenoso. (Jung 2000: 92)

Para Eliade (1992), a casa é um espaço sagrado. Assim como a cidade e o santuário, a casa é santificada, em parte ou na totalidade, por um simbolismo ou um ritual cosmológico:

É por essa razão que se instalar em qualquer parte, construir uma aldeia ou simplesmente uma casa representa uma decisão grave, por isso compromete a própria existência do homem: trata-se, em suma, de criar

seu próprio mundo e “assumir” a responsabilidade de mantê-lo renovado. (Eliade 1992: 50)

São intensas as lembranças que chegam à memória de Isabel naquela noite chuvosa e escura: “Volta à poltrona, relaxa-se para a prova de paciência. Olha o espelho. Nem em menina teve medo de escuro. Pai Damião, lidando com luzes, sempre dizia que mora no escuro o que já morava na claridade” (Paim 1978: 7). Entre as conotações que o objeto espelho traduz uma delas está relacionada às questões da alma, assim entendida também por Platão e por Plotino. Segundo este último, a imagem de uma pessoa está sujeita a receber influência do seu modelo, qual um espelho. Segundo Chevalier e Gheerbrant (1999), na tradição nipônica o espelho está associado à pureza e à revelação da verdade; daí seu uso nos julgamentos de revelação do carma. “O espelho é, com efeito, símbolo da sabedoria e do conhecimento, (...) esses reflexos da Inteligência ou da Palavra celestes fazem surgir o espelho como o símbolo da manifestação que reflete a inteligência criativa” (Chevalier; Gheerbrant 1999: 394).

A partir do título da obra em questão podemos inferir a relação entre o espelho e a água; porém se faz necessário observar que se trata de ‘correnteza’, portanto, de águas turbulentas; neste sentido a vida da protagonista não pode refletir-se no espelho d’água, o que implica a necessidade de total calma. Isabel, ao ver sua própria imagem e a da sala refletidas no espelho ‘zombeteiro’, começa a indagar a si mesma sobre a solidão que cerca o casarão. Sua solidão está associada à família, em especial à mãe. Segundo Jung, a água é uma imagem arquetípica da mãe, portanto, da inconsciência. No seu entender,

normalmente a colaboração do inconsciente com o consciente ocorre sem atritos e perturbações, de modo que a existência do inconsciente nem é percebida. Se o indivíduo ou grupo social se desvia demasiado do fundamento instintivo, vivenciará todo o impacto das forças inconscientes. A colaboração do inconsciente é sábia e orientada para a meta, e mesmo quando se comporta em oposição à consciência, sua expressão é sempre compensatória de um modo inteligente, como se estivesse tentando recuperar o equilíbrio perdido. (Jung 2000: 275)

A teoria junguiana afirma que o Si-mesmo, o arquétipo ordenador da psique humana, está no início e no fim de todo o processo de individuação. A citação anterior destaca que em meio aos móveis e objetos de decoração está o Sagrado Coração, uma representação do mito cristão do nascimento de Jesus, o que traduz, do ponto de vista simbólico, o início do processo em que o inconsciente enfrenta a consciência. O Si-mesmo sinaliza para o ego que é chegada a hora de enfrentar o desconhecido. O nascimento do Si-mesmo é um evento catastrófico, um dinamismo arquetípico marcado pelo perigo; ele é responsável, em termos psicológicos, pelo acerto de contas com o passado. No bojo deste processo, os fragmentos que compõem a personalidade, porém deixados para trás, como é o caso da sombra, deverão ser introjetados na sua personalidade, visando à expansão da consciência, ou seja, torná-la um ser autêntico.

A narrativa destaca que a protagonista, durante parte da infância, alimenta uma forte cumplicidade e amor pela irmã mais velha, Mariana. Porém, aos treze anos um fato marca-lhe a vida: por ordens do próprio pai, abandona a escola a fim de trabalhar para ajudar a pagar os estudos de Mariana, prestes a concluir o normal. Isabel então abdica do desejo de tornar-se professora de geografia para fugir da miséria em que vive, o que lhe causa profunda tristeza.

Jung (1999) afirma que, diante de perdas consideráveis, o ego busca formas de compensação. Neste sentido, o desejo obcecado da protagonista de possuir “uma casa virgem” (Paim 1978: 13) inscreve-se como uma forma de compensá-las. Do ponto de vista exterior, a ação da personagem Isabel corrobora para esse sentido, pois o trabalho acelera-se: “O pano correndo sob a agulha, o ruído do motor, o farol da Singer clareando-lhe as pontas dos dedos. (...) foi nesse mundo de todas as noites que a teoria se firmou verdade” (Paim 1978: 10), visando a um maior retorno financeiro.

A partir do fatídico dia em que Mariana foi escolhida, Isabel passa a nutrir um profundo ódio contra o pai tirano, a mãe ausente e, principalmente, contra a irmã, identificando-se, portanto, com o lado obscuro da sua psique. Suas atitudes egocêntricas são patrocinadas pela regressão da energia que baixa ao nível do *autós*, levando-a a agir de forma instintiva (primitiva), incapacitando-a de fazer julgamentos positivos. Na verdade, a sombra apodera-se do ego, de modo que a protagonista torna-se agressiva e maléfica, conforme atestam suas próprias palavras:

As pessoas fortes quando amam têm amor, quando odeiam amamentam o ódio, quando querem uma coisa afiam a vontade como espada e, se matam alguém, não se arrependem. Quem é forte está sempre do lado da justiça. Um forte não sente remorsos. (Paim 1978: 68)

Nestes termos “os sonhos são a voz do desconhecido, que sempre está ameaçando com novas intrigas, perigos, sacrifícios, guerras e outras coisas molestas” (Jung 1999: 20).

A teoria junguiana ressalta a existência de arquétipos que correspondem a várias situações, tais como as relações com os pais, o casamento, confronto com a morte, entre outros. Porém, aqueles que tratam da relação com os pais e com familiares são os mais importantes e, portanto, problemáticos. Neste sentido, o fato de Isabel ter sido preterida em criança viabiliza, do ponto de vista psicológico, a irrupção de forças nocivas que invadem a consciência com suas convicções e impulsos estranhos, de tal modo que Mariana passa a ser o alvo da neurose de Isabel, que investe na possibilidade de tomar-lhe o noivo, Augusto, conforme ela argumenta:

Tem que ser de assalto, um pulo no fogo, sem lhe dar tempo de pensar. Era ficarem sozinhos e ela dar e arrancar. Marcou bote para a próxima vez. (...) de uma coisa sabia, questão de vida e morte: Augusto não podia pensar, nenhum minuto, um fiapo de segundo, tinha de ferver, o sangue borbulhar, antes de ter consciência. Uma vez, bastava. Uma era

tudo. Vingo a escolha de Mariana, consigo quem trabalhe para mim, saio da casa-prisão. (Paim 1978: 86)

A narradora enfatiza o prazer que Isabel sente em machucar a irmã: “Mariana e Augusto foram as primeiras coisas pisadas no caminho” (Paim 1978: 87). A rivalidade entre irmãos tem suas raízes no mito bíblico de Caim e Abel, uma metáfora da discórdia entre irmãos, que está relacionada, do ponto de vista psicológico, ao arquétipo da sombra. Na verdade a inveja, um fenômeno humano universal, faz parte da psique humana e atua sobre a cultura e a ordem social. No que tange ao romance em análise, a origem da inveja (associada à rivalidade) se encontra no cerne da separação entre ambas: uma resposta oriunda da carência afetiva, e Mariana sendo a irmã mais velha é um arquétipo da mãe, projetado de forma negativa.

Para a protagonista, Augusto não é apenas o marido, mas capacho; afinal precisa economizar dinheiro para pôr em prática seu “sonho de aço” (Paim 1978: 32). Explora-o de maneira sórdida e caprichosa: “Homem é quem sustenta a casa. Vou trabalhar pra fora, fazer a própria freguesia. Meu dinheiro você não vai saber a cor nem sentir o cheiro. Da minha bolsa se mete em Banco, até construir a casa” (Paim 1978: 87). A casa adquire o aspecto negativo do arquétipo materno confirmado pela voz de Isabel: “Quando tenho um sonho passo por cima de tudo e de todos, até conseguir” (Paim 1978: 87); perde, portanto, os sentidos de proteção e nutrição vinculados a ele; transforma-se em monstro irradiando sedução e veneno qual a serpente do Paraíso.

A atitude de Isabel ratifica o pensamento de Jung, que afirma ter o homem motivos suficientes para temer as forças impessoais que se acham ocultas em seu inconsciente, pois modificam o seu mundo exterior, superam as suas crenças e valores. Isabel encontrava-se na sua ‘feliz’ inconsciência uma vez que tais forças nunca se haviam manifestado. E, embora a narrativa aponte passagens em que se podem constatar valores religiosos no contexto da formação da protagonista - “E a Virgem Maria pernoitou naquela casa de subúrbio. Era costume, de maio a junho, a imagem de Nossa Senhora visitar as famílias, trazida em procissão” (Paim 1978: 12) -, eles parecem de nada servir. A presença da virgem se contrapõe à atitude de Isabel, o que ressalta o paradoxo entre o sagrado e o profano, o bem e o mal, o inconsciente e a consciência.

Além de Mariana, todas as outras “vítimas” de Isabel estão relacionadas direta ou indiretamente à aquisição da casa. Chega mesmo a roubar a freguesia da sua patroa. Madame Julie “tomava-lhe toda a freguesia, o primeiro rato seria a Senhora-Dona-Viúva-de-Senador” (Paim 1978: 162). Junte-se a isso o fato de ela se prostituir visando ao lucro: “ganhei dinheiro trabalhando, isso também é trabalho. (...) não há perigo. São clientes escolhidos, figurões” (Paim 1978: 208-209). A prostituição, a mais antiga das profissões que coube à mulher, pertence à instância do profano, pois traduz a exploração explícita do corpo, e encontra seu oposto no mito bíblico da Virgem Maria, expresso na pessoa de Mariana, a de coração puro e humilde. Entretanto, as projeções de Isabel são dirigidas a ela, a quem passa a ver como uma adversária. Em termos junguianos ilustra o arquétipo da sombra, uma parte viva da personalidade da protagonista que quer comparecer de alguma forma e refere-se à

parte negativa de si. “O encontro consigo mesmo significa (...) o encontro com a própria sombra. A sombra é um portal estreito (...) que não poupa quem quer que desça ao poço profundo” (Jung 2000: 310).

Porém, a mais abominável entre todas as atitudes de Isabel foi aquela em que investe contra a sua própria filha, a quem ela mata negando-se a pagar a cirurgia, conforme atesta a narrativa: “Lúcia, quando você morreu eu quis morrer também. (...) quando caí sobre o dinheiro no Banco, não fiz crime premeditado. Foi omissão” (Paim 1978: 134). Essa passagem que desvela o caráter nefasto da Grande Mãe está associada ao mito clássico de Medeia, a infanticida mais conhecida da mitologia grega; igualmente encontra eco nas vítimas sacrificiais.

Após guardar dinheiro durante 25 anos, afinal entendia que “A segurança e a decência da vida se medem pelo saldo do banco” (Paim 1978: 13), Isabel consegue comprar a casa. Porém, logo após a inauguração desta, o marido morre de câncer; dos cinco filhos paridos não lhe restava um sequer. O mais velho, Ricardo, havia casado cedo; Hilda havia partido; Julinda, ela expulsou de casa quando soube da gravidez prematura, gritando “sou capaz de matar. Ai de quem desonrar a minha casa” (Paim 1978: 131); Hélio e Lúcia haviam morrido quando a casa ainda estava em processo de construção. Restava-lhe tão somente a solidão: “Olhos arrancando pela janela. Onde, todos eles? (...) o silêncio se tornou minha família, marido e filhos e netos, nos dias e noites, agora” (Paim 1978: 6).

Jung destaca que a individuação se inicia a partir da irrupção de determinados arquétipos e mitos que sempre nortearam a vida do homem religioso. No contexto da narrativa de *A correnteza*, as árvores postadas em frente à casa de Isabel adquirem aspectos negativos contrariando o sentido no mito bíblico da árvore da vida. Do ponto de vista da psicologia analítica, a árvore simboliza, devido o fato de suas raízes se encontrarem fincadas nas profundezas da terra, o ego mergulhado nas profundezas do inconsciente, mas ao mesmo tempo aponta para uma ligação com o Si-mesmo. As amendoeiras ganham a forma de monstros, causando-lhe medo, conforme se pode observar no discurso da protagonista:

Sempre tive queda por amendoeiras, árvores de caráter, os galhos brotam em prateleiras, presos ao tronco na mesma altura, como braços de gente saindo dos ombros. Se de repente essas amendoeiras pudessem correr atrás de inimigo, pobre infeliz, seria esmigalhado. (...) aqueles braços se enrolando nele, apertando num arrocho de jiboia, matando-o. (Paim 1978: 155)

A passagem acima configura a descida da protagonista aos infernos, em que ela se vê ameaçada pelo abraço urobórico da serpente, de modo a sufocá-la. Além de ilustrar o mito bíblico da “tentação” do casal primordial, o réptil descreve, do ponto de vista psicológico, a transformação do ego em relação ao Si-mesmo, ocasião que exige um afastamento e conseqüente re-união a este. Muitas culturas têm a serpente como símbolo de sedução, astúcia, vida, morte, fertilidade, entre outros. No discurso que se segue, observa-se a relação entre a árvore, serpente e casa, o que ilustra o ego preso, sufocado pelo inconsciente:

neste momento, convido vocês, amendoeiras da rua, para ver minha jaula e eu dentro dela. (...) O exagero prende a pessoa, desliga das outras pessoas. Vou dar exemplo, o ciúme, a avareza, o desejo, escrúpulo, piedade, até um sonho. (Paim 1978: 156)

A casa-jaula é o espaço em que se encontra encarcerada a alma da protagonista que luta por libertar-se. Como iniciada, Isabel necessita redimir-se cumprindo o ritual, o que somente é possível pelo viés do sofrimento, repetindo o mito cristão da morte e ressurreição. Isabel precisa vencer a “culpa”, carece de ser resgatada das tentações mundanas, dos aspectos negativos de si mesma. Isso equivale, do ponto de vista psicológico, à união dos contrários, ou seja, à harmonização do ego com o Si-mesmo, o que somente ocorre após o enfrentamento da sombra e do animus; este último se refere à contraparte sexual, ou seja, a união do masculino com o feminino.

A narradora chama a atenção para os constantes momentos de solidão de Isabel: “Sozinha, balançando na austríaca, Isabel detém a vista na mala verde junto à parede da garagem, depósito de lãs, perto do moringo de barro cru” (Paim 1978: 58). Do ponto de vista simbólico, a mala representa viagem, partida. Entretanto, não se trata de um objeto qualquer, mas uma velha mala tomada como depósito; esta, por sua vez, encontra-se junto a um objeto feito de barro cru, portanto, rústico, o que remonta à viagem empreendida por Isabel, de volta às suas origens. Na verdade, o ego empreende um mergulho profundo no inconsciente na tentativa de resgatar resíduos deixados para trás, de modo especial simboliza o encontro com outro aspecto da sombra.

Perdida em meio aos devaneios, Isabel recebe da vizinha, dona Leocádia, uma mensagem psicografada, destinada à sua pessoa: “Se acalme, Dona Isabel. É recado do seu marido que vi e ouvi, ontem, em toda a luz. Que essas palavras que ninguém entendeu em minha casa, sejam de sua compreensão” (Paim 1978: 122). Teria aquela mensagem a decifração do enigma? Enigma que ela pensou ser apenas seu. A personagem hesita em abri-lo; perturbada, pensou: “vale uma casa na terra, outra casa no inferno?” (Paim 1978: 73). Resolve mudar-se para o quarto que ficava em cima da garagem dos fundos, fazendo cumprir seu “mais novo” desejo: “andando sem rumo, imaginava artimanhas de veranejar sem sair do subúrbio nem se arredar da casa. Quem ia montar guarda?” (Paim 1978: 18).

A personagem vai à loja de móveis, uma mesa redonda com tampo negro chama-lhe a atenção: “esta mesa me olha com intimidade. Sinto que a conheço. As duas, nos conhecemos. De onde?” (Paim 1978: 18). A teoria junguiana descreve que, ao ativar um fator inconsciente, a regressão confronta a consciência com o problema da psique; diferentes do problema da adaptação exterior, é natural que a consciência resista em aceitar os conteúdos regressivos, porém tem que se submeter a eles, visando a uma melhor adaptação à alma, ao mundo interior da psique. O que implica na superação dos complexos. No contexto da narrativa, esse confronto é determinado pelo Si-mesmo, e tem como símbolo o círculo. Nesse sentido, cabe esclarecer que

Jung enumera uma série de imagens para o si-mesmo. Algumas delas são imagens que se manifestam em sonhos ou fantasias, e outras

aparecem em relações e interações com o mundo. Estruturas geométricas como o círculo, o quadrado e a estrela, são ubíquas e frequentes. (Stein 2003: 145)

Do ponto de vista simbólico, a mesa é a experiência mais representativa da divindade no mundo externo, o que aponta para a possibilidade de a caótica psique da personagem estar prestes a se reorganizar, sinalizada pela imagem do redondo, e traz a marca da energia psíquica em movimento.

Jung afirma que o princípio da progressão e da regressão está retratado no mito do dragão-baleia; neste entendimento, a entrada de Isabel no quarto dos fundos metaforiza o mito cristão. O quarto, enquanto estalagem, inscreve-se como espaço sagrado, pois aparece em Mc 14,14 e Lc 22,11; nestas passagens Cristo questiona onde fica o quarto de hóspedes em que poderá comer a Páscoa com seus discípulos. O quarto inscreve-se como o altar do sacrifício, portanto, sagrado, em que a “iniciada” agoniza até a morte na tentativa de redimir sua culpa. Sentada na poltrona, Isabel lê a mensagem que o marido lhe enviou: “Li todas as folhas do livro” (Paim 1978: 137). Diante da mensagem do além, ela sente calafrios, arrependimento, medo; descobre que Augusto sempre soube de tudo que ela fez para conseguir comprar a casa dos seus sonhos.

Os pelos se pondo em pé nos braços, no corpo. Augusto era homem de saber e calar. Guardou segredo do esconderijo de Julinda, da gravidez completa e do nascimento da menina. Santo Deus descobriu tudo que fiz, o dinheiro guardado. (...) a morte de Lúcia é outra folha do livro. Muito bem, Augusto. Pode arrancar essa folha, acabo de ler também. (Paim 1978: 137)

Um profundo sentimento de vazio a invade; pensou ela que seus segredos ainda permaneciam sob a pedra do tempo. A protagonista vomita pela janela algo quente, como se de suas entranhas subisse para a boca a amarga porção que fez a todos ingerir no passado: “Augusto me empreste seus olhos e uma balança; Aurélia não me desafie, estou cansada com desejo de virar um grão de milho e me esconder na terra” (Paim 1978: 218); lembrou-se, porém, do sermão do padre: “para viver a semente tem que morrer” (Paim 1978: 218). Tombada por sobre a poltrona, insistiu Isabel:

jogue sua luz, Augusto. Se decifrar o mistério da semente, descubro o meu também. A casa não possui valor algum, perdi a vida por ela, perdi todos vocês. Mas ainda, ainda, estou viva. Salto do tempo afogado para esta hora, este minuto que se marca em todos os relógios do mundo. Da ruína da jaula salto nascida, analfabeta, pobre e pequena. Tenho de tudo aprender: respirar, olhar à direita e à esquerda, usar as mãos e os pés, falar, soletrar os sentimentos, dar ofício ao coração. (Paim 1978: 219)

A citação acima reflete os apelos e o sofrimento de Isabel, os quais expressam a profunda degradação do ego. Segundo Edward Edinger (1995), a tortura e a humilhação, associadas ao sacrifício, pertencem à fase de *mortificatio* da individuação, pois a experiência do Si-mesmo é sempre uma derrota para o ego. O tema do sacrifício circunscreve o sentido mesmo da metanoia em Jung; entendida como inversão da direção da vida psíquica, desempenha, portanto, importante papel nas fantasias inconscientes. O termo *sacrum facere* tem sua raiz no latim e se refere ao sagrado. Assim, o ego é o objeto oferecido no 'altar' do Si-mesmo, a divindade.

A tortura psicológica da personagem está para a crucificação, no contexto do mito cristão. Ela representa a justaposição de opostos, a integração da sombra do ego; portanto, é uma *coniunctio*, cujo produto é o Self representado pelo Anthropos, o homem integral, renascido, conforme se observa: "Respirou fundo, corpo e alma em abandono. Encheu os pulmões, apenas de ar. Encheu a alma e o sorvo rescendia a alfazema. Cheiro de parto. Pari eu mesma, sou mãe e sou recém-nascida" (Paim 1978: 219).

O parto, um rito de passagem associado ao sagrado, pois efetiva o milagre da vida, tem seu paralelo na ressurreição. Do ponto de vista simbólico é a reconstituição do corpo desmembrado de Osíris. A morte e renascimento de Isabel correspondem à morte e renascimento do processo de individuação; depois do *nigredo*, vem a alvorada trazendo o sereno e a luz: "E Isabel adormeceu, braços largados, mãos no regaço, palmas para cima, no jeito das folhas que pedem luz e sereno" (Paim 1978: 219). O que remete à vitória do ego em meio ao sacrifício na busca pela expansão e transformação da personalidade.

### Considerações finais

Conforme foi mostrado, o romance *A correnteza* trata da história da personagem Isabel pelos desvãos de uma vida impregnada de orgulho, inveja e rancor, propiciados pelo sonho de possuir a sua própria casa: exuberante, a mais alta e melhor casa do subúrbio, com direito a torre e jardim. Para tal, passa por cima de tudo e de todos, inclusive da própria família. Depois de muito sofrimento alcança a felicidade secreta, pelo viés da sacralização do espaço em que se dá a redenção, de modo que se reconcilia com sua solidão, uma marca da contemporaneidade. Do ponto de vista da psicologia analítica, corresponde ao ego e seus vagares pelos labirintos de sua transformação e conseqüente integração com o Si-mesmo após cumprir um ritual de sacrifício.

A obra dialoga com a proposta dos críticos elencados, principalmente com a psicologia analítica de Jung, que tenta mostrar que a fragmentação do homem pós-moderno é proveniente da cisão entre o pensamento racionalista e a religião; em meio a essa corrida acelerada para o "progresso", ele se deslumbra ante a alta tecnologia, fazendo disso o seu "mundo" em cujo centro ele está, e não mais Deus. A fé torna-se algo distante, de modo que, transformado em um ser alienado, prepotente e egoísta, resta-lhe apenas catar os "cacos" do seu passado na busca por reconstruir uma sociedade mais justa, mais humana.

No romance Paim mostra a possibilidade de o homem reconstruir-se pelo viés da experiência com o sagrado, pois nela testemunhamos a repetição do mito cristão da morte e ressurreição, além de outros mencionados. A personagem Isabel para se redimir da sua culpa desce ao subterrâneo de si mesma, confronta-se com seus próprios monstros, conforme destaca a narradora:

Quando minha vista foi atraída pela mesa, comecei a montar a ponte sobre as águas. Minha vida, um rio? Margem esquerda a casa, margem direita a garagem. Na direita reina Deus e a santidade, na esquerda Satanás e a perdição. (Paim 1978: 74)

Neste contexto, a protagonista experiencia a dupla face da divindade, o *mysterium tremendum*; passeia pelo lodaçal, transforma-se em verme e readquire vida a partir da sua própria decomposição. Ao longo da via crucis, sua alma peregrina aprende que a vida é composta de grandes e pequenas coisas, todas representativas para o ser humano. Neste contexto, Isabel metaforiza o ocidental marcado pelo automatismo, angústia e fragmentação que provocam o desconforto psíquico, forçando-a a empreender uma descida aos porões de si mesma, inundando-a com o desejo inconsciente de retorno a uma visão da Totalidade relativa ao sagrado, que propicia, senão a cura total da cisão e do estado de fragmentação em que vive, pelo menos alivia o peso da angústia que a faz debater-se na “correnteza” da vida pós-moderna.

#### THE SOUL'S WAY OF CROSS IN *A CORRENTEZA*, BY ALINA PAIM

**Abstract:** This paper proposes a reading on the myth of sacrifice expressed in the novel *A correnteza*, by Alina Paim; it intends to show that the protagonist in her mature age faces a crisis of identity that takes her into an experience with the sacred. To achieve clarity it is based on the theories defended by Mircea Eliade, Rudolf Otto, E. Durkheim, Raissa Cavalcanti and many others, as well as the analytical psychology created by Carl Jung and the modern literary criticism.

**Keywords:** myth; sacred; self; literature.

#### REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Z. G. *O sagrado feminino*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

CAMPBELL, J. *O vôo do pássaro selvagem*. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mitos, sonhos e religião*. Trad. Ângela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CAVALCANTI, Raissa. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2004.

CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EDINGER, E. *O arquétipo cristão*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1995.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JUNG, Carl. G. *Psicologia e religião*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Memórias, sonhos e reflexões*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

\_\_\_\_\_. *Os arquétipos do inconsciente coletivo*. Trad. Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

\_\_\_\_\_. *A vida simbólica*. Trad. Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 1997.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. João Gama. Lisboa: Lisboa Codex, 1989.

PAIM, Alina. *A correnteza*. Rio de Janeiro: Record, 1978.

PROGOFF, I. Sonho desperto e mito vivo. In: CAMPBELL, J. (org). *Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea*. Trad. Angela Lobo de Andrade; Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

STEIN, M. *O mapa da alma*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2003.

---

ARTIGO RECEBIDO EM 31/03/2014 E APROVADO EM 01/05/2014