

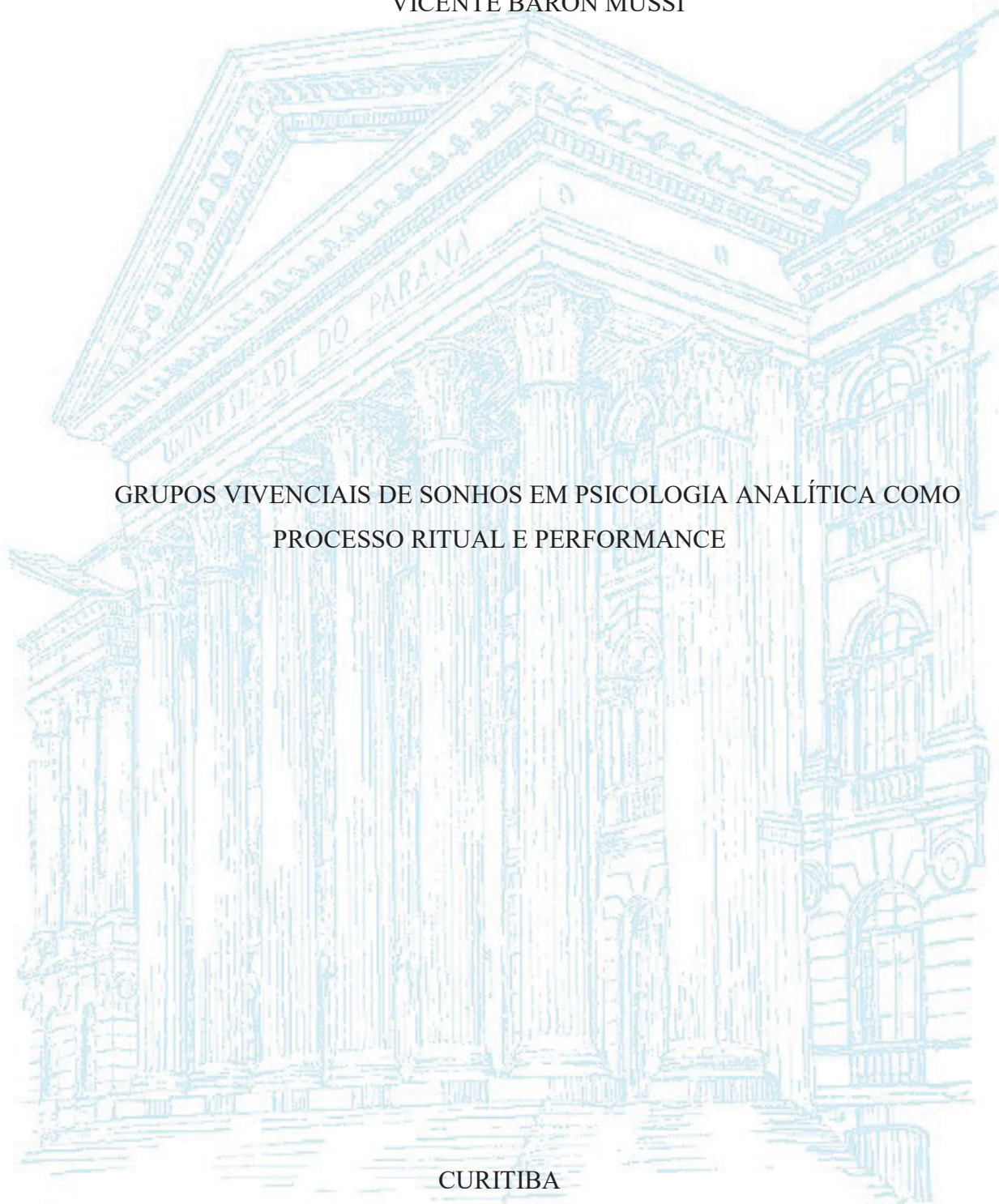
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

VICENTE BARON MUSSI

GRUPOS VIVENCIAIS DE SONHOS EM PSICOLOGIA ANALÍTICA COMO
PROCESSO RITUAL E PERFORMANCE

CURITIBA

2018



VICENTE BARON MUSSI

GRUPOS VIVENCIAIS DE SONHOS EM PSICOLOGIA ANALÍTICA COMO
PROCESSO RITUAL E PERFORMANCE

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Psicologia, no
Curso de Pós-Graduação em Psicologia, Setor de
Ciências Humanas, da Universidade Federal do
Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Augusto Serbena

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR- BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM
OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Bibliotecário: Guilherme Luiz Cintra Neves – CRB9/1572

M989g

Mussi, Vicente Baron

Grupos vivenciais de sonhos em psicologia analítica como processo ritual e performance / Vicente Baron Mussi. – Curitiba, 2018.

155 f. : il. color. ; 30 cm.

Dissertação - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2018.

Orientador: Carlos Augusto Serbena .

Bibliografia: p. 130-134.

1. Rituais. 2. Performance. 3. Sonhos (Psicologia). 4. Psicanálise. I. Universidade Federal do Paraná. II.Serbena, Carlos Augusto. III. Título.

CDD: 150.195




MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PSICOLOGIA

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **VICENTE BARON MUSSI**, intitulada: **GRUPOS VIVENCIAIS DE SONHOS EM PSICOLOGIA ANALÍTICA COMO PROCESSO RITUAL E PERFORMANCE**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 18 de Maio de 2018.


CARLOS AUGUSTO SERBENA(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


RAFAEL TASSI TEIXEIRA(UTP)


LAURA VILLARES FREITAS(USP)


TITO LIVIO FERREIRA VIEIRA(FACEL)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente quero agradecer ao meu orientador, professor Carlos Augusto Serbena, que no início de 2015 me convidou para fazer parte da construção do projeto dos grupos vivenciais de sonhos, desenvolvido ao longo daquele ano e culminando nessa dissertação, mais de três anos depois. Nosso relacionamento sempre foi muito bom, o que com certeza facilitou a trajetória do mestrado, que não é fácil.

Agradeço também aos professores que aceitaram fazer parte da qualificação, Jairo Ferrandin, Laura Villares de Freitas e Rafael Tassi Teixeira, e que agora retornam para a banca de defesa, junto com o professor Tito Lívio Ferreira Vieira. Suas contribuições foram muito importantes para a continuação e enriquecimento do trabalho e tenho certeza que não será diferente agora. Agradeço também ao professor Márcio Cesar Ferracioli por aceitar ser suplente da banca.

Agradeço especialmente à minha noiva, Thay, pelo acolhimento nos períodos difíceis, pelo incentivo quando precisei, pelo companheirismo em todos os momentos e pelo amor e respeito que dividimos e nos sustentam enquanto casal.

Agradeço aos meus pais, Ricardo e Mírian, pelo apoio e incentivo na continuação dos estudos, pelo sustento material, mas principalmente afetivo, que deu suporte para a construção da minha trajetória profissional e pessoal.

Agradeço aos meus irmãos, Fabrício – junto com minha cunhada, Michelle, e meu afilhado, Rico – e Frederico, e também aos à tia Sil e tio Gilberto, pela amizade e parceria de sempre, pelo interesse e incentivo em minha carreira.

Agradeço à minha avó, Anita, pelo carinho que me alimentava dia a dia durante toda minha vida em Curitiba.

Agradeço à minha segunda família, Casemiro, Marcia, Laura e Matheus que sempre me acolheram e fizeram com que me sentisse em casa.

Agradeço aos meus amigos que diretamente fizeram parte da minha vida durante o mestrado, me incentivando, me apoiando ou apenas me ouvindo contar sobre meu tema e desabafar sobre como é cansativo: Carla, Pedro, André, Rafael, Gustavo e Tábata.

Agradeço aos colegas de mestrado e aos alunos da graduação, que participando dos grupos de pesquisa e das supervisões auxiliaram nesse processo: Jéssica, Alexsandra, André, Elisângela, Cauan, Ana Luisa, Helton, Iris, Ivana, Maíra, Samanta, Carla, Camila S., Bruna, Michele, Fernanda, Camila V., Helena, Marisa, Plínio, Rebecca e Maria Eugênia.

Agradeço aos meus alunos da graduação que sempre me incentivaram a continuar na atividade docente, através de elogios, mas principalmente do aprendizado demonstrado.

Agradeço a todos os participantes do grupo vivencial de sonhos que tornaram essa pesquisa possível.

Agradeço aos professores do mestrado, pela dedicação em ensinar os passos para a docência e a pesquisa.

Agradeço à Katia, Neto, Diogo, Pablo e todo pessoal da Archés por me ajudarem a equilibrar o mestrado com o aprendizado clínico.

Agradeço aos meus amigos de Ponta Grossa pela relação de companheirismo e confiança, como um lugar seguro a recorrer: Igor, Fabrício, Felipe, Nader, Jéssica, Paraíba, Pudim, Flávia e Laíze.

Agradeço à CAPES pela concessão da bolsa durante o mestrado.

De qualquer modo, um futuro civilizado passa por grandes e radicais mudanças neste mundo que poderia ser mais nosso. Implica acabar com a fome, a guerra, a miséria. Mas implica também estar disponível para lidar com os materiais do sonho [...]. Esse homem futuro deveria ser, sim, uma espécie de nação bilíngue. Falando um idioma arrumado, capaz de lidar com o cotidiano visível. Mas dominando também uma outra língua que dê conta daquilo que é da ordem do invisível e do onírico. O que advogo é um homem plural, munido de um idioma plural. Ao lado de uma língua que nos faça ser mundo, deve coexistir uma outra que nos faça sair do mundo. De um lado, um idioma que nos crie raiz e lugar. Do outro, um idioma que nos faça ser asa e viagem. Ao lado de uma língua que nos faça ser humanidade, deve existir uma outra que nos eleve à condição de divindade (Mia Couto, 2011, p. 24).

RESUMO

O ritual é um evento extraordinário, presente em toda sociedade como organizador do contexto social e subjetivo, estruturando transmissão de conhecimentos, transformações de papéis sociais e de personalidade. Na sociedade contemporânea, há um esvaziamento do aspecto ritual como tradicionalmente concebido, o que exigiu uma adequação das teorias vigentes. A proposta de uma leitura pós-moderna dos fenômenos ritualísticos coloca em perspectiva a teoria da performance. O trabalho em grupos vivenciais de sonhos é uma possibilidade de recuperar a dimensão simbólica do ritual tradicional ao permitir que o sujeito entre em um estado liminoide de contato com as imagens inconscientes em um espaço protegido e continente. Sendo assim, o objetivo desse trabalho foi analisar os grupos vivenciais de sonhos em Psicologia Analítica como processo ritual e performance. Depreendeu-se desse estudo três análises, das relações entre as teorias antropológicas e a Psicologia Analítica e da análise teórica e empírica do grupo vivencial de sonhos como processo ritual e performance. Para as análises teóricas, foram realizadas reflexões por analogias entre textos de Victor Turner e Richard Schechner com Jung e autores junguianos. A análise empírica foi um estudo descritivo-exploratório de caráter qualitativo. Os dados coletados para análise foram gravações transcritas de entrevistas iniciais e finais de participantes e dos relatórios dos encontros de três grupos, realizados entre outubro de 2015 e junho de 2017. A organização e tratamento dos dados se deu pela Análise Temática de Bardin. Os resultados apontaram que o grupo de sonhos se estrutura de maneira análoga aos tradicionais ritos de iniciação e funciona dinamicamente como performance. Emergiram dessa análise três etapas, que correspondem ao ritual na Psicologia Analítica: *Resposta ao chamado*, *Contato com o inconsciente* e *Retorno à vida cotidiana*. Constituem a primeira etapa dois processos grupais, preparação dos terapeutas e entrevistas iniciais, e quatro fases da performance, treinamento, ensaios, oficinas e aquecimentos. Constituem a segunda etapa o processo dos encontros do grupo e a fase da performance propriamente dita. Constituem a terceira etapa o processo das entrevistas finais e as fases de esfriamento e balanço. O principal resultado das análises foi a possibilidade do grupo vivencial de sonhos como um ritual moderno de iniciação e como performance. A principal transformação observada nos participantes foi a recuperação da dimensão simbólica da existência, ancorada pelo trabalho grupal com os sonhos.

Palavras-chave: processo ritual; performance; grupos vivenciais; sonhos; Psicologia Analítica.

ABSTRACT

The ritual is an extraordinary event, present in every society as organizer of the social and subjective context, structuring transmission of knowledge, transformation of social roles and personality. In contemporary society, there is an emptiness of the ritual aspect as traditionally conceived, which required suitability of the current theories. The proposal of a post-modern view of the ritualistic phenomena puts the theory of performance in perspective. The work in experiential groups of dreams is a possibility to recover the symbolic dimension of the traditional ritual by allowing the subject to get in a liminoid state of contact with the unconscious images in a protected and contained space. Therefore, the objective of this work was to analyze the experiential groups of dreams in Analytical Psychology as ritual process and performance. Three analyses have been understood in this study, relations between anthropologic theories and Analytical Psychology and theoretical and empirical analysis of the experiential group of dreams as ritual process and performance. For the theoretical analysis, reflexions through analogies between the texts of Victor Turner and Richard Schechner with Jung and Jungian authors were realized. The empirical analysis was a descriptive-exploratory study of qualitative character. The data collected for analysis were transcribed recordings of the participants' initial and final interviews and reports of the meetings of three groups, realized between October 2015 and June 2017. The organization and treatment of data were realized through Thematic Analysis of Bardin. The results pointed that the dream group is structured in analogue manner to the traditional rites of initiation and works dynamically as performance. From this analysis three stages have emerged, which correspond to the ritual in Analytical Psychology: Answer to the call, Contact with the unconscious and Return to the daily life. The first stage is constituted by two group processes, preparation of the therapists and initial interviews, and four phases of the performance, training, rehearsal, workshops and warm-up. Second stage is constituted by the process of group meeting and the performance phase itself. Third stage is constituted by the process of final interviews and the phases of cool-down and balance. The main finding of the analysis was the possibility of the experiential group of dreams as a modern ritual of initiation and as performance. The principal transformation observed in the participants was the recovery of the symbolic dimension of existence, anchored by the group work with the dreams.

Key-words: ritual process; performance; experiential groups; dreams; Analytical Psychology.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| FIGURA 1 – ESTRUTURA DO PROCESSO RITUAL PARA A PSICOLOGIA ANALÍTICA NO GRUPO VIVENCIAL DE SONHOS..... | 85 |
| FIGURA 2 – DISTRIBUIÇÃO DAS FASES DA PERFORMANCE NA ESTRUTURA DO PROCESSO RITUAL | 87 |
| FIGURA 3 – PROCESSOS DO GRUPO E AS FASES DA PERFORMANCE..... | 88 |
| FIGURA 4 – O GRUPO VIVENCIAL DE SONHOS COMO PROCESSO RITUAL E PERFORMANCE..... | 89 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|--|-----|
| TABELA 1 – CARACTERÍSTICAS SOCIODEMOGRÁFICAS DOS PARTICIPANTES.. | 61 |
| TABELA 2 – GRUPO/PARTICIPANTES | 92 |
| TABELA 3 – EXPECTATIVAS EM RELAÇÃO AO GRUPO VIVENCIAL DE SONHOS | 92 |
| TABELA 4 – MOTIVAÇÕES PARA PARTICIPAR DO GRUPO VIVENCIAL DE SONHOS | 95 |
| TABELA 5 – RESULTADOS ESPERADOS COM A PARTICIPAÇÃO NO GRUPO | 98 |
| TABELA 6 – EXPERIÊNCIA DO GRUPO | 108 |
| TABELA 7 – EXPECTATIVAS INICIAIS X TRABALHO PROPRIAMENTE DITO..... | 111 |
| TABELA 8 – RELACIONAMENTO NO GRUPO | 113 |
| TABELA 9 – MUDANÇAS PERCEBIDAS | 115 |
| TABELA 10 – MAIOR DIFICULDADE NO GRUPO | 118 |
| TABELA 11 – MAIOR FACILIDADE NO GRUPO..... | 120 |
| TABELA 12 – RESULTADOS PERCEBIDOS | 121 |

SUMÁRIO

| | | |
|---------------|---|-----------|
| 1. | Introdução | 11 |
| 2. | Fundamentação teórica | 14 |
| 2.1. | Entendendo os sonhos pela Psicologia Analítica | 14 |
| 2.2. | O trabalho com sonhos no contexto grupal | 17 |
| 2.3. | Inconsciente e símbolo na psicologia junguiana | 20 |
| 2.4. | Reflexões sobre os rituais na contemporaneidade..... | 24 |
| 2.5. | Sobre a natureza psicológica do ritual | 26 |
| 2.6. | Breve histórico dos estudos sobre rituais | 30 |
| 2.7. | Compreensão antropológica do ritual..... | 32 |
| 2.7.1. | Victor Turner | 34 |
| 2.7.2. | Richard Schechner e a teoria da performance..... | 42 |
| 3. | Objetivos | 47 |
| 4. | Procedimentos metodológicos..... | 48 |
| 4.1. | Da análise teórica..... | 48 |
| 4.1.1. | Relações entre a Psicologia Analítica com o processo ritual de Victor Turner e da teoria da performance de Richard Schechner | 48 |
| 4.1.2 | Análise do grupo vivencial de sonhos como processo ritual e como performance | 50 |
| 4.2. | Da análise empírica do grupo vivencial de sonhos enquanto processo ritual e performance | 50 |
| 4.2.1. | Coleta de dados | 51 |
| 4.2.2. | Tratamento e análise dos dados..... | 57 |
| 4.2.3. | Análise e interpretação | 59 |
| 4.2.4. | Participantes..... | 60 |
| 4.2.5. | Ambientes | 62 |

| | |
|---|-----------|
| 4.2.6. Materiais e instrumentos..... | 62 |
| 5. O processo ritual de Victor Turner, a performance de Richard Schechner e suas interfaces com a psicologia analítica | 63 |
| 5.1. Aspectos simbólicos dos ritos de passagem | 64 |
| 5.1.1. Do liminar ao liminoide | 67 |
| 5.2. Uma leitura junguiana da performance..... | 69 |
| 5.2.1. Comportamento restaurado, persona e complexo | 69 |
| 5.2.2. Funções da performance comuns à psicoterapia | 70 |
| 5.2.3. Pontos de contato entre antropologia, teatro e psicoterapia..... | 70 |
| 5.2.4. Transportação e transformação: ego, persona e sombra no mesmo palco..... | 71 |
| 6. Da análise teórica do grupo vivencial de sonhos como processo ritual e performance..... | 74 |
| 6.1. Os encontros do grupo vivencial de sonhos como momento liminoide | 75 |
| 6.2. O grupo vivencial de sonhos como performance social | 77 |
| 6.2.1. Comportamento restaurado no grupo vivencial de sonhos | 78 |
| 6.2.2. Funções do grupo enquanto performance | 79 |
| 6.2.3. Pontos de contato entre antropologia, teatro e o grupo vivencial de sonhos..... | 79 |
| 6.2.4. Transportações e transformações no grupo vivencial de sonhos | 81 |
| 7. Da análise empírica do grupo vivencial de sonhos como processo ritual e performance..... | 85 |
| 7.1. Resposta ao chamado e as fases iniciais da performance | 89 |
| 7.1.1. Preparação dos terapeutas como fases iniciais da performance para os mesmos | 90 |
| 7.1.2. Entrevistas iniciais como aquecimentos para o grupo vivencial para os participantes..... | 91 |
| 7.2. Contato com o inconsciente | 100 |
| 7.2.1. O grupo como performance propriamente dita..... | 100 |

| | |
|---|------------|
| 7.3. Retorno à Vida Cotidiana..... | 107 |
| 7.3.1. Experiências e vivências no grupo..... | 108 |
| 7.3.2. Interação e relacionamento social no grupo..... | 113 |
| 7.3.3. Transformação de si no grupo | 115 |
| 8. Considerações finais | 125 |
| REFERÊNCIAS | 130 |
| ANEXO A – Termo de consentimento livre e esclarecido..... | 135 |
| ANEXO B – Questionário sociodemográfico..... | 138 |
| ANEXO C – Roteiro semiestruturado da entrevista inicial..... | 139 |
| ANEXO D – Roteiro semiestruturado da entrevista final | 140 |
| ANEXO E – Encontros do grupo de 2015..... | 141 |
| ANEXO F – Encontros do grupo de 2016..... | 146 |
| ANEXO G – Encontros do grupo de 2017 | 151 |

1. Introdução

O ritual está presente, em maior ou menor extensão, em todas as sociedades. Porém, existem dificuldades e contradições entre estudiosos dos rituais e antropólogos para definição desse conceito. Alguns teóricos procuraram reunir características em comuns, presentes em todo evento considerado um ritual, a fim de estabelecer diretrizes para identificar o que consiste ou não em um ritual. Podem-se observar algumas constantes, como o fato do ritual não ser um evento comum, cotidiano, possuir uma estruturação definida e uma significação para o grupo que o realiza (Peirano, 2001). Dentro dessas constantes podem ser incluídos inúmeros fenômenos que são potenciais rituais, desde um evento de colação de grau até ritos de passagem para a vida adulta em tribos primitivas.

Na Grécia Antiga, o ritual acontecia em um espaço permeado por uma atmosfera sacralizada, chamado de *temenos*. O *temenos* era um local sagrado, em oposição ao território fora dele, comum e profano (Parisi, 2009). Os rituais contemporâneos, seguindo o desenvolvimento do espírito da época, são defasados em riqueza simbólica. Novas teorias surgiram no intuito de dar conta das manifestações pós-modernas¹ de ritual, sendo a teoria da performance um modelo que permite a amplificação do simbolismo de determinadas expressões performáticas. Uma tentativa de recuperar e enriquecer esse simbolismo encontra-se no desenvolvimento de espaços que procurem recriar as condições propícias aos objetivos do ritual, normalmente relacionados a transformação do sujeito. O trabalho com a realidade onírica, os sonhos e as imagens, em condições adequadas, pode ser considerado uma atualização dos antigos ritos.

Jung (2011), afirma que os sonhos são produtos espontâneos do inconsciente e expressam a subjetividade do sonhador, trazendo à consciência conteúdos até então desconhecidos. Atentar-se aos sonhos aproxima o sujeito da linguagem simbólica do inconsciente, o que facilita a produção de sentido para os próprios sonhos, mas também para os eventos do dia a dia. Esse recurso normalmente é utilizado em psicoterapias, porém existem outras modalidades de trabalho com os sonhos que podem ser relevantes. Grupos vivenciais de sonhos aparecem como possibilidade de atividade dentro desse contexto, expondo-se os benefícios e prejuízos do aspecto coletivo e grupal no trabalho com as imagens

¹ Pós-modernidade está sendo utilizado como termo proposto pelo filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998). Em seu livro *A Condição Pós-moderna* (1979), o autor afirma que o pós-moderno “designa o estado da cultura, depois de transformações súbitas nas regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes, a partir do século XIX” (Lyotard, 2003, p. 11). Esse período é marcado pelo descrédito das metanarrativas, ou seja, grandes teorias explicativas, incluindo a própria ciência, já não contém o caráter de Verdade.

oníricas. O contato com a linguagem simbólica em grupo é facilitado através de recursos expressivos para processamento das imagens, além do grupo ser um espaço contemporâneo favorável à iniciação. Por conta disso, Freitas (2014) afirma que esse trabalho, além de terapêutico, pode ser considerado como iniciático à experiência do simbólico.

Dentro do contexto acadêmico, foi constatado nesse trabalho que há pouca produção com sonhos em contexto grupal ou mesmo o trabalho grupal na perspectiva junguiana. Entre os encontrados destacam-se Freitas (2005; 2014), Parisi (2009), Gallbach (2014a; 2014b) e Martines (2017). Sobre o trabalho grupal entendido como processo ritual, além dos supracitados, são encontradas ainda referências no campo da Orientação Profissional (Silva & Soares, 2001; Gimenez, 2005; Gimenez, 2009).

Portanto, esse estudo faz parte de um projeto mais amplo de estudos sobre grupos, sonhos e saúde que continua ativo intitulado de *Práticas de vivência e experiência com imagens oníricas no contexto de grupo e individual e a promoção de saúde*, aprovado pelo Comitê de Ética sob o CAAE: 49205815.0.0000.0102 de 2015. Nesse projeto foram desenvolvidos grupos vivenciais de sonhos, no período de outubro de 2015 a dezembro de 2017, no Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Os dados analisados são desse período.

Três eixos fundamentaram o trabalho com grupos: (i) a dinâmica e estrutura da psique a partir da abordagem de C. G. Jung; (ii) vivência e experiência dos sonhos do próprio sujeito em um contexto grupal a partir de uma abordagem existencial humanista e junguiana e (iii) trabalho e processo grupal a partir do conhecimento consolidado e sistematizado em Yalom e Leszcz (2006), mas sendo complementado por outros autores, como Freitas (2005), Gallbach (2014a) e Kaplan-Williams (1993).

No contexto acadêmico, esse trabalho permitiu investigar os conteúdos oníricos expressos no grupo para fins de melhor compreensão da dinâmica de funcionamento dos sonhos no contexto grupal, explorar a experiência de se participar de um grupo vivencial de sonhos e relacionar o processo grupal com o processo ritual sob o enfoque da Psicologia Analítica, temáticas que foram pouco desenvolvidas em âmbito acadêmico. Além disso, essa pesquisa possibilitou a abertura à comunidade de um espaço clínico para o trabalho com os sonhos em contexto grupal, permitindo o compartilhamento de histórias de vida, narrativas oníricas, sofrimentos psíquicos e angústias relacionadas ao trabalho com os sonhos. Tal espaço contribuiu para o desenvolvimento do autoconhecimento dos participantes, bem como da melhoria na qualidade de vida e bem-estar psicológico e social.

Essa pesquisa possui como fundamentação teórica, no âmbito da psicologia, a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e autores pós-junguianos e, no âmbito da antropologia, a teoria dos rituais de Arnold Van Gennep e a teoria da performance de Victor Turner e Richard Schechner. Os estudos de Psicologia Analítica ainda se utilizam de uma concepção mais tradicional do ritual, adequada para sociedades pré-industriais. Com as mudanças nas relações de trabalho e interpessoais, a teoria antropológica propôs novas formas de compreensão dos rituais pós-modernos e Turner e Schechner aparecem como expoentes nessa proposta, a partir da aproximação da teoria dos rituais com o teatro e decorrente desenvolvimento da teoria da performance.

Posteriormente à fundamentação teórica, são descritos os objetivos geral e específicos e a metodologia. Na sequência, há um capítulo sobre as interfaces encontradas entre a Psicologia Analítica e a Antropologia (com base nos autores clássicos supracitados) em relação ao ritual e, finalmente, os resultados e discussão no capítulo intitulado *O grupo vivencial de sonhos como processo ritual e performance*.

O objetivo desse trabalho foi analisar os grupos vivenciais de sonhos em psicologia analítica como processo ritual e performance. Para sua realização ele se desdobra os seguintes objetivos específicos. Para tal, foram revisados conteúdos referentes à: natureza do ritual sob os enfoques antropológico e psicológico; o símbolo no ritual; inconsciente e símbolo; teoria dos sonhos na Psicologia Analítica; e o trabalho com sonhos no contexto grupal. Foi realizada uma análise teórica do grupo vivencial de sonhos como um processo ritual e também como uma performance. Os dados para análise empírica foram coletados em três grupos vivenciais de sonhos e foram submetidos à análise temática de Bardin e seus resultados interpretados teoricamente. Para a discussão, os dados foram relacionados com a teoria do processo ritual e a teoria da performance.

2. Fundamentação teórica

2.1. Entendendo os sonhos pela Psicologia Analítica

Sonhar é uma experiência vivenciada por todos os seres humanos. Durante tal experiência se tem a sensação de realidade do que está acontecendo e somente ao acordar do estado onírico é possível perceber que se estava sonhando (à exceção dos sonhos lúcidos, nos quais o indivíduo percebe que está sonhando). Um sonho pode conter conteúdos fantásticos, como alterações de tempo, lugar, idade, falecidos, seres mitológicos e também o próprio sonhador.

Os registros históricos apontam o povo egípcio como o primeiro a interpretar os sonhos, os quais eram entendidos como avisos dos deuses a respeito do destino do povo e do sujeito sonhador. Na Grécia, os sonhos passaram a ser utilizados para diagnosticar e tratar enfermidades. No decorrer da história, diferentes sociedades em diferentes tempos lidaram com os sonhos à sua maneira (Johnson & Ruhl, 2010; Pacheco, 2011; Ramos, 1994).

Para C. G. Jung, fundador da tradição teórica da Psicologia Analítica, os sonhos são considerados como produtos espontâneos do inconsciente. O sonho expressa a própria subjetividade do sonhador, revelando conteúdos desconhecidos à consciência do sujeito. Atentar-se a eles confere ao sonhador mais consciência de si (Jung, 2011).

Os sonhos são construções psíquicas fundamentais para a manutenção da saúde mental, pois “configuram-se como ferramentas significativas na busca de sentido e na descoberta dos caminhos que conduzem à realização do vir a ser da totalidade humana” (Elgelmann, 2012, p. 42). Os sonhos “oferecem uma fonte abundante de criatividade, renovação, força e sabedoria. São um portal direto para aquilo que está maduro possa se manifestar na consciência” (Johnson & Ruhl, 2010, p. 150).

Todo o conteúdo de um sonho, o cenário, os personagens, a temática, refletem a própria psique do sonhador e possuem uma direção energética que circula em torno do centro totalitário da psique, o Si-mesmo (Hall, 1983).

“O Si-mesmo, como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global” (Jung, 1921/2013, p. 485). A compensação realizada pelos símbolos sugere um processo autônomo percebido como entidade, que aponta para uma direção, qual seja, a resolução da tensão psíquica. A sensação do Si-mesmo é como a sensação de estar sendo observado e direcionado. É sentido enquanto experiência da divindade. O Si-mesmo, enquanto intencional, visa à transformação e a mudança para o sujeito. O Si-mesmo pode aparecer nos sonhos como

figuras superiores – deuses, heróis – e também como figuras que representam a totalidade – figuras circulares (mandalas), figuras quaternárias (Jung, 1944/2013).

As outras estruturas psíquicas descritas por Jung – sombra, persona, anima e animus – também aparecem nos sonhos. Geralmente indicam para o sonhador como está seu relacionamento, enquanto ego, com essas outras dinâmicas psíquicas (Hall, 1983).

A forma de agir nos sonhos pode ser caracterizada pela forma de como o ego age na vida exterior, mas também pode caracterizar a compensação, como já mencionado. A função compensatória da psique é ressaltada por Jung em diversas obras (1928/2013a, 1961/2013, 1957/2013, 2008) e constitui-se como regra básica do sistema psíquico, que busca sempre o equilíbrio (Jung, 1957/2012). A compensação não necessariamente revela uma oposição entre consciente e inconsciente, mas uma complementação, que formam a totalidade do Si-mesmo (Jung, 1916/2015).

Os sonhos possuem uma estrutura dramática, ainda que nem todos apresentam a mesma estrutura ou contenham todas as etapas. São elas: (a) Exposição, onde são apresentados cenário, personagens e o tempo onde se passa o sonho; (b) Desenvolvimento, quando se desvela o enredo e as ações; (c) Clímax, que se refere ao evento decisivo do sonho; (d) Lysys, que é o desfecho do enredo, a solução psíquica para o conflito. Essa última fase nem sempre está presente (Jung, 2011).

O sonho também tem a característica de ser teleológico, assim como a psique do indivíduo. Isso significa que os sonhos estão a serviço do processo de individuação do sujeito, orientado pela ação do Si-mesmo. Observar sonhos em sequência torna possível visualizar o desenvolvimento da personalidade do sujeito (Jung, 1928/2013b).

O processo de individuação se refere ao tornar-se quem se é. Isso se dá por meio da integração dos conteúdos inconscientes na consciência, ou seja, a partir da elaboração dos símbolos que se manifestam para o indivíduo (Jung, 2014).

Jung (1928/2013b) complementa: “a função prospectiva é uma antecipação, surgida no inconsciente, de futuras atividades conscientes, uma espécie de exercício preparatório ou um esboço preliminar, um plano traçado antecipadamente” (p. 193). E ainda “os sonhos preparam determinada situação, as anunciam ou previnem contra elas muito antes que se tornem reais” (p. 193).

Os sonhos são fontes de direcionamentos para enfrentar os desafios da existência. São auxiliares na busca de sentido para a vida e abrem possibilidades para a realização do potencial de vida, existente em todas as pessoas (Von Franz, 1988).

Os sonhos podem cumprir outras diversas funções na manutenção do equilíbrio do sistema psíquico. Algumas delas são: *reductiva* – evidenciando excessos, atuando sobre o estado inflacionário do ego; *recorrente* – evidencia um mesmo tema diversas vezes, indicando a necessidade de maior atenção; *reativa* – sonhos decorrentes de situações traumáticas, repetindo a temática (Jung, 1957/2012).

Sobre essas diversas funções Jung (1957/2012, pp. 30-31) comenta que podem ser “verdades implacáveis, sentenças filosóficas, ilusões, desenfreadas fantasias, recordações, planos, antecipações, e até visões telepáticas, experiências irracionais e sabe Deus o que mais”.

Jung (1928/2013b) aponta para duas formas de observar os sonhos: *a nível do objeto*, onde as imagens do sonho são representações do mundo externo, o que permite o conhecimento do ambiente do sonhador e suas projeções; e *a nível do sujeito*, onde as imagens do sonho são todas personificações da própria personalidade do sonhador, demonstrando a maneira como o ego do sujeito se relaciona com outros aspectos de sua individualidade. Existem ainda imagens que se referem a conteúdos impessoais, arquetípicos, vivenciados por toda a humanidade (Hall, 1983).

A definição de um método de trabalho com os sonhos foi desenvolvida por Jung durante grande parte de sua obra. A interpretação foi a principal ferramenta utilizada em sua clínica e consigo próprio.

Jung aponta que (1957/2012) a análise dos sonhos é um terreno traiçoeiro onde a única coisa certa é a incerteza e, ainda, que a função principal dos sonhos é criar a necessidade de encontrar solução para padrões bloqueados e questões existenciais pelo desenvolvimento do eu integrativo. Os sonhos expressam dinâmicas interiores da vida do sujeito, que são motivadoras do comportamento no mundo exterior. Dessa forma, se faz necessário conhecer o momento atual de vida do sonhador, pois o sonho normalmente está em conexão com o cotidiano (Jung, 1957/2012; 1961/2013).

A interpretação de um sonho pode incorrer de erros, visto a complexidade da linguagem utilizada pelo inconsciente, os símbolos. Para perceber se a interpretação foi coerente ou não é necessário observar os sonhos seguintes, que podem ou não repetir a temática, indicando a não compreensão simbólica, mas também podem modificar os símbolos, apontando para uma possível mudança na própria atitude do sonhador perante aquelas demandas do inconsciente. A interpretação adequada faz sentido para o sujeito e traz a sensação de bem-estar (Jung, 1957/2012).

A interpretação das imagens do sonho está baseada no método que Jung chamou de amplificação. Nesse método o sonhador procura associar com cada símbolo do sonho o que lhe vem à mente quando em contato com essa imagem. Sem fugir do símbolo, mas circular em torno dele com as *associações pessoais*. Esgotada essa modalidade de associação, em conjunto com o terapeuta, podem-se fazer *associações culturais e arquetípicas* em relação ao símbolo. As associações culturais dizem respeito à própria cultura em que o sonhador vive, enquanto as arquetípicas dizem respeito a tudo que já foi produzido em relação ao símbolo em toda história da humanidade. Para essas últimas é possível fazer analogias com a mitologia, história comparada das religiões, contos de fadas. A etapa seguinte seria atentar-se para a dinâmica dos símbolos no sonho, ou seja, como eles se comportam em relação ao ego e entre si. A partir dessas amplificações, analogias e da compreensão da dinâmica onírica torna-se possível perceber de maneira mais fidedigna qual é a metáfora do sonho (Hall, 1983).

Gallbach (2014a) aponta para três maneiras de se trabalhar com os sonhos: (a) por meio da *narrativa*, onde o sonho é relatado verbalmente, ganhando começo, meio e fim, sendo uma história temporal, lógica e causal, características constituintes da linguagem; (b) por meio da *imagem*, onde todos os elementos do sonho são considerados como uma totalidade só, conectados por relações de significados e não por causalidade; (c) e, por fim, por meio da *vivência*, onde o sonhador retorna ao sonho para vivenciá-lo novamente no aqui-agora, o que permite recordar melhor a experiência das imagens do sonho e as emoções suscitadas.

Como apontado, existem outras formas, além da interpretação, de se trabalhar com os sonhos. Inclusive em outros contextos fora da psicoterapia individual. São métodos que Jung não desenvolveu durante sua obra, mas que outros autores se debruçaram. Um desses métodos é o trabalho com sonhos em contexto de grupo.

2.2. O trabalho com sonhos no contexto grupal

Apesar do trabalho com grupos não ter sido interesse para Jung, que inclusive teceu críticas a esse formato, outros autores (Whitmont, 1991b; Zinkin, Gordon & Haynes, 1998), pós-junguianos, avançaram nessa prática, desenvolvendo teorias a respeito do que ocorre num *setting* grupal. Whitmont (1991b) comenta sobre os benefícios encontrados no trabalho terapêutico em grupos, como o sentimento de pertença a algo maior pelos participantes, a busca de auto sustentação, o convívio com diferentes personalidades. Zinkin, Gordon e Haynes (1998) apontam para a importância da coletividade no surgimento da individualidade, sendo o relacionamento como um dado primário da existência, anterior até mesmo que o

indivíduo. Os autores também comentam que são em situações de interação, como no grupo, que os arquétipos ganham forma, possibilitando melhor comunicação entre os participantes. Sobre as vantagens do trabalho com grupos vivências, Gallbach (2014b) comenta que o indivíduo se beneficia pela observação da experiência dos outros participantes, motivando-o a se entregar ao próprio processo e a confiar na orientação do Si-mesmo, bem como a abertura para uma atitude simbólica. Freitas (2005, p. 56) aponta para “o potencial criativo da vivência, assim como o da multiplicação de diálogos e interações assim concebidos”.

Os grupos de trabalhos com sonhos não são considerados como terapias de grupo, mas a prática sugere a existência de efeitos terapêuticos. O trabalho em grupo exige três pilares fundamentais: atenção, respeito e confiança, pois o material onírico pode mobilizar afetivamente os participantes e encontrar continência no grupo é motivo de alívio e bem-estar para quem o vivencia (Gallbach, 2014a). O objetivo desse trabalho é “achar uma solução para os problemas que o sonho apresenta, e fazê-lo dentro de uma atmosfera de apoio mútuo ajuda muito” (Kaplan-Williams, 1993, p. 38).

O trabalho com sonhos em grupos perpassa pela parte vivencial, havendo um contato mais direto com as imagens do sonho e o grupo como auxiliar na amplificação dessas imagens. Após essa etapa, passa-se à compreensão e elaboração dos símbolos (Sant’Anna, 2005). Compreender significa entender qual o sentido do sonho de modo a se abrir para as possibilidades que a imagem aponta. Vivenciar um sonho significa retornar à imagem e experimentá-la no presente (Gallbach, 2014a). “Um sonho não compreendido não passa de um simples episódio, mas a sua compreensão faz dele uma vivência” (Jung, 1957/2013, p. 140). Nesse sentido, “coordenar um grupo vivencial implica encarregar-se do estabelecimento e manutenção de um campo interacional, no qual os símbolos possam se definir, apresentar, interagir e ser, em alguma medida, assimilados à consciência”. (Freitas, 2005, p. 45).

A metodologia de contato e aprofundamento nas imagens oníricas permitem aos integrantes do grupo vivencial experimentar diversas maneiras de trabalhar os sonhos e processar as experiências provenientes (Gallbach, 2014b)

Advogando contra os métodos interpretativos, Hillman (2013) afirma categoricamente que todo procedimento dessa natureza que busque uma ampliação da consciência está equivocado, porque o sentido do sonho se dá para a alma, como uma metáfora para a função de ligação entre a consciência e o inconsciente e uma perspectiva sobre o mundo, e não para o ego do sujeito. Nesse sentido, o trabalho vivencial caminha em um limiar estreito entre uma vivência que busca fazer alma ou que busque uma jornada heroica que enfatiza o ego e que Hillman tanto critica.

Gallbach (2014a) ressalta, assim como Yalom e Leszcz (2006), a importância da expectativa positiva em relação ao que será trabalhado no grupo. Além disso, acompanhar as outras pessoas tomando consciência de suas questões incentiva e dá força aos participantes do grupo, o que favorece uma maior abertura com seus próprios problemas, confiando no processo psíquico e tomando coragem para enfrentá-lo. Depois que isso acontece, a pessoa se vê mais como responsável por seus pensamentos, ações, enfim, por sua vida. Isso significa dizer que o objetivo de todo trabalho com o sonho é em lugar da dissociação, promover uma integração holística, ou seja, de todos os padrões instintivos e arquetípicos, através de um reconhecimento dos padrões pessoais, arquetípicos e transpessoais com os quais o sujeito está identificado e a partir disso, tornar possível uma desidentificação (Gallbach, 2014a).

Boa parte do que se faz em grupos vivenciais é focalizar, acolher e expressar imagens significativas. Outro tanto consiste em interagir com elas: associar, relacioná-las entre si ou ao ego. Exercícios de imaginação ativa também podem ser realizados. E compartilhar com os outros participantes o que se está vivenciando é um componente fundamental. A acolhida, seja com simpatia, indiferença ou estranhamento, costuma trazer o sentido de retorno ao lar, pois o novo é apresentado e relacionado com o que já foi compartilhado e compõe a história do grupo, passando assim a pertencer ao imaginário e ao acervo simbólico do self grupal (Freitas, 2005, p. 63-64).

O estabelecimento de vínculos em um campo de interações permite a constituição de um *Self* grupal, em analogia ao conceito junguiano de Si-mesmo. O *Self* grupal irá se manifestar por meio dos símbolos e temáticas que emergirem no contexto do grupo (Freitas, 2005).

O participante do grupo vivencial se depara com diferentes perspectivas de realidade e fantasias, o que contribui para a experiência dos opostos individual e coletivo. O contato com o outro permite que um processo de desenvolvimento grupal se inicie, processo que Freitas (2005) denominou de gruação, em analogia ao processo de individuação. Esse processo se refere ao desenvolvimento tanto do grupo em si como de cada indivíduo dentro do grupo.

O trabalho com grupos vivenciais tem se mostrado de grande valia quando se trata de desenvolver aspectos tais como a descoberta e aceitação da alteridade, o oferecimento e recebimento de suporte emocional e, sobretudo, o desenvolvimento de vínculos de confiança e respeito. A estrutura dos grupos vivenciais abre possibilidades para o surgimento e manutenção de intimidade e confiança entre os integrantes do grupo (Martines, 2017, p. 51).

Como resultados da experiência de participar de um grupo vivencial de sonhos, Freitas (2014) aponta para a aproximação da linguagem simbólica dos sonhos, a qual é facilitada por meio da utilização de recursos expressivos na elaboração das imagens, bem como da constituição de um *Self* grupal, permitindo o adequado acolhimento e elaboração por todos os

membros do grupo das criações dos participantes. O grupo de vivência de sonhos possui efeito terapêutico, mas não se pretende constituir um grupo terapêutico no sentido estrito.

Na psicoterapia de grupo dinâmica, o foco são as relações humanas dentro do grupo (Yalom & Leszcz, 2006), no grupo de sonhos o foco é a vivência e experiência dos sonhos do próprio sujeito em um contexto grupal (Gallbach, 2014a). Deste modo, as relações dentro do grupo são manejadas ou configuradas com o objetivo de aprofundar e permitir a vivência e experiência individual das suas próprias imagens oníricas. Há um fio condutor que rege esse trabalho e que permite o aspecto vivencial do grupo. Esse fio é o símbolo, pois esse contempla os aspectos conscientes e inconscientes, racionais e irracionais, além de trazer consigo a coloração afetiva e emocional daquilo que se está experienciando (Freitas, 2005).

2.3. Inconsciente e símbolo na psicologia junguiana

Pode-se chamar de inconsciente tudo aquilo que não é consciente para um sujeito. Somente é possível chegar a tal conclusão pela experiência clínica da psicopatologia, onde determinados conteúdos que afetam emocionalmente o sujeito não estão acessíveis à consciência, num primeiro momento. O inconsciente, mais do que uma estrutura, é uma dinâmica psíquica, observável na experiência. E ainda, existem conteúdos que estão inconscientes para um sujeito que primeiramente passaram pela consciência e num movimento intencional de repressão caíram do limiar consciente. Tais conteúdos são chamados de complexos ideofetivos e compõem o chamado inconsciente pessoal. Os complexos são agrupamentos de conteúdos psíquicos carregados de afeto. Compõem-se de um núcleo impessoal, arquetípico, e de cascas pessoais, que dão o contorno afetivo ao complexo. São autônomos e atuam enquanto personalidades parciais na psique. Chamados de “pequena gente”. O ego é o complexo central da consciência. Auxiliar ao ego, tem-se a persona, que são os papéis sociais atuados pelos indivíduos com a finalidade de adaptação ao coletivo e às demandas sociais. As personas são as máscaras do ego. O núcleo arquetípico do sistema psíquico é o *Self*. O *Self* é o centro da totalidade e é a totalidade em si (Jung, 1921/2013).

Existem conteúdos que nunca passaram pela consciência do sujeito, são aquisições hereditárias comuns a toda espécie humana. São padrões organizacionais de motivos existenciais, comuns a qualquer sujeito em qualquer época e local. Tais motivos são observáveis na mitologia e na história das religiões comparadas. Chamados de arquétipos, compõem o inconsciente coletivo (Jung, 1921/2013).

Sendo então o inconsciente aquilo que é desconhecido para o sujeito, somente pode se tornar conhecido caso se expresse de alguma forma para a consciência. Esse fenômeno ocorre por via indireta, é marcado por um aspecto afetivo e se dá por meio de símbolos e não pelo pensamento racional (Jung, 1961/2013). Símbolo é a

melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido [...]. Todo produto psíquico que tiver sido por algum momento a melhor expressão possível de um fato até então desconhecido ou apenas relativamente conhecido pode ser considerado um símbolo se aceitarmos que a expressão pretende designar o que é apenas pressentido e não está ainda claramente consciente (Jung, 1921/2013, pp. 487-488).

Em outra definição, Jung (1961/2013, p. 201) afirma: “Chamamos de símbolo um conceito, uma figura ou um nome que nos podem ser conhecidos em si, mas cujo conteúdo, emprego ou serventia são específicos ou estranhos, indicando um sentido oculto, obscuro, desconhecido”. E ainda, “um conceito ou uma figura são simbólicos quando significam mais do que indicam ou expressam. Eles têm um aspecto abrangente ‘inconsciente’ que nunca se deixa exaurir ou definir com exatidão” (p. 202).

Existe uma tensão constante entre consciente (percebido pelo sujeito como ‘eu’) e inconsciente (percebido como ‘não-eu’). Essa tensão se dá pela atitude unilateral e inflexível que ambas dinâmicas (consciência e inconsciência) assumem. Um exemplo dessa tensão pode ser verificado no esforço que o ego faz para manter determinados conteúdos fora da consciência e, por outro lado, o esforço do inconsciente para tornar esses conteúdos conscientes. A resolução desse conflito se dá por meio do símbolo. O símbolo contém ambas as partes em si próprio, ou seja, ele é a tese e a antítese ao mesmo tempo. Ele compensa a atitude unilateral tanto do consciente como do inconsciente. A percepção consciente de se estar frente a um símbolo abre um campo de possibilidades para o sujeito que o elabora e vivencia, resolvendo a tensão (Jung, 1921/2013).

A formação do símbolo se dá na medida em que há um excedente energético do fluxo natural da libido, que pode ser distribuída de maneira aleatória e a formação simbólica a direciona. “O processo de conversão da libido pelo símbolo existe desde o início da humanidade e continua ativo em nossos dias. Os símbolos nunca foram inventados conscientemente, mas foram produzidos pelo inconsciente, pela via da chamada revelação ou intuição (Jung, 1928/2013a, pp. 61-62). O excedente de libido, quando submetido a um processo de redução, ou seja, de desmembramento em partes menores, tende a retornar ao seu curso natural. A partir da redução é que processos culturais se formam, por meio da chamada sublimação. Porém, o ser humano não se dá por satisfeito com o fluxo natural das coisas, pois

é possível um direcionamento mais vantajoso para o excedente energético. O símbolo aponta para uma resolução sintética, para uma finalidade.

Do mesmo modo que a redução põe o ser humano em contato com a sua submissão a “poderes”, e assim o coloca diante de um problema quase perigoso, o tratamento sintético do símbolo o coloca diante da questão religiosa, não diante do problema dos credos religiosos atuais, mas sim do problema religioso do primitivo. Diante dos poderes que o dominam, e que são muito reais, só um fato tão real quanto aquele vai oferecer-lhe proteção e ajuda; nenhuma ideologia, só a experiência direta é capaz de contrabalançar o poder cego dos instintos (Jung, 1928/2013a, p. 64).

Dessa forma, Jung (1928/2013a) afirma que as exigências mais primitivas da psique não são contempladas pela redução do símbolo. O caminho sintético traz para o indivíduo a formação religiosa de caráter individual, permitindo inclusive a separação do sujeito com o coletivo, o que é permitido pelos rituais.

A presença de um símbolo é instigante para o sujeito, pois há uma grande carga energética presente, expressa por meio da tensão ideofetiva envolvida. O símbolo contém em si as dimensões pessoal e coletiva, histórica e universal dos fenômenos psíquicos. As manifestações simbólicas, ou seja, as expressões do inconsciente para a consciência se dão por meio de fantasias, devaneios, sintomas, comportamentos, expressões artísticas e, entre muitas outras, os sonhos (Jung, 1921/2013).

“A concepção de mundo e de ser humano da psicologia analítica é de um ser simbólico que vive numa dimensão simbólica. Essa dimensão abarca os aspectos biológicos, ambientais, culturais (sócio-históricos) e psicológicos do ser humano” (Penna, 2003, p. 139).

O símbolo é a ponte entre o mundo explícito e o mundo implícito, entre o coletivo e o pessoal, entre a dimensão universal e histórica do psíquico. Um símbolo pode ser percebido e compreendido conscientemente por meio de associações e comparações. Essa maneira de pensar é definida como pensamento simbólico (ou pensamento não dirigido), “que flui por imagens em sucessão de analogias e metáforas”. Este, por sua vez, contrapõe-se ao pensamento dirigido, que é “sequencial e conceitual”. O primeiro é a linguagem dos sonhos e das fantasias, ou seja, a linguagem simbólica. E ainda “se associa aos afetos, às sensações e à intuição”. O segundo é a linguagem conceitual, linguística, dos signos (como a escrita, por exemplo) (Penna, 2003, p. 93).

Conforme Jacobi (1990), o símbolo é sempre percebido como absoluto, verdadeiro, universal, atemporal, eterno, traz consigo um caráter de numinosidade, nunca se esgota e assim se difere do signo, que possui significado fechado, pode ser totalmente abarcado pela consciência.

O símbolo possui também um aspecto teleológico, possui um sentido, uma finalidade. É integrador e aponta para a completude do sujeito (Jung, 1928/2013a). O símbolo ocupa o papel transformador de energia inconsciente em energia consciente (Penna, 2003).

“A realidade inconsciente se exprime e se dá a conhecer por meio das expressões simbólicas. Tudo aquilo que pertence à esfera inconsciente e não se formula como símbolo não pode ser conhecido” (Penna, 2003, p. 149), ou seja, aquilo que não é conhecido sempre se exprime através de símbolos. Os sonhos, portanto, aparecem como um dos principais meios pelos quais o inconsciente se expressa, através de uma linguagem simbólica, metafórica e analógica. “Foi a compreensão dos sonhos que, pela primeira vez, nos deu oportunidade de examinar o aspecto inconsciente de acontecimentos psíquicos e de pesquisar sua natureza” (Jung, 1961/2013, p. 203).

Os símbolos não são apenas manifestações individuais, mas também coletivas. A nível individual se desenvolvem a partir de uma tensão de opostos, consciência e inconsciente. A nível coletivo existem símbolos que emergem a partir de conflitos sociais e símbolos já presentes na cultura, normalmente símbolos sagrados que medeiam a relação do sujeito com o numinoso. Tal relação usualmente é vivenciada por meio de fenômenos coletivos que organizam a experiência, como os rituais. O ritual contém, nesse sentido, uma função psicológica para o indivíduo e a coletividade. O símbolo no ritual, tal como na psique individual, é a chave para a transformação.

Freitas (2014) entende a psicoterapia como possibilidade de um rito de iniciação atual. Nessa modalidade de ritual, a personalidade total do sujeito está envolvida. São os rituais mais complexos, exige-se um processo e não apenas uma intervenção pontual e demanda do iniciado a mobilização de todas as funções da consciência, a saber, pensamento e sentimento, intuição e sensação. Podem ser rituais de maior ou menor extensão, com períodos marginais ou de reclusão, de provações e também aprendizados. Ao final, celebra-se o novo status do iniciado.

Torna-se possível a analogia entre os ritos de iniciação e a psicoterapia na medida em que os ritos pretendem que o indivíduo realize uma passagem de um status a outro, enquanto a psicoterapia intenta uma transformação de personalidade, realizando a passagem de um estado psicológico a outro. Há também toda uma atmosfera ritualística no processo psicoterapêutico em relação ao contrato terapêutico, o enquadre da situação, o vínculo entre terapeuta e paciente. A figura do terapeuta aparece como paralelo possível com o xamã, o guia espiritual, o sacerdote, por exemplos (Freitas, 1987).

A análise da psicoterapia enquanto processo ritual reforça o caráter psíquico do ritual, de que forma suas transformações vão além do status social e atingem níveis mais profundos da personalidade do indivíduo. Enquanto fenômeno que nasce na modernidade e se estende aos dias atuais, a psicoterapia se configura como um ritual pós-moderno, auxiliando na compreensão desse esvaziamento das subjetividades e das relações, juntamente com outros rituais profanos e tentativas de rituais que não atingem sua função.

2.4. Reflexões sobre os rituais na contemporaneidade

Borges (2013) reflete sobre a derrocada dos rituais sagrados e profanos na contemporaneidade, caracterizada pela tecnocracia, democratização das tecnologias e regimes políticos mobilizadores. Nessa sociedade sem ritos tradicionais, os indivíduos, principalmente adolescentes e jovens (por sua condição de transição entre a vida infantil e adulta) procuram criar seus próprios ritos, ainda que de maneira inconsciente. É possível observar, por um lado, o apego a tradições familiares, e por outro, a entrada em gangues, envolvimento com drogas, fundamentalismo religioso ou mesmo pequenas transgressões no cotidiano, porém que podem trazer consequências graves, como a gravidez na adolescência, por exemplo. Ocorre que, ações ritualísticas não são constituídas da tradicional cerimônia ritual, portanto não possuem o efeito desejado, de transformação, de iniciação, tornam-se um fim de si mesmas.

Eliade (1975) reforça a ideia de que a modernidade não apresenta qualquer rito iniciático tradicional. Há o crescente aparecimento de seitas ocultas na tentativa de recuperar o sagrado do mundo e um substituto da fé religiosa. Porém, é possível observar que outros meios, principalmente artísticos, ainda envolvem o ser humano com temas iniciatórios. O autor argumenta que existe uma nostalgia por renovação de ritos de iniciação, visto a necessidade do indivíduo em encontrar um sentido positivo na morte, como uma transição para um modo de ser transcendental.

A modernização eliminou a maioria dos rituais primitivos e hoje em dia o que restou são as chamadas pseudo-iniciações, como o vestibular, por exemplo, que não dá conta de realizar uma passagem estruturante de um estado anterior para outro posterior (Silva & Soares, 2001). Os ritos parecem ter perdido a conexão com seu significado, perdendo assim seu caráter simbólico (Freitas, 1987).

Campbell (2002) afirma que os rituais encontrados nas diversas sociedades funcionam como mantenedores da harmonia dos sujeitos entre si, com o mundo exterior e com sua própria natureza interior e que a sociedade pós-moderna possui poucos ritos de iniciação,

auxiliando na ruptura dessa harmonia e desestruturação das subjetividades. Os indivíduos apresentam maior dificuldade em se localizar em relação às etapas da vida.

Para Rivière (1996), dentre as funções que os ritos profanos da sociedade contemporânea cumprem, uma delas é o controle da agressividade, por meio de situações organizadas de exteriorização e expressão do indivíduo em toda sua intensidade. Tais ritos são esportivos, musicais, alimentares, políticos, entre outros. Podem também contribuir para melhor inserção social do sujeito, visto que o rito enuncia a própria ordem de valores de uma determinada cultura.

Segalen (2002, p. 15) afirma que “uma das principais características do rito é a sua plasticidade, a sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social”. A autora defende que os rituais se deslocaram do centro para a margem dos processos sociais, mas nem por isso deixam de existir, pois de adaptam e assumem novos formatos, adequando-se às novas configurações sociais, como, por exemplo, ritos que ocorrem no setor do trabalho (recepção de novos funcionários, festa de aposentadoria, etc.). Alguns dos rituais tradicionais ainda vivos na sociedade são os ritos mantidos por instituições religiosas formais, como a Igreja Católica ou Evangélica, a Mesquita, o Templo Budista, entre outras. Como exemplos de ritos dessas instituições, Segalen (2002) comenta sobre o batismo, o casamento e a morte, porém ressalta o enfraquecimento simbólico das mesmas diante da complexidade e da mercantilização da sociedade americana. Porém, Vilaça (2007) afirma que os rituais religiosos contemporâneos têm cada vez mais migrado do âmbito institucional, controlado pelas igrejas, para o âmbito individual e assumido então outras esferas da vida coletiva, que não a religião em si. Como exemplo a autora cita a peregrinação, atitude de sair de seu ambiente tradicional em direção a um local religioso.

Segalen (2002) cita exemplos de tentativas ritualísticas que não possuem ancoragem histórica (ou não são lembradas quando do momento ritual), como as festas de aniversário, mas também as próprias cerimônias privadas de casamento e morte, inscritas nos valores do individualismo do final dos anos 90. Os rituais ocorrem muito mais em âmbito privado do que público e ainda os que permanecem públicos (como a comemoração de um título de um time de futebol, por exemplo) fogem de espaços ocupados pela racionalidade do mercado e do Estado, a não ser que estejam a serviço dos próprios.

Todo ritual desmoronou quando a partilha da crença se rompeu. Mesmo quando se celebra um enterro religioso, muitas vezes o rito não está mais lá, na medida em que o grupo reunido não é mais uma ‘coletividade’ que participa de uma emoção comum (Segalen, 2002, pp. 58-59).

O ritual só adquire caráter transformador na medida em que seus símbolos são partilhados pela coletividade. Daí a dificuldade de se criarem (ou manterem) rituais em uma sociedade multifacetada, caracterizada principalmente pela heterogeneidade. Um dos principais momentos em que isso é particularmente acentuado – e por esse motivo escasso de rituais transformadores – é a passagem do mundo infantil ao mundo adulto.

A razão profunda para o desaparecimento desses rituais também diz respeito ao fato de a idade da juventude não ser mais conquistada de repente, como outrora. A passagem se estende indefinidamente, sem que seja possível marcar com clareza um ‘antes’ e um ‘depois’, uma vez que os momentos de se adquirir o direito à sexualidade, à independência econômica e residencial e, mais amplamente, ao estatuto de adulto não coincidem mais (Segalen, 2002, p. 67).

Percebe-se então um esvaziamento da concepção do ritual como tradicionalmente concebida, o que implica na criação de novos rituais profanos para dar conta das transformações e passagens da existência. A importância do ritual aparece na medida em que sua ausência desestrutura a harmonia das relações sociais e das subjetividades. Esse fenômeno revela o caráter psicológico dos rituais.

2.5. Sobre a natureza psicológica do ritual

A necessidade de existência dos ritos, bem como o próprio contexto de seu surgimento, são os elementos comuns dentro de diversas sociedades e culturas, como o casamento, a puberdade, a morte, entre outros (Freitas, 1987).

Jung (1954/2012) afirma que os ritos, na medida em que são formas de evocação e contato com imagens arquetípicas (como o casamento, a puberdade, a morte e outros), estão também sujeitos ao espírito da época, que se transforma e modifica junto suas formas linguísticas e figurativas de apresentação. Conforme o autor, os “ritos perdem o sentido e se transformam em pura superstição, quando esse espírito se modifica, seja pelo contato com uma cultura estranha, possivelmente superior, seja pelo alargamento da consciência e do horizonte em decorrência de descobertas ou de novos conhecimentos” (pp. 347-348). A exigência psíquica para tais momentos da história é de novas interpretações dos arquétipos, de acordo com o espírito da época, que possa compensar a atual situação da consciência. Sendo assim, novos ritos também se fazem necessários.

Jung (1939/2012, p. 19) afirma que grande parte das práticas rituais são realizadas com o objetivo de provocar o efeito do numinoso. Há outros que se pretendem atuar enquanto defesa contra a imprevisibilidade do inconsciente, enquanto espaço seguro e continente. Jung (2014) ainda comenta várias práticas rituais, religiosas e pagãs, com o objetivo de

transformação do sujeito, de separação dos pais, de transição psíquica, de proteção nos momentos de regressão psicológica, de contenção e direcionamento da libido.

Jung (1950/2013) alerta que, apesar dos rituais possuírem um significado protetor e apotropaico, quando realizados de maneira incorreta podem evocar justamente o perigo que tentava se proteger. O emprego errôneo do ritual provoca uma regressão da libido, com a ameaça do retorno ao estado mais primitivo inconsciente e impulsivo. Há o risco de dissociação da personalidade e diminuição da consciência. Conforme Jung (1928/2013a) isso ocorre porque o processo de transformação do excedente de energia psíquica falhou em direcioná-la, permitindo com que a libido regredisse ao próprio sujeito a níveis, por vezes, insuportáveis à consciência. O ritual, nesse sentido, é uma formação simbólica. Os rituais são símbolos de ação.

Ao tratar de ritos de renovação, Jung (1944/2013) critica a noção do ritual enquanto estado de regressão infantil, simbolizando o útero materno, mas aponta que seu simbolismo vai em direção ao aspecto inato da psique que remonta à ancestralidade e à animalidade. “Trata-se de tentativas de abolir o hiato entre a consciência e o inconsciente, sendo este último a própria fonte da vida, a fim de realizar uma reunificação do indivíduo com o solo materno da disposição instintiva herdada” (p. 147).

Eliade (1991) aponta que a passagem de uma etapa da vida para outra é simbolizada em diversas sociedades com ritos de passagem e iniciação. Um rito de passagem é considerado uma experiência de envolvimento com o sagrado, pois envolve a morte como ritual seguida da ressurreição, ou seja, o sujeito transformado em um novo ser.

Lima Filho (1997, p. 138) afirma que os ritos de iniciação

são de extrema importância para a estruturação da consciência. Demarcam a passagem entre uma fase do desenvolvimento e a seguinte; preparam e capacitam a pessoa para assimilar demandas, incumbências, habilidades e responsabilidades distintas daquelas que caracterizavam sua vida até então; fortalecem o Eu e a personalidade que precisam se despedir de modalidades antigas de comportamento e conduta.

Neumann (1995) aponta que, no passado, os momentos de transição eram vividos como uma questão grupal, coletiva. Havia uma mobilização da comunidade para estruturar essa passagem. No mundo moderno isso se tornou um problema individual. O sujeito precisa suportar a ansiedade dessas fases da vida e ainda encontrar uma solução por si próprio.

Antigamente, todos os estágios da vida eram pontos numinosos nos quais a coletividade intervinha com seus ritos; hoje em dia, são pontos de distúrbios psíquicos e de ansiedade para o indivíduo, cuja percepção consciente não é suficiente para habilitá-lo a viver a própria vida (Neumann, 1995, p.147).

Os ritos são canalizadores de energia psíquica, evitando a dispersão, permitindo sua transformação e a do sujeito que passa por eles. Os ritos de iniciação permitem com que a energia psíquica assuma um movimento progressista e não retrógrado (Freitas, 1987). Todos os afetos em sua forma bruta e instintiva, onde não há controle egoico, podem demandar por um ritual. Sem o ritual, esses afetos, organizados em complexos, podem inundar o ego e tomar o controle. O ritual promove a contenção e maior controle sobre esses afetos, desidentificação e relacionamento. É uma alternativa à repressão. No ritual “os dinamismos das forças arquetípicas são integrados para poderem estar disponíveis às necessidades coletivas ou pessoais” (Whitmont, 1991a, p. 258).

O sacrifício exigido de nossa geração é a disponibilidade para suportar a disciplina de um desempenho consciente e de uma experimentação responsável, em lugar do hábito aparentemente mais fácil (porque mais familiar) de reprimir e expressar compulsivamente os afetos, culpando os outros. Precisamos suportar o esforço de ir em busca de respostas provenientes de nossa própria consciência, sem nos importar com a aprovação coletiva e pagando o preço por nossos erros (Whitmont, 1991a, p. 260).

Os antigos rituais não constituem mais objetos de sentido para o sujeito pós-moderno, que busca encontrar outros modelos que permitam a passagem de uma etapa a outra de maneira integral, sem regressões. Ocorre, porém, que os temas de iniciação permanecem no inconsciente coletivo, aparecendo em sonhos atuais, tais como períodos de afastamento do mundo cotidiano, provações, morte e renascimento, entre outros. Entretanto, a dimensão ritualística se perdeu nessa sociedade complexa, esvaziada de sentido, longe da realidade sagrada da existência. Pode-se, inclusive, pensar em tentativas frustradas de se resgatar a experiência do rito de iniciação, como o uso de drogas, episódios de violência e até mesmo alguns acidentes (Freitas, 2014).

Whitmont (1991a) aponta que para que o ritual possa surtir efeito no indivíduo existe a necessidade de abertura para a experiência. Essa, precisa ter significado para a consciência, de outro modo não surte o efeito desejado. Por isso rituais antigos não fazem mais sentido ao sujeito contemporâneo e novos rituais são demandados, a nível intrapsíquico, mas também a nível relacional, visto a necessidade coletiva de reaproximar os vínculos, do sujeito entrar novamente em contato com o Tu e com o grupo.

Whitmont (1991a, p. 264) considera o ritual como um “ato lúdico ou a encenação deliberada, dentro de um contexto formalizado, de impulsos, sentimentos e visões ou fantasias arquetípicas. Por estarem buscando e criando um contexto formalizado, estas energias estão contidas a salvo; podem ser propiciadas, invocadas e confrontadas”. O ritual permite a abertura para o contato com os outros e com o próprio *Self*, com as raízes internas e potenciais

inatos. Essas transformações estão a um nível que superam a divisão cartesiana de mundo entre corpo e mente. Afinal, partindo desse pressuposto o ritual não faria sentido, pois somente uma ação no mundo ‘externo’ provocaria mudanças externas e somente uma ação introspectiva, reflexiva, provocaria mudanças ‘internas’. Parte-se, na realidade, de uma visão de *unus mundus*, psique e matéria como algo único, afetando-se mutuamente, coexistindo, sem a possibilidade de um existir sem o outro. O efeito esperado de um rito é a transformação de um padrão dos eventos, que pode se dar tanto ‘interna’ quanto ‘externamente’.

A compreensão do ritual como um fenômeno capaz de produzir modificações psíquicas e materiais é possível a partir de uma leitura junguiana que insere a ideia de *unus mundus* como ontológica. Ou seja, a natureza do ser humana é simbólica e não cartesiana. Psique e matéria constituem uma coisa só.

Os estudos psicológicos sobre rituais sempre estiveram conectados à compreensão antropológica dos mesmos, o que implica num confinamento ao espírito da época (*Zeitgeist*). O que se entende por ritual e processo ritual avançou, mas as análises no campo junguiano não. Como psicologia e antropologia nascem na mesma época enquanto ciências distintas, influenciaram-se mutuamente.

Houve uma grande conexão entre psicologia e antropologia entre o final do século XIX e início do século XX, obscurecida pela separação das disciplinas durante o século XX. Ainda assim, Jung sempre utilizou de fontes da antropologia em seus estudos e também para o desenvolvimento de sua teoria. Segundo ele, “a psicologia precisava da antropologia para que pudesse atingir a universalidade transcultural e trans-histórica, considerada necessária para uma ciência; e a antropologia, por sua vez, precisava da psicologia para poder basear-se numa verdadeira compreensão da natureza humana” (Shamdasani, 2011, p. 283).

Muitos conceitos da psicologia de Jung trazem influências de seus estudos de antropologia, como a ideia de imagens primordiais de Adolf Bastian, representações coletivas e participação mística de Lévy-Bruhl. Arquétipo, inconsciente coletivo, projeção e identidade inconsciente surgem como formulações posteriores, e também o próprio método de investigação da psique, inicialmente chamado de método comparativo, depois método construtivo e finalmente de amplificação, somente possui validade por sua relação com a antropologia. Jung forneceu uma base empírica a conceitos antropológicos, ao desenvolver principalmente a teoria dos arquétipos (Shamdasani, 2011).

A pretensão de utilizar a teoria de Jung para criar uma teoria de base para o desenvolvimento da antropologia era alvo de crítica entre os próprios antropólogos, pois se utilizava de conceitos que não eram consenso na comunidade antropológica. Paul Radin, por

exemplo, teceu diversas críticas à apropriação de Jung ao conceito de participação mística, de Lévy-Bruhl, julgando-o inadequado para suas pretensões. Jung, porém, respondeu àqueles que criticaram Lévy-Bruhl e também à sua utilização dos conceitos antropológicos, afirmando que encontrou empiricamente validade psicológica para tais. Mas a influência de Jung na antropologia se deu também positivamente, principalmente com seu livro *Tipos Psicológicos* (1921/2013), elogiado e utilizado por Charles Seligman, presidente do Real Instituto de Antropologia, para caracterizar tipologicamente povos e sociedades (Shamdasani, 2011). O uso da teoria tipológica pela antropologia foi abandonado posteriormente.

O que se depreende dessa relação é que Jung e pós-junguianos estiveram em contato com a antropologia de sua época. O conceito de ritual utilizado por Jung e comentadores provém da antropologia do início do século XX, principalmente Bastian, Tylor e Levy-Brühl, ligado a sistematização teórica sem o trabalho de campo denominada de antropologia evolutiva (Shamdasani, 2011). O pensamento antropológico modificou-se radicalmente valorizando o trabalho de campo e, conseqüentemente, seus conceitos fundamentais, entre os quais o de ritual, evolução e cultura. Traçar reflexões sobre a historicidade desses estudos permite observar a evolução do conceito até a pós-modernidade e compreender que análises faltam ao campo junguiano para acompanhar o desenvolvimento das ideias sobre processos rituais.

2.6. Breve histórico dos estudos sobre rituais

Os primeiros rituais a chamarem atenção da Antropologia e da Sociologia foram os de cunho religioso. São complexos devido a riqueza simbólica que os acompanham, envolvendo práticas corporais, sensoriais e afetivas. Os mais comuns são os ritos de passagem, como o batismo, o casamento e o funeral (Vilaça, 2007).

No final do século XIX e início do século XX, pairava sobre a sociedade ocidental discussões em relação aos conflitos entre, por um lado, os comportamentos ditos não-rationais, como a religião e o misticismo, e por outro, os comportamentos ditos racionais e utilitários. Disciplinas sociais não escaparam dessa dicotomia e, na Antropologia, alguns defendiam que entender os rituais como mágicos e religiosos era ultrapassado, já outros defendiam que essas interpretações auxiliariam na compreensão de formas elementares de sociabilidade. Duas correntes exemplificam essa polarização. De um lado, os ingleses James Frazer (1854-1941) e Edward Tylor (1832-1917), partilhando da primeira interpretação, e os franceses Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950), da segunda (Peirano, 2003).

Surgiram então as primeiras tentativas de classificação dos rituais e Arnold Van Gennep (1873-1957), no início do século XX, foi o primeiro autor a propor uma classificação com base na função do ritual na sociedade, colocando em foco os ritos de passagem (Peirano, 2003). Os ritos de passagem são caracterizados por momentos de transição, de um sujeito ou grupo social, para outra etapa da vida ou de status. Esses rituais seguem uma ordem determinada: primeiramente há uma separação das condições prévias em que se encontra, o afastamento do grupo e de seu papel na estrutura social; então há um período liminar de transição (liminaridade), onde o indivíduo não pertence nem mais ao grupo antigo e nem ao novo, sendo essa fase responsável pela continência às tensões envolvidas nesse período; e por fim o período de incorporação ao novo status (Van Gennep, 1978).

Os anos 30 e 40 limitaram-se a poucas produções na temática do ritual, com destaque para o estudo de Gregory Bateson (1904-1980) com um grupo nativo de Nova Guiné, onde o autor propôs quatro perspectivas teóricas para analisar o mesmo fenômeno, causando espanto e resistências da comunidade de antropólogos (Peirano, 2003).

Na década de 50, os rituais voltam a ganhar relevância científica com o trabalho de Max Gluckman (1911-1975), que propõe os rituais como forma de resolução de conflitos, os rituais de rebelião (Peirano, 2003). Esse autor critica a teoria de Van Gennep, considerando-a ultrapassada, afirmando que quanto mais complexas as sociedades, menos ritualizadas elas são (Segalen, 2002).

Aluno de Gluckman, Victor Turner (1920-1983), nas décadas seguintes, prosseguiu com os estudos sobre rituais, considerando-os como objetos superiores de investigação por se tratarem de eventos fixos e rotinizados e de grande valor para os nativos (Peirano, 2003).

Na sequência histórica dos autores antropólogos, Peirano (2003) lista Claude Lévi-Strauss (1908-2009), que procura encontrar estruturas universais da mente humana. Lévi-Strauss classifica o ser humano como um ser sempre racional em seu contexto, psiquicamente uno, que pensa em termos binários e possui suas próprias religiões, magias e ciências. O autor, no entanto, caracteriza os rituais como inferiores no entendimento do ser humano em detrimento da mitologia, da arte, do totemismo, etc., pois, esses últimos, são fenômenos do pensamento, que seria superior à ação. Edmund Leach (1910-1989) é o autor que irá recuperar a ideia de que, além de pensar, o ser humano vive de forma semelhante, ou seja, que existe um repertório básico de ações compartilhadas entre as diferentes sociedades. Esse autor equiparou mitos e ritos e considerou como manifestações rituais tanto comportamentos não-verbais como verbais. Finalmente, Stanley Tambiah (1929-2014) atribui ao ritual o conceito de “ação performativa”, um atributo da fala e da ação humana, que permite tanto comunicar e

fazer, como transformar e modificar. Esse autor combina a ideia de que o ritual cumpre a função de resolver conflitos, como postulou Victor Turner, e também de transmitir conhecimentos, como afirmou Edmund Leach. Essas múltiplas funções se dão pelo fato dos rituais serem performativos (Peirano, 2003).

À época dos estudos sobre rituais, DaMatta (2000) identifica duas tendências interpretativas. A primeira delas se refere a considerar o rito de passagem

como uma resposta adaptativa obrigatória, quando os indivíduos são obrigados a mudar de posição dentro de um sistema. Deste ângulo, os ritos seriam elaborações sociais secundárias, com a função de apagar os conflitos gerados pela transição da adolescência à maturidade, uma passagem postulada inevitável, difícil, problemática e conflituosa em qualquer sociedade humana (DaMatta, 2000, p. 11).

A segunda tendência coloca em foco o plano coletivo, relacionando os simbolismos dos ritos de passagem como representações de valores, conflitos e contradições sociais da comunidade, ou seja, o momento liminar é inerente à natureza e à sociedade humana (DaMatta, 2000).

2.7. Compreensão antropológica do ritual

Estudados há muitas décadas e ainda atuais, os rituais são processos que compõem a história da humanidade, pois o ser humano sempre precisou dar significado para os mistérios da existência, como a finitude, por exemplo. Ainda que estudiosos se dediquem à pesquisa dessa prática, não há consenso na hora de definir e categorizar os rituais, visto sua multiplicidade de manifestações e significados.

Para Segalen (2002, p. 31),

o rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo.

Rivière (1996) apresenta a seguinte definição para o rito:

Quer sejam bastante institucionalizados ou um tanto efervescentes, quer presidam as situações de comum adesão a valores ou tenham lugar como regulação de conflitos interpessoais, os ritos devem ser sempre considerados como conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificados, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizadas, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica do elo causa-efeito. (1996, p. 30).

Já Peirano (2001) reitera que não é uma tarefa simples definir o conceito de ritual, no que tange ao consenso entre os antropólogos. Procurou reunir contribuições de diferentes autores e aponta a possibilidade de observação de algumas características que se repetem em rituais pelo mundo, chegando próximo ao que seria a definição desse fenômeno: “uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva com propósito definido e também uma percepção de que eles são diferentes dos do cotidiano” (p. 25). Qualquer evento que fuja da convencionalidade do cotidiano pode ser um ritual em potencial. Nesse sentido, sua natureza pode ser múltipla, como rituais religiosos, festivos, profanos, formais, informais, entre outros. A definição de um ritual é essencialmente etnográfica, ou seja, somente é entendido como tal se sua apreensão for no próprio grupo onde se realiza, até mesmo pelo fato de, normalmente, só fazer sentido para o próprio grupo que o vivencia, relativizando a noção do ritual como uma prática universalmente racional. O ritual sempre revela a tradição e cultura de uma sociedade e é utilizado para fins de transmissão de conhecimentos, de valores, para resolução de conflitos, para manutenção do status quo. A análise antropológica do ritual ajuda a compreender os mecanismos elementares de funcionamento de uma sociedade (Peirano, 2003).

Outras ciências também contribuem no estudo dos rituais, como a sociologia, com Émile Durkheim, e a mitologia comparada, com Mircea Eliade (1907-1986). Durkheim (1996) afirma que é por meio de rituais que uma sociedade toma consciência de si, se recria e se afirma como tal. O corpo de ideias e valores compartilhados socialmente adquire um caráter religioso, sagrado. Segundo Eliade (1991), isso ocorre porque o ritual atualiza o mito de criação daquela sociedade. O ritual é realizado conforme foi primordialmente criado pelos deuses ou entes sobrenaturais. Somente é possível realizar um ritual se sua origem for conhecida, ou seja, o mito de como ele foi executado pela primeira vez. “A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria” (p. 10). Ao reatualizar o mito, vivenciá-lo, destitui-se do tempo cronológico e profano, adentrando-se no tempo primordial, um tempo sagrado.

O ser humano necessita manter a ligação entre o tempo e o espaço, por isso os ritos e rituais existem e buscam unir as ações realizadas em épocas diferentes, num mesmo espaço ou em espaços recriados, garantindo assim a manutenção de mitos materializados nos rituais. Uma vez fixada a simbologia de um ritual, sua eficácia dependerá da repetição minuciosa do rito. Essa forma de expressão existe em todas as sociedades, independente de seu grau ou escala de valores (Silva, 2008, p. 7).

O estudo e a classificação dos ritos, iniciada com Arnold Van Gennep, teve lugar privilegiado na obra de alguns antropólogos, supracitados no capítulo anterior. Entende-se que a ideia do processo ritual desenvolvida por Victor Turner é adequada para análise dos rituais tradicionais, enquanto que a antropologia da performance, iniciada por Turner em parceria com Richard Schechner (1934), é um relevante avanço da teoria para a era pós-moderna. Nesse sentido, a compreensão teórica que se pretende nesse trabalho vai na direção das contribuições teóricas de dois antropólogos: Victor Turner e Richard Schechner. Turner amplia a teoria dos rituais de Arnold Van Gennep, dos ritos de separação, momentos liminares e ritos de incorporação. Com sua proposta de drama social, renova a perspectiva estrutural funcionalista, pois sintetiza criativamente seu olhar da vida em sociedade como um processo atravessado por rituais, conflitos e simbolização. Seus estudos na comunidade dos Ndembu foram aceitos pela crítica por trazerem uma riqueza etnográfica e pela união da perspectiva sociológica com análises simbólicas. No livro *O processo ritual*, de 1969, o autor elabora os conceitos de estrutura e communitas, ricos para o entendimento de como o autor desenvolve a teoria da liminaridade.

Turner (1982) afirma que as ciências sociais, de forma geral, têm se preocupado apenas com as noções de estrutura e desempenho de papéis e sua abordagem busca um enfoque nos momentos de interrupção de papéis. Essa proposta é desenvolvida no final de sua vida, quando inicia os estudos das relações da antropologia com o teatro e inaugura, em parceria com teatrólogo Richard Schechner, a antropologia da performance (Cavalcanti, Sinder & Lage, 2013). Dessa parceria, Turner escreve o livro *From ritual to theatre: the human seriousness of play* (1982), onde o autor propõe a adaptação dos gêneros liminares para sociedades complexas, com a definição do conceito liminoide, como forma de compreensão dos rituais contemporâneos. Em Schechner, a noção de liminoide é retomada, cuja experiência se dá nas dimensões lúdicas e subversivas da performance (Dawsey, 2011). As sociedades tradicionais possuíam identidades definidas e poucos papéis sociais. As sociedades modernas e complexas possuem identidades múltiplas não definidas e muitos papéis sociais. Isso abre espaço para a vida cotidiana como dramatização, como teatro. Daí então a necessidade do conceito de performance para compreensão desses mecanismos sociais.

2.7.1. Victor Turner

Victor Turner (1920-1983) é um dos especialistas mais conceituados no estudo sobre rituais. O autor os considerava como superiores para investigação antropológica, visto que são fixos e rotinizados e são de grande importância para os nativos, o grupo objeto de sua análise.

Sua pesquisa de campo foi com os ndembu da antiga Rodésia, atualmente Zimbabwe, descrita no livro *O processo ritual* (1974) (Peirano, 2001). É nessa obra que o autor analisa os momentos dos ritos de passagem descritos por Van Gennep, principalmente o momento liminar e a dimensão simbólica do ritual. O autor também elabora seu modelo de drama social, produzindo um desvio metodológico na antropologia britânica ao definir os momentos de estrutura e anti-estrutura (Dawsey, 2005).

A obra de Turner produz um percurso que vai da análise do ritual ao teatro. Sua relação com o teatro vem de casa, pois sua mãe, Violet Witter, era atriz e foi uma das fundadoras do Teatro Nacional Escocês, no final dos anos de 1920. Na década de 70, Turner se aproxima do diretor de teatro Richard Schechner. Em 1982, ele publica o livro *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, onde discorre pela primeira vez sobre a antropologia da performance, o campo de estudos que tece relações entre a antropologia e o teatro, e também discorre sobre a adaptação do termo liminar para liminoide para sociedades complexas, demarcadas pelo antes e depois da revolução industrial. Por isso esse livro tem fundamental importância dentro de sua obra, principalmente nesse segundo momento de seu pensamento.

Essa discussão tem como base os escritos de Victor Turner sobre a dimensão simbólica do ritual, entretanto seu conceito de símbolo difere do entendimento junguiano não abordando seus aspectos de constituição da subjetividade, mas sim sua estrutura social e cultural. Ao estabelecer pontes entre a teoria junguiana e os elementos de Turner sobre o ritual, se intenciona esclarecer aspectos da constituição social da subjetividade, em termos junguianos, da persona, do dinamismo social da libido e da troca entre o ego e o inconsciente. Neste sentido, serão abordados seus conceitos sobre liminaridade, desenvolvido no seu livro *O processo ritual* (1974), e momentos liminoides, em *From ritual to theatre: the human seriousness of play* (1982).

2.7.1.1. O símbolo no ritual para Victor Turner

Para Turner (1974) o ritual pode ser pensado como uma manifestação religiosa, sacralizada, mediado por símbolos, que insere os participantes num estado liminar, possibilitando uma reelaboração simbólica. O ritual contempla um tempo, espaço e indivíduos que não são os mesmos da realidade cotidiana. O processo ritual é permeado por uma atmosfera simbólica, que modifica o status e atribui novos papéis a cada participante, sejam objetos ou pessoas e mesmo o contexto onde é realizado.

Há um certo consenso da natureza simbólica dos rituais, de que eles representam e dramatizam algo além de si mesmos, entretanto o que significa este algo – o conceito de

símbolo – é compreendido de maneira diversa, segundo os autores e as áreas das ciências humanas.

Para Turner (1974; 2005), dentro da teoria antropológica, o símbolo aponta para uma representação além do aspecto manifesto presente no ritual. O autor sugere que existem objetos e também comportamentos realizados no ritual que representam algo além do que é visível, estão no lugar de outra coisa, são metafóricos e mobilizam os indivíduos. O símbolo aparece, então, como elemento central para a reflexão sobre o ritual. Pode-se inferir que o símbolo para Turner (1974) enfoca o aspecto coletivo de como a cultura constitui o indivíduo, perspectiva diferente da Psicologia Analítica, que seria de como a subjetividade do indivíduo constitui a cultura.

Para Turner (1974), a representação simbólica de um ritual é essencial e imprescindível para se estabelecer uma atmosfera ritual, que permite a diferenciação da realidade cotidiana. Os símbolos são “um conjunto de dispositivos evocadores para despertar, canalizar e domesticar emoções poderosas tais como ódio, temor, afeição e tristeza” (p. 60). O autor destaca a polissemia dos símbolos dos rituais, considerando-os como passíveis de diferentes significados a depender do momento do rito e do ponto de vista observado. O símbolo, no ritual, contempla em si próprio a ordem orgânica, como sócio moral daquilo que representa para a sociedade. Para o autor (2005) o símbolo é sempre algo concreto, material, é ainda um articulador entre as percepções que contemplam um processo ritual, permitindo a organização da ação e da experiência da comunidade além de revelar aspectos da cultura e da sociedade. A experiência ritual é vivenciada tanto coletiva como individualmente. A análise simbólica perpassa por algumas etapas. A primeira delas contempla a descrição material do símbolo, de sua forma exterior e concreta; a segunda é a interpretação da própria comunidade em relação ao símbolo; a terceira se refere à observação do próprio antropólogo em relação ao contexto de uso do símbolo, ou seja, a maneira como o símbolo é utilizado no decorrer da ação e a correspondência do símbolo com outros no ritual. A compreensão do símbolo ritual permite o desvelamento de elementos ocultos da comunidade, daquilo que não é falado e, por vezes, nem mesmo é consciente, mas que o ritual revela (Turner, 2005).

Enquanto a antropologia aborda o homem e sua relação com a cultura, a psicologia aborda os processos afetivos e a própria subjetividade do homem e sua transformação. Para a Psicologia Analítica de C. G. Jung a transformação dos afetos na psique humana é possibilitada pela emergência do símbolo. Para Jung (1921/2013), porém, o símbolo não é passível de ser interpretado como uma representação de algo, o que o tornaria apenas um signo. O símbolo é vivo e seu sentido é inesgotável.

No ritual o símbolo se objetiva e este momento se constitui de forma significativamente diferente do cotidiano social e é experienciado de forma específica pelos seus participantes. Esta especificidade é caracterizada por um afastamento do cotidiano.

2.7.1.2. *Liminaridade e momento liminoide*

A sociedade constitui momentos de reflexão sobre si própria em espaços e configurações sociais diferenciados da sua vida cotidiana, especialmente nos rituais de passagem que se colocam as margens da rotina social, em momentos liminares.

Turner é o antropólogo que vai recuperar e tornar mais produtiva a noção de liminaridade vinda de Van Gennep. E é ele também quem vai retomar plenamente a noção de estado nos ritos de passagem como algo que se estende além do status e posição social, englobando estados mentais, sentimentais e afetivos, e estados de ser que são criações culturais (Peirano, 2001, p. 20)

O momento em que o sujeito é retirado da vida cotidiana e inserido no processo ritual é chamado de momento liminar. Nesse momento, o sujeito é e não é ao mesmo tempo, está morto e vivo ao mesmo tempo, a condição paradoxal faz parte do processo de transformação. Posteriormente, ocorre a reintegração. É no momento liminar que ocorrem as transformações esperadas pelo ritual, as quais, na definição de Turner, são de status, de uma posição social para outra.

Às vezes falo sobre a fase liminar como algo que predomina no modo subjuntivo da cultura, o modo do “talvez”, do “pode ser”, do “como se”, hipótese, fantasia, conjectura, desejo [...]. A liminaridade pode descrita como um caos frutífero, um armazém de possibilidades, não uma montagem aleatória, mas uma busca por novas formas e estruturas, um processo de gestação, uma irrupção fetal de modos apropriados de existência pós-liminar (Rodrigues & Dawsey, 2005, pp. 183-184).

Esse momento ultrapassa todas as vestimentas sociais, ou seja, não há mais hierarquia, status, ou qualquer diferença entre os envolvidos, o que permite o surgimento de um forte sentido de grupo, chamado de *communitas*. Experiências que surgem em momentos liminares podem ser estruturantes, elementos históricos vem à tona, e a vida social é exposta em seus estratos mais profundos. “A liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua (Turner, 1974, p. 117). “De fontes liminares, imagens e criaturas ctônicas irrompem com poderes de cura para revitalizar tecidos sociais. Entidades ambíguas ou anômalas, consideradas como sendo estruturalmente perigosas, energizam circuitos de comunicação atrofiados” (Dawsey, 2005, p. 166).

Os conceitos de liminaridade e *communitas*, no referido trabalho de Turner, são tomados de empréstimo, respectivamente, de Van Gennep e Martin Buber. Em Van Gennep, o conceito de liminaridade está associado à noção de “margem”, termo empregado pelo autor para se referir a indivíduos “transitantes” ou de “passagem” de

uma posição de status ou lugar para outro, no sentido social e espaço-ritual (Silva, 2005, p. 38).

Entre os modelos de liminaridade Turner (1974) destaca a noção de *communitas*, que foi o nome dado por Turner para o sentimento de igualdade e integração, o “nós essencial” de Martin Buber, que surge durante o estado liminar.

A "*communitas*" irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade; nas bordas da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade. Em quase toda parte a "*communitas*" é considerada sagrada ou "santificada", possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhada por experiência de um poderio sem precedentes (Turner, 1974, p. 156).

Os estados de *communitas* e liminaridade (momento liminar) se desenvolvem em momentos chamados de Antiestrutura Social, que se referem às situações de transgressão da ordem social, capazes de remoldar a própria estrutura social, ou seja, tornar-se uma nova ordem estabelecida, tornar-se a nova Estrutura.

Quero significar por “estrutura”, tal como antes, a “estrutura social”, conforme tem sido usada pela maioria dos antropólogos sociais britânicos, isto é, como uma disposição mais ou menos característica de instituições especializadas mutuamente dependentes e a organização institucional de posições e de atores que elas implicam (Turner, 1974, p. 201-202).

Para o autor, as estruturas sociais podem ser identificadas em momentos extraordinários, os quais se configuram como Antiestrutura. Os dramas sociais emergem da relação dialética entre Estrutura e Antiestrutura. Nessa fase, a sociedade institui um distanciamento reflexivo em relação a si própria (Turner, 1974).

Para Turner (1974), os ritos, além de terem relação com os papéis sociais, abarcam estados mentais, afetivos, sentimentais, enfim, estados do ser que são criações da própria cultura. Conforme o autor, o ritual é um local privilegiado para observação estrutural da comunidade. Na comunidade dos Ndembos (objeto de sua observação), por exemplo, o autor pode concluir que os rituais eram utilizados para fins de retorno de um indivíduo ou grupo à homeostase espiritual.

DaMatta (2000), duas décadas após os trabalhos de Turner, afirma que o processo ritual não precisa necessariamente ser um momento de transgressão da ordem social. Como argumento, coloca em foco o carnaval brasileiro, a respeito da “alegria obrigatória dos estados carnavalescos caracterizada justamente por se estar *betwixt and between*, um momento especial demarcado por uma festa que, simultaneamente, salientava o coletivo e o individual, um ritual situado dentro e fora do mundo” (p. 13) e ainda aponta que no Brasil,

uma sociedade na qual valores hierárquicos são importantes no cotidiano, a produção da liminaridade carnavalesca abre um espaço dentro do qual as pessoas podem sair de um universo marcado pela gradação e pela hierarquia, para experimentar a individualização, por meio de um conjunto de escolhas pessoais, bem como pela competição. Nesse sentido, a liminaridade carnavalesca brasileira promoveria uma experiência com um “eu essencial” e não com um “nós essencial”, como Turner gostava de acentuar, sem atinar que com isso estava idealizando relações, uma ausência mais do que sentida no universo liberal e individualista do qual era parte (DaMatta, 2000, p. 16).

Em última análise, o que define um estado de liminaridade é a separação de uma pessoa ou grupo de pessoas de seu grupo social imperativo, dispensando-o das obrigações familiares e sociais, modificando-o momentaneamente para um sujeito fora-do-mundo. A experiência de estar só pode ser uma experiência destrutiva, mas também renovadora para o indivíduo. “Em muitos sistemas relacionais, ficar só é estar disponível para dialogar com fantasmas e monstros. Isolar-se é obrigatório e legítimo somente para buscar o contato com seres poderosos e letais” (DaMatta, 2000, p. 21).

DaMatta (2000, p. 17) ainda aponta que

o que caracteriza a fase liminar dos ritos de passagem é a experiência da individualidade vivida não como privacidade ou relaxamento de certas regras (pois o neófito está sempre sujeito a inúmeras regras), mas como um período intenso de isolamento e de autonomia do grupo. [...] Trata-se de uma autonomia que não é definida como separação radical, mas como solidão, ausência, sofrimento e isolamento que, por isso mesmo, acaba promovendo um renovado encontro com a sociedade na forma de uma triunfante interdependência quando, na fase final e mais básica do processo ritual, os noviços retornam à aldeia para assumir novos papéis e responsabilidades sociais.

O modelo de ritos de passagem com três fases – momento inicial, momento liminar e reintegração – foi inicialmente proposto etnólogo Arnold Van Gennep, que foi uma referência importante para o desenvolvimento da teoria de Turner. A interpretação dada por esse último para os ritos de passagem era realizada em analogia ao teatro grego (Silva, 2005), de tal modo que Turner (1974) propõe que o ritual seja pensado como drama social, composto por quatro fases: (1) ruptura; (2) crise e intensificação da crise; (3) ação reparadora; (4) desfecho (que pode ser trágico e levar a uma cisão social ou pode ser harmônico e fortalecer a estrutura). A primeira etapa se define pela

“quebra” de algum relacionamento considerado crucial por parte do grupo social significativo”; a segunda (intensificação da crise) aponta para a “clivagem social”; a terceira (ação remediadora) consiste na tentativa de “reconciliação ou ajustes entre os grupos envolvidos”; e, finalmente, a quarta etapa caracteriza-se pela “reintegração do grupo social ‘ofendido’ ou reconhecimento social de cisão irreparável” (Dawsey, 1999, p. 18).

Rodrigues e Dawsey (2005, p. 182) caracterizam o surgimento de um drama social em uma sociedade qualquer:

Uma pessoa ou sub-grupo quebra uma regra, deliberadamente ou por compulsão interior, num contexto público. Os conflitos entre os indivíduos, setores e facções seguem a ruptura original, revelando embates ocultos de caráter, interesses e ambições. Estes resultam numa crise de unidade e continuidade do grupo, a menos que sejam rapidamente bloqueados por uma ação pública reparadora, consensualmente empreendida por líderes, guardiões, ou membros mais velhos do grupo social. A ação reparadora é frequentemente ritualizada e pode ser empreendida em nome da lei ou da religião.

Rodrigues e Dawsey (2005) admitem que a ação reparadora pode falhar, promovendo um retorno a crise ou a um apelo a instituições superiores, também que a lei ou a religião podem perder a eficácia e alguma facção tomar o controle e, ainda, que o antigo regime pode ser totalmente rejeitado, promovendo uma revolução seguida de reestruturações. Há culturas que procuram, por meio de regras mais sofisticadas, retardar a deflagração de uma crise, e outras, que procuram resolver a crise pelo uso da violência controlada. “O conflito força os antagonistas a diagnosticarem as suas causas e, assim fazendo, a se tornarem plenamente conscientes dos princípios que os unem para além e acima das questões que os cindiram temporariamente” (p. 182).

Os dramas sociais têm a capacidade de permitir o acesso ao universo simbólico, perdido na era pós industrialização, onde os indivíduos se percebem solitários no processo de criação de sentido para a própria vida (Dawsey, 2005). “Seu desenrolar não apenas revela os focos de tensão da estrutura social, mas constitui também um lugar de possível reflexão, análise e auto-análise e de transformação conceitual e interior da pessoa” (Cavalcanti, 2007, p. 135).

Turner (1982) aponta que as particularidades em relação ao fenômeno da liminaridade são aquilo que diferencia os dramas sociais e também os ritos de passagem – predominantes em sociedades tribais e agrárias – de fenômenos semelhantes em sociedades ocidentais que o autor chama de complexas. Tais fenômenos semelhantes podem ser observados principalmente no setor do entretenimento, como os segmentos das artes e dos esportes. A fim de caracterizar esses fenômenos o autor propõe o conceito liminoide (semelhante, sem ser idêntico, ao liminar), para poder clarificar as aproximações e distanciamentos desses eventos nesses dois formatos de sociedades.

Nas culturas pré-industriais, esferas de atividade ritual não se separam do trabalho: ritual é trabalho. E trabalho não se desvincula da vida lúdica da coletividade. Nessas sociedades, particularmente, a brincadeira constitui um dos componentes centrais dos processos de revitalização de estruturas existentes [...]. Sociedades industrializadas

produzem o que poderíamos chamar de um descentramento e fragmentação da atividade de recriação de universos simbólicos. Esferas do trabalho ganham autonomia. Como instância complementar ao trabalho, surge a esfera do lazer – que não deixa de se constituir como um setor do mercado. Processos liminares de produção simbólica perdem poder na medida em que, simultaneamente, geram e cedem espaço a múltiplos gêneros de entretenimento. As formas de expressão simbólica se dispersam, num movimento de diáspora, acompanhando a fragmentação das relações sociais (Dawsey, 2005, p. 167).

As principais características das sociedades complexas que as diferenciam das tradicionais são a divisão social do trabalho e a solidariedade orgânica. Enquanto nas sociedades tradicionais os momentos liminares estão ligados aos problemas de funcionamento e estrutura da sociedade e são de caráter coletivo, relacionando-se a ritmos cíclicos e biológicos, nas sociedades complexas as atividades culturais configuram eventos de interesse individual de diversão e entretenimento e não coletivo, ainda que seus efeitos possam ser coletivos ou de “massa” (Turner, 1982).

Sociedades industrializadas produzem em relação aos processos de significar o mundo uma espécie de revolução copernicana. Provoca-se o descentramento e a fragmentação da atividade de recriação de universos simbólicos. Esferas do trabalho ganham autonomia. Como instância complementar ao trabalho, surge a esfera do lazer – que não deixa de se constituir como um setor do mercado. Processos liminares de produção simbólica perdem poder na medida em que, simultaneamente, geram e cedem espaço a múltiplos gêneros de entretenimento. As formas de expressão simbólica se dispersam, num movimento de diáspora, acompanhando a fragmentação das relações sociais (Dawsey, 2006a, p. 19-20).

Fenômenos liminares estão no centro do processo social, despontando como polo oposto (Antiestrutura) do dominante. Fenômenos liminoides aparecem nas margens dos processos sociais, são manifestações plurais, experimentais e fragmentárias. Nas sociedades tradicionais a escolha está na ordem das representações coletivas, já nas sociedades complexas a escolha se dá pela consciência individual de cada um, que se depara com uma pluralidade de ofertas. Os símbolos que emergem são mais objetivos e sociais nos fenômenos liminares e mais psicológicos e pessoais nos fenômenos liminoides. Fenômenos liminares tendem a contribuir para o bom funcionamento da sociedade, reduzindo tensões a partir da renovação da Estrutura. Fenômenos liminoides aparecem frequentemente com conteúdo crítico em relação à sociedade e, a depender das condições, podem promover transformações mais profundas. O que aproxima os fenômenos liminares e liminoides é a dimensão simbólica do afastamento dos eventos cotidianos, da criatividade e da reflexividade.

Os fenômenos liminoides colocam em perspectiva a análise das sociedades complexas não mais pela teoria do drama social, mas pela teoria da performance cultural, desenvolvida em parceria com Richard Schechner. Turner “deslocou a ênfase de uma ‘teoria dos dramas

sociais’, voltada para exame das ‘sociedades tradicionais’, para a ‘teoria da performance’, mais precisamente a da ‘performance cultural’, expressão utilizada pelo antropólogo” (Silva, 2005, p. 41).

A temática da performance marca o ponto da virada da antropologia das sociedades tradicionais para a sociedade pós-moderna, visto que traz consigo uma concepção interdisciplinar que procura clarificar tudo aquilo que escapa aos paradigmas da ordem social. As performances ocorrem em situações “extraordinárias”, isto é, em momentos de interrupção da ordem.

Ao repensar a sua teoria do rito a partir da noção de performance, Turner recorreu à contribuição de diferentes áreas disciplinares, tais como o teatro, a filosofia e a lingüística, particularmente no que diz respeito ao estudo da comunicação não-verbal. Desse modo, Turner buscou esclarecer os pressupostos da “antropologia da performance” e, ao definir esta vertente como pós-moderna, ele ressaltou o seu ensejo de ruptura com uma perspectiva antropológica mais tradicional que estabelece uma análise interpretativa “dicotômica” da realidade social (Silva, 2005, p. 42).

2.7.2. Richard Schechner e a teoria da performance

Richard Schechner (1934) é um diretor de teatro que se aproxima do pensamento antropológico em parceria com Victor Turner, a partir de 1977. Desse contato abre-se um novo campo de estudo, a relação entre teatro e antropologia. A origem desse campo é demarcada por dois livros: *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, de Victor Turner (1982); e *Between theater and anthropology*, de Richard Schechner (1985). Partindo de locais distintos, Turner de suas experiências de campo e Schechner de sua experiência com o teatro, ambos se influenciam mutuamente. Turner auxilia Schechner nos aspectos rituais e Schechner ajuda Turner a compreender melhor a noção de performance e inclusive a desenvolver o conceito liminoide. Os dois fazem parte do movimento chamado virada performativa, que envolve uma mudança paradigmática no campo de análises rituais, questiona-se o texto-centrismo e a preferência dos estudos de estruturas simbólicas e sociais para voltar-se a atenção ao campo das ações humanas e para a forma como os sentidos do corpo são estimulados na significação do mundo (Dawsey, 2011). Esse capítulo se propõe a ser uma breve apresentação da teoria da performance e tem como base um artigo de Richard Schechner chamado *O que é performance?* (2003) e seu livro *Between theater and anthropology* (1985), pois são textos-base para o entendimento do pensamento desse autor.

A performance é um acontecimento, uma ação executada em frente a uma audiência, ou seja, alguém que assiste. É uma ação realizada ao vivo. Sendo assim, não há uma definição exata do termo, pois ele se desdobra, se amplifica. “Sabendo-se que a *performance* não baseia

suas definições em limites, mas sim em alargamentos de campos de ação, seus estudos abrem-se para uma compreensão interdisciplinar, pois combinam várias áreas do conhecimento, proporcionando interação” (Faria, 2015, p. 120).

A performance pode ser entendida em relação à quatro categorias: ser, fazer, mostrar-se fazendo e explicar ações demonstradas. Ser está em uma dimensão ontológica. Fazer e mostrar-se fazendo são ações. E explicar ações demonstradas é uma atividade reflexiva, cognitiva.

Ser é a existência em si mesma. Fazer é a atividade de tudo que existe, dos quazares aos entes sencientes e formações super galáticas. Mostrar-se fazendo é performar: apontar, sublinhar e demonstrar a ação. Explicar ações demonstradas é o trabalho dos Estudos da Performance (Schechner, 2003, p. 26).

A performance sempre ocorre em relação, ação e interação. A performance se encontra entre o performer e a audiência. Pensar qualquer obra, objeto ou produto como performance significa iniciar uma investigação acerca do que essa coisa faz, como se relaciona com os outros. “Performances existem apenas como ações, interações e relacionamentos” (Schechner, 2003, p. 28).

A performance ocorre em oito tipos de situações (gêneros de performance), que podem se sobrepor umas com as outras: na vida cotidiana (socializar, cozinhar, etc.); nas artes; nos esportes e entretenimentos populares; nos negócios; na tecnologia, no sexo; nos rituais sagrados e seculares; e na brincadeira (Schechner, 2003).

A ideia geral de performance é interdisciplinar e procura colocar em foco aquilo que está à margem das tradicionais classificações. As performances aparecem em momentos de interrupção da ordem social. Turner (1987) procura distinguir as performances sociais, como ritos e dramas sociais, das performances estéticas, como dramas estético-teatrais. O autor afirma que os rituais e dramas sociais se apresentam enquanto metáforas da realidade. As performances evocam símbolos, caracterizados pelo potencial polissêmico e passíveis de serem analisados em sua relação com as configurações sociais da vida cotidiana. “A interação interdisciplinar entre Turner (antropologia) e Schechner (teatro) proporcionou a elaboração de um pensamento que ajuda a compreender os acontecimentos da vida humana como *performance*, dentro de um estudo teórico interdisciplinar” (Faria, 2015, p. 121).

Schechner (1985) procura realizar uma aproximação entre a antropologia e o teatro, por meio da análise seis pontos de contato entre esses dois campos. O primeiro deles se refere à (1) *Transformação do Ser e/ou Consciência*. A atividade de performatizar altera o ator (performer). No rito, de forma permanente (transformação), no teatro, momentânea (transportação). O performer se encontra nesse lugar entre o “não-eu”, pois está atuando como

se fosse outro, um personagem, e o “não não-eu”, pois não é de fato esse personagem. O segundo é a (2) *Intensidade da Performance*, modulada por todas as ações projetadas para a performance, como cenário, luzes, contexto, texto, etc. O terceiro se refere às (3) *Interações entre audiência e performer*, ou seja, de que forma o ator e o público interagem e reagem entre si. O quarto ponto de contato diz respeito à (4) *Sequência total da Performance* (a ser discutido posteriormente). O quinto é (5) *A transmissão do conhecimento performático*, que pode se dar por diversas vias, como pela linguagem falada ou pela linguagem do corpo. E o sexto e último ponto se refere a pergunta: (6) *Como as performances são geradas e avaliadas?* O autor traz reflexões sobre a quem cabe o direito de avaliar, julgar uma performance e sobre o impacto que essa crítica tem na vida dos envolvidos.

Schechner (1988) aponta que o rito e o teatro possuem a mesma natureza performática. A própria ideia de performance representa o continuum entre rito e teatro. O que diferencia essencialmente esses dois eventos – rito e teatro – está nas noções de eficácia e entretenimento. Uma performance aparece como eficácia quando promove transformações sociais, como mudanças de papéis, status e até mesmo solução de conflitos. Por outro lado, performances de entretenimento não produzem efeitos significativos na sociedade. Os ritos e dramas sociais são performances de eficácia, o teatro de entretenimento. Porém, o autor ressalta que nenhuma performance é essencialmente eficácia ou entretenimento, existem condicionantes como o espaço, o local e principalmente o envolvimento da audiência. “A força da performance está na relação muito específica entre os performers e aqueles-para-quem-a-performance-existe” (Schechner, 1985, p. 215).

Schechner (1988) comenta também sobre duas categorias de envolvimento com as performances: *transportação* (transportation) e *transformação* (transformation). A primeira diz respeito a toda experiência de contato com uma performance, seja de natureza eficácia ou entretenimento, onde o sujeito é transportado ao local simbólico da encenação e assume diversos papéis a depender de seu envolvimento com a performance. Já a segunda categoria diz respeito a um processo de transformação de papel ou condição do ator social envolvido, seja ele ativo na performance (performer) ou espectador, bem como o desenvolvimento de consciência crítica de si próprio e da realidade social.

Schechner (1985) empreende uma discussão a respeito de um modelo característico de diferentes tipos de performances, chamado de *comportamento restaurado*, que significa, em termo gerais, uma sequência organizada de comportamentos, acontecimentos, roteiros, textos e movimentos que serve de instrução para o performer. A performance é feita de *comportamentos restaurados*.

Subsidiado por essa definição, Schechner demonstra empiricamente que toda performance consiste numa atividade cultural dinâmica, refeita, reelaborada, reproduzida criativamente ao longo do tempo, mas que sempre se pretende como uma prática idêntica ao que se acredita ter sido no passado, tanto no presente quanto no futuro. Esse autor observa que a realização de qualquer performance implica um processo permanente de aprendizagem, treinamentos, exercícios práticos e repetitivos (Silva, 2005, p. 53).

O comportamento restaurado possui uma pluralidade de sentidos, é simbólico e reflexivo. Esse comportamento evidencia o caráter teatral de práticas sociais, religiosas, estéticas, médicas e educacionais, que apenas se repetem, nunca são evocadas pela primeira vez e isso implica em um jogo mimético, estabelecido por meio das experiências da alteridade e das interações sociais do performer. Toda ação é, em alguma instância, comportamento restaurado, visto que nenhum comportamento é realizado apenas uma vez (Schechner, 1995). Esse comportamento tem a capacidade de produzir “o efeito de distanciamento dos atores sociais em relação a papéis a eles atribuídos. Não se trata de ‘empatia’ ou ‘identificação’ com o ‘outro’, mas de uma abertura a estados alterados da percepção capazes de produzir o estranhamento” (Dawsey, 1999, p. 54).

Performance, diz Schechner, suscita uma experiência liminar. Trata-se do estranhamento de um “eu” que, no entanto, não se transforma simplesmente em um “outro”. A condição subjuntiva, que envolve uma capacidade de ser outro, “não-eu”, também requer o estranhamento de um “eu” vendo-se sendo visto de outro lugar pelo “outro” como “outro”, como “não não-eu”. Aqui, o estranhamento do “eu” não transforma simplesmente o outro em algo familiar. Trata-se, justamente, de uma abertura para a estranheza do outro. Inspirando-se em Winnicott, Richard Schechner descreve o estado característico da performance como experiência liminar, entre o “não-eu” e o “não não-eu” (Dawsey, 2006b, p. 137).

Da mesma forma como Van Gennep instituiu três fases do rito de iniciação e Turner o fez com as quatro fases do drama social, Schechner (1985) desenvolveu uma teoria sobre as fases da performance, sete no total: treinamento, oficinas (workshops), ensaios, aquecimentos, performance propriamente dita, esfriamento e desdobramento (balanço). Cada performance terá determinado tempo dedicado para cada fase. Além dessa sequência ser atualizada a cada contexto. O esfriamento se trata do momento seguinte à performance propriamente dita, como por exemplo, a socialização dos atores sociais em um bar depois da apresentação. Ressalta-se que essa fase também pode ser observada por meio da audiência. O desdobramento consiste na repercussão entre os atores sociais e entre a própria sociedade, podendo inclusive ocorrer o processo denominado transformação. O autor (1985, p. 226) faz uma analogia entre as sete fases da performance e as três fases do rito de passagem de Van Gennep: “treinamento, oficina, ensaio e aquecimentos são preliminares, os ritos de separação. A performance

propriamente dita é liminar, análoga aos ritos de transição. Esfriamento e balanço são pós-liminares, ritos de incorporação”.

Schechner (2013) propõem uma lista de situações cotidianas em que a performance está presente: nos esportes e entretenimento, nas artes, nos negócios, no sexo, na tecnologia, nos rituais, em ação e na vida cotidiana. E ainda, elabora uma lista para explicar os motivos da existência da performance, as funções da performance: “1. Entreter; 2. Construir algo belo; 3. Formar ou modificar uma identidade; 4. Construir ou educar uma comunidade; 5. Curar; 6. Ensinar, persuadir e/ou convencer; 7. Lidar com o sagrado e/ou profano” (Schechner, 2003, p. 45). Essas funções não são hierárquicas e também nenhuma performance contempla todas essas funções.

Percebe-se que a performance aparece em quase toda atividade cotidiana, de tal forma que “toda a gama de experiências, compreendidas pelo desenvolvimento individual da pessoa humana, pode ser estudado como performance” (Schechner, 2003, p. 27). Ainda que ser performance e ser como se fosse performance são duas coisas distintas. A diferença se dá no reconhecimento social, cultural e contextual de alguma atividade como performance. E também em alguns determinantes, como a relação entre performer e audiência, que é o lugar onde a performance ocorre, e nos comportamentos restaurados.

A performance possibilita o contato do “eu” do indivíduo com um “não-eu” ou, em termos junguianos, do ego com o inconsciente. Este contato normalmente é privilegiado no ritual tradicional, entretanto as sociedades complexas e contemporâneas modificaram ou abandonaram os rituais tradicionais. Um dos deslocamentos da funcionalidade dos rituais foi para a psicoterapia. Esta é compreendida como um ritual, mas no campo junguiano a compreensão dominante se utiliza de conceitos da antropologia utilizados por Jung.

O ritual é um processo social e coletivo, envolvendo um grupo, que possibilita um contato ou ponte entre o “eu” e o “não-eu”, entre o consciente e o inconsciente, tal como os sonhos. Neste sentido pode-se relacionar o trabalho vivencial de sonhos na perspectiva junguiana com os conceitos da antropologia como performance e processo ritual, pode-se ampliar a compreensão da inserção da psicoterapia na sociedade contemporânea e das implicações para o indivíduo.

3. Objetivos

Deste modo o trabalho tem como objetivo geral: Analisar os grupos vivenciais de sonhos em psicologia analítica como processo ritual e performance. Para sua realização ele se desdobra os seguintes objetivos específicos:

I – Relacionar teoricamente as teorias antropológicas do processo ritual de Victor Turner e da performance de Richard Schechner com a Psicologia Analítica, a partir dos conceitos de ritual, símbolo, complexo, psicoterapia e persona.

II – Analisar teoricamente o grupo vivencial de sonhos como um processo ritual a partir de Victor Turner e como performance a partir de Richard Schechner.

III – Analisar empiricamente o processo ritual e de performance em três grupos vivenciais de sonhos, ocorridos na UFPR no período entre 2015 e 2017.

4. Procedimentos metodológicos

O método utilizado para esse trabalho se divide em três etapas: (I) Análise teórica do processo ritual de Victor Turner e da teoria da performance de Richard Schechner com os conceitos de símbolo, ritual, psicoterapia, complexo e persona da Psicologia Analítica; (II) Análise do grupo vivencial de sonhos como processo ritual e como performance; (III). Análise empírica (estudo exploratório-descritivo) do grupo vivencial de sonhos enquanto processo ritual e performance.

4.1. Da análise teórica

4.1.1. Relações entre a Psicologia Analítica com o processo ritual de Victor Turner e da teoria da performance de Richard Schechner

Essa etapa subdivide em duas:

A primeira se configura pela análise teórica dos conceitos de ritual, rito de passagem, liminaridade e momento liminoide, descritos por Victor Turner, sob a perspectiva simbólica da Psicologia Analítica. Para tal, os conceitos antropológicos foram descritos no capítulo da fundamentação teórica a partir de uma leitura histórica do estudo dos rituais. Os conceitos de ritual e rito de passagem são fundamentais para a proposta desse trabalho, pois dizem respeito à definição e às características, a partir da antropologia, dos fenômenos escolhidos como objeto de análise. Liminaridade e momento liminoide são dois conceitos essenciais para a compreensão da proposta de Victor Turner. Referem-se ao entendimento dos momentos de transformação, seja no ritual ou na performance, sendo que a passagem de uma concepção para a outra (do liminar para o liminoide) aparece como ponto da virada na teoria do autor, dos estudos de dramas sociais para os estudos da antropologia da performance. As principais obras utilizadas foram: *O processo ritual* e *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, ambas de Victor Turner. Nessa primeira obra, Turner traz sua definição de ritual e analisa os momentos dos ritos de passagem, com enfoque especial no momento liminar. É nessa obra também que o autor elabora seu modelo de drama social, alterando o rumo da antropologia britânica com a definição dos momentos de estrutura e anti-estrutura, sendo então uma das principais obras da pesquisa de campo de Turner com os ndembu e também uma das únicas traduzidas para o português e de fácil acesso (junto com *Floresta dos símbolos*). A segunda obra demarca outro momento do seu pensamento, quando do desenvolvimento da antropologia da performance, a partir do encontro com Richard Schechner. Nesse texto, Turner traz sua definição de performance, suas características e

funções. Também promove a substituição do conceito de liminar para liminoide, visando uma adequação da teoria para as sociedades complexas da era pós-moderna.

Para realizar uma compressão simbólica desses estudos, foram utilizados os conceitos de símbolo e de ritual propriamente dito, descrito e analisado por autores da Psicologia Analítica, sendo os principais: Patrícia Gimenez, no texto *Adolescência e escolha: um espaço ritual para a escolha profissional através do sandplay e dos sonhos*; Joseph L. Henderson, no texto *Os mitos antigos e o homem moderno*; e o próprio Jung. Sobre Jung, ele não escreve um livro ou mesmo um texto específico sobre rituais, então foram buscados trechos em suas obras, onde o autor comenta e analisa o ritual do ponto de vista simbólico. A escolha desses dois textos se deve ao entendimento de que os autores realizaram uma extensa pesquisa sobre a leitura junguiana dos rituais e dos ritos de passagem (ou de iniciação), promovendo reflexões aprofundadas sobre esse tema. Considerações sobre a natureza psicológica dos ritos, o caráter sagrado dos rituais, o ritual como vivência de sacrifício e a problemática da morte e do renascimento no ritual são os temas trabalhados pelos autores. Finalmente, Jung aparece como um dos autores pelo fato de ser o fundador da Psicologia Analítica e, mesmo não possuindo uma obra apenas sobre ritual, tece diversos comentários acerca desse fenômeno, sendo imprescindível para as análises teóricas.

A segunda etapa se refere à análise teórica do conceito de performance de Richard Schechner, suas características, categorias e funções sob a perspectiva da Psicologia Analítica. Para tal, são utilizados dois textos como base para a compreensão da teoria de Schechner: *Between theater and anthropology* e *O que é performance?*. Novamente é realizada uma leitura simbólica das ideias do autor. Os principais conceitos de Jung que fundamentam essa análise são: complexo, psicoterapia (ou processos psicoterapêuticos) e persona. A primeira obra de Schechner demarca, junto com *From ritual to theatre: the human seriousness of play* de Turner, a origem da antropologia da performance. É o livro que nasce do encontro dos dois autores e que inaugura esse novo campo de estudos, promovendo uma mudança de paradigma no estudo dos rituais, do texto-centrismo e do estudo das estruturas simbólicas e sociais para o domínio das ações humanas e da relação do corpo com as significações do mundo. O outro texto é um artigo que traz a definição do conceito, as características da performance, suas funções, seus gêneros, onde ocorrem, etc., sendo um conteúdo prático de fácil compreensão para o entendimento da teoria. Os conceitos junguianos escolhidos se revelaram adequados para a análise psicológica da performance, pois permitem analogias entre os processos performáticos e psicodinâmicos envolvidos nesse fenômeno.

4.1.2. Análise do grupo vivencial de sonhos como processo ritual e como performance

Nessa etapa, também subdividida em duas, após realizada a relação teórica das teorias antropológicas com a Psicologia Analítica, o grupo vivencial de sonhos é analisado, primeiramente como processo ritual, segundo Victor Turner, e, posteriormente como performance, segundo Richard Schechner.

Inicialmente, são realizadas analogias entre as teorias junguianas sobre grupos vivenciais com o processo ritual. Para tal, as principais autoras utilizadas são: Laura Villares de Freitas e Silvana Parisi. Os conceitos trabalhados para essa análise são: etapas do ritual, espaço ritual, liminaridade, momento liminoide e rito de passagem. As autoras escolhidas são referências no estudo de grupos vivenciais em Psicologia Analítica. Além disso, Freitas, no texto *A psicoterapia como um rito de iniciação – Estudo sobre o campo simbólico através de sonhos relatados no self terapêutico*, propôs a psicoterapia como um rito de iniciação, o que permite analogias com o processo do grupo. Os conceitos escolhidos se revelaram pertinentes para essa análise do grupo como processo ritual, visto que contemplam grande parte do espectro desse fenômeno e permitem as analogias com a teoria psicológica.

Em um segundo momento, o grupo vivencial de sonhos é analisado como uma performance social (ou performance de eficácia). O principal texto para essa análise se chama *Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana* de Laura Villares de Freitas. São trabalhadas as categorias de gênero de performance, comportamento restaurado, funções da performance, pontos de contato entre antropologia e teatro, transportação e transformação. O texto escolhido de Freitas traz uma reflexão sobre o arquétipo de Héstia, considerado fundamental para a emergência dos fenômenos supracitados, ou seja, o texto promove uma sustentação psicológica para o trabalho performático acontecer. Os conceitos escolhidos se referem às caracterizações do grupo vivencial de sonhos como performance social e aos fenômenos performáticos observados no grupo.

4.2. Da análise empírica do grupo vivencial de sonhos enquanto processo ritual e performance

O método descrito a seguir consiste em todo o procedimento de construção do grupo vivencial de sonhos. Serão detalhados os passos no desenvolvimento desse projeto até sua aplicação e finalização (dos grupos aqui analisados, pois o projeto continua ativo). Esse projeto começou a ser idealizado no segundo semestre de 2014. No primeiro semestre de 2015 foi desenvolvido o método de trabalho e no segundo semestre foi iniciado efetivamente, com

as etapas descritas a seguir. Até o presente momento, já foram realizados nove grupos dentro desse projeto, três em 2015, no período entre setembro e dezembro, três em 2016, no período entre abril e julho, e três entre maio e julho de 2017. Esse período compreende as entrevistas iniciais, os encontros e as entrevistas finais. Três grupos foram analisados nesse trabalho. Um de 2015, um de 2016 e um de 2017 que ocorreram de setembro a dezembro de 2015, de abril a julho de 2016 e de abril a julho de 2017, respectivamente. A escolha de um grupo de cada ano de trabalho se deve a possibilidade de analisar diferentes momentos do desenvolvimento do método de trabalho no grupo em relação aos resultados obtidos.

Esta etapa se subdivide em três: coleta dos dados, tratamento e análise dos dados, análise e interpretação. Na primeira, são descritos os passos de construção dos grupos, desde o processo de desenvolvimento do método de trabalho, passando pela divulgação até a montagem de cada grupo e a coleta de dados em cada etapa. Na segunda, são descritos os métodos pelos quais os dados serão analisados. E na terceira, são apontadas as teorias a partir das quais os resultados serão interpretados.

4.2.1. Coleta de dados

Fase I – Desenvolvimento do método de trabalho com grupos vivenciais de sonhos: existe uma literatura escassa na psicologia junguiana a respeito do trabalho com grupos e quanto mais específico se torna a temática do grupo, mais escassa é a literatura. Dessa forma, há muito pouco sobre grupos vivenciais de sonhos, o que dificulta encontrar a metodologia adequada para esse tipo de proposta. As principais autoras que desenvolveram, em contexto acadêmico, grupos vivenciais são Freitas (2005, 2014) e Gallbach (2014a; 2014b). Alguns autores pós-junguianos se destacam pelo trabalho terapêutico com grupos, como Whitmont (1991b) e Zinkin, Gordon e Haynes (1998). Tem-se, ainda, como referências para a construção do grupo vivencial de sonhos Kaplan-Williams (1993), que desenvolveu uma metodologia própria de trabalho com os sonhos em contextos individuais e grupais, Yalom e Leszcz (2006), que descrevem detalhadamente a construção de um grupo para psicoterapia grupal e Zimmerman (2009), que revela os fundamentos básicos das grupoterapias.

A partir da análise desses autores, definiu-se que a estrutura e metodologia de trabalho dos grupos vivenciais. As principais sugestões consideradas para essa montagem foram de Yalom e Leszcz (2006).

Os autores (2006) apontam que trabalhar na seleção dos participantes com critérios de exclusão pode ser mais interessante. Esses critérios de exclusão visam não incluir pessoas que prejudiquem a dinâmica e os objetivos do grupo. Para tal, os participantes devem “ter a capacidade e a disposição de examinar seus comportamentos pessoais, de se revelar e de dar e

receber *feedback*” (p. 191). Outros critérios de exclusão são pessoas em crise aguda ou crônica. Quanto aos critérios de inclusão, o mais importante de todos é a motivação em participar (Yalom & Leszcz, 2006).

Na seleção dos participantes, o terapeuta deve os preparar de maneira adequada para a participação no grupo, ou seja, é necessária uma explicação detalhada de todo o processo grupal (Yalom & Leszcz, 2006).

Alguns estudos sugerem que o grupo seja composto pela “máxima heterogeneidade nas áreas de conflito e padrões de enfrentamento do paciente, e ao mesmo tempo luta para obter homogeneidade em seu grau de vulnerabilidade e capacidade de tolerar a ansiedade” (Yalom & Leszcz, 2006, p. 219). Também é necessário que haja compatibilidade entre o participante e a “cultura interpessoal” do grupo para que possa se observar evoluções. Essas informações são obtidas por meio da entrevista inicial semiestruturada. Esse modelo de entrevista foi escolhido pela flexibilidade, profundidade, reiteração e reflexão que permitem. É um instrumento, ainda, que possibilita recolher dados descritivos a partir da linguagem do sujeito da entrevista, o que permite com que o entrevistador construa de maneira intuitiva noções de como os indivíduos percebem os aspectos do mundo.

A proposta foi de dividir os grupos de forma igualitária entre homens e mulheres. O tamanho do grupo, conforme Yalom e Lezcz (2006), pode variar de cinco a dez pessoas, sendo seis ou sete o ideal. Porém, como esse grupo exigiria atenção especial para os sonhos de todos os participantes dentro de um limite de tempo, optou-se por atentar às sugestões de Zimmerman (2009) e limitar o número de participantes para oito, sendo o mínimo aceitável de quatro.

Zimmerman (2009) aponta que o tamanho limite de um grupo deve ser pensado cuidadosamente para não colocar em risco a comunicação entre os membros, tanto a comunicação verbal, como auditiva e conceitual. Tratando-se de um grupo que irá lidar com conteúdos complexos, o autor sugere que o máximo de oito participantes é ideal para melhor aprofundamento da vivência onírica. O coordenador deve estar atento aos aspectos individuais e possíveis projeções que podem ocorrer, lembrando que o grupo deve manter o foco na dinâmica dos sonhos e não em aspectos externos e particulares de cada um.

O grupo também necessita de um espaço físico adequado, que permita a formação em círculo dos participantes e seja privativo e livre de distrações (Yalom & Leszcz, 2006).

Os grupos foram constituídos como fechados, havendo a possibilidade da entrada de novos membros até o terceiro encontro, e estruturados para dez encontros semanais. Grupos fechados costumam não aceitar membros novos depois de duas ou três sessões e possuem um

tempo de duração predeterminado, normalmente seis meses ou menos (Yalom & Leszcz, 2006).

Quanto a duração e frequência das reuniões, Yalom e Leszcz (2006) sugerem grupos entre 60 e 120 minutos. O tempo dos grupos foi definido em 120 minutos, para melhor aproveitamento na exploração das vivências.

Caso algum participante solicitasse atendimento psicológico, e fosse estudante de Psicologia era encaminhado ao Centro de Assessoria Pesquisa em Psicologia da Educação (CEAPPE), caso contrário ao Centro de Psicologia Aplicada (CPA). Também eram fornecidas indicações de terapeutas associados ao projeto. Os terapeutas tinham supervisão semanal dos grupos para que pudessem discutir o andamento do processo grupal e definir as técnicas de trabalho com sonhos.

Fase II – Divulgação e inscrições: os grupos foram divulgados pelo meio físico e digital. Foram colados cartazes de divulgação em todos os campi da UFPR. No meio digital, o canal utilizado foi o Facebook, onde foram compartilhadas pelo perfil da página *Mestrado Jung Ufpr*, pelo perfil individual de cada participante do projeto, e também compartilhadas no grupo *Psicologia UFPR*. As inscrições foram realizadas online, através da plataforma de Formulários Google. Nos formulários continham os horários ofertados dos grupos, direcionando os interessados a escolher um ou mais horários que estariam disponíveis para participar do grupo.

Fase III - Seleção dos participantes e composição dos grupos: Após as inscrições, foram agendadas as entrevistas individuais por email ou por WhatsApp com todos os inscritos. Nas entrevistas, inicialmente foi dada uma explicação detalhada do funcionamento do grupo, seguida de perguntas que exploravam o perfil para enquadrar no grupo e as motivações para participação, além da retirada de possíveis dúvidas. Os grupos foram montados a partir dos horários que os próprios participantes escolheram. Nessa fase, os dados foram coletados por meio do questionário sócio demográfico e da gravação das entrevistas iniciais semiestruturadas, com posterior transcrição dos áudios. Os temas abordados nesta entrevista foram relativos a interação social e familiar do participante, dificuldades, problemas e realizações na sua vida cotidiana, histórico de sonhos, motivação e expectativas em relação ao grupo, sua relação com as imagens oníricas. As entrevistas iniciais tinham um perfil de caracterização do público interessado e suas motivações foram de grande valia para definição mais precisa do público-alvo dos grupos vivenciais. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Para a seleção dos participantes foi estabelecido os seguintes critérios de inclusão: apresentar interesse em trabalho grupal; idade superior a 18 anos; ausência do uso de psicotrópicos que ocasionassem alteração da consciência e humor; ausência de diagnóstico de transtorno mental grave; disponibilidade de 2h semanais para participação no grupo e, principalmente, que apresentassem um ego estruturado com a capacidade de suportar conflitos psicológicos e relacionais. Os critérios foram utilizados de forma que a condução da pesquisa pudesse garantir proteção ou minimização de qualquer risco eventual. Devido ao grupo não ter a configuração de uma psicoterapia de grupo optou-se em não selecionar participantes que estivessem em quadro de instabilidade emocional. Levou-se em consideração a própria experiência dos terapeutas e co-terapeutas. Os três grupos analisados possuíam terapeutas e co-terapeutas diferentes. Optou-se pela escolha desses grupos para evitar que os resultados fossem sugestados pela forma de condução do terapeuta e não obtidos por meio do protocolo de trabalho desenvolvido.

Em 2015, doze pessoas se inscreveram para o grupo analisado desse ano. Dessas, apenas seis permaneceram após a entrevista inicial. Os principais motivos para desistência foram: dificuldades para conciliar horário de trabalho, estudos e mudança na grade horária da faculdade. Todos os seis participantes concluíram o grupo. A terapeuta desse grupo foi uma mestranda e o co-terapeuta um estagiário do 5º ano. O grupo contou com cinco pessoas do sexo feminino e uma do sexo masculino.

Em 2016, dez pessoas se inscreveram para o grupo analisado desse ano. Dessas, apenas uma não continuou após a entrevista e o grupo iniciou com nove pessoas. Posteriormente, houve duas desistências, por motivos pessoais não revelados. Sete pessoas concluíram o grupo. O terapeuta desse grupo foi um mestrando e a co-terapeuta uma estagiária do 5º ano. O grupo contou com seis pessoas do sexo feminino e uma do sexo masculino.

Em 2017, oito pessoas se inscreveram para o grupo analisado desse ano. Dessas, apenas uma não continuou após a entrevista e o grupo iniciou com sete pessoas. Posteriormente, houve duas desistências. Uma participante se sentiu muito mobilizada com o grupo e resolveu não continuar com o processo. Outra participante teve que viajar na metade do grupo e não retornou. Cinco pessoas concluíram o grupo. A terapeuta desse grupo foi uma mestranda e a co-terapeuta uma aluna de extensão do 3º ano. O grupo finalizou com quatro pessoas do sexo feminino e uma do sexo masculino.

Fase IV – Dinâmica do grupo de sonhos: Os grupos foram compostos de cinco a nove participantes, sendo dirigidos por um terapeuta (mestrandos) e um co-terapeuta auxiliar

(acadêmicos de psicologia a partir do 5º período de formação). Os encontros foram semanais, com duração em torno de 120 minutos, sendo realizados no Centro de Psicologia Aplicada (CPA) do Departamento de Psicologia da UFPR. Os grupos foram fechados, ou seja, não acolhendo novos participantes a partir do terceiro encontro. A recomendação foi de que os participantes não ultrapassassem três faltas, porém, em 2016 uma participante que havia desistido do grupo e perdeu cinco encontros pediu pra voltar e foi aceita, com o grupo em comum acordo. Nos outros, todos cumpriram com o limite de faltas.

Os integrantes foram orientados a ter ao menos um sonho para trabalhar em cada encontro. Foram utilizadas diferentes técnicas de relaxamento e reentrada no sonho, bem como diferentes dinâmicas de contato e elaboração das imagens. Evitou-se a concentração do grupo essencialmente na vida externa das pessoas. Desta forma, os componentes foram instruídos para comentar, realizar observações, associações para um trabalho de reflexão conjunta do grupo a respeito das várias experiências e dos vários sonhos.

Os sonhos não foram interpretados pelos participantes do grupo nem pelo terapeuta, visto o risco de projeção de problemas dos participantes e do terapeuta no sonho da outra pessoa. Dessa forma, foi estimulada a utilização de perguntas com intuito de clarificar mais a experiência do sonhador e também dos participantes. Foi orientado aos membros do grupo que sempre se referissem ao sonho do outro como se fosse seu próprio sonho.

Para a primeira sessão, Yalom e Leszcz (2006) apontam que é importante o terapeuta receber os participantes do lado de fora da sala e direcioná-los para seus lugares. Pode-se fazer uma breve introdução a respeito do objetivo do grupo e pontuar algumas regras básicas, como honestidade e confidencialidade.

Cada encontro foi composto por cinco etapas: Acolhimento, Técnica de Relaxamento, Técnica de Trabalho com os Sonhos; Processamento; Fechamento.

A etapa do Acolhimento consistiu, inicialmente, na apresentação do terapeuta e do co-terapeuta, seguida da apresentação dos participantes, falando seu nome, idade, qual sua ocupação atual, a motivação e as expectativas em participar do grupo vivencial de sonhos.

No primeiro encontro, a etapa do Acolhimento foi utilizada para explicar o propósito do grupo e tirar as dúvidas: esse processo diminui as desistências e torna o trabalho da terapia (nesse caso, de contato com as imagens) mais rápido. Além disso, desfaz ideias erradas sobre o objetivo, valor e eficácia do grupo que os participantes possam ter. Ademais, diminui a ansiedade dos sujeitos, pois esclarece dúvidas sobre os procedimentos e processos que serão adotados no grupo e também produz alívio na medida em que o terapeuta afirma que o grupo

é um local seguro e de apoio. Questões como horário de encontro, pontualidade nos horários, frequência nas sessões, também são discutidas nessa parte (Vinogradov & Yalom, 1992).

Nos encontros posteriores, esse momento se tornou mais breve, podendo o terapeuta retomar as atividades realizadas no encontro passado, tirar eventuais dúvidas e acolher alguma demanda que possa surgir.

A segunda etapa, Técnica de Relaxamento, consistiu na aplicação de uma técnica para os participantes diminuírem um pouco a agitação do cotidiano e se prepararem para o contato com as imagens oníricas. A terceira etapa acontece logo em seguida, dando continuidade ao relaxamento. Nesse momento, o terapeuta conduziu os participantes para uma reentrada no sonho escolhido por cada um. Para tal, diferentes técnicas também poderiam ser utilizadas, de modo a possibilitar que as imagens surjam com mais facilidade. O objetivo da reentrada no sonho era permitir o contato com as imagens e os afetos provenientes no momento presente, o que caracteriza o aspecto vivencial do grupo. Dessa forma, durante esse momento, o terapeuta pediu aos participantes que se concentrassem em cada detalhe do sonho, ambiente, contexto, personagens, cores, ações e, principalmente, as sensações e os sentimentos. Para finalizar essa etapa, o terapeuta conduziu, lentamente, o retorno ao grupo.

A etapa do Processamento consistiu na técnica que foi aplicada para trabalhar as imagens e os afetos. Em cada encontro foi utilizada uma técnica diferente, a fim de explorar as diversas possibilidades de vivência e contato não interpretativo com as imagens. Essas dinâmicas poderiam ser artísticas, como desenhos, pinturas ou encenações psicodramáticas; corporais, trabalhando o corpo juntamente com os afetos; individuais, com cada participante trabalhando em seu próprio sonho, normalmente através da escrita; e, por fim, coletivas, quando a orientação é de compartilhamento do sonho e da experiência da reentrada para que o grupo possa trabalhar as imagens em conjunto, cada um com sua própria experiência a partir do que está sendo relatado. Todas as dinâmicas possuíam esse momento de troca, mesmo que sejam inicialmente sejam trabalhadas individualmente. Essa etapa terminava quando todos os participantes tivessem compartilhado sua experiência.

A última etapa consistiu no fechamento do encontro. Nesse momento, o terapeuta tecia comentários sobre como e o que percebeu do grupo no dia e ao longo dos encontros anteriores (quando necessário), fazendo apontamentos sobre a dinâmica do grupo e o comportamento dos integrantes. Encerrava o encontro e se colocava à disposição para dúvidas e conversar individualmente com algum participante, caso houvesse necessidade.

Em 2015, os dados foram coletados por meio da gravação dos encontros, com posterior transcrição dos áudios e relatório. Em 2016 e 2017 não houve transcrição das gravações, apenas os relatórios após cada encontro.

Em 2015, o grupo foi pensado para acontecer em dez encontros, porém os membros demonstraram interesse em continuar o processo e como não havia limitação institucional para encerrar o grupo foram realizados doze encontros. Em 2016, o grupo teve dez encontros, como previamente planejados. Em 2017, o grupo teve oito encontros, por demanda da terapeuta.

Fase V – Entrevista final: Ao término dos encontros, os participantes foram convidados a retornar para a entrevista final, onde foram avaliadas suas experiências em participar do grupo, o envolvimento com as imagens oníricas, possíveis mudanças percebidas na vida, facilidades, dificuldades e avaliação crítica do grupo. Nessa fase, os dados foram coletados por meio da gravação das entrevistas finais semiestruturadas, com posterior transcrição dos áudios. As entrevistas finais permitiram a revelação do quão significativa foi a experiência em participar do grupo vivencial de sonhos e as possíveis mudanças observáveis pelo próprio entrevistado em sua vida pós grupo. Todos os participantes que concluíram o processo do grupo realizaram a entrevista final. Uma entrevista, do grupo de 2016, foi perdida, pois o celular onde ela foi gravada foi roubado, dessa forma, os dados da participante não constam nesse trabalho, pois a mesma viajou para intercâmbio, impossibilitando nova entrevista.

4.2.2. Tratamento e análise dos dados

A forma de organização e tratamento dos dados escolhida para essa etapa da pesquisa foi a Análise Categórica (ou Análise Temática) de Laurence Bardin (1977). A Análise Temática é uma técnica de análise de dados que compõe um conjunto mais amplo chamado de Análise de Conteúdo. Bardin (1977, p. 44) define a Análise de Conteúdo como um “conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens”. Dentro desse conjunto de técnicas se encontram a Análise Categórica, Análise de Avaliação, Análise da Enunciação, Análise da Expressão, Análise das Relações e Análise do Discurso. Sobre a Análise Categórica, Bardin (1977, p. 153) afirma:

Funciona por operações de desmembramento do texto em unidades, em categorias segundo reagrupamentos analógicos. Entre as diferentes possibilidades de categorização, a investigação dos temas, ou *análise temática*, é rápida e eficaz na condição de se aplicar a discursos diretos (significações manifestas) e simples.

Porém, antes de se chegar nessa etapa categorial, Bardin (1977) sugere três passos:

1. Pré-análise: é o período de organização do material que será analisado posteriormente. Possui três objetivos principais: “a escolha dos documentos a serem submetidos à análise, a formulação das hipóteses e dos objetivos e a elaboração dos indicadores que fundamentam a interpretação final” (Bardin, 1977, p. 95).

Algumas atividades não estruturadas são recomendadas nessa etapa: (1) leitura flutuante, etapa realizada a partir da leitura das entrevistas iniciais e finais e dos relatórios dos encontros; (2) escolha dos documentos, respeitando as regras de exaustividade, de representatividade, de homogeneidade e de pertinência. Os documentos utilizados para a pesquisa foram selecionados principalmente pela regra de pertinência, pois apenas entraram em análise os dados de grupos que tiveram a permanência de todos os membros ou com duas desistências no máximo, pois o processo ritual e de performance devem ser observados em toda sua extensão e um grupo com muitas desistências poderia prejudicar a manutenção do ambiente considerado adequado ao ritual, não sendo tais dados então pertinentes à pesquisa. Além disso, todos os participantes desses grupos passaram pela entrevista inicial antes do grupo, porém alguns não compareceram a entrevista final, então foram descartados para essa pesquisa, visto que a entrevista final é essencial para observação dos resultados do processo grupal. As regras de exaustividade e homogeneidade foram cumpridas. Foram selecionados dados de três grupos vivências de sonhos, um para cada ano de projeto, respeitando a regra de representatividade; (3) a formulação das hipóteses e dos objetivos. A hipótese dessa etapa é de que o grupo vivencial de sonhos se estrutura como o processo ritual para a Psicologia Analítica e funciona partir da dinâmica da teoria da performance. O objetivo dessa etapa é analisar empiricamente o processo ritual e de performance em três grupos vivenciais de sonhos, ocorridos na UFPR no período entre 2015 e 2017; (4) a referência dos índices e a elaboração de indicadores. Os índices que serão buscados nas entrevistas são as perguntas constituem os temas selecionados (descritos na terceira etapa). Na entrevista inicial são elas: *O que levou a procurar o grupo de sonhos?; O que espera das atividades?; Qual foi sua motivação para participar de um grupo de sonhos?; Quais são os resultados que espera alcançar participando de um grupo de sonhos?*. Na entrevista final as perguntas são: *Como foi sua experiência no grupo?; Houve alguma diferença entre a expectativa inicial e a sua percepção atual do grupo?; Houve mudanças percebidas em si próprio?; Como foi o relacionamento com o grupo?; Qual foi a maior dificuldade no grupo? Qual foi a maior facilidade no grupo?; Que resultados você acha que alcançou?*. Os indicadores a serem

buscados são as respostas para essas perguntas, que podem ser encontradas nas próprias perguntas, em outras perguntas e em comentários fora do contexto da entrevista; (5) a preparação do material.

2. Exploração dos materiais

Fase onde será colocada em prática, de forma sistemática, as decisões e os procedimentos tomados anteriormente. “Esta fase, longa e fastidiosa, consiste essencialmente de operações de codificação, desconto ou enumeração em função de regras previamente formuladas” (Bardin, 1977, p. 101).

3. Tratamento dos resultados obtidos e interpretação

Os resultados dos processos anteriores são tratados para se tornarem significativos e válidos para o objetivo proposto. A partir desse tratamento, podem ser realizadas inferências e interpretações do material.

Na Análise Temática, o conceito central é o tema, definido por Bardin (1997, p. 105) como a “unidade de significação que se liberta naturalmente de um texto analisado segundo certos critérios relativos à teoria que serve de guia à leitura”. Realizar uma Análise Temática “consiste em descobrir os núcleos de sentido que compõem a comunicação e cuja presença, ou frequência de aparição pode significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido” (p. 105).

O que permite o agrupamento em categorias (temas) é a parte comum entre os elementos analisados. Dois possíveis sistemas de categorias podem ser empregados. Em um deles, o sistema de categorias não é fornecido previamente e no outro o sistema de categorias é fornecido e a medida em que os elementos vão sendo encontrados são repartidos entre as categorias (Bardin, 1977).

Os temas foram definidos a partir das perguntas realizadas nas entrevistas, ou seja, o sistema de categorias foi fornecido previamente. Em relação às entrevistas iniciais são eles: Expectativas com o grupo; Motivação para buscar o grupo; e Resultados esperados. Quanto às entrevistas finais, os temas foram: Experiência do grupo; Expectativa inicial em comparação com Como realmente foi; Relacionamento no grupo; Mudanças percebidas; Dificuldades no grupo; Facilidades no grupo; Resultados do trabalho com os sonhos.

4.2.3. Análise e interpretação

A interpretação dos dados se dá em três momentos: I – os temas são analisados a partir da estrutura do processo ritual para a Psicologia Analítica, com base nos estudos de Victor Turner; II – os temas são analisados a partir da dinâmica que caracteriza a performance, com

base na teoria de Richard Schechner; III – dentro de cada etapa do processo ritual são incorporadas as fases da performance.

No primeiro momento, os temas descritos acima foram interpretados a partir das etapas que, nesse trabalho, definem um processo ritual para a Psicologia Analítica, quais sejam, a *Resposta ao chamado*, o *Contato com o inconsciente* e o *Retorno à vida cotidiana*. Ocorre a investigação de possíveis analogias e relações entre as categorias de experiência identificadas e as etapas que consistem um processo ritual. A estrutura do processo ritual foi utilizada como a própria estrutura do processo grupal. Dessa forma, os temas definidos na etapa anterior compõem os momentos do ritual: expectativas com o grupo, motivação para buscar o grupo e resultados esperados são temáticas que norteiam a *Resposta ao chamado*. O *Contato com o inconsciente* é composto pela análise dos encontros. Os temas que emergem nas entrevistas finais compõem a etapa do *Retorno à vida cotidiana*: experiência do grupo; expectativa inicial em comparação com como realmente foi; relacionamento no grupo; mudanças percebidas; dificuldades no grupo; facilidades no grupo; resultados do trabalho com os sonhos. Nessa etapa cada encontro também é considerado um micro ritual, com as três etapas.

No segundo momento, o grupo vivencial de sonhos é analisado a partir das sete fases que compõem a performance – treinamento, oficinas (workshops), ensaios, aquecimentos, performance propriamente dita, esfriamento e desdobramento (balanço). Nessa fase está em análise todo o processo de construção do projeto do grupo vivencial de sonhos até seu desfecho, na entrevista final. Dessa forma, além da análise das entrevistas e encontros, está em análise o processo de formação dos terapeutas para condução dos grupos.

O terceiro momento coloca em perspectiva a possibilidade teórica de unificar a estrutura do processo ritual com a dinâmica da performance para análise do grupo vivencial de sonhos, com base na proposta de Richard Schechner.

4.2.4. Participantes

Os critérios de inclusão para participação no grupo foram: idade superior a 18 anos; ensino médio completo; boa estrutura de ego; não utilização de psicotrópicos; não apresentação de diagnóstico de transtorno mental grave; disponibilidade de 2h semanais; assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. A exclusão de participantes se deu apenas nos casos em que não se enquadraram nos critérios de inclusão.

Para inclusão nesse estudo foram considerados apenas os participantes dos grupos que realizaram o processo completo, com entrevista inicial, participação nos encontros e entrevista final. Um dos sujeitos de pesquisa participou do grupo de 2016 e 2017, porém foi

categorizado como duas pessoas diferentes, pois seu status profissional alterou de um ano para outro. Os dados na tabela 1 foram obtidos por meio do questionário sociodemográfico.

Tabela 1 Características sociodemográficas dos participantes

| | Variáveis | N | % |
|--------------------------|-------------------------|----------|----------|
| Gênero | Feminino | 14 | 82 |
| | Masculino | 3 | 18 |
| Faixa Etária | 18 - 25 anos | 13 | 76 |
| | 26 - 30 anos | 4 | 24 |
| Escolaridade | Superior completo | 10 | 59 |
| | Superior incompleto | 7 | 41 |
| Situação Conjugal | Solteiro | 17 | 100 |
| | Casado | 0 | 0 |
| Filhos | Sim | 0 | 0 |
| | Não | 17 | 100 |
| Religião | Nenhuma | 9 | 53 |
| | Católica | 3 | 18 |
| | Evangélica | 1 | 6 |
| | Espiritualista/Yoga | 1 | 6 |
| | Espírita | 1 | 6 |
| | Wicca | 1 | 6 |
| | Outras | 1 | 6 |
| Profissão | Estudante de Psicologia | 7 | 41 |
| | Psicóloga(o) | 3 | 18 |
| | Cozinheira | 1 | 6 |
| | Estudante de Economia | 1 | 6 |
| | Auxiliar de enfermagem | 1 | 6 |
| | Autônomo | 1 | 6 |
| | Farmacêutica | 1 | 6 |

4.2.5. Ambientes

As entrevistas iniciais e finais foram realizadas em salas destinadas ao atendimento clínico no Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Federal do Paraná. Os encontros foram realizados em apenas uma sala, com espaço adequado para grupos, também no CPA. As salas eram escolhidas pela disponibilidade do horário agendado para as entrevistas. A sala destinada aos encontros foi previamente reservada com a secretaria do CPA.

4.2.6. Materiais e instrumentos

- a) Termo de Consentimento Livre e Esclarecido: informou ao participante o objetivo da pesquisa, sobre o procedimento de aplicação do teste e permite ao pesquisador o uso dos dados obtidos (Anexo A).
- b) Questionário sociodemográfico de identificação dos participantes solicitando: nome, sexo, idade, religião, estado civil, endereço, escolaridade, profissão (Anexo B).
- c) Entrevista inicial com roteiro semiestruturado: roteiro de entrevista que permitiu avaliar se o participante se enquadrava nos critérios pré-determinados para participar do grupo e coletar dados referentes aos objetivos específicos do estudo (Anexo C).
- d) Entrevista final com roteiro semiestruturado: roteiro de entrevista com o objetivo de explorar a experiência em participar do grupo de sonhos, diferenças entre expectativas iniciais e impressões atuais pós grupo, percepção de possíveis mudanças na personalidade e consequências do processo na vida cotidiana (Anexo D).
- e) Gravador Digital: utilizado para registrar o conteúdo das entrevistas e dos grupos realizados.

5. O processo ritual de Victor Turner, a performance de Richard Schechner e suas interfaces com a psicologia analítica

Em um ritual, espaço, tempo e indivíduos não são os mesmos que na realidade cotidiana. Há uma atmosfera simbólica que permeia o ritual (Turner, 1974). A partir da psicologia junguiana, há a possibilidade de compreender esses aspectos rituais como análogos às características atribuídas ao inconsciente, quais sejam, sem espaço definido, atemporal e possuindo uma linguagem metafórica. As metáforas que chegam à consciência são os símbolos, que exigem um outro tipo de pensamento e linguagem para se compreender, que Jung (1950/2013) definiu como pensamento-fantasia, que possui natureza mítica e opera por meio de metáforas e analogias.

A metáfora dos gestos no ritual só tem significado na medida em que remete a uma ação primordial, invariavelmente ligada ao ato da criação. Isso configura o rito como sagrado. A imitação de gestos paradigmáticos projeta o indivíduo a uma época mítica, suspendendo-se o tempo profano. O tempo sagrado é cíclico e não linear. Profanos são os atos sem um significado mítico. No mundo arcaico toda atividade com uma finalidade poderia ser considerada como um ritual. As sociedades modernas dessacralizaram essas atividades, retirando-lhes seu sentido primeiro. O local onde ocorre o ritual também é sagrado, normalmente disposto de maneira circular ou quadrática, com especial ênfase no centro. O espírito ritual também pede dos participantes que tudo seja mantido em segredo, elemento que constitui a coesão grupal (Freitas, 1987).

O campo sagrado na cerimônia de iniciação é uma imago mundi, é um mundo sacralizado pela presença do ser divino. A celebração permite a volta ao tempo primordial. O rito é eficaz, nesse sentido, porque permite a participação na plenitude do tempo primordial sagrado. O rito atualiza o mito (Gimenez, 2009, p. 113).

Os processos pelos quais um ritual se desenvolve, a saber, retirada do ambiente cotidiano, momento liminar e reintegração, permitem analogias com determinados momentos da vida de qualquer indivíduo quando analisados psicologicamente, ou ainda, sob a perspectiva da alma. Toda transformação está diretamente ligada com os ciclos de morte e renascimento. Esses períodos são de grande intensidade afetiva e podem exigir um espaço adequado e seguro para uma passagem saudável. Esse espaço é simbolicamente um espaço sagrado, onde o sujeito se liberta da antiga condição profana e se coloca diante de uma nova abertura, para uma condição sacralizada. Ao ser um espaço permeado por tal atmosfera simbólica, o ritual se mostra eficaz na atualização dos mitos primordiais, atingindo o indivíduo e o coletivo em níveis arquetípicos. Dentro de uma perspectiva junguiana, o

primeiro contato com o inconsciente como uma resposta ao chamado, o encontro com as imagens e o retorno ao cotidiano são análogos ao processo ritual. Contato, partilha e representação (retorno ao cotidiano transformado) são os momentos pretendidos por qualquer procedimento psicoterapêutico. Esse contato é simbolicamente descrito como a descida ao mundo dos mortos, porque o sujeito precisa se libertar da condição profana, morrer, e retornar para a condição sagrada, renascer. É nesse terreno que o sujeito faz alma, que os eventos são aprofundados em experiências. Considera-se essa a função primária do ritual, de restabelecer a perspectiva da alma e recuperar a dimensão simbólica da existência.

Em relação à natureza do ritual (e também da performance), Tambiah (1979) o compreende como uma sequência de palavras e ações de maneira padronizada (aqui cabe o paralelo com o conceito de comportamento restaurado de Richard Schechner). Além disso, entende o ritual como uma ação performática, o que inclui o ato e a fala, a qualidade da comunicação, ação, modificação e transformação. Esse aspecto ritual o credencia para a resolução de conflitos e transmissão de conhecimentos, característica comum mais presente nos rituais tradicionais, porém também observável nas performances sociais (ou performances de eficácia).

5.1. Aspectos simbólicos dos ritos de passagem

Ritos de iniciação (ou de passagem) podem ser observados em diversas culturas e sociedades diferentes, o que revela seu caráter arquetípico e universal. Tais ritos são marcados por momentos solenes e formais e representam a transposição de uma barreira, a passagem de um estado para outro mais maduro. Esses ritos marcam uma mudança significativa na vida do indivíduo ou da comunidade e tendem a facilitar o luto a ser elaborado (Molineiro, 2007).

Nas sociedades tribais é o rito de iniciação que resolve de maneira mais eficiente esse problema. O ritual faz o jovem retornar às camadas mais profundas da identidade original existente entre a mãe e a criança ou entre o ego e o self forçando-o, assim, a conhecer a experiência de uma morte simbólica (Henderson, 2008, p. 169).

Quase em sua totalidade, os ritos de iniciação perpassam necessariamente pela morte do indivíduo em sua infantilidade, inocência, profanidade e o renascimento de um novo ser, iniciado na experiência da religiosidade e das possibilidades de existência, conhecedores do sagrado. “A iniciação propicia o contato com a instintividade, com a agressividade e com a sexualidade, que são funções vitais carregadas de sacralidade. São funções que nos ligam às divindades” (Gimenez, 2009, p. 122).

Gimenez (2009) aponta que a sociedade pós-moderna se distanciou da realidade sagrada do inconsciente. “O quadro iniciático significa morte para a condição profana,

seguida de renascimento para o mundo sagrado, para o mundo dos deuses (em termos da psicologia analítica, poderíamos dizer renascimento para a realidade simbólica do *self*)” (p. 104). A realidade sacralizada dos padrões iniciáticos foi extinta, o que dificulta a transformação exigida pelo ritual.

Gimenez (2005) afirma que o ritual de passagem reflete uma escolha entre deixar o velho e acolher o novo, sendo vivenciado como um sacrifício. O sacrifício também é da inércia, inerente ao Ego, o que implica na direção do desenvolvimento. Além disso, a proposta conceitual de sacrifício implica em considerar que o sujeito é quem detém as respostas para seus conflitos em relação às escolhas que precisa realizar. Dessa forma, o sacrifício é também do Ego em detrimento do respeito à totalidade do Si-mesmo. Morte e renascimento estão implicados nas escolhas, o que permite compreender o quão difícil é para o Ego escolher algo e não escolher outra coisa. Retomando o psicólogo junguiano Frances Wickes, Gimenez (2009, p. 29) afirma sobre “a necessidade de vivenciar o sacrifício em um sentido criativo, de entrega, que possibilita uma reconexão entre consciência e inconsciente, para que uma escolha adequada ocorra”. Ainda conforme a autora, o ritual de iniciação é o contexto no qual está inserida a vivência do sacrifício. É por meio dessa iniciação que o sujeito entra em contato com a realidade do inconsciente e do papel deste nas escolhas a serem realizadas.

Para melhor compreensão da vivência do sacrifício, Gimenez (2009) retoma a concepção do homem como ser inerentemente religioso e a questão da polaridade morte-vida. O termo religião vem de religere, que significa religar, ou seja, uma vivência religiosa que permite a conexão entre a consciência e o inconsciente. Um dos problemas da sociedade pós-moderna foi a polarização entre o bem e o mal, sendo a morte o lado negativo. Isso retira o caráter simbólico do sacrifício e dificulta o movimento, que deveria ser natural, da morte e do renascimento. A fixação naquilo que precisa morrer resulta na morte do sujeito ainda vivo. “Nós não precisamos morrer concretamente para estarmos mortos. Isso é uma ilusão, muitas pessoas estão mortas e não sabem” (Gimenez, 2009, p. 86). Existe a necessidade de resgatar a experiência simbólica da morte, o que necessariamente implica em confiar no inconsciente e mergulhar no desconhecido, para que o sacrifício possa ser vivenciado de forma criativa e não como autovitimização, onde não há sentido para a experiência.

O sacrifício é o exercício egoico de fazer uma ponte, de abrir a porta que interliga a realidade inconsciente à realidade consciente. O sacrifício necessário no momento da escolha que possibilita uma real transformação é o sacrifício do ego, como Wickes nos revelou. É sua entrega ao inconsciente baseada na crença de que esse mergulho nas

águas inconscientes o renovará e lhe inspirará para a escolha que precisa ser feita (Gimenez, 2009, p. 100).

Além disso, “quando fazemos uma escolha, precisamos ‘matar’ as diversas opções deixadas de lado nesse momento, para que apenas uma seja escolhida. [...] Mas não se trata de matar pura e simplesmente, trata-se de matar com o objetivo de transformação” (Gimenez, 2009, p. 98). Isso permite com que as opções deixadas de lado possam inclusive se reconectar com a escolha feita, não deixando de ser um risco, como qualquer escolha realizada durante a vida.

Eliade (1991) aponta que o rito de passagem pode ser considerado como uma experiência de contato com o sagrado, pelo fato de seguir a dinâmica dos ciclos de morte e renascimento. Henderson (2008, p. 170) acompanha Eliade ao reafirmar que o ritual sempre buscará esse “rito de morte e renascimento, isto é, um ‘rito de passagem’ de uma fase da vida para outra, seja durante o amadurecimento da infância ou do início para o final da adolescência e daí para a maturidade”.

Eliade (1991) percebe analogias entre o rito de iniciação e as técnicas psicanalíticas, comparando a descida ao inconsciente com a descida aos infernos e o mundo dos mortos. Conforme Barcellos (2012), a psicologia do inconsciente tem sido relacionada ao profundo desde seus primórdios, com Freud. A metáfora do profundo se refere ao que está abaixo do consciente, é uma direção vertical para o Sul, uma descida. Sendo assim, um processo de análise sempre visará o movimento ao encontro desse profundo, ou seja, uma descida ao inconsciente.

Para Henderson (1979), o processo psicoterapêutico simula, em algum grau, a arte do rito de iniciação. Num primeiro momento, tanto o ritual quanto a psicoterapia permitem a passagem do mundo infantil ao mundo adulto, tais como ritos de puberdade. Num segundo momento, após a inserção social, os processos tendem a introverter, pois o indivíduo vai em busca de um conhecimento secreto, da vivência de um mistério. O terceiro estágio consiste na reinserção social, diferentemente da primeira, pois essa se dá a partir da diferenciação do sujeito com o grupo social.

A situação analítica também pode ser compreendida como uma câmara de incubação. O vínculo entre terapeuta e paciente permite uma atmosfera de acolhimento e aceitação e funciona para o indivíduo para dissolver resistências e olhar para os símbolos de maneira a encontrar o símbolo curador. A busca de deus através do rito de iniciação se transforma na busca pelo deus interior. Em termos psicológicos, a busca pela experiência do *Self*, isto é, a integração com o símbolo e função psicológica da totalidade e da integridade (Harding, 1965).

É nesse sentido em que surgem os momentos liminares. A ambiguidade existencial, o estado entre ser e não ser e o contato com o mundo dos mortos são fatores que favorecem a emergência de símbolos psicológicos e o contato com personagens interiores. É claro que isso ocorre de maneira diferente em rituais coletivos tradicionais em sociedades agrárias e rituais pós-modernos em sociedades complexas.

5.1.1. Do liminar ao liminoide

Para acompanhar o desenvolvimento de sociedades complexas, Turner (1982) aponta para uma adaptação ao conceito de liminaridade, cujo significado está atrelado a sociedades tradicionais e crises de estrutura social. Como as relações se tornaram mais fragmentárias e não hierárquicas, os momentos de ruptura passaram a ocorrer como eventos marginais ao centro organizador social. Nesse sentido, o setor de entretenimento assumiu grande parte dessa tarefa, sendo as atividades culturais relacionadas ao interesse individual de diversão e lazer. O conceito tratado aqui Turner nomeou de liminoide, que significa semelhante, sem ser idêntico (ao conceito de liminaridade). Os fenômenos liminoides permitem a emergência de símbolos mais psicológicos e individuais, porém não deixam de trazer conteúdos de crítica social. São de interesse mais individual e não coletivo. Estão à margem dos processos sociais. São plurais, experimentais e fragmentários.

É no momento liminoide do ritual que emergem sentimentos de ambiguidade existencial (sentimento de estar vivo e morto ao mesmo tempo). Sentidos mais intensamente em momentos de crise e conflito, podem ser compreendidos como o momento que antecede a emergência de um símbolo. É na tensão dos opostos que se criam as condições para o aparecimento de um símbolo, que pode ser transformador para o sujeito (Jung, 1921/2013).

No momento liminoide, o iniciado passa por um período de isolamento, dentro do ventre simbólico de um monstro devorador. É um retorno ao mundo da Grande-Mãe, para um segundo nascimento. Permanecer entre os mortos faz parte do processo de revelação da sabedoria para o sujeito, pois o conhecimento sagrado pertence ao mundo dos mortos (Gimenez, 2009).

Sobre a metáfora da descida ao mundo dos mortos, Hillman (2010) aponta que o que está no nível inferior, o que está por baixo, nas profundezas, na escuridão, é a alma. A alma é a metáfora base para a Psicologia Arquetípica de James Hillman. Para o autor, o sentido de interioridade, àquele que percebe a vida psíquica dentro da vida cotidiana, é dado pela alma. Quando Hillman (2010, p. 28) fala que o “significado que a alma torna possível, seja no amor ou nas questões religiosas, deriva-se de sua particular *relação com a morte*” está se referindo

ao aprofundar-se, à descida ao mundo dos mortos – ao mundo de Hades –, a entrada em contato com deuses.

Ainda nessa perspectiva do aprofundar-se, pode-se pensar o ritual, ou mesmo o rito de passagem, como um convite ao aparecimento de Hermes, um deus conhecido por muitas facetas, entre elas a de Deus do movimento, guia das almas, companheiro interior do terapeuta e também mensageiro dos deuses. Enquanto mensageiro dos deuses é ele quem faz o vínculo entre os deuses com deuses e entre deuses e humanos. Em termos de vida psíquica, é Hermes quem faz a nossa vinculação com as feridas mais doloridas da vida, com os sintomas, proporcionando um novo olhar, uma nova perspectiva para com o que se está se relacionando. Com isso, Hermes acaba por revelar o valor psíquico do que aparentemente não o tinha, sendo também um deus da transformação. Hermes é conhecido como Senhor das Estradas, pois é aquele que demarca as fronteiras e limitações da psique, além de estabelecer o território que pertence ao eu e ao estrangeiro – o desconhecido. (López-Pedraza, 1999). Seria Hermes então o companheiro do neófito pelas estradas da liminaridade. O deus se torna imprescindível para esse período transicional, onde a própria identidade é suspensa para que ocorra a passagem. Hermes é o deus necessário para o mundo pós-moderno.

Portanto, depreende-se dessa análise que os aspectos simbólicos do ritual – espaço sagrado, atemporalidade ou o tempo cíclico e a linguagem metafórica – são análogos às características do inconsciente na Psicologia Analítica. O ritual também possui um significado mítico, que remonta a psique da antiguidade. Os ritos atualizam os mitos cosmogônicos. O ciclo do rito de passagem – separação, momento liminar e incorporação – funciona como uma metáfora dos ciclos de morte e renascimento, que configuram a psicodinâmica junguiana do ser em constante transformação. A necessidade da morte simbólica exige que o ritual seja uma vivência de sacrifício (do ego em detrimento do *Self*). Esse sacrifício é como uma experiência de contato com a natureza sagrada do ser humano. As etapas do rito também são análogas às etapas da vida para a Psicologia Analítica, separação como resposta ao chamado, liminar como contato com o inconsciente e incorporação como retorno à vida cotidiana. O ritual é também uma descida ao inconsciente, sendo possível pensar nos processos psicoterapêuticos como ritos de iniciação à uma vida mais simbólica. Esse aprofundamento ocorre nos momentos liminares/liminoides, que suscitam sentimentos de ambiguidade existencial, gerando crise e conflito, essenciais para a desconstrução (morte simbólica) e para a emergência do símbolo.

Recolocar o indivíduo em contato com o mundo dos mortos, com a profundidade da perspectiva da alma, pode auxiliar na retomada do contato com o sagrado nesse mundo vazio,

preso ao racionalismo. Nesse sentido, os grupos vivenciam de sonhos se pretendem como um espaço de retorno à vivência simbólica da existência, partindo da manifestação primeira da psique, a imagem.

5.2. Uma leitura junguiana da performance

Dawsey (2007, p. 531) afirma que os estudos de performance refletem a “experiência do mundo contemporâneo: a fragmentação das relações, o inacabamento das coisas, a dificuldade de significar o mundo”. Essa ideia pode ser entendida como análoga à perda da significação simbólica do mundo, ao apego a instituições dogmáticas, à fragilidade dos vínculos. E então a performance surge como alternativa para recuperar essa dimensão da existência, justamente por seu caráter marginal permitir um distanciamento da realidade cotidiana, o que aumenta a possibilidade de reflexão.

O que define se algo é uma performance ou é como se fosse uma performance são as convenções, o contexto e a tradição, que dizem o que é e o que não é uma performance. Do ponto de vista teórico, qualquer coisa pode ser performance, mas do ponto de vista cultural, algumas práticas são vividas como tal e outras não, o que varia por tempo e contexto. “Ser ou não ser performance independe do evento em si mesmo, mas do modo como este é recebido e localizado num determinado universo” (Schechner, 2003, p. 37).

5.2.1. Comportamento restaurado, persona e complexo

Uma das categorias que compõem a noção de performance é o comportamento restaurado. Trata-se de uma categoria de comportamento não exclusiva dos rituais, mas de toda e qualquer atividade humana, afinal, reflete, do ponto de vista teórico, o que Jung chamou de persona, ou seja, os papéis sociais atuados, as máscaras vestidas para dar conta dos processos de socialização. Porém, a ideia de comportamento restaurado comporta em si a existência de múltiplos eus dentro de um único indivíduo, abrindo espaço para o paralelo teórico com a teoria dos complexos de Jung, que afirma ser a “pequena gente” que habita o sujeito. São autônomos e interdependentes. Assumem o controle quando constelados. O reconhecimento desses personagens implica na possibilidade de relação, de reconexão consigo próprio (e com seus próprios habitantes), proposta principal do grupo de sonhos.

A performance é constituída de pedaços de comportamento restaurado, que podem se recombinar em infinitas variações, ou seja, não há performance igual a outra. Hábitos, rotinas e rituais da vida cotidiana são comportamentos restaurados. Não são determinados causalmente, podem ser rearranjados e reconstituídos, possuem vida própria. O que configura uma performance são comportamentos específicos, marcados, acentuados, emoldurados. É

como se fosse um protocolo, uma cartilha de regras, mas também pode ser aprimorado, transformado. É, por natureza, um comportamento simbólico e reflexivo (Schechner, 2003).

Estas características são justamente encontradas no processo psicoterapêutico. Este pode ser considerado como uma das situações cotidianas que, pela sua regularidade e especificidade, é um ritual. Um ritual que objetiva transformar o indivíduo e que para isso, constitui um tempo e espaço com experiência e vivência muito diferenciados das experiências do cotidiano.

5.2.2. Funções da performance comuns à psicoterapia

Sobre as funções da performance é possível elencar diversos pontos em comum com a psicoterapia: construir algo belo, formar ou modificar uma identidade, educar, curar, ensinar e lidar com o sagrado e o profano são funções presentes em todo e qualquer processo que envolve autoconhecimento e transformação. A construção de algo belo e de uma identidade são correlatos ao processo de individuação, ao tornar-se quem se é. Educar, curar e ensinar são aspectos presentes no vínculo terapêutico, isto é, há momentos em que o terapeuta está mais focado em trazer ensinamentos a respeito da natureza da psique, de modo a promover uma reflexão autoconsciente, e também há momentos em que o foco se dá na cura de feridas deixadas na história de vida. Finalmente, lidar com o sagrado e o profano diz respeito a lidar com a natureza religiosa do ser humano, com a sacralidade dos símbolos e das metáforas, mas também com as reminiscências inconscientes da tradição judaico-cristã no ocidente, com a noção do pecado e de culpa, com o vazio existencial. A performance também faz a mediação do vínculo do indivíduo com o mundo.

5.2.3. Pontos de contato entre antropologia, teatro e psicoterapia

Os seis pontos de contato entre a antropologia e o teatro auxiliam na compreensão simbólica da performance. Essas aproximações permitem analogias com processos psicoterapêuticos. Na medida em que a psicoterapia, mas também qualquer outro processo que possua a proposta terapêutica ou mesmo de autoconhecimento, pretende ser um espaço de transformação dos envolvidos – não somente do paciente, mas também do terapeuta – pode-se afirmar que há a possibilidade de uma transformação do ser e/ou da consciência. A atuação do performer, enquanto lugar intermediário entre “não-eu” e “não não-eu”, compreende-se como o espaço dado para os complexos se manifestarem, para o processo de personificar², descrito por Hillman, onde se perde o centro de identidade egóica, mas também não se identifica com

² Hillman (2010) afirma a atividade psicológica básica do personificar é “a experiência espontânea, o olhar e o falar das configurações da existência enquanto presenças psíquicas” (p. 59). “Personificar é um modo de ser no mundo e de experimentar o mundo como um campo psicológico [...] (p. 61).

a personificação. A intensidade da performance é sentida de maneira individual e coletiva e cada encontro tem uma intensidade diferente, ainda que o contexto, o espaço, o cenário – setting terapêutico – estejam envolvidos de forma a intensificar essa experiência. A interação entre audiência e performer no processo psicoterapêutico diz respeito ao campo interativo e transferencial entre terapeuta e paciente. A transmissão do conhecimento performático pode ocorrer durante o processo psicoterapêutico, principalmente quando o paciente começa a compreender os mecanismos psicodinâmicos de sua própria vida. A avaliação da performance cabe aos envolvidos no processo, terapeuta e paciente. O ponto de contato que diz respeito as fases da performance será discutido na análise empírica.

Para diferenciar rito e teatro, Schechner (1988) lança mão de dois conceitos que serão utilizados para compreensão do processo transformador envolvido na performance. São eles: entretenimento e eficácia. A performance de entretenimento se aproxima do que Turner chamou de performance estética, pois não produz efeitos significativos na sociedade, nem mesmo no indivíduo. A performance de eficácia se aproxima da performance social, pois visa justamente a transformação social, a mudança de papéis e solução de conflitos. Do ponto de vista psicológico, a performance de eficácia, enquanto processo psicoterapêutico ou de autoconhecimento, visa a transformação do indivíduo, a partir do reconhecimento e mudança de alguns papéis que trazem sofrimento, da solução de conflitos que pode ser entendida como uma aproximação da consciência com o inconsciente, mediada pelos símbolos.

Tambiah (1979) aponta três níveis em que a eficácia de uma performance social (ou de eficácia) ocorre, o que permite paralelos com os processos psicoterapêuticos. A fala também é uma ação, na medida em que a fala do terapeuta ou do paciente pode promover mudanças significativas na personalidade. A vivência é experimentada por meios de comunicação verbais (fala) e não-verbais (técnicas expressivas, por exemplo). A ação do performer representa os valores a ele atribuídos, como o lugar que o terapeuta e o paciente ocupam no inconsciente um do outro e que aparece individualmente na forma como cada um reage à fala do outro.

5.2.4. Transporte e transformação: ego, persona e sombra no mesmo palco

Há duas categorias de envolvimento com a performance, transporte e transformação. Transporte é uma transformação não permanente, se refere ao papel assumido pelo performer durante a performance, ele é transportado para outro lugar que não é ele, mas não deixa também de sê-lo (não-eu e não não-eu). A categoria da transformação se

refere à transformação definitiva, seja ela de papéis, de status ou de personalidade (Schechner, 1985).

Durante a performance, o performer, e dependendo das condições também a audiência, passam pela experiência da liminaridade. Sobre isso, Schechner (1988) defende que os rituais podem transformar (transformação) pessoas em seu momento liminar e que essa mudança não é somente de status, mas é da personalidade do indivíduo. O sujeito que atua assume diferentes identidades, representa divindades e outras personalidades. Esse processo pode promover uma reconfiguração identitária. Porém, uma transformação exige a passagem por muitas transportações. Essas, por sua vez, são atuadas, por vezes de maneira consciente, por meio da persona, por vezes inconsciente, através da constelação de complexos autônomos, representados pelos personagens dos sonhos.

Toda performance é marcada pelo transporte (transportação) do performer – ele é levado a algum lugar, físico ou psíquico – e pela transformação – ele encena, ele não é ele, mas também não é o personagem, está entre os dois. O performer passa pelo processo ritual em toda performance, ele sai do ambiente cotidiano, entra no mundo performático e depois retorna (Schechner, 1985). Essa dinâmica permite que persona, sombra e ego atuem no mesmo palco.

Schechner (1985) aponta que a transformação ocorre depois de muitas performances, depois de muitas pequenas mudanças, isto é, a transformação ocorre depois de muitas transportações. Cada performance individual é uma transportação, ela termina mais ou menos onde iniciou, com o retorno à vida cotidiana. O acúmulo de transportações pode gerar uma transformação. A performance de transformação aparece mais em ritos de iniciação, o que sugere um paralelo com os processos psicoterapêuticos que permitem esse movimento psicodinâmico nos envolvidos. Nesse sentido, transportações e transformações são esperadas tanto na psicoterapia individual como no grupo vivencial de sonhos, por meio de sucessivos retornos de sujeito às suas questões e problemas ao longo das sessões de terapia ou encontros de grupo vivencial. A mudança ocorre paulatinamente com o sujeito transportando para a sua vida cotidiana os *insights* e experiências afetivas do processo psicoterapêutico

Dessa forma, conclui-se que a performance emerge no mundo contemporâneo como alternativa ritual para a fragmentação das relações e a dificuldade de produção de sentido para os eventos da vida cotidiana. A performance aparece como possibilidade de simbolização de um mundo literal e vazio. É seu caráter marginal que permite o distanciamento da ordem social para refletir sobre si próprio e sobre o mundo.

Ainda à guisa de conclusão, o comportamento restaurado enquanto categoria da performance é análogo aos papéis sociais desempenhados, que Jung chamou de personas. Ainda, a noção de comportamento restaure pressupõe a existência do que Jung chamou de personalidades parciais, os complexos, autônomos e independentes. Há funções em comum entre performances e o processo psicoterapêutico junguiano: construir algo belo e formar uma identidade como individuação; educar, ensinar e curar como aspectos do vínculo terapêutico; lidar com o sagrado como entrar em contato com a natureza religiosa do ser humano. Os pontos de contato entre antropologia e teatro se ampliaram também para os processos psicoterapêuticos, que são, por sua vez, performances de eficácia, isto é, visam a transformação do indivíduo. Finalmente, ao analisar os fenômenos de transportações, emergem novamente as analogias com personas, complexos e agora também a sombra. Nesse sentido, transportações e transformações são esperadas tanto na psicoterapia individual como no grupo vivencial de sonhos.

6. Da análise teórica do grupo vivencial de sonhos como processo ritual e performance

Da mesma forma como foram realizadas as análises das teorias antropológicas de Turner e Schechner com a Psicologia Analítica, o grupo vivencial de sonhos passa pelo mesmo processo. Nessa análise já são utilizadas as relações do capítulo anterior. Nesse sentido, o grupo vivencial aparece como um processo psicoterapêutico, o que permite analogias já realizadas com os ritos de passagem e com a performance.

A elaboração dos sonhos em contexto grupal e o acolhimento dos participantes os permitem atentar-se mais ao inconsciente e redirecionar o fluxo de sua energia para o mundo interior (Gallbach, 2014a). O espaço onde ocorre o grupo possui analogias diretas com o espaço sagrado dos rituais, o que facilita a imersão dos participantes no contato com os símbolos emergentes (Freitas, 2005). O trabalho com os sonhos pode ser considerado como iniciático à experiência do simbólico e também terapêutico. E ainda, os grupos vivenciais podem ser vistos como espaços contemporâneos favoráveis à essa iniciação (Freitas, 2014).

O ritual ocorre num espaço que é considerado sagrado – o *temenos* da Grécia antiga. O *temenos* do mundo antigo era uma fronteira colocada ao redor de um templo. Uma delimitação era feita em torno do local onde seria erguido um templo, separando este território do espaço comum e profano (Parisi, 2009, p. 64).

O dinamismo do grupo produz as condições de manutenção de um espaço seguro e continente para os participantes, um espaço sagrado, onde será realizado o ritual. Inicialmente, quem estabelece essas condições é o próprio coordenador do grupo, através das regras de funcionamento e de sua postura atenta e acolhedora. O coordenador do grupo é como um guardião que protege esse espaço ritual e sagrado. A atitude de respeito do grupo para com o material produzido evidencia o caráter sagrado da imersão no grupo. (Parisi, 2009).

A partir de um trabalho com um grupo vivencial de mulheres, Parisi (2009) comenta sobre a reatualização do mito que ocorre no contexto grupal, a partir das imagens arquetípicas provenientes das produções do grupo. A imersão nos processos imaginativos cria uma atmosfera diferenciada, convidando os aspectos intuitivos, sensoriais e os sentimentos a tomarem seu espaço, deixando de lado os processos cognitivos e verbais. “Em etapa primitiva os ritos são primeiramente gestos não interpretados. Em etapa um pouco mais elevada são eles mitizados” (Jung, 1944/2013, p. 215).

Visto os aspectos simbólicos dos ritos iniciático, abre-se a possibilidade de pensar o grupo vivencial de sonhos com uma configuração ritualística de Van Gennep (1978), nos

momentos de separação ou preliminares, de margem social ou liminares e de agregação ou de retorno. Há um momento de retirada do sujeito de seu meio – a iniciar pela inscrição no grupo e pela entrevista inicial –, um momento liminar, onde ocorrem as transformações – os encontros do grupo – e um momento de reintegração social – que finaliza o ciclo através da entrevista final. Dessa forma, considerar-se-á o processo ritual do grupo em três momentos que correspondem às etapas para a Psicologia Analítica. O primeiro momento, chamado *Resposta ao chamado* corresponde a uma separação do mundo cotidiano e um contato inicial com o inconsciente. O segundo, *Contato com o inconsciente*, corresponde ao processo de descida ao inconsciente, em direção às imagens, em direção ao mundo inferior, onde o sujeito se despersonaliza para se transformar. Por último, o terceiro momento, *Retorno à vida cotidiana*, que diz respeito ao término desse processo, onde o sujeito retorna à rotina do dia a dia, porém, modificado pelas experiências que teve no contato com o inconsciente.

6.1. Os encontros do grupo vivencial de sonhos como momento liminoide

Turner (1974), baseado nos estudos de Arnold Van Gennep, revela os processos pelos quais um ritual acontece. Primeiramente, o sujeito é retirado da vida cotidiana. Então é inserido no espaço sagrado onde ocorre o ritual. Essa etapa é chamada de momento liminar e é justamente onde ocorrem as transformações desejadas pelo ritual. As transformações que o autor comenta são de status social, a passagem de uma posição social para outra superior. Posteriormente, ocorre a reintegração. As imagens de eclipse, escuridão, da regressão ao útero, que acompanham o momento liminar fazem parte do processo de mortificação de aspectos da personalidade do indivíduo, afinal, a transformação da personalidade exige que algo morra metaforicamente para que o novo possa nascer. A condição antiga deixa de existir para assumir uma nova. Todo ritual de iniciação inclui uma série de provas que simbolizam os temas arquetípicos de morte e renascimento (Freitas, 1987).

Turner (1974) comenta que durante a liminaridade, o sujeito está morto e vivo, é e não é ao mesmo tempo, condição necessária para a transformação proposta pelo rito. O momento liminar/liminoide permite o aparecimento de mais perspectivas e possibilidades possíveis de existência. O sujeito em liminaridade está em transição. A liminaridade está mais para um estágio do que para um estado. É também um momento de isolamento do grupo social e pode trazer sentimentos de solidão.

Percebe-se que o grupo vivencial se configura como um ritual tal como descrito pelos autores e a liminaridade aparece nos dez encontros, entre as entrevistas inicial e final. As

dinâmicas de contato com as imagens oníricas são análogas aos processos de regressão, às imagens de escuridão, de morte. A elaboração dos sonhos abre novas perspectivas para o sonhador. Nunca o sonho é interpretado e reduzido a uma explicação causal. O que ocorre nesses encontros é um processo de transformação do indivíduo de uma condição mais literal para uma condição mais simbólica de existir, de ser no mundo. É possível realizar a analogia entre os encontros do grupo vivencial de sonhos com o processo psicoterapêutico e seu caráter iniciático, visto a semelhança dos elementos envolvidos: o espaço sagrado, a figura do terapeuta, os iniciados, o material a ser trabalhado (no caso do grupo, os sonhos) e a expectativa da transformação.

Tal como a psicoterapia, o grupo simula uma passagem, de um mundo vazio de sentido para o mundo simbólico. O processo de introversão ocorre quando do trabalho vivencial e reflexivo com os sonhos em todo encontro. E também no momento da reinserção social, em que o participante retorna ao cotidiano transformado pelo ritual do grupo.

Com o processo ritual do grupo, é possível fazer uma analogia com os mistérios eleusinos. Celebrados em Elêusis na Grécia, eram ritos de iniciação ao culto das deusas da agricultura. Os mistérios festejavam o retorno de Perséfone do reino de Hades.

Os elementos essenciais do ritual podem ser condensados na fórmula que supostamente o iniciado nos Mistérios de Elêusis devia enunciar: "Eu vi", "Eu disse", "Eu fiz". Essa fórmula assinala os ingredientes da transformação: a percepção da imagem e a assimilação da forma e do símbolo (eu vi); a expressão através da palavra, a fórmula sagrada, o mantra, o som, ou mesmo do silêncio deliberado, carregados todos eles de poder, consciência e significado (eu disse); a representação solene (eu fiz) (Whitmont, 1991a, p. 267).

Sobre os Mistérios de Elêusis, Parisi (2009, p. 64) afirma: "Nessa fórmula encontro a síntese do 'ritual' realizado nos grupos vivenciais em que o indivíduo acessa o mundo das imagens, depois partilha sua experiência traduzindo-a em palavras e finalmente representa, talvez apenas alternando a sequência final algumas vezes". Ou seja, um aspecto característico do ritual é unir os elementos perceptivos e de ação, primeiro se vê, depois se fala e finalmente se faz, elabora-se o que foi visto e dito, completando o ciclo vivencial do ritual.

O processo sagrado do ritual promove também o surgimento de um sentimento de igualdade e integração que aparece nos grupos envolvidos no ritual durante o momento liminar (ou liminoide) chamado de *communitas* (Turner, 1974). Esse sentimento pode ser entendido como a presença de Eros no grupo. Eros é a capacidade do indivíduo em criar vínculos, de entrar em relacionamentos frutíferos (Stein, 1978). Sem Eros não haveria abertura e integração entre os membros, processos que podem, a depender do ritual, ser essenciais para a transformação do indivíduo. O trabalho com grupos vivenciais

consiste na criação de um campo interacional específico, no qual se relacionam forças dinâmicas que põem em contato todos os participantes e, simultaneamente, encarregam-se do estabelecimento de uma coesão tal, que considero possível e pertinente propor os conceitos de consciência grupal, sombra grupal e símbolos grupais. É o campo simbólico constelado que acolhe e conduz ao conceito de self grupal, algo intrinsecamente associado a Héstia: lugar, num sentido que transcende o físico, de repouso, acolhimento, interação, pertinência, devaneio, criação de sentido, meditação e surgimento de imagens. O verbo preponderante é “estar”: mais do que fazer ou ser algo, basta estar e deixar que as coisas aconteçam (Freitas, 2005, p. 58).

A constelação do arquétipo de Héstia, deusa grega do lar, da vida doméstica e do estado, permite o acolhimento de Eros, como princípio de relacionamento e ligação e a criação do *Self* grupal, que pode ser entendido como aquilo que dá identidade e significado ao grupo.

Portanto, conclui-se que os grupos vivenciais se configuram como espaços sagrados e continentes, análogos aos espaços rituais tradicionais. Tanto o trabalho com os sonhos como o trabalho em grupo podem ser considerados como iniciatórios à experiência do simbólico, o que configura o grupo vivencial de sonhos como um processo ritual análogo ao rito de iniciação tradicional de Van Gennep. O momento liminar/liminoide do rito tradicional se torna o contato com o inconsciente no rito do grupo. É o momento em que o sujeito se encontra em transição e vulnerável. Da atmosfera simbólica, da presença de Eros e de Héstia emerge o sentimento de *communitas*.

Longe de ser um fenômeno central e organizador social, o grupo vivencial de sonhos se configura como um evento marginal, com uma função mais psicológica do que de crítica social, ainda que exista um limiar tênue entre essas duas instâncias (psíquica e coletiva). Apresenta-se como uma atividade de interesse individual, visto que somente interessados participam, não é tarefa obrigatória em nenhum contexto. Partindo de indivíduos com relações fragmentárias, se constituiu um espaço de aproximação e criação de vínculos. É um local privilegiado para a eclosão de símbolos individuais, mas também do próprio grupo, típico dos momentos liminoides, cujo estudo nas sociedades complexas colocam em perspectiva os fenômenos de performances sociais.

6.2. O grupo vivencial de sonhos como performance social

Como já mencionado, existe uma distinção entre as performances sociais (ou performance de eficácia, para Schechner), como ritos e dramas sociais, e as performances estéticas (ou performance de entretenimento, para Schechner), como o teatro, por exemplo. Ainda que as performances estéticas possam promover reflexões sociais e a emergência de símbolos psicológicos, sua proposta é, em primeiro plano, de entretenimento. Já as

performances sociais possuem tal emergência como seu objetivo principal, visto que os ritos e os dramas sociais aparecem como metáforas da realidade (Turner, 1987). Dessa forma, fica evidente que o grupo vivencial de sonhos se configura como uma performance social (performance de eficácia), pois tem em sua proposta ir além do entretenimento e atingir a transformação dos participantes enquanto indivíduos e enquanto grupo.

Como gênero de performance, toda atividade psicoterapêutica (inclusive o grupo vivencial de sonhos) aparece como um ritual (secular ou sagrado), estrutura-se como momento liminoide e possui a dinâmica de performances sociais, visto que: possuem um sentido para os membros envolvidos; permitem o surgimento de símbolos psicológicos; se apresentam enquanto microcosmo da realidade; e contemplam uma sequência padronizada de ações, que Schechner (1985) chamou de comportamento restaurado. Isto pode ser observado na estrutura do grupo vivencial com os encontros semanais de 50 minutos, a tarefa de contação de sonhos em diferentes modos expressivos nos encontros e a fala do terapeuta.

6.2.1. Comportamento restaurado no grupo vivencial de sonhos

Enquanto categoria de comportamento restaurado, o grupo vivencial possui uma sequência padronizada de ações composta de cinco etapas realizadas em cada encontro: acolhimento, técnica de relaxamento, técnica de reentrada no sonho, processamento e fechamento. Entretanto, cada encontro possui sua particularidade, que consiste no contexto interativo e não no conteúdo, ou seja, cada etapa pode ser realizada de maneira diferente, particular ao grupo. Cada etapa comporta sua singularidade e especificidade de ser e possuem sua origem na experiência de grupos anteriores.

Estas etapas visam conduzir a experiência do participante a uma experiência diferente de seu cotidiano, onde ele se comporta e possui expectativas diferenciadas. Entretanto estes comportamentos, atitudes e expectativas (modelos de performance) já foram lhe comunicados na entrevista inicial que precede a sua entrada no grupo. A etapa de acolhimento opera como uma passagem para o comportamento diferenciado no grupo ou, em termos aqui compreendidos, restaurado.

Comportamento restaurado é o sujeito se comportando como se fosse outra pessoa, como aprendeu ou como lhe foi dito que deveria se comportar. O grupo possui algumas regras de comportamento muito distintas dos comportamentos cotidianos. As principais e que devem ser seguidas por todos os membros são: toda fala deve ser em primeira pessoa; todo comentário deve partir de uma reflexão sobre si próprio em relação ao outro e não sobre o outro em si; não julgar; aceitar as imagens, entre outras.

6.2.2. Funções do grupo enquanto performance

O contato com a imagem onírica na etapa de reentrada do sonho mostra claramente a função do grupo e sua circunstância, podendo ser vista como um gênero de performance. As diferenças entre os gêneros de performance dizem respeito à função, circunstância do evento no contexto inserido, no espaço utilizado e no comportamento esperado dos performers e da audiência (Schechner, 2003). Nesse sentido, o grupo vivencial de sonhos tem como proposta cumprir uma função de reconexão do sujeito consigo próprio e com o mundo simbólico, devido ao contexto social fragmentado e esvaziado de relações profundas de significado. O espaço ocupado é uma metáfora do *temenos* grego, o local sagrado onde acontece o ritual. O comportamento esperado é de participação, implicação, acolhimento, vivência e reflexão, tanto dos terapeutas como dos participantes do grupo, que flutuam de papel, ora performers, ora espectadores. O grupo vivencial enfatiza participação e comunicação com os personagens internos – semelhante ao ritual tradicional que enfatiza a participação e a comunicação com seres transcendentais. Schechner (1988) afirma que os rituais são memórias em ação, ou seja, o comportamento ritual se conecta com a manutenção da memória individual e coletiva dos indivíduos de uma comunidade. Essa memória está imbricada no simbolismo do ritual, no corpo, nos objetos, nas performances, é uma memória viva.

Em relação às funções da performance já descritas – entreter; construir algo belo; formar ou modificar uma identidade; construir ou educar uma comunidade; curar; ensinar, persuadir e/ou convencer; e lidar com o sagrado e/ou profano –, o grupo de sonhos parece contemplar cinco delas: entreter, pois é preciso que os participantes se entretendam no trabalho com os sonhos para que permaneçam no grupo; formar ou modificar uma identidade, no sentido de que o grupo consolida uma identidade grupal, por meio do vínculo entre os participantes e dos conteúdos trabalhados que se tornam conteúdos do grupo e não mais individuais; curar, na medida em que o grupo exerce efeitos terapêuticos em algum nível (fator explorado na análise empírica); ensinar, pois de alguma forma os participantes aprendem a trabalhar com as imagens oníricas de diversas formas; lidar com o sagrado e/ou profano, pois o grupo se propõe a ser um local de acolhimento das imagens oníricas e da multiplicidade da psique, em seus aspectos sagrados (permeados de significação) e profanos (vazio de sentido).

6.2.3. Pontos de contato entre antropologia, teatro e o grupo vivencial de sonhos

Retomando os pontos de contato entre antropologia, teatro e psicoterapia, descritos no capítulo anterior, cabe agora a análise do grupo vivencial de sonhos. Inicia-se pela atuação do

performer enquanto lugar intermediário entre “não-eu” e “não não-eu”. Esse lugar é ocupado sempre que a “pequena gente” (os complexos autônomos) é convocada, quando da reentrada nos sonhos e principalmente em encontros em que os participantes são convidados a reentrar como outro personagem ou se colocar no sonho do outro como se o sonho fosse de si mesmo. A intensidade da performance segue a mesma característica da psicoterapia tradicional, cada encontro será único e toda a atmosfera simbólica é construída na tentativa de aumentar a intensidade performática. A interação entre audiência e performance que se dá em contexto grupal, ocorre no momento em que o performer (participante que detém a fala) conta sua experiência e reflexão e a audiência (outros participantes) reagem a sua fala. A transmissão do conhecimento performático ocorre na medida em que o indivíduo se relaciona com o terapeuta e com os outros membros do grupo e aprende mais sobre o processo e sobre si mesmo. A transformação do ser e/ou da consciência ocorre na medida em que esses outros processos tem espaço. O ganho de consciência, as múltiplas perspectivas sobre os sonhos, o vínculo com os participantes e a nova forma de relação com os personagens internos são alguns fatores envolvidos nesse processo de transformação. Finalmente, a avaliação da performance cabe aos participantes envolvidos no processo e é verbalizada no momento da entrevista final, ainda que no âmbito privado cada membro do grupo tire suas próprias conclusões.

Existe ainda um ponto de contato entre antropologia e teatro que diz respeito às fases da performance. São sete fases – treinamento, oficinas, ensaios, aquecimentos, performance propriamente dita, esfriamento e balanço – que se distribuem pelos processos do grupo vivencial de sonhos, a saber, são quatro: preparação dos terapeutas, que constitui o momento em que os terapeutas são formados e treinados para conduzir o grupo; entrevistas iniciais, onde os participantes inscritos são entrevistados pelos terapeutas do seu grupo; encontros do grupo, que correspondem ao trabalho grupal e vivencial com os sonhos; e o último processo são as entrevistas finais, onde os participantes podem refletir sobre como foi a experiência vivida. As sete fases são distribuídas entre esses quatro processos. As três primeiras – treinamento, oficinas e ensaios constituem o primeiro processo, preparação dos terapeutas, pois são fases em que os terapeutas estão aprendendo, treinando e ensaiando suas atuações no grupo. A quarta fase, aquecimento, corresponde ao segundo processo, entrevistas iniciais, pois essas são consideradas como o último momento que antecipa o grupo, sendo então um aquecimento para o início dos encontros. A quinta fase, performance propriamente dita, corresponde ao terceiro processo, encontros do grupo, pois são nos encontros que a performance ocorre. As duas últimas fases, esfriamento e balanço, constituem o último

processo, entrevistas finais, pois como são fases de reflexão sobre o que passou ocorrem em momento posterior ao término dos encontros, que se dá na entrevista final.

6.2.4. Transportações e transformações no grupo vivencial de sonhos

Schechner (1985) afirma que, em algumas performances, o ator não se transforma por completo, sempre há algo dele próprio na performance, ele sabe desse lugar “entre”, o que pode ser pensado como a conscientização dos complexos, observada nos relatos dos participantes na entrevista final. Nas performances em que se procura a total transformação da consciência, ainda que temporárias, há o que o autor chama de *transportação*.

O fenômeno das transportações enquanto possibilidade de transformação aparece no grupo vivencial quando da reentrada nos sonhos, onde os personagens do mundo onírico ganham vida. O ego onírico pode se relacionar. Inclusive o participante pode reentrar no sonho como outra personagem que não ele. Além desse momento, a dinâmica de processamento dos sonhos permite a troca de experiências entre os membros do grupo. Pedese que cada um se coloque no lugar do ego onírico do outro ao ouvir o sonho. Nesse sentido, o sujeito pode vivenciar outras imagens, o que as tornam imagens coletivas, do grupo enquanto sistema. No grupo de sonhos, os participantes são transportados aos encontros e ao mundo dos mortos (quando da reentrada nos sonhos). São também transformados, atuam e são eles próprios, estão em um lugar intermediário, entre (não-eu e não não-eu).

A performance de transformação como categoria requisitada fica mais evidente em ritos de iniciação. Nesse sentido, o grupo de sonhos aparece como um rito de iniciação para uma vida mais simbólica, onde se torna possível psicologizar toda e qualquer imagem (ver através dos fenômenos), transformar eventos em experiências (Hillman, 2010). Tal afirmação fica mais evidente na análise das entrevistas finais.

É possível que em uma performance, *transportação* e *transformação* apareçam juntas. Isso ocorre quando participam da performance transformados e transportados ao mesmo tempo. Sujeitos que já passaram pelo rito de iniciação, transformados, e que estão na performance para facilitar a passagem dos iniciados, os transportados. No grupo vivencial de sonhos, recomenda-se que todos os terapeutas já tenham sido participantes em outro momento, ou seja, já tenham sido transportados e transformados. Esse protocolo apenas pode ser iniciado em 2017, pois nos dois primeiros anos a formação dos terapeutas se deu pelas orientações, cursos e oficinas já mencionados.

Analogamente, Santos (2017, p. 116) afirma que o grupo pode ser vivenciado pelos participantes como “possibilidade terapêutica e os sonhos são o instrumento para essa transformação. Ao acessar os conteúdos oníricos, questões psicológicas são envoltas no

campo da consciência e podem ser discutidas e refletidas para um novo movimento na vida desses indivíduos”.

Freitas (2005) aponta que a transformação dos participantes está diretamente envolvida à constelação do arquétipo de Héstia, ou seja, a presença de Héstia é necessária para que transportações e transformações se tornem possíveis. E ainda, a presença de Héstia cria o ambiente propício para o surgimento de *communitas*.

Conforme Freitas (2005), Héstia, a primogênita de Cronos, é uma deusa sem imagem, normalmente ilustrada por um chama crepitante ou um círculo. Seu lugar é em torno da lareira, que mantém acesa, e não em aventuras pelo mundo. “Seu espaço é redondo, quente e acolhedor, no qual se pode devanear sem se perder, seguindo o movimento das fagulhas ou da crepitação do fogo, num estado contemplativo, aquietado”) (p. 57). Nesse lugar, abre-se a possibilidade do surgimento de ideias, sensações e imagens. É a partir do olhar paciente para elas que uma ganha relevância e se apresenta com mais nitidez. É justamente esse olhar contemplativo à imagem que se pretende no grupo vivencial de sonhos, para que então *insights* e novas perspectivas sejam possíveis. “Héstia provoca abalos que nos fazem tomar outro ponto de vista ou outra perspectiva, levando-nos a uma significativa mudança de foco e favorece a entrada de novas imagens no campo da consciência” (p. 61). Para tal, no grupo vivencial, lança-se mão de diferentes técnicas expressivas e linguagens para manifestação dos símbolos, como os desenhos, a escrita, a dramatização, entre outros. E outras perspectivas somente são possíveis em estados de transportações, pois estes permitem o olhar sob diferentes pontos de vista.

Héstia permite o foco no específico sem perder o todo, como quando o performer se encontra entre os dois estados (não-eu e não não-eu). Héstia aquece, acolhe, protege. Conforta e possibilita a descontração do corpo. Cria uma atmosfera de confiança, fraternidade e abertura para o novo ou para a rememoração do antigo. Héstia é também o “lar, lugar de repouso, reabastecimento, intimidade e apropriação da identidade. Lugar também de congregação, refeição, encontro, festejo. O *espaço* torna-se ambiente psicológico, ganha alma, passando a constituir o palco para a interação e harmonização de forças díspares e dinâmicas” (Freitas, 2005, pp. 58-59), a coexistência de diferentes eus.

O espaço, inclusive, assemelha-se ao *temenos*, o espaço sagrado onde ocorriam os rituais na Grécia Antiga. A disposição das cadeiras e/ou almofadas em círculos, o apagar das luzes no momento da reentrada nos sonhos, a mesa para a produção dos desenhos ou para mexer com argila, tudo contribui para a criação de um espaço mais psicológico.

Pelo fato de representar a casa, a deusa também remete aos afazeres domésticos, monótonos e repetitivos, porém necessários e indispensáveis, estruturais, o que permite o devaneio e a imaginação. É nesse estado que surgem importantes *insights* e símbolos (Freitas, 2005). A repetição permite e pede por aprofundamento. Esse aprofundar-se é vertical, é a descida ao mundo dos mortos (Hillman, 1984), é adentrar nos sonhos encontro após encontro.

Permanecer com Héstia, inclusive, protege os participantes das inundações inconscientes de Poseidon, o que colocaria em risco a experiência de objetividade e centração (Freitas, 2005). Por isso os relaxamentos prévios à reentrada nos sonhos e as expressões não-verbais procuram manter o grupo protegido de possíveis invasões.

A deusa também auxilia os terapeutas a não caírem nas tentações apolíneas da interpretação racional das imagens e da experiência dos participantes. Mantém-se na vivência contemplativa e íntima (Freitas, 2005). Hillman (1984) critica a perspectiva apolínea, que racionaliza, que divide, que se coloca como superior, que valoriza o masculino e reprime o feminino arquetípico, que titaniza o *Self* e exclui outros deuses. É justamente tal perspectiva que se procura evitar no grupo vivencial, onde todos os deuses são bem-vindos e não há um julgamento maniqueísta sobre as imagens. Em um ambiente titânico, as transportações não são possíveis.

É por meio de Héstia que se torna possível a criação do *Self* grupal, que funciona como o lar no qual os viajantes retornam para contar suas aventuras pelo mundo. O acolhimento das imagens e experiências no grupo é fundamental no desenvolvimento do *Self* grupal. Mas tão importante quanto é o compartilhamento das vivências entre os membros. Toda essa dinâmica permite com que o novo se apresente e se relacione “com o que já foi compartilhado e compõe a história do grupo, passando assim a pertencer ao imaginário e ao acervo simbólico do *self* grupal” (Freitas, 2005, pp. 63-64).

O caminho percorrido para a constelação do arquetipo de Héstia, para o desenvolvimento do *Self* grupal e do processo de grupação, se dá tomando como base o protocolo de trabalho com grupos vivenciais de sonhos desenvolvido por Santos (2017), que cumpre a função de orientar, guiar a performance propriamente dita.

Sendo assim, pode-se concluir que o grupo vivencial de sonhos é uma performance de eficácia na medida em que tem sentido para os membros envolvidos, possui validação social como atividade de autoconhecimento, tem significado para os envolvidos, possui uma sequência padronizada de ações, é como um microcosmo da realidade e intenciona a transformação dos participantes. O grupo contempla cinco funções da performance: entreter, formar uma identidade, curar, ensinar e lidar com o sagrado e o profano. O performer se

encontra transportado, num lugar intermediário, onde as personalidades parciais (os complexos) têm espaço. Enquanto rito de iniciação, o grupo é também uma performance de transformação, que ocorre somente na presença de Héstia, que acolhe, protege, cria um ambiente sagrado e permite aprofundamento nas imagens e nas vivências.

7. Da análise empírica do grupo vivencial de sonhos como processo ritual e performance

Foram constatadas algumas analogias entre a teoria antropológica dos rituais de Victor Turner e a teoria da Psicologia Analítica, de Carl Gustav Jung, como a possibilidade de se pensar as características do ritual tradicional (para Turner, 1974) como análogas às características do funcionamento psicodinâmico do inconsciente – atemporalidade ou tempo cíclico, espaço sagrado e linguagem metafórica. As etapas dos ritos de passagem (Turner, 1974) foram traduzidas para a Psicologia Analítica: rito de separação é análogo à resposta ao chamado; momento liminar/liminoide é análogo ao contato com o inconsciente; e o rito de incorporação é análogo ao retorno à vida cotidiana. Essas etapas configuram ciclos de morte e renascimento.

A partir dessas analogias, foram constituídas as três etapas do processo ritual, para a Psicologia Analítica, no grupo vivencial de sonhos (Figura 1), que correspondem a estrutura do grupo. A primeira delas é a *Resposta ao chamado*, onde o sujeito está inserido na realidade cotidiana. É o momento que antecipa as transformações que ocorrerão na segunda etapa, chamada de *Contato com o inconsciente*. Esse é o período em que o sujeito entra em contato com as imagens inconscientes, simbolizado pela descida ao mundo dos mortos, no vale de fazer alma. É o local onde o sujeito se desprioriza para se transformar. O último momento é o *Retorno à vida cotidiana*, caracterizado pelo encerramento do processo, onde o sujeito retorna para a realidade do dia a dia, porém transformado pela experiência que passou.

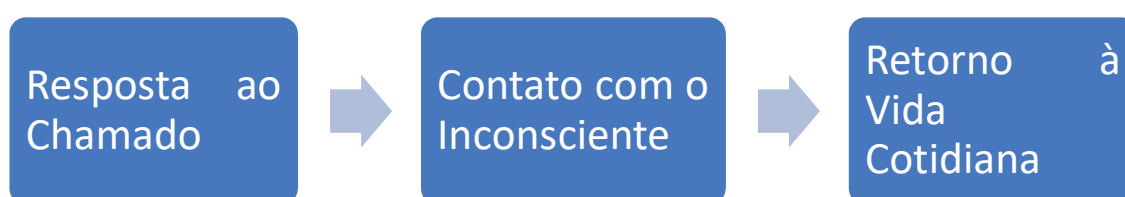


Figura 1 Estrutura do processo ritual para a Psicologia Analítica no grupo vivencial de sonhos

O grupo também foi analisado como performance social (ou performance de eficácia). Como já descrito por Schechner (1985), é possível pensar nas fases da performance como constituintes das fases do processo ritual tradicional (Van Gennep, 1978). As primeiras quatro fases da performance – treinamento, oficina, ensaio e aquecimentos – constituem a primeira etapa do processo ritual, o momento de separação do indivíduo do estado atual. A fase

denominada de performance propriamente dita constitui a segunda etapa ritual, o período liminar. E, por fim, as duas fases restantes da performance – esfriamento e balanço – compõem a última etapa do ritual, a incorporação ao novo status.

Enquanto as etapas do ritual são analisadas como estrutura, as sete fases da performance de Schechner – treinamento, oficinas, ensaios, aquecimentos, performance propriamente dita, esfriamento e balanço – são analisadas enquanto dinâmica do grupo vivencial de sonhos. Como o grupo se estrutura de forma análoga ao processo ritual tradicional, nesse capítulo, a análise de cada fase da performance está distribuída de acordo com a proposta de Schechner. As quatro primeiras fases compõem a primeira etapa do processo ritual do grupo vivencial de sonhos – *Resposta ao chamado*. A fase da performance propriamente dita compõe a segunda etapa – *Contato com o inconsciente*. As duas últimas fases compõem a última etapa – *Retorno à vida cotidiana* (Figura 2). As primeiras quatro fases antecedem a performance propriamente dita, pois ainda não há um performer e uma audiência para que a ação performática ocorra, então são fases preparatórias, por isso compõem a primeira etapa do processo ritual. Na segunda etapa, que configura os encontros do grupo, é onde a performance propriamente dita ocorre, pois há o performer e há uma audiência, além das categorias da performance envolvidas, a saber, comportamento restaurado, transportação e transformação. As duas últimas fases são como aquilo que fica ressoando na psique individual e coletiva depois da performance. É o momento de reflexão do que se vivenciou, por isso compõem a última etapa do processo ritual.

Essa análise configura o grupo vivencial de sonhos da seguinte forma: estruturado como um processo ritual com três etapas – *Resposta ao chamado*, *Contato com o inconsciente* e *Retorno à vida cotidiana* – e analisado dinamicamente como performance, a partir de suas sete fases.

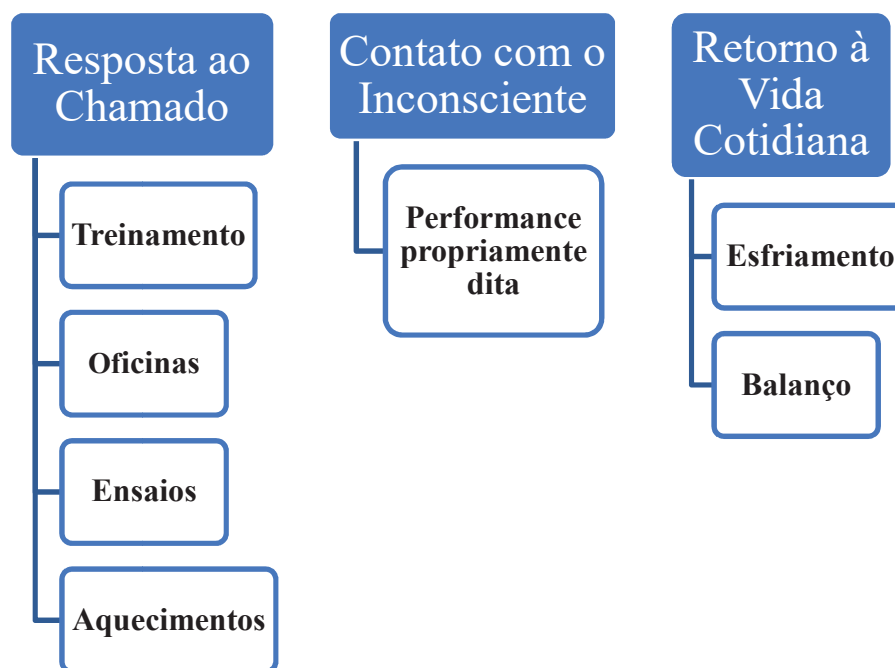


Figura 2 Distribuição das fases da performance na estrutura do processo ritual

O grupo vivencial de sonhos se constituiu por quatro processos: (1) a preparação dos terapeutas, quando os terapeutas estão em processo de formação para conduzir o grupo; (2) as entrevistas iniciais, onde ocorre a primeira interação entre os terapeutas e os participantes; (3) os encontros do grupo, onde efetivamente são trabalhados os sonhos; (4) as entrevistas finais, que consiste no último contato entre os terapeutas e os participantes, encerrando a performance.

As fases da performance foram divididas nesses quatro processos (Figura 3). As primeiras três fases – treinamento, oficina e ensaio – fazem parte da preparação dos terapeutas, pois é o momento de formação dos terapeutas para atuação no grupo. A quarta fase – aquecimentos – caracteriza-se pela sensibilização dos interessados e potenciais participantes do grupo vivencial de sonhos e constitui o processo da entrevista inicial, pois é o momento que antecipa o início dos encontros, funcionando como um aquecimento para a performance. A fase da performance propriamente dita constitui os encontros do grupo, justamente onde a performance ocorre. As últimas duas fases – esfriamento e balanço – dizem respeito, respectivamente, ao tempo entre o último encontro e a entrevista final, e à entrevista final propriamente dita e sua posterior avaliação pelos pesquisadores, afinal são fases de reflexão do que foi vivenciado no grupo.

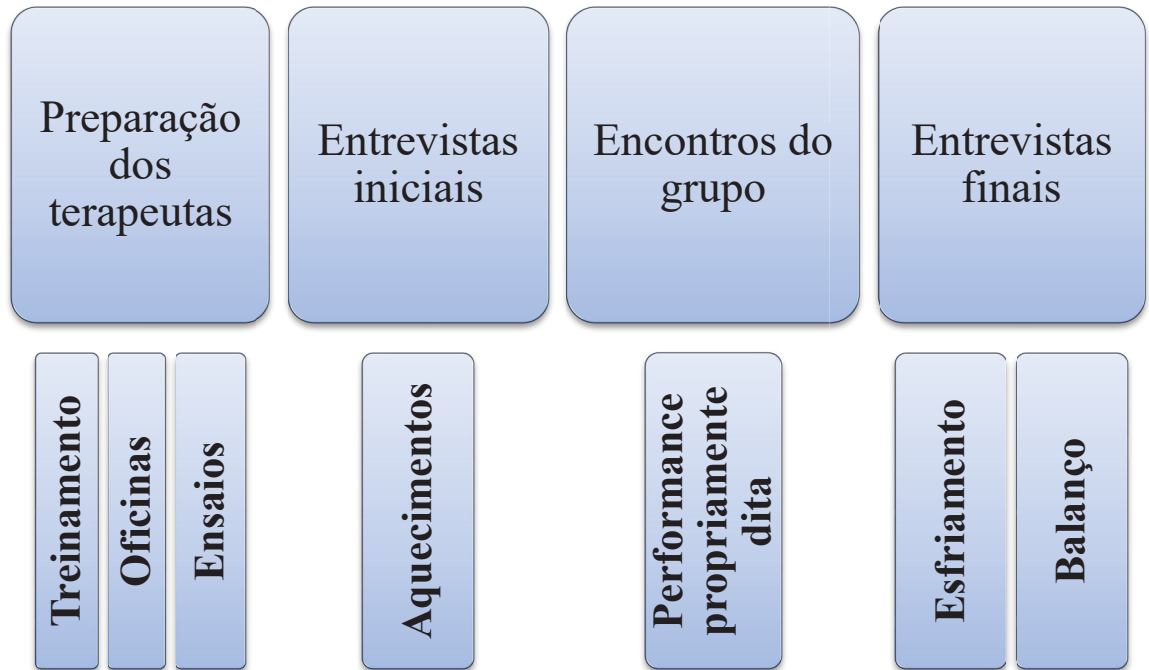


Figura 3 Processos do grupo e as fases da performance

Já é possível perceber como as etapas do ritual para a Psicologia Analítica – *Resposta ao chamado*, *Contato com o inconsciente* e *Retorno à vida cotidiana* –, os processos do grupo vivencial de sonhos – preparação dos terapeutas, entrevistas iniciais, encontros do grupo e entrevistas finais – e as fases da performance – treinamento, oficinas, ensaios, aquecimentos, performance propriamente dita, esfriamento e balanço – se inter-relacionam.

A discussão que segue procura elaborar, a partir dos dados coletados, a análise estrutural e dinâmica proposta para o grupo vivencial de sonhos. A primeira etapa – *Resposta ao chamado* – consiste na descrição da preparação dos terapeutas e na análise temática das entrevistas iniciais. Os processos são: (a) preparação dos terapeutas e (b) entrevistas iniciais. A segunda etapa – *Contato com o inconsciente* – consiste na análise do processo dos encontros do grupo. Por fim, a última etapa – *Retorno à vida cotidiana* – consiste na análise e interpretação da experiência dos participantes por meio da análise temática das entrevistas finais (Figura 4).

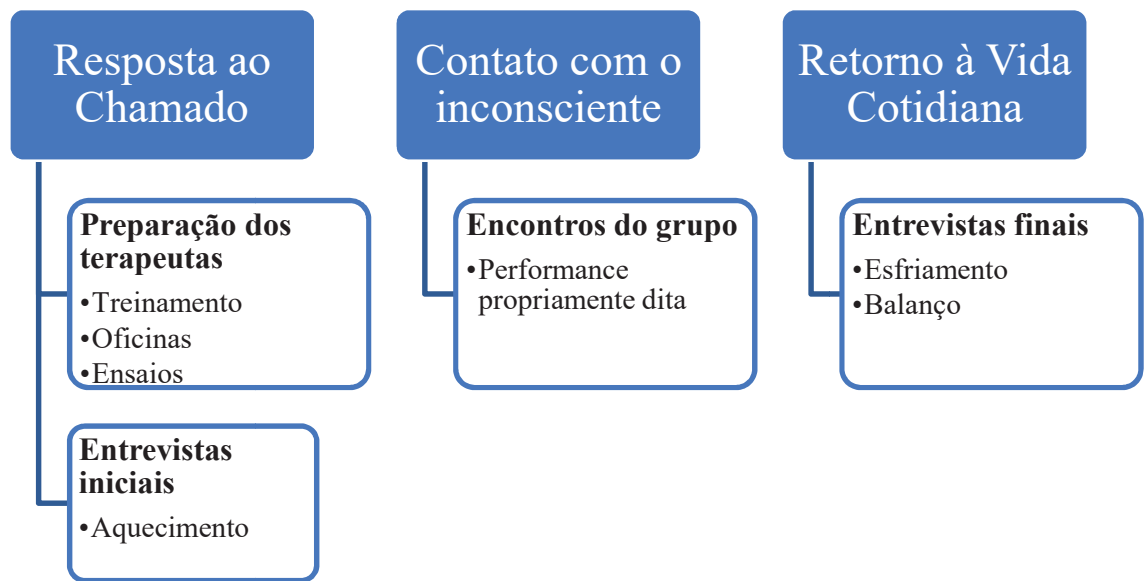


Figura 4 O Grupo Vivencial de Sonhos como processo ritual e performance

Nessa imagem pode ser observado que as fases da performance se dividem entre processos do grupo, distribuídos para cada etapa do processo ritual. As três primeiras – treinamento, oficinas e ensaios – fazem parte do processo de preparação dos terapeutas. A fase do aquecimento compõe o processo das entrevistas iniciais. Esses dois primeiros processos constituem a etapa *Resposta ao chamado*. A fase da performance propriamente dita faz parte do processo dos encontros do grupo e constitui a etapa do *Contato com o inconsciente*. E, finalmente, as duas últimas fases – esfriamento e balanço – integram o processo das entrevistas finais e constituem a etapa *Retorno à vida cotidiana*.

7.1. Resposta ao chamado e as fases iniciais da performance

Essa etapa é analisada em dois processos: (a) preparação dos terapeutas como fases iniciais da performance para os mesmos e (b) entrevistas iniciais como aquecimentos para o grupo vivencial para os participantes.

Todas as fases que antecedem os encontros do grupo são preparações para a performance propriamente dita, o encontro em si. Neste sentido, tem-se como preparação para os terapeutas o seu próprio treinamento para o exercício de sua função no grupo e, para os participantes, uma sistemática de seleção, esclarecimento e educação para integrar o grupo, a saber 6.1.1 e 6.1.2.

7.1.1. Preparação dos terapeutas como fases iniciais da performance para os mesmos

A preparação dos terapeutas é o primeiro processo do grupo vivencial de sonhos. Este processo constitui-se pelo desenvolvimento da metodologia do grupo, pelas supervisões e orientações para a aplicação dessa metodologia, pela formação teórica e prática dos futuros terapeutas. Esse processo ainda não envolve os participantes dos grupos, apenas os terapeutas. Dessa forma, esse processo está sendo analisado a partir das três primeiras fases da performance, a saber, treinamento, ensaios e oficinas.

O grupo de sonhos começou a ser idealizado no segundo semestre de 2014, com a busca de referências na literatura sobre o trabalho com grupos e com grupos vivências de sonhos (procedimento já escrito no capítulo sobre o Método). No primeiro semestre de 2015 a metodologia do trabalho foi construída. Os futuros terapeutas passaram, semanalmente, por orientações e supervisões teóricas e metodológicas com o orientador do projeto, sobre a condução dos primeiros encontros dos futuros grupos vivenciais. Essa fase foi considerada como o *treinamento* no espectro das fases da performance.

Com fins de formação, os futuros terapeutas participaram de duas aulas teórico-vivenciais sobre sonhos em uma clínica de Psicologia Analítica. Na primeira delas, foi ministrada uma aula sobre sonhos. Na segunda, foi realizada uma dinâmica. A partir dos próprios sonhos, cada um montou uma história utilizando cartas de tarô que fizessem sentido para si. Após, abriu-se para discussão com o grupo sobre como foi realizar a atividade, quais os sentimentos envolvidos, qual a história contada. Essas vivências compuseram a etapa das *oficinas (workshops)*.

A etapa dos *ensaios* foi condensada em um *role-play* realizado na supervisão anterior ao primeiro encontro, onde foram repassados os procedimentos a serem seguidos para o início do grupo. Para o primeiro encontro foi definido um roteiro de acolhimento dos participantes, explicação sobre como funciona o grupo, apresentações dos terapeutas e dos participantes, aplicação da técnica de relaxamento, aplicação da técnica de reentrada no sonho, processamento e fechamento. Todas essas etapas foram repassadas teoricamente e com exemplos práticos para o grupo de terapeutas.

Em 2016 e 2017, as supervisões semanais continuaram com a função de *treinamento* para os novos terapeutas e também para troca de experiências entre os antigos. O grupo de terapeutas e pesquisadores não sentiu a necessidade de um *role-play* antes do início dos grupos, mas as etapas das *oficinas* e *ensaios* foram substituídas por um minicurso teórico-vivencial de 6 horas ministrado por três terapeutas mais experientes, que teve como objetivo

tanto a formação teórica e prática dos terapeutas iniciantes como a sensibilização para a participação no grupo de interessados na temática dos sonhos. O minicurso de 2016, chamado de *Introdução à teoria dos sonhos à luz da Psicologia Analítica de C. G. Jung*, foi dividido em dois momentos, um período com conteúdo teórico e um período para uma vivência prática. Os conteúdos trabalhados foram: Abordagem simbólica; Sonhos e Realidade onírica; Funções dos sonhos; Personagens dos sonhos; Metodologia de trabalho com sonhos; Interpretação e experiência dos sonhos. A vivência prática consistiu na divisão da turma em três grupos menores, um para cada terapeuta, e a aplicação de uma dinâmica de reentrada nos sonhos com posterior elaboração em grupo, a partir da troca da vivência, e individualmente, a partir de uma sequência de perguntas que auxiliam no entendimento do sonho. Em 2017, o minicurso, agora chamado de *Vivências das imagens oníricas em Psicologia Analítica*, ganhou uma nova programação: Símbolo, contexto e imagem; Vivências das imagens oníricas em Psicologia Analítica; O grupo vivencial de sonhos como processo ritual. A parte prática foi intercalada com a teoria, sendo 1 hora para exposição teórica e 1 hora para a vivência prática para cada ministrante. As dinâmicas utilizadas foram todas imaginações dirigidas, a primeira foi um relaxamento com visualização de um lugar seguro, a segunda foi um aprofundamento das sensações a partir do lugar já visualizado anteriormente e, finalmente, a terceira foi a passagem desse primeiro local a um outro – representando o momento que eles chegaram ao curso e o momento em que estão saindo do curso – por meio de uma ponte, que representava o tempo que passaram no minicurso.

7.1.2. Entrevistas iniciais como aquecimentos para o grupo vivencial para os participantes

As entrevistas iniciais são o segundo processo do grupo vivencial de sonhos. Nesse processo se dá o primeiro contato entre os terapeutas e co-terapeutas (já formados nas três primeiras fases da performance) por meio da entrevista inicial. Nesse momento, o participante terá seu primeiro contato com a dinâmica que o espera nos encontros do grupo. Através de perguntas exploratórias, os terapeutas procuram investigar interesses, motivações e expectativas dos participantes, conhecer um pouco da vida de cada um e estabelecer um vínculo inicial. Nesse processo, o participante também recebe as informações a respeito do que é o grupo vivencial de sonhos, seu funcionamento, normas, possíveis ganhos com a participação, possíveis vivências durante o processo e ainda tira suas dúvidas. Dessa forma, o processo das entrevistas iniciais foi considerado como *aquecimento* para os encontros do grupo vivencial de sonhos.

Nesse momento foram trabalhados com os dados de dezessete participantes (Tabela 2), que serão identificados como participantes P1, P2, P3, P4, P5, P6 (grupo de 2015), P7, P8, P9, P10, P11, P12 (grupo de 2016), P13, P14, P15, P16 E P17 (grupo de 2017). P10 e P15 são a mesma pessoa, foi uma participante que fez o grupo duas vezes.

Tabela 2 Grupo/Participantes

| Grupo | Participantes |
|-------|----------------------------|
| 2015 | P1, P2, P3, P4, P5 e P6 |
| 2016 | P7, P8, P9, P10, P11 e P12 |
| 2017 | P13, P14, P15, P16 e P17 |

A entrevista inicial revelou, entre questões pessoais da vida de cada um – que não foram objeto de análise nesse trabalho –, aspectos que dizem respeito ao momento atual da vida cotidiana e também às motivações em buscar o grupo, expectativas e as relações com o mundo onírico. Em relação à *expectativa com o grupo*, a maioria dos participantes comentou sobre a busca por autoconhecimento. Apareceram também expectativas quanto à aprendizagem da teoria sobre sonhos, do trabalho em grupo, busca por novas experiências, desenvolvimento pessoal e profissional (estudantes de psicologia e psicólogos que buscam compreender o trabalho com os sonhos para levar para a clínica).

Ao observar os dados em relação às expectativas foi possível agrupá-los em quatro categorias: autoconhecimento; formação academia/profissional; entender/interpretar os sonhos; outros (Tabela 3).

Tabela 3 Expectativas em relação ao grupo vivencial de sonhos

| Expectativas | Participantes | Frequência |
|---------------------------------|---|------------|
| Autoconhecimento | P2, P3, P8, P9, P10, P11, P13, P14, P16 | 41% |
| Formação acadêmica/profissional | P10, P11, P13, P14, P16 | 23% |
| Entender/interpretar os sonhos | P1, P5, P6, P7 | 18% |
| Outros | P4, P12, P15, P17 | 18% |

Cinco participantes aparecem duas vezes na tabela (P10, P11, P13, P14, P16) por terem manifestado mais de uma expectativa.

Percebe-se que o autoconhecimento aparece como principal expectativa para a inscrição no grupo de sonhos. Nessa categoria foram incluídos os relatos que trouxeram a própria palavra autoconhecimento como expectativa, mas também o desejo de refletir sobre a própria vida e aprendizagem pessoal. A busca pelo autoconhecimento, além de requisito necessário aos interesses dos participantes do grupo, surge também como condição básica para uma possível abertura à transformação. Um mundo com rituais desprovidos de sentido e sujeitos forçadamente individualistas dificulta o processo de estruturação de subjetividades (Neumann, 1995; Campbell, 2002). A abertura ao autoconhecimento é, possivelmente, o primeiro passo para *insights* sobre si próprio, reflexões existenciais e ampliação da consciência, alguns dos objetivos do grupo.

O relato abaixo ilustra a expectativa pelo autoconhecimento:

Então é, como é um, como a gente tem um momento pra parar pra pensar sobre a nossa vida, refletir, né, sobre o, principalmente sobre os nossos sonhos, eu acho que também é o momento de eu parar pra pensar na minha vida, coisa que hoje, eu não tava fazendo, e que eu acho que é muito importante, então... que além de eu estar aprendendo coisas que eu não tinha pensado eu tô tendo essa oportunidade de parar e pensar mais em mim, então, acredito que eu tô ganhando de vir aqui (relato de P3).

A formação acadêmica e profissional surge como expectativa essencialmente de estudantes de psicologia e psicólogos(as). Utiliza-se o grupo como laboratório de aprendizagem teórico-prática para trabalhar com sonhos na própria clínica individual e também para adentrar no universo teórico da Psicologia Analítica e dos sonhos.

Eu espero ter melhores instrumentos pra poder melhor entender a linguagem dos sonhos né, em primeiro lugar voltado para meus próprios sonhos né, o entendimento que eu posso tirar deles e o conhecimento sobre mim, mas também pra minha prática que eu acho que é bem possível que trabalhe com sonhos (relato de P11).

Na categoria “entender/interpretar os sonhos” foram incluídas as seguintes expectativas: entender o que os sonhos significam para a vida, entender a psicologia dos sonhos, estar em contato com os sonhos dos outros e os próprios. Os dados sugerem que o interesse pelos sonhos se dá mais como via de acesso ao autoconhecimento do que pelo interesse no fenômeno em si.

Então, é... minha expectativa era... assim, os sonhos, o tema sonhos me interessa bastante. Só que eu nunca trabalhei com os meus sonhos, eu sempre tive muitos sonhos, e nunca entendi nenhum. Então na verdade eu achava que era pra começar a entender eles melhor e ter uma interpretação mesmo dos sonhos (relato de P6).

A categoria “outros” contempla aqueles participantes que não trouxeram nenhuma das expectativas supracitadas: projeto pessoal de desenhar os sonhos, busca por novas vivências, convite de amigos e ainda uma participante achou que era um grupo de sonhos como projetos de vida, mas acabou permanecendo.

Na verdade não tenho muitas expectativas, eu quero deixar acontecer, vamos ver o que vai acontecer, eu espero aprender novas coisas, adquirir experiências bacanas (relato de P12).

Percebe-se que, mesmo aparecendo quatro grandes grupos, as expectativas são muito singulares, não houve respostas padronizadas, alguns se sentem de alguma forma ligados ao mundo onírico, alguns buscam por autoconhecimento, alguns por formação profissional. O interesse pelos sonhos, a nível simbólico, é um chamado ao mundo dos mortos, é um chamado para a experiência da morte, para a descida ao reino de Hades, para o aprofundamento de eventos em experiências de sentido. A partir de uma análise amplificatória, a busca pelo autoconhecimento sugere uma jornada por lugares desconhecidos. A entrada na caverna, o mergulho no vasto oceano, ser engolido pela baleia, a descida para o porão, são todas imagens iniciais dessa jornada. Constela-se o arquétipo do herói, que vai em busca de um tesouro perdido, enquanto análogo ao autoconhecimento.

Este processo não ocorre no cotidiano social, onde a persona é exercida e a libido está dirigida para o mundo exterior. Dessa forma, exige-se um tempo específico e separado em termos vivenciais. Na perspectiva cultural ou social da antropologia pode-se pensar nesse tempo como o período liminar ou liminoide. O sujeito que busca o autoconhecimento vai em direção a um período liminar (ou liminoide), pois a transformação, a passagem do conhecido ao desconhecido e seu retorno exige uma despersonalização, um estado de nível de consciência mais rebaixado, um “entre” o “não-eu” e o “não não-eu”. Esse é o chamado ao mundo dos mortos, pois há uma morte exigida em todo ganho de consciência, em toda transformação de personalidade.

Há ainda que se refletir sobre essa busca em um ambiente grupal, ou seja, a procura por contato, a busca pelo outro para compartilhar e validar experiências. Esse fenômeno sugere uma busca pela formação do que Turner chamou de *communitas*, aquele sentimento de pertencimento, de acolhimento, de compartilhamento. Em termos junguianos, uma busca por Eros enquanto categoria arquetípica da experiência do ser humano, que vai de encontro ao vínculo com os outros para se individualizar. Como afirma Hillman (1984), a psique sempre está em busca de Eros.

Quando perguntados sobre qual foi a principal *motivação* para a busca pelo grupo vivencial de sonhos, as respostas foram bem particulares: curiosidade, lembrança de sonhos marcantes, projeto de desenhar os sonhos, entender o que os sonhos significam para a vida, gostar de psicologia analítica, desenvolvimento profissional e pessoal, aprendizado, busca por novas vivências, convite de amigos e ainda um participante achou que era um grupo de sonhos como projetos de vida, mas acabou permanecendo.

Ao observar os dados em relação às motivações foi possível agrupá-los em cinco categorias: desenvolvimento pessoal e profissional; entender os sonhos; interesse na temática dos sonhos e/ou em Psicologia Analítica; sonhos marcantes e/ou muitas lembranças dos próprios sonhos; outros (Tabela 4).

Tabela 4 Motivações para participar do grupo vivencial de sonhos

| Motivações | Participantes | Frequência |
|--|---------------------------------|------------|
| Desenvolvimento pessoal e profissional | P7, P8, P10, P11, P14, P15, P17 | 37% |
| Entender os sonhos | P6, P9, P11 | 16% |
| Interesse na temática dos sonhos/Interesse em Psicologia Analítica | P12, P13, P16 | 16% |
| Sonhos marcantes/lembrança dos sonhos | P2, P5, P9 | 16% |
| Outros | P1, P3, P4 | 16% |

Dois participantes aparecem duas vezes na tabela (P9 e P11) por terem manifestado mais de uma motivação.

A categoria “Desenvolvimento pessoal e profissional” apresenta-se como a motivação mais relevante para os participantes. Incluem-se o desejo por autoconhecimento, o trabalho com os sonhos para complementar a terapia individual e aperfeiçoamento da prática profissional na clínica. Somente uma participante dentre os sete que citaram tais motivações não é psicóloga ou estudante de psicologia. Esses dados complementam a análise anterior, que apontou o autoconhecimento como principal expectativa, e também sugerem um interesse mais pragmático no grupo. Segue um relato para ilustrar essa categoria:

Acho que a necessidade por estar no último ano de participar de vivências maiores que eu não tive a oportunidade na faculdade assim e também o autoconhecimento pra

acompanhar a terapia porque a terapia individual não traz essa mesma vivência do que um compartilhamento em grupo (relato de P10).

O relato abaixo é de uma participante que estava incomodada com o resultado de um teste de personalidade que fez no ambiente de trabalho e procurou o grupo de sonhos como forma de colocar em xeque algumas questões.

Acho que foi essa questão de eu achar que eu me conhecia que eu sabia como eu era e depois eu ver um resultado de um teste aparecer coisas que eu não concordo que eu acho que não são então gostaria de saber se aquilo realmente reflete o que eu sou (relato de P8).

Entender os sonhos ou entender o significado dos sonhos mostra-se como a motivação mais relevante para a participação no grupo para três participantes. Entender os sonhos pode ser uma via para o autoconhecimento, principal expectativa relatada, mas também é condição para outras expectativas, como o aprendizado acadêmico e profissional, que muitos estudantes e psicólogos buscam para aprofundamento teórico e também como procura por vivências mais profundas de contato com o inconsciente, condição necessária de todo psicólogo que deseja atender na clínica.

Eu sempre sonhei muito, assim desde que me recorde e são sempre sonhos muito esquisitos ou muito complexos ou que duram muito tempo assim. Então acho que desde o começo, que eu comecei a fazer psicologia, essa questão de interpretar sonhos me chamou atenção, justamente por causa disso, porque é uma coisa que acontece todo dia quase toda noite eu acordo e fico pensando que será que esse sonho significa? (relato de P9).

O interesse na temática dos sonhos ou em Psicologia Analítica aparece como motivação para estudantes de psicologia em períodos mais iniciais. Pode-se refletir que se trata também da busca por expandir os conteúdos que a grade curricular da universidade não oferece. As faculdades de Psicologia, em sua maioria, não contemplam muitas horas de Psicologia Analítica na grade obrigatória, quando há alguma. A busca por aperfeiçoamento teórico se dá a partir da extensão universitária, com cursos e vivências práticas, como o grupo de sonhos.

Na verdade eu tenho bastante interesse pela teoria junguiana também. Então, acho legal também poder falar dos sonhos, porque a gente não fala muito dos nossos sonhos, às vezes conta para alguém que é íntimo, meio que fica por isso mesmo (relato de P16).

O relato que segue é de uma participante que se sensibilizou para participar do grupo depois fazer o minicurso teórico-vivencial, ministrado pelos terapeutas do grupo para fins de formação de futuros terapeutas e adesão de novos participantes.

Eu fiz aquele curso de vivência com teoria no sábado, aí achei muito interessante, muito legal e eu sempre dei muita importância para os sonhos, sempre achei que eles queriam falar muita coisa para a gente, e quando eles falaram da teoria e a gente fez aquela parte da prática eu fiquei muito encantada e pensei “nossa, eu quero participar” (relato de P13).

Três participantes relataram ter como principal motivação a lembrança de muitos sonhos e de sonhos marcantes, que chamaram atenção por algum motivo. Segue um dos relatos que ilustra essa categoria:

Acho que a vida inteira eu tive sonhos muito malucos assim, tipo desde criança eu lembro de sonhos bem marcantes, que tipo significaram alguma coisa pra mim, e há uns dois anos mais ou menos eu meio que entrei numa coisa de autoconhecimento. Eu me desiludi com um monte de coisa daí eu tipo comecei a procurar coisas assim, assim, e os sonhos eram uma coisa que já me chamava atenção, daí eu comecei a estudar, ler livros e mais ou menos há um ano atrás eu comecei a escrever meus sonhos, daí eles começaram a ficar mais vivos e algumas experiências assim (relato de P2).

Os participantes que relataram ter uma relação mais íntima com os sonhos, principalmente pelo fato de lembrarem quase sempre dos sonhos e ainda de possuírem experiências afetivas com os mesmos, são aqueles em que a sugestão de um chamado para o autoconhecimento, para o contato com o inconsciente e com as imagens oníricas, fica mais evidente.

A categoria “Outros” repete a tabela anterior, onde um participante possui como motivação seu projeto pessoal de desenhar os próprios sonhos e uma participante relatou ter como única motivação a curiosidade. O relato abaixo é de uma participante que, por se encontrar em um momento de decisão sobre sua carreira acadêmica, achou que o grupo se referia a sonhos enquanto projeto de vida.

Aí quando eu li grupo dos sonhos eu imaginei a parte de sonhos como realização da sua vida, objetivo da sua vida, não... na minha cabeça naquele momento não veio o de sonhos de você dormir e acordar. Mas aí quando eu cheguei aqui eu vi que era um outro sonho. Mas é, eu acho que também é um momento de eu aprender e de eu me adaptar a novas possibilidades, né? Então, né, como eu também precisava fazer terapia, então eu resolvi participar (relato de P3).

Percebe-se que as motivações são pessoais, o que implica na ideia de um ritual da era pós-moderna, uma performance, onde não há uma mobilização coletiva para iniciações ou

mesmo transformações, cabendo a cada indivíduo buscar por conta própria atender suas demandas conscientes e inconscientes.

Sobre os *resultados esperados*, os participantes trouxeram principalmente que estão buscando melhor entendimento dos sonhos, aprender a interpretá-los, autoconhecimento, aprendizado pessoal, acadêmica e profissional e momentos de reflexão. Essa questão suscitou respostas semelhante à expectativa com o grupo.

Ao observar os dados em relação aos resultados foi possível agrupá-los em cinco categorias: (Tabela 5).

Tabela 5 Resultados esperados com a participação no grupo

| Resultados esperados | Participantes | Frequência |
|---|-------------------------------------|------------|
| Aprender a interpretar/Entender melhor os próprios sonhos | P1, P2, P5, P9, P10, P12, P14 | 30% |
| Autoconhecimento | P3, P7, P8, P10, P12, P14 | 26% |
| Aprender a aplicar os sonhos na vida | P2, P6 | 9% |
| Outros | P1, P4, P8, P11, P13, P15, P16, P17 | 35% |

Seis participantes aparecem duas vezes na tabela (P1, P2, P8, P10, P12 e P14) por terem manifestado mais de um resultado esperado.

Aprender a interpretar os sonhos ou entender melhor os próprios sonhos são os resultados mais esperados pelos participantes, o que sugere novamente certo pragmatismo na busca pelo grupo. Alguns demonstraram interesse na vivência em si, outros no que a vivência pode trazer de benefício, típico do ego heroico, que mergulha no desconhecido em busca de uma recompensa maior.

Em nível de aprendizado mesmo eu acho que assim com certeza vão vir coisas a nível pessoal que eu posso usar pra autoconhecimento né, posso usar na minha terapia, enfim, mas eu queria a vivência, a teoria na pratica, porque é o que eu estudo muito assim, acho que seria isso o que espero alcançar (relato de P10).

Esse relato abaixo ilustra a procura pelo entendimento teórico da psicodinâmica dos sonhos.

Poder compreender melhor algumas questões pessoais minhas. Também poder compreender melhor sobre os sonhos, os conceitos, como ele opera. Entender melhor eles,

seja pessoalmente, pra mim como pessoa ou como psicóloga, como profissional e ter vivências assim, conhecer pessoas na medida do que acontecer (relato de P12).

Autoconhecimento aparece novamente como categoria desejada pelos participantes.

Bom, toda essa questão do autoconhecimento, eu saber reagir a certos acontecimentos, eu perceber o que eu tô fazendo de certo e errado pra poder melhorar né (relato de P8).

A aplicabilidade dos sonhos na vida desperta pode ser consequente à uma boa interpretação. Porém, a vivência do sonho, tal como é a proposta do grupo, permite mais transformações sutis na personalidade, a partir de um novo modo de experienciar o mundo, do que recursos adquiridos para serem aplicados.

Eu espero que ao final eu esteja me compreendendo melhor e compreendendo melhor sinais e conseguindo aplicar assim, realmente, porque eu não sinto que eu consiga entendê-los a ponto de trazer isso pra minha vida e mudar algo (relato de P2).

Em “Outros” foram contemplados todos os resultados esperados pelos participantes que apareceram apenas uma vez: melhoria na saúde física e mental; trazer o aspecto humano para o desenho; resiliência; escutar os próprios sonhos; ter uma vivência; obter conhecimento teórico; e dois participantes não souberam dizer. Segue um relato como exemplo:

Pode contribuir me deixando menos ansiosa, menos estressada, menos preocupada com o que vai acontecer (relato de P1).

A questão sobre os resultados esperados contribui para perceber quais são as fantasias a respeito do trabalho com os sonhos, sobre o que esse trabalho pode mobilizar na vida do sujeito. As respostas, em geral, são coerentes com o que se espera do grupo.

Os sonhos não são trabalhados socialmente e as motivações e expectativas dos participantes têm caráter de mudança pessoal e não como exercícios de papéis sociais coletivos. Isso configura o grupo como performance e revela a busca, consciente ou não, por momentos liminares/liminoides.

Percebe-se que existem poucas categorias possíveis de se encontrar padrões, o que sugere buscas muito particulares dentro da história de vida de cada um. Alguns temas que são mais gerais são a busca pelo autoconhecimento e pela capacidade de interpretar os sonhos, o que não diz muito a respeito da necessidade da psique em responder ao chamado do grupo de sonhos. São, na realidade, respostas mais a nível do ego. Quando amplificadas a nível simbólico ficam mais evidentes os paralelos arquetípicos dessas expectativas, como a jornada heroica e o chamado de Hades para a experiência de morte. A partir da análise dos encontros e das entrevistas finais foi possível observar que mudanças nessa relação com as imagens

oníricas ocorreram ou foram iniciadas, nessa etapa que corresponde à *Resposta ao chamado*, chamado do inconsciente para uma relação mais íntima, chamado para uma experiência de liminaridade, de despersonalização, de abandono do ego e abertura para o novo, a partir do contato com o inconsciente.

7.2. Contato com o inconsciente

O contato com o inconsciente não é privilegiado na sociedade contemporânea, ocorrendo, na maior parte, em momentos específicos para tal, como a psicoterapia e o grupo vivencial de sonhos.

Essa etapa é composta por uma reflexão a partir dos encontros do grupo de sonhos. Trata-se de uma etapa análoga ao momento liminoide, descrito por Victor Turner, como uma adaptação do momento liminar para as sociedades complexas, porém que conserva características fundamentais desse período de liminaridade. Tal período é caracterizado pela atmosfera simbólica e pela transitoriedade, seja de status social ou mesmo de aspectos da personalidade. Como já mencionado anteriormente, cada encontro foi também considerado como um micro processo ritual, visto que respeita as atribuições do mesmo, a saber, a *Resposta ao chamado*, onde os participantes estão em suas vidas cotidianas, a retirada da rotina semanal para duas horas de contato com o grupo e com as imagens oníricas e, por fim, o retorno à realidade cotidiana, mobilizados e/ou transformados pelo processo que passaram. Essa transformação é muito mais sutil e dependente da individualidade de cada participante do que em rituais coletivos já estabelecidos, onde a sacralidade e a importância dada ao ritual são mais intensas e profundas. O grupo fornece um espaço ritual e dinâmicas que favorecem o contato com as imagens do inconsciente, mas seu potencial transformador está atrelado à abertura dos indivíduos para a experiência e principalmente ao vínculo estabelecido com o grupo e também com as próprias imagens.

7.2.1. O grupo como performance propriamente dita

Os grupos terapêuticos ou vivenciais operam para além do vínculo entre o terapeuta e os participantes, mas também entre os participantes entre si. Esses grupos normalmente ocorrem em espaços marginais, sendo eventos de caráter mais simbólico e psicológico. As relações sociais nesses grupos são diferentes do mundo comum, afinal são permeadas pela atmosfera simbólica do ritual e da performance.

Essa é a etapa correspondente à **performance propriamente dita**, na medida em que o terapeuta, co-terapeuta e cada participante, ao fazerem o uso da palavra, contarem seus sonhos, suas experiências, revelarem seus sentimentos, mostrarem seus desenhos,

dramatizarem, confeccionarem suas artes, estão sob o olhar de uma audiência, isto é, os outros membros do grupo, que ouvem e reagem afetivamente, a partir da própria individualidade e da identidade grupal desenvolvida.

Após toda reentrada no sonho há um momento de elaboração e troca entre os participantes. Por exemplo, no primeiro encontro do grupo de 2015, após a reentrada os participantes se dividiram em duplas e trocaram experiências do que havia despertado ao escutar o sonho do outro. Essa interação é performática, pois há um sujeito que fala (performer) e um sujeito que ouve e reage (audiência). A principal questão do ouvinte era se colocar no sonho do outro e retratar o que o mobilizava. O processamento prosseguiu com a abertura para o grupo ficando livre para ampliação e associações dos conteúdos apresentados. Nessa interação novamente há uma performance, pois há um sujeito que fala para o grupo (performer) e todos os outros participantes, inclusive os terapeutas, ouvem e reagem (audiência).

A performance é iminente processual, ou seja, não se encaixa em uma definição de categoria específica. Sendo assim, seu gênero estará sempre em transformação, ora comédia, ora tragédia, ora teatro, ora realidade, e ainda, por vezes, tudo misturado (Schechner, 1985), tal como as imagens no grupo de sonhos, que ora contam uma história e ora não fazem sentido algum (para o ego), ora trazem sentimentos de alívio, alegria, conforto e ora são tristeza, angústia, ansiedade.

Seguem dois sonhos que exemplificam os diferentes gêneros e narrativas, bem como os sentimentos associados dos sonhadores:

“Está numa clareira, com toalha de piquenique, fogueira, a namorada chama e diz ‘olha isso’ e encontra animais como boi, vaca, uma bela paisagem que traz felicidade”. Emoções vivenciadas: paz, tranquilidade, equilíbrio (relatório do 2º encontro do grupo de 2017). Nesse sonho há uma narrativa curta, um cenário que transmite tranquilidade, personagens amigáveis.

“Está trabalhando com uma colega e atrás dela nota uma caçamba de lixo virada. No meio desse lixo enxerga um pé de um defunto, nisso a superior do trabalho chega e também percebe a situação. Todas se preocupam muito, porque o lixo fora virado na área delas, que sabiam que o corpo não era sua culpa. A sonhadora relata também ver a mão do defunto e ter a certeza de que o corpo está embaixo do lixo”. Emoções vivenciadas: medo, preocupação (relatório do 5º encontro do grupo de 2017). Nesse sonho há um mistério, um conflito que transmite medo e preocupação à sonhadora.

O ato ritual dos encontros semanais, com sua estrutura que se repete encontro após encontro, pode ser pensado enquanto categoria de comportamento restaurado (restored behavior), pois é aprendido, pelos terapeutas durante as primeiras fases da performance (treinamento, oficinas, ensaios e aquecimentos) e, pelos participantes, ensinados na entrevista inicial e no primeiro encontro e, posteriormente, vivenciados encontro a encontro. Não é um comportamento livre e fácil, afinal vivenciar os sonhos pode ativar complexos com intensa carga afetiva.

O comportamento restaurado é o processo principal de todos os tipos de performance, seja na vida cotidiana, na cura, nos ritos, em ações, e nas artes [...] está “lá fora”, à parte do “eu”. Colocando em palavras próprias, o comportamento restaurado “sou eu me comportando como se fosse outra pessoa”, ou “como me foi dito para fazer”, ou “como aprendi” (Schechner, 2003, p. 33-34).

Na medida em que o terapeuta e os participantes aprendem que existem maneiras de se comportar no grupo, sequências padronizadas, roteiros, aprende-se a agir como outro, a representar. Essa representação é o comportamento restaurado. O comportamento restaurado “é simbólico e reflexivo: não comportamento vazio, mas pleno, que irradia pluralidade de significados. Esses termos expressam um princípio simples: a pessoa pode agir como outra; a pessoa social ou transindividual é um papel ou conjunto de papéis” (Schechner, 1985, p. 36), ou seja, são as personas atuantes de cada participante e dos terapeutas durante os encontros.

Dos terapeutas é esperado que haja um acolhimento todo encontro, que pode ser, além da recepção acolhedora dos participantes, retomar o encontro anterior e explicar brevemente como será o encontro do dia. Como observado nos relatórios de encontros (Anexos E, F e G), a maioria dos acolhimentos se deu dessa forma, com exceção do primeiro encontro, onde todos se apresentam, são retomados os objetivos do grupo e as regras de participação: falar sempre em primeira pessoa e de si (“Eu sinto que...”); quando falar com os outros sempre perguntar e nunca afirmar; evitar perguntas de cunho pessoal; não interpretar; não dar conselhos e sugestões; focar na vivência das emoções.

Ainda dos terapeutas é esperado a condução adequada do grupo, mantendo a harmonia das regras e dos objetivos e seguindo o ritual de todo encontro, com uma técnica de relaxamento, reentrada no sonho, processamento e o fechamento do encontro. Dos participantes é esperado que sigam as regras e atentem-se aos objetivos do grupo.

O comportamento restaurado acontece na medida em que a performance ocorre de maneira repetida no decorrer dos encontros. A estrutura fixa dos encontros – acolhimento, técnica de relaxamento, técnica de trabalho com os sonhos, processamento e fechamento – facilita esse processo. Tal estrutura, juntamente com o espaço, o horário e o roteiro, refletem

na intensidade da performance, mais baixa nesse caso, pois a dinâmica que se pretende é muito mais introvertida e individual do que extrovertida e coletiva, o que caracterizaria uma intensidade mais alta (Schechner, 1985).

O roteiro é o trajeto proposto para esse momento do processo ritual, o caminho a seguir. É a performance propriamente dita. Ressalta-se que esse roteiro é uma orientação, deve funcionar como um guia e não como um protocolo fechado. Pode-se perceber nos relatórios dos encontros (anexos E, F e G) que cada grupo traçou seu próprio caminho, ocorrendo inversões de objetivos e temáticas dos encontros na medida em que cada terapeuta tem sua forma de condução e também visando a adequação ao grupo. Segue o protocolo proposto por Santos (2017), com alguns exemplos de cada grupo analisado:

- Encontro 1: O objetivo principal é o acolhimento dos membros. Ocorre a apresentação do terapeuta, co-terapeuta e dos participantes. Abre-se espaço para que todos possam falar suas expectativas, experiências com os sonhos, temores. Esse encontro inaugura essa etapa do processo ritual.

Todos os grupos, no primeiro encontro, tiveram uma etapa mais prolongada de acolhimento, para apresentação de todos e das regras e objetivos. No primeiro encontro dos grupos de 2016 e 2017 a técnica utilizada foi o desenho, visto ser uma dinâmica mais impessoal, onde não se contam os sonhos, apenas se mostram os desenhos, procurando deixar os participantes mais confortáveis nesse momento em que não há intimidade com o grupo. O primeiro encontro do grupo de 2015 fez uma dinâmica em duplas, depois abrindo para o grupo, buscando uma integração mais rápida entre os participantes.

- Encontro 2: O objetivo é discutir com o grupo o processo dos sonhos, do sonhar, a vivência de cada um e o relacionamento com as imagens oníricas. As consignas de trabalho são as seguintes: “Costuma lembrar-se dos seus sonhos? Qual o sentido que você atribui para os mesmos? O que você faz com seus sonhos? Qual sua relação com os conteúdos oníricos?” (Santos, 2017, p. 114). Encomenda-se sonhos para o próximo encontro.

Nesse encontro, os três grupos realizaram dinâmicas de aproximação com as imagens oníricas a partir das emoções e sentimentos evocados, tanto dos próprios sonhos como dos colegas.

- Encontro 3: Acolhimento de todos os sonhos, exploração da estrutura dramática do sonho. Orientação aos participantes para se atentarem aos sonhos dos outros. Esse encontro possui uma proposta pedagógica de instruí-los em como registrar os sonhos e como se comportar em um grupo vivencial.

- Encontro 4: O tema principal nesse encontro são as diferentes linguagens para se trabalhar os sonhos. Escolhe-se uma técnica expressiva (desenho, argila, massinha, etc.) com os recursos disponíveis e os participantes podem experienciar os sonhos por meio dela.
- Encontro 5: Discute-se com os participantes como é contar o sonho no grupo, como está sendo a experiência, o que tem sido mais significativo. Também se reflete se os sonhos estão seguindo a estrutura dramática, estão tendo enredo e solução.

No quinto encontro, por ocasião do encerramento da primeira metade dos encontros, os participantes dos grupos de 2016 e 2017 foram convidados a dar um *feedback* sobre como estão percebendo seu processo dentro do grupo. Todos os relatos foram positivos.

- Encontros 6 e 7: Continuação do compartilhamento dos sonhos e da utilização de técnicas expressivas para trabalhar os sonhos em diferentes linguagens.
- Encontros 8: Discussão com o grupo sobre a possibilidade dos sonhos presentes na cultura, no teatro, no cinema, nas artes de forma geral.
- Encontro 9: Trabalho com os sonhos do dia e comparação com os sonhos dos encontros passados.

Nesse encontro, os participantes dos grupos de 2016 e 2017 realizaram uma linha do tempo com todos os sonhos trabalhados no grupo, podendo visualizá-los de maneira ampliada e linear, observando as mudanças nas imagens, nos sentimentos, nos processos oníricos.

- Encontro 10: Fechamento com a consigna de como foi contar os sonhos em grupo e posterior reflexão do terapeuta sobre o encerramento do grupo.

No último encontro dos grupos de 2015 (que foi o 12º) e 2016, o terapeuta conduziu uma imaginação dirigida por três etapas. Primeiro, os participantes se imaginaram em um lugar que representava o período que antecedeu a entrada no grupo. Nesse lugar havia uma ponte. Eles se colocavam em frente à ponte, não era possível ver o fim. A passagem por ela representava a participação no grupo, os dez encontros. Nesse momento o terapeuta deixou a imaginação deles fluir livremente, apenas conduzindo essa passagem até o outro lado. Após a travessia, pediu-se para que prestassem atenção no lugar aonde chegaram e se havia algum objetivo à vista. Então, encerrou-se a imaginação. Posteriormente, cada participante relatou a sua experiência. No fechamento, os terapeutas deram um *feedback* sobre o grupo e encerraram as atividades.

Ainda que nos grupos aqui analisados todos os encontros tiveram técnicas de trabalho com os sonhos, Santos (2017) afirma que não há a necessidade de se aplicar tais técnicas em todos os encontros. A autora ressalta que o importante é que haja espaço para o diálogo sobre a experiência de se fazer parte de um grupo vivencial e do próprio processo onírico de cada

um. Observa também que é possível encontrar inibições nos primeiros encontros, pois os participantes estão em processo de adaptação.

Ao longo do tempo, com os vínculos entre os participantes se desenvolvendo, o grupo constitui uma identidade própria e um sentimento de pertencimento ao grupo, que Turner chamou de *communitas* e Freitas chamou de identidade grupal. Em termos simbólicos da Psicologia Analítica, é a presença de Héstia que permite esses vínculos mais profundos.

Na medida em que o processo do grupo decorre, constela-se o arquétipo de Héstia, desenvolve-se um *Self* grupal, os membros passam a trazer mais associações e amplificações, além de se permitirem maior abertura para a experiência de grupo – em analogia ao sentimento de *communitas* para Turner e à presença de Eros, para a Psicologia Analítica. Isso aparece durante os encontros nos momentos de troca, na etapa chamada de processamento, onde o participante tem a oportunidade de elaborar sua vivência a partir das técnicas propostas e do compartilhamento com o grupo. É nesse momento que se tem um performer e uma audiência, participantes e terapeutas que assistem e reagem ao discurso do outro, o performer.

No exemplo abaixo, o sentimento de *communitas* e a presença de Eros são observáveis no discurso quando o participante disse que se sentiu acolhido e que havia uma conexão entre os participantes, além da sensação de intimidade decorrente do trabalho com os sonhos.

Eu achei legal, como eu disse me senti bem recebido, eu tentei também passar isso e eu percebi que houve também uma grande conexão, então por exemplo, tinham sessões em que a menina comentou ah parece que tá todo mundo meio aéreo hoje, eu tava com essa sensação e outras pessoas também tavam, então parece que tem uma dinâmica ali do grupo, e outra coisa que eu também achei interessante foi que por mais que eu não conhecesse os membros, não soubesse a história de vida delas, o que elas fazem, o que elas pensam, nunca tivesse conversado com elas, a gente vai conhecendo o eu onírico delas, então é... a gente de certa forma conhece a pessoa um pouco, até num nível meio que profundo assim, isso dá uma sensação de intimidade por mais que você não converse muito com essa pessoa, não tenha um tempo de história de vida junto com ela (relato de P14).

É nessa atmosfera criada que se torna possível as transportações e transformações. No momento em que o performer se apresenta como um “não-eu”, mas também um “não não-eu”, ou em algum lugar entre esses dois estados, sua identidade somente é identificável nas áreas liminais da transformação e transportação (além da caracterização, representação e imitação, outros aspectos da performance não descritos aqui). Esse lugar ambivalente produz uma tensão dialética entre múltiplos eus coexistindo. Atuar entre duas identidades (não-eu e

não não-eu) é o paradigma da liminaridade (Schechner, 1985), da mesma forma como a tensão de opostos na qual o símbolo emerge, para a Psicologia Analítica. É nesse lugar intermediário, entre o “não-eu” e o “não não-eu”, entre persona e sombra, ou mesmo entre deuses que disputam por atenção (constelação de complexos autônomos, a “pequena gente” dentro de si) é que se torna possível a emergência do símbolo, com seu potencial transformador. Esse estado “entre” permite a coexistência dos opostos. Porém, isso somente é possível com um ego estruturado, senão corre-se o risco de uma possessão definitiva dos complexos (psicose), por isso essa é uma exigência para participar do grupo vivencial.

Uma dinâmica que possibilitou a vivência desse outro dentro de si foi no sexto encontro do grupo de 2016:

- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Aprofundamento na experiência de contato com a imagem. Passagem de personagem ativo para observador do sonho. Retorno ao papel ativo em outro personagem escolhido. Atenção no objetivo do personagem, no sentido dele estar no sonho.

- Processamento: Cada participante conta o sonho na perspectiva do personagem escolhido, como ele via o ego onírico, como ele se sentia. Depois o grupo comenta o que sentiu a partir das imagens.

Nessa dinâmica os participantes foram convidados a entrar no sonho como se fossem outro personagem que não eles próprios, para vivenciar as imagens a partir de outra perspectiva, um lugar entre o não-eu (não é o ego do sujeito) e o não não-eu (não deixa de ser alguém dentro do próprio sujeito).

A performance propriamente dita não se configura apenas nas dinâmicas e no processamento, mas em todo o encontro. O acolhimento permite a retomada do encontro anterior, lembrando os participantes de suas transportações e também criando expectativas para o encontro do dia. A técnica de relaxamento cumpre duas funções principais: rebaixamento do nível de consciência, para permitir a reentrada no sonho, e proteção de potenciais inundações inconscientes, por sempre sugerir ao participante manter o foco na experiência presente, no aqui e agora. A técnica de reentrada no sonho permite o surgimento dos outros habitantes do sistema psíquico, dá espaço e voz para os complexos, retira do sujeito o controle, flexibiliza o ego. Esse é o momento em que o participante se encontra entre os dois estados performáticos, a saber, não-eu e não não-eu. Dentro do sonho coexistem múltiplos eus. O processamento já foi comentado anteriormente. Finalmente, o fechamento procura sintetizar a experiência, com o objetivo de restaurar o controle egoico, para que o

participante possa retomar suas atividades cotidianas, ainda que mobilizado ou mesmo transformado pelo processo.

Após o último encontro ocorre a entrevista final, que demarca o encerramento desse ciclo, do processo ritual, permitindo elaboração e reflexão sobre as imagens que surgiram durante e após o grupo, facilitando o retorno à vida cotidiana, tema do próximo tópico.

7.3. Retorno à Vida Cotidiana

Ao final do processo do grupo ocorre um fechamento, onde as percepções são compartilhadas e se consolidam as vivências do grupo. Esse momento corresponde ao retorno à vida cotidiana e a uma transformação possível do sujeito.

Essa etapa do processo ritual também corresponde ao último processo do grupo vivencial de sonhos – as entrevistas finais. É o momento posterior aos encontros, no qual há um tempo de espera até a entrevista final, onde podem surgir reflexões sobre o que foi vivenciado e expectativas para o último contato com o processo ritual, a entrevista. Nesta última, o participante tem a oportunidade de refletir sobre suas experiências a partir das perguntas exploratórias feitas pelo entrevistador. Nessa entrevista, o participante tem a oportunidade de contar como foi sua experiência em participar do grupo de sonhos, é questionado sobre as diferenças entre sua expectativa inicial e a experiência que teve e ainda possíveis mudanças percebidas em sua vida pós grupo, resultados observados, contribuições dos sonhos para a vida, relacionamento com o grupo, quais foram as facilidades e dificuldade durante o processo e o que mais gostou. Com essas questões, pretendeu-se avaliar se o grupo se constitui enquanto processo ritual, ou seja, se houve transformações na personalidade ou no modo de perceber o mundo, de maneira mais simbólica, que possam caracterizar os encontros como momentos liminoides.

As fases da performance de finalização do grupo são marcadas pelo tempo entre o último encontro e a entrevista final e a entrevista final propriamente dita, sendo essas duas fases *esfriamento* e *desdobramento (balanço)*, respectivamente. O tempo de esfriamento é um momento de descanso, onde não há a expectativa do próximo encontro, mesmo que os participantes saibam que logo serão chamados para a entrevista final. Nesse tempo podem emergir reflexões a respeito da experiência do grupo, ainda que tais reflexões costumem aparecer com mais intensidade no momento da entrevista final de avaliação de sua experiência no grupo de sonhos que são relatadas a seguir.

7.3.1. Experiências e vivências no grupo

Quando questionados sobre *como foi a experiência de participar do grupo de sonhos* todos os participantes se manifestaram positivamente, com destaque para algumas ênfases sobre a intensidade da experiência e sobre o quão surpreendente foi, além das expectativas iniciais.

Ao observar os dados em relação à experiência de participação no grupo foi possível agrupá-los em três categorias: boa/muito boa/bem legal; intensa; outros. (Tabela 6).

Tabela 6 Experiência do grupo

| Experiência do grupo | Participantes | Frequência |
|-------------------------|--|------------|
| Boa/Muito boa/Bem legal | P1, P2, P3, P4, P5, P6, P7, P10, P11, P12, P13, P16 | 63% |
| Intensa | P15, P17 | 11% |
| Outros | P9, P8, P12, P14, P17 | 26% |

Os participantes P12 e P17 aparecem duas vezes por ter dado mais de uma resposta para sua experiência.

As respostas mais padronizadas foram que a experiência foi boa, muito boa e bem legal. Após essa primeira adjetivação todos discutiram sobre os detalhes dessa experiência.

A participante P2 comentou que aprendeu a trabalhar melhor com os sonhos, ter paciência para entender, saber que às vezes não é o momento de interpretar aquela imagem.

Eu aprendi aqui que as vezes não é para entender agora e que ainda pode aparecer mais alguma coisa, que daí eu vou começar a entender, então daí eu acho que parece que eu fico mais tranquila com relação a isso, é como se eu tivesse aprendido a ter paciência assim que as coisas vem... que não é... antes eu ficava mais assim presa nisso assim de ficar pensando de tentar entender, hoje em dia eu já relaxo mais e sei que se tiver que vir a resposta, vem na hora certa assim, não é para eu ficar pensando muito nisso que às vezes não é a resposta certa que vem... só porque eu quero, então foi bem legal de aprender assim. É um processo né.

Essa mesma participante também comentou que a forma como os outros lidam com seus próprios sonhos também ajudam na compreensão das imagens. P3 passou a prestar mais atenção nos sonhos e no que querem dizer. Ela relata:

Aprendi bastante coisa e comecei a prestar mais atenção nos sonhos e no que eles queriam dizer para mim; Eu pensava que os sonhos significavam alguma coisa que iria

conhecer durante o dia, mas depois eu percebi que não, que o sonho revelava alguma coisa sobre mim que eu deveria pensar sobre aquilo e tentar resolver, então, o sonho me mostrava coisa em relação a minha vida e não a relação a outras pessoas.

E, ainda, P5 ressaltou que os encontros semanais eram um período de contato e reflexão consigo próprio em meio ao cotidiano agitado.

É... foi bom para mim porque foi um dos poucos momentos que estava tendo na época pra focar em mim assim para ter um pensamento introspectivo do que está acontecendo do que estou passando e tudo mais então eu acho que é uma experiência bem válida assim.

Alguns participantes comentaram sobre o efeito das imagens dos outros sobre si próprios, demonstrando claramente que a imagem, ao ser contada, torna-se uma imagem do grupo e não mais particular do sonhador.

Às vezes a minha imagem não me trazia sensações que a imagem de outra pessoa trazia, teve coisas que se despertaram só a partir do sonho de outra pessoa (relato de P11).

As múltiplas perspectivas sobre a mesma imagem auxiliam também na compreensão e na vivência do sonho.

Quando eu falei o meu sonho, a minha imaginação ativa, o que os outros descreveram como a vivência deles foi algo que me tocou profundamente e foram opostos alguns, eu não contei o que era meu sentimento e alguns relataram um sentimento parecido e outros um sentimento totalmente oposto, mas que fazia muito sentido pra mim e quando eu ia vivenciar da outra pessoa eu sentia algo muito forte e quando ia falar fazia sentido pra pessoa também, dava pra ver como tinha uma identidade ali, foi bem legal (relato de P12).

E ainda, retomando as expectativas iniciais sobre o desenvolvimento acadêmico e pessoal, P10 relatou:

Foi boa assim no sentido acadêmico e pessoal. Acadêmico eu digo porque a gente teve oportunidade de vivenciar coisas que em sala de aula não é possível, por questão de tempo e tal. Pessoal também porque eu achei que não ia aprofundar em muita coisa assim, mas foi bem legal, deu pra abrir questões e fechar, foi bom.

Duas participantes disseram que a experiência do grupo foi intensa.

Em um dos relatos, a participante fez analogias sobre o que estava passando em sua vida e como isso aparecia no grupo:

Teve uma fase que eu compartilhei no grupo que eu tava mais ansiosa e tava sonhando muito e eu tava acordando muito mal assim por ter sonhado muito e lembrado de tudo, daí eu comecei a ficar meio angustiada, pensei até na possibilidade de parar o grupo de sonho porque achei que tava sabe...assim...mobilizando muita coisa, eu já tava num processo

de término de relacionamento, já era intenso e mais o grupo assim, mais todo o resto tava me deixando bem mexida assim, mas daí eu decidi que eu ia continuar e foi bem bom, quando eu senti que não tava legal eu não vinha [...] (relato de P17).

Essa mesma participando relatou sentir uma conexão com os outros participantes, de tal forma que suas imagens e seu comportamento a afetavam diretamente:

às vezes as imagens que outras pessoas traziam dos sonhos me deixava muito angustiada assim [...] Do grupo assim eu sinto que era muito engraçado tinha dias que eu sentia que era meio esquisito assim e depois alguém sempre falava que tinha sido esquisito mesmo [...] eu sentia que eu ficava meio braba com as pessoas que não participavam sabe pelo grupo assim, que não falavam não davam feedback eu tinha vontade de não falar na vez quando a pessoa contava o sonho dela, mas isso é meu (risos), mas assim a gente trabalhava juntos e se tinha alguém que não tava trabalhando junto eu ficava me sentindo meio...mal (risos) não sei de modo geral acho que é isso.

Em “Outros” foram considerados respostas que somente apareceram uma única vez: desafiante, surpreendente, intensa, angustiante e mobilizadora. No relato abaixo, a participante comenta sobre a vivência da imagem dos outros como se fosse sua:

Foi muito interessante poder ter contato com uma coisa que eu nunca imaginava que era possível [...]. Às vezes outras pessoas tinham imagens diferentes das minhas, mas depois de ser discutido eu conseguia relacionar com coisas da minha vida e coisas que talvez melhorassem pra mim também, sabe quando você consegue pegar coisas que os outros estão falando e consegue relacionar com coisas que acontecem com você, pra mim foi isso assim (relato de P8).

Sobre essas experiências, Martines (2017) afirma que os grupos vivenciais se constituem enquanto espaços permissivos ao reconhecimento de angústias, à emergência de emoções, também enquanto possibilidade de ver-se no outro, em experiências compartilhadas, semelhantes ou diferentes, e perceber que nenhum conhecimento, ou ganho de consciência, se faz sozinho.

E, neste ponto, o grupo vivencial se reveste de uma importância ainda maior: a possibilidade de construir um conhecimento compartilhado e embasado nas experiências pessoais, que, por sua vez, podem abrir caminho para o exercício da alteridade, considerando a vivência da pluralidade da psique e, nela, encontrando a pluralidade do outro também (Martines, 2017, p. 132).

A discussão sobre a importância do outro é aprofundada adiante, quando da exposição dos dados sobre o relacionamento nos grupos.

Houve algumas *diferenças entre a expectativa inicial dos participantes e o trabalho em si no grupo vivencial*. Muitos participantes entraram com a expectativa de aprender a interpretar seus sonhos, mesmo não sendo esse o objetivo do grupo, afinal possuía um caráter mais vivencial.

Ao observar os dados em relação às diferenças entre as expectativas iniciais e o trabalho propriamente dito no grupo foi possível agrupá-los em três categorias: Interpretação X Vivência; Sem expectativas/Curiosidade X Desenvolvimento de interesse/Entendimento da dinâmica dos sonhos; Outros (Tabela 7).

Tabela 7 Expectativas iniciais X Trabalho propriamente dito

| Expectativas iniciais X Trabalho propriamente dito | Participantes | Frequência |
|---|--------------------------------|------------|
| Interpretação X Vivência | P2, P6, P9, P11, P14, P16, P17 | 41% |
| Sem expectativas/Curiosidade X Desenvolvimento de interesse/Entendimento da dinâmica dos sonhos | P4, P5, P8, P13 | 24% |
| Outros | P1, P3, P7, P10, P12, P15 | 35% |

Na primeira categoria estão todos os participantes que relataram ter em suas expectativas iniciais a ideia de aprender técnicas de interpretação ou mesmo de que o terapeuta e/ou o grupo iria interpretar o sonho e que, posteriormente, perceberam o aspecto vivencial e não interpretativo da proposta do grupo.

A participante P2 relatou que aprendeu a lidar melhor com as imagens e a reduzir as expectativas de entender o sonho por completo, além de compreender como os sonhos acabam refletindo o estado atual do indivíduo.

Uma diferença que eu vejo é que eu entendo porque eu estou tendo esses pesadelos assim, até uma coisa que percebi que assim, ah não adianta ficar querendo ter sonhos bons, uma vez eu queria sonhar com pôr do sol bonito na praia, só que não é isso que estou passando, então...

A participante P6 achou que a terapeuta iria interpretar os sonhos e agora percebeu que a interpretação é o próprio sonhador quem realiza.

Achava que era mais para interpretação, que alguém ia me dizer o que tava acontecendo no meu sonho né e acho que agora para o final eu percebi assim que a

interpretação quem tem que fazer sou eu, a partir das experiências que eu tenho, e para cada pessoa vai ser diferente, acho que isso mais me impressionou tipo cada integrante do grupo teve o sonho refletindo a sua experiência.

Outros integrantes comentaram que o grupo superou as expectativas, que foi surpreendente, que não achavam como o aspecto vivencial poderia ser tão positivo quanto à ideia que tinham da interpretação dos sonhos.

Eu esperava bastante sobre sonhos, sobre como trabalhar com sonhos e acabou que isso foi ficando bem de lado, eu já não tava preocupado... eu tava preocupado comigo, com a vivência ali (relato de P11).

Uma participante comentou sobre o aprendizado a partir da vivência.

O que eu imaginava mesmo é que, eu imaginava uma coisa mais racional na verdade, assim ah então eu vou aprender um pouco mais sobre sonhos, eu aprendi mais sobre sonhos, mas não que eu estudei os sonhos racionalmente, peguei um livro, mas parece que eu aprendi sobre sonhos de outro jeito assim, de viver, de sentimentos, de autoconhecimento, então foi aprendido de outro jeito (relato de P17).

Na segunda categoria estão os participantes que relataram não possuir uma expectativa inicial ou que entraram no grupo por curiosidade, pra saber como funcionava, e, posteriormente, desenvolveram interesse na temática e também passaram a compreender melhor a dinâmica de funcionamento dos sonhos na psique.

Eu achei que foi mais, porque eu não sabia o que esperar, esperava uma coisa legal, esperava que seria uma coisa que eu ia gostar, que ia me mudar em algumas coisas, que eu ia ter uma percepção diferente, mas foi além do que eu esperava, assim tanto a minha experiência quanto as pessoas como o modo como foi conduzido assim, foi além do que eu podia esperar, alguma coisa assim (relato de P13).

Em “Outros” se encontram os relatos que apareceram somente uma vez. P1 afirmou que sua expectativa se manteve. P3 achou que o grupo era de sonhos enquanto projeto de vida e acabou compreendendo sobre a dinâmica compensatória e finalista nos sonhos. P7 já havia participado do grupo no ano anterior e esperava repetir a experiência, porém teve problemas em se abrir com o grupo por conta de algumas projeções. P10 achou que iria trabalhar mais sonhos, mas acabou que não lembrava dos seus sonhos durante o grupo. P12 entrou com uma motivação mais acadêmica, aprender sobre a dinâmica de trabalho em grupo, e percebeu que sua motivação mudou para trabalhar seus conteúdos mais pessoais. E, finalmente, P15, que já havia participado do grupo no ano anterior, relatou que esperava repetir a experiência, mas se surpreendeu com a singularidade de cada grupo.

Sobre o aspecto vivencial, identificado como uma experiência positiva pelos participantes, há de se ressaltar que esse trabalho é baseado na premissa de que se deve ficar com a imagem em qualquer circunstância, ou seja, a imagem não deve ser interpretada, transformada em outra coisa que não ela própria, a imagem deve ser experienciada. “As imagens necessitam de relacionamento, não de explicação. No momento em que interpretamos, transformamos o que era essencialmente natural em conceito, em linguagem conceitual, afastando-nos do fenômeno. Uma imagem é sempre mais abrangente, mais complexa, que um conceito” (Barcellos, 1991, p. 10-11).

7.3.2. Interação e relacionamento social no grupo

Sobre o *relacionamento no grupo*, todos os participantes se manifestaram positivamente. Percebe-se pelos relatos que um dos grupos apresentou uma forte conexão entre os membros. Alguns participantes apontaram que se sentiram confortáveis em se abrir com o grupo, mesmo os sonhos sendo muito íntimos. Foi comentado sobre todos estarem buscando a mesma coisa no grupo, o que criava um sentimento de grupo maior, de solidariedade entre si. O contato com os outros participantes, mediado pelo trabalho com os sonhos, parece ter possibilitado a abertura dos membros para uma relação de intimidade, criando-se então vínculos que permitiram mobilizações.

Ao observar os dados em relação ao relacionamento no grupo foi possível agrupá-los em duas categorias: Bom/Tranquilo; Conexão/Intimidade (Tabela 8).

Tabela 8 Relacionamento no grupo

| Relacionamento no grupo | Participantes | Frequência |
|-------------------------|---|------------|
| Bom/Tranquilo | P1, P2, P3, P4, P5, P6, P7, P8, P9, P10, P11 e P12 | 71% |
| Conexão/Intimidade | P13, P14, P15, P16 e P17 | 29% |

Somente duas categorias de respostas se desvelaram a partir do questionamento de como foi o relacionamento no grupo. Participantes dos grupos de 2015 e 2016 responderam que o relacionamento era bom e/ou tranquilo, o que permitiu a criação de uma atmosfera de confiança e acolhimento para que todos pudessem se abrir à experiência.

Eu achei que o grupo ficou com uma afinidade bem boa, bem rápido também, bem rápido, eu achei que as pessoas se sentiram à vontade pra falar sobre os sonhos próprios e também pra discorrer sobre os sonhos dos outros, e foi sendo, além de rápido, bem natural sabe. Eu percebia bem... quando você falava a pessoa tava preocupada, escutando (relato de P11).

No relato abaixo, a participante conta como o objetivo comum do grupo – trabalhar os sonhos – permitia a criação de um ambiente continente para a abertura.

Aqui é coisa que te machucou, que te pegou né de alguma maneira, que são sonhos que você não contaria para um estranho, mas aqui a gente acabou de certa maneira... a gente tinha uma cumplicidade, eu senti isso assim (relato de P2).

No grupo de 2017, todos os participantes, quando questionados sobre o relacionamento no grupo, afirmaram que havia uma conexão diferente, um vínculo entre os membros, uma sensação de intimidade desde o primeiro encontro e que só se intensificou.

No começo foi meio estranho né, porque a gente não se conhecia e tal, ficava aquela tensão né de você não conhecer as pessoas, mas depois foi como eu falei eu senti que acabei conhecendo cada uma das pessoas através dos sonhos delas, pelo comportamento que eles tinham, a maneira como eles falavam assim e achei que mesmo a gente nunca tendo parado pra ter uma conversa, tem pessoas que eu nem lembro o nome, eu confundo, não me ative a detalhes, mas parece que a gente conheceu a essência das pessoas porque sei lá elas não tavam mascarando nada, elas tavam falando o sonho que é uma coisa muito íntima e aí foi legal (relato P13).

Um relacionamento positivo no grupo é de fundamental importância para que a interação e interlocução entre os membros seja transformadora, ou ao menos crie um ambiente propício para tal. O contexto de grupo pode favorecer a individuação por meio da grupalização. Ao colocar em foco as individualidades permite-se que “se possa emergir novas direções e sentidos que influenciem e desenvolvam o restante do grupo, num movimento de ações e assimilações contínuas”. (Martines, 2017, p. 52). O contato com a alteridade e a continência oferecida pelo grupo em relação ao imprevisível abre possibilidade para a novidade, que por sua vez, pode agir como elemento transformador.

Retomando Schechner, é também na relação entre os membros que a performance ocorre, do grupo enquanto sistema performático, análogo a uma equipe de teatro que se apresenta para uma audiência, porém, no caso do grupo, a audiência são os próprios membros, o que coloca a performance também individualmente a cada participante perante aos outros. No momento em que um sujeito fala ele é assistido pelos outros. A interação entre o performer e a audiência, nesse caso, entre o sujeito que fala e os outros que reagem às imagens, é em parte o que caracteriza tal performance como eficácia, pois visa transformações naqueles que a vivenciam. A intensidade da performance é medida também pela interação entre performer e audiência, no caso entre os próprios participantes. Outro fator relevante na

performance enquanto eficácia é o espaço onde ela ocorre, que funciona como um *temenos*, o espaço sagrado e continente, que permite a vivência ritual das imagens oníricas.

As categorias de envolvimento com a performance também aparecem no contato dos participantes entre si. A primeira delas, *transportação*, se refere às pequenas transformações de papéis e de status que o sujeito vivencia ao entrar em contato com suas próprias imagens, com suas personagens internas, e também com as imagens dos outros membros, o que pode promover inclusive uma reconfiguração identitária, que se refere à segunda categoria, *transformação*.

O sentimento de intimidade e conexão relatado entre os membros é análogo ao que Turner (1974) descreve como *communitas*, experiência que surge em momentos liminares e liminoides. O sentimento de *communitas* é descrito como a sensação de igualdade e de integração entre os membros. É, afinal, um vínculo estabelecido, análogo à presença de Eros e de Héstia. É esse campo interacional que permite o surgimento do que Freitas (2005) chama de *Self* grupal, que conduz e direciona as imagens e as relações no grupo, e que age em favor do processo de grupalização, isto é, da individuação do grupo enquanto grupo e não enquanto participantes à margem do grupo.

7.3.3. Transformação de si no grupo

Quando questionados sobre possíveis *mudanças percebidas*, a maioria dos participantes relatou que sentiu algo de diferente, muito na direção do reconhecimento de situações parcialmente inconscientes da vida cotidiana, modos de funcionamento, percepção de complexos atuantes e abertura para mudanças de atitudes e posicionamentos.

Ao observar os dados em relação às mudanças percebidas foi possível agrupá-los em cinco categorias: Reconhecimento da dinâmica dos sonhos na vida cotidiana; Mudança na forma de se relacionar com os sonhos; Ampliação da percepção sobre o significado dos sonhos; Nenhuma; Outros (Tabela 9).

Tabela 9 Mudanças percebidas

| Mudanças percebidas | Participantes | Frequência |
|---|--------------------------------|------------|
| Reconhecimento da dinâmica dos sonhos na vida cotidiana | P2, P3, P8, P11, P12, P13, P14 | 39% |
| Mudança na forma de se relacionar com os sonhos | P1, P7, P15 | 17% |
| Ampliação da percepção sobre o significado dos sonhos | P4, P6, P16 | 17% |
| Nenhuma | P5, P9 | 10% |

| | | |
|--------|--------------|-----|
| Outros | P2, P10, P17 | 17% |
|--------|--------------|-----|

Foi considerada a principal mudança percebida e relatada na entrevista pelos participantes e traduzida em categorias que melhor as descrevessem. Apenas P2 aparece duas vezes, pois identificou em seu relato duas mudanças muito relevantes para sua vida: reconhecimento de complexos atuantes e autoaceitação.

Na categoria “Reconhecimento da dinâmica dos sonhos na vida cotidiana” estão todos os relatos em que o participante pode perceber um determinado fenômeno da vida cotidiana a partir do trabalho com os sonhos no grupo, normalmente associado ao reconhecimento de complexos constelados e também do modo de funcionamento do indivíduo.

[...] uma coisa que eu tenho aceitado, eu sou dessa maneira, eu gosto de sofrer, de me boicotar no sentido amoroso, eu sou assim então, eu acho que para eu conseguir mudar, eu reconhecer isso já está, já é um passo. Aí então, tipo, eu acho que assim, no último semestre vir aqui me ajudou muito, foi essa coisa de reconhecimento né, tipo, de reconhecimento de ah não sou perfeita, tenho esse e esse defeito, então me auto boicotar nesse e nesse sentido eu estou confusa em relação a isso e isso e os sonhos me mostravam isso e vem mostrando isso então foi refletindo e vir aqui me ajudou a ver isso mais claramente (relato de P2).

Um estudante de psicologia, que fazia estágio na clínica, relatou que o trabalho com os sonhos no grupo auxiliou na mudança de postura em um dos seus atendimentos, além de decidir sair de um trabalho.

Foram duas ocasiões assim que parece ter sido resultado do grupo, que me fez pensar. Uma com relação a minha postura no atendimento, com paciente, que veio aparecendo no grupo imagens que eu só conseguia fazer analogia com meu atendimento sabe e quando ficou gritante a situação, tipo cara acho que você precisa mudar a postura, aí foi numa sessão na semana seguinte, não, foi no mesmo dia porque eu saio do grupo e atendo que eu senti que eu consegui ter essa mudança de postura, consegui me autorizar um pouco a fazer o que era preciso, sabe, na terapia, pra pessoa. E também rolou um negócio no trabalho, que eu tava trabalhando, um negócio que tava bem chato assim, e daí ah acho que nem rola mais ir, foi uma reflexão que o grupo trouxe (relato de P11).

Uma participante percebeu no grupo que se comportava de maneira igual nos sonhos e que isso dizia algo de sua vida.

Eu percebi atitudes, decisões minhas é... que eu não me dava conta que fazia, tipo repetição tanto nos sonhos quando eles falavam dos sonhos comigo eles falavam que tinha tipo uma repetição de decisão, do modo de ser e eu nunca tinha pensado, nunca tinha trazido

isso pra vida real, não dos sonhos e eu comecei a perceber que é verdade e gostei de perceber certas coisas e isso se tornou um alerta pra mim porque algumas coisas eu não deveria repetir, ter com tanta frequência essas atitudes, daí senti que foi o que a gente falou no último, acho que no penúltimo encontro, que é como se o inconsciente tivesse me dando um alerta e daí eu consegui entender esse alerta conversando com eles sobre meus sonhos (relato de P13).

Na segunda categoria, “Mudança na forma de se relacionar com os sonhos” se encontram os participantes que afirmaram ter uma nova postura frente às imagens oníricas. Estão mais atentos, mais abertos à experiência de diálogo com as imagens.

Você só tá sonhando e falando do sonho né, é muito mais rico do que fazer esse trabalho sozinho, a gente acaba fazendo esse trabalho sozinho né, eu leio estudo acaba fazendo reflexão sozinha, ou na terapia que também é sobre mim né, aqui a gente consegue ampliar mais, consegue ir mais pro coletivo, eu vejo essa diferença e parece que faz manter um contato com o sonho maior no dia a dia, que mesmo batendo nessa tecla eu ainda peço em alguns aspectos em relação a isso, eu quero entrar em contato, mas às vezes eu não consigo tanto como consigo no grupo (relato de P15).

Na terceira categoria, “Ampliação da percepção sobre o significado dos sonhos”, estão os relatos sobre novas formas de ver o sonho, novas perspectivas sobre o mesmo fenômeno.

Acho que fiquei mais reflexiva mesmo, com várias questões, principalmente as que aparece no sonho, porque se apareceu, se sonhei com carro... o que o carro quer dizer... acho que antes eu só pensava no carro, carro, agora tipo o que o carro representa o que se encaixa no momento que estou vivendo (relato de P6).

Duas participantes relataram não ter percebido nenhuma mudança em si próprias. P5 afirmou que o semestre estava muito agitado e não teve nem tempo de refletir sobre a experiência do grupo e se algo mudou em si. Já P9 afirmou que sua experiência de grupo não foi tão significativa, de tal forma que não percebeu nada de novo nela mesma.

Em “Outros”, além da P2, já comentado, P10 afirmou que o trabalho no grupo permitiu que ela ressignificasse algumas questões em sua vida, alguns temas que apareceram nos sonhos. E, por fim, P17 afirmou que percebeu uma mudança no conteúdo de seus sonhos, o que pode sugerir uma alteração nos complexos ativados.

Esses relatos podem ser pensados como aquisições de percepção em relação a dimensão simbólica da existência. O reconhecimento de complexos autônomos da psique por meio dos sonhos, que revelam modos de funcionamento, atitudes e posicionamentos ainda inconscientes, permite ao sujeito perceber que existe uma realidade maior do que seu ego

pode abarcar, existem personagens que habitam o mesmo mundo animado que o ego e que podem e exigem atenção. Atentar-se para as imagens, entrar em contato e trabalhá-las pode auxiliar na reconexão com Si-mesmo. A transformação do sujeito ocorre nesse novo modo de (co)habitar o mundo, interno e externo.

Quando questionados a respeito da *maior dificuldade encontrada no grupo*, em geral a maioria dos participantes teve vergonha de contar os sonhos e se abrir no início do grupo, o que desapareceu ao longo dos encontros.

Ao observar os dados em relação à maior dificuldade no grupo foi possível agrupá-los em três categorias: Vergonha/Desconforto para contar os sonhos; Não lembrar dos sonhos; Outros. (Tabela 10).

Tabela 10 Maior dificuldade no grupo

| Maior dificuldade no grupo | Participantes | Frequência |
|--|--------------------------------|------------|
| Vergonha/Desconforto para contar os sonhos | P2, P3, P4, P7, P8, P16 e P17 | 41% |
| Não lembrar dos sonhos | P5, P13 e P15 | 18% |
| Outros | P1, P6, P9, P10, P11, P12, P14 | 41% |

A dificuldade mais relatada pelos participantes foi em relação à vergonha e/ou desconforto de contar seus sonhos nos primeiros encontros, pelo fato de serem considerados conteúdos muito íntimos e reveladores.

Não consegui falar sonhos assim que eu se sentia muito invadida, no sentido assim, às vezes eu sonhava com conteúdo sexual as coisas assim então, essas coisas eu nunca consegui trazer, porque... porque tinha outros que eu queria trabalhar, então eu preferir evitar, mas isso foi uma dificuldade assim, talvez se fosse tratado mais individualmente num grupo menor, eu sentisse mais à vontade, talvez fosse, sonhos importantes de realmente trabalhar também, mas também, agora não dá nada (relato de P2).

Na segunda categoria, sobre o esquecimento dos sonhos, foram incluídos três participantes que relataram tal dificuldade.

Quando eu comecei, meus sonhos reduziram, então tipo no começo eu trouxe alguns sonhos que tinham acontecido, que eu tinha sonhado antes, não que eu tinha sonhado enquanto estava no grupo, então tipo eu sonhava, mas eu esquecia, então senti que isso foi uma dificuldade (relato de P13).

Em “Outros”, foram contempladas as dificuldades que apareceram somente uma vez no relato. P1 afirmou ter dificuldade em compreender os sonhos. P6 relatou que, no início, o trabalho com os sonhos não estava fazendo sentido e também que era difícil prestar atenção no sonho dos outros (descrito abaixo). P9 sentiu dificuldade em entrar em contato com seus sentimentos, pois ficava racionalizando todas as imagens. P10 disse não ter tido nenhuma dificuldade. P11 afirmou que relaxava demais durante o relaxamento, o que dificultava a reentrada no sonho. P12 demorou pra conseguir vivenciar as imagens dos outros participantes. P14 sentiu dificuldade na hora de comentar sobre o sonho do outro, pois sempre queria trazer alguma contribuição.

Acho que no começo a maior dificuldade assim, era de vir e fazer sentido as coisas e também de, não sei se é dificuldade, mas do grupo mesmo de ouvir os outros e prestar atenção no que eles estão falando, ao mesmo tempo tô tentando prestar nos meus sonhos. Acho que no começo eu ficava mais pensando... e falava daí e ficava refletindo sobre meu sonho e não escutava muito o sonho dos outros (relato de P6).

Entre outras dificuldades foram comentadas também sobre conseguir ver sentido na vivência, de parar pra prestar atenção nos outros sonhos e deixar de lado momentaneamente o seu, medo de falar algo inapropriado, de acabar interpretando e ainda dificuldades na própria experiência de vivenciar as imagens.

É interessante observar como a experiência de cada um é muito particular, porém existem algumas repetições que devem ser analisadas. A vergonha e o desconforto sentido pelos participantes no início do grupo são compreensíveis e inclusive esperadas. Esses sentimentos iniciais já foram observados anteriormente (Yalom & Leszcz, 2006; Martines, 2017). Na medida em que o grupo avança nos encontros e o compartilhamento dos sonhos se torna mais fluído, as personas vão se flexibilizando e os participantes se sentem mais à vontade, passam a confiar mais no grupo e aprofundar em vínculos mais profundos e de intimidade.

Em relação ao esquecimento dos sonhos, também observado por Martines (2017), muitos fatores podem ser influenciados esse fenômeno. É natural que ao longo do despertar os conteúdos vivenciados nos sonhos sejam esquecidos, inclusive por uma condição neuroquímica, que depende da etapa do ciclo do sono que se estava ao acordar. Em termos psicológicos, sonhos que evocam uma carga afetiva maior normalmente são lembrados com mais facilidade, por provocarem sensações inclusive na vida desperta. Sonhos mais rotineiros, que não evocam carga afetiva perceptiva para a consciência tendem a ser menos lembrados. Alguns mecanismos de defesa também podem atuar para o esquecimento dos sonhos. Mas

também pode-se pensar em um movimento do próprio Si-mesmo do sujeito que direciona alguns sonhos e algumas temáticas para serem trabalhados no grupo, como no caso de P15 que não levou sonhos e o processo de imaginação ativa a colocou em contato com temáticas que ela já havia trabalhado no grupo de sonhos anterior que havia participado. A participante relatou que outras perspectivas surgiram a partir dessa nova vivência, o que é indicativo de um movimento de aprofundamento da experiência, típico do Si-mesmo.

Sobre a *maior facilidade encontrada no grupo*, surgiram respostas muito particulares. O relacionamento com o grupo e contar os próprios sonhos/expor-se são as facilidades que apareceram em mais de um relato. Ao observar os dados, emergiram três categorias: Relação com o grupo; Contar os próprios sonhos/Expor-se; Outros (Tabela 11).

Tabela 11 Maior facilidade no grupo

| Maior facilidade | Participantes | Frequência |
|------------------------------------|---|------------|
| Relação com o grupo | P7, P10 e P12 | 17% |
| Contar os próprios sonhos/Expor-se | P4, P13 e P15 | 17% |
| Outros | P1, P2, P3, P5, P6, P7, P8, P9, P11, P14, P16 e P17 | 66% |

Somente P7 aparece duas vezes, pois relatou duas maiores facilidades, o vínculo que criou com o grupo e também de conseguir realizar bem as atividades propostas.

Apenas duas respostas apareceram mais de uma vez. Três participantes afirmaram terem tido facilidade em se relacionar com o grupo, sentiram que o vínculo entre os participantes permitiu essa abertura.

Eu acho que o que daria pra falar de facilidade seria a relação, todos os que eram psicólogos e que estudam psicologia e os que não estudam, foi uma relação legal, porque todo mundo conseguia se colocar, falar da sua vivência pro outro com respeito (relato de P12).

Outros três participantes relataram facilidades em contar os próprios sonhos, em se expor para o grupo. P13 justificou que sempre contava os sonhos para sua mãe, então contar para o grupo foi tranquilo e P15 disse que sua experiência no grupo no ano anterior facilitou para que pudesse se sentir à vontade mais rapidamente. O relato de P4 sugere ser uma consequência do bom relacionamento no grupo:

Acho que a maior facilidade foi eu falar, poder falar com as pessoas e me sentir seguro e tal (relato de P4).

Em “Outros” se encontram todos os relatos que apareceram somente uma vez, como, por exemplo, ouvir os outros (P1), desenhar (P9), dar feedbacks (relato abaixo), entre outros.

Eu sentia que as coisas que pensava e que eu, enfim quando eu colocava isso pras pessoas, tipo assim a pessoa expôs uma imagem e eu lembrava de uma música, por exemplo, e quando eu falava isso tinha tudo a ver, pra pessoa tinha tudo a ver [...] parecia que eu tinha uma facilidade em me comunicar com as pessoas mesmo sem estar falando claramente sabe [...] (relato de P17).

A maior facilidade demonstra como cada um encontra seus recursos para lidar com o processo grupal. Alguns apresentam uma abertura mais espontânea, já outros sentem mais dificuldades em se abrir e localizam outras fontes de conforto. Fica claro, porém, que o sentimento de grupo – *communitas*, para Turner, Héstia, para a Psicologia Analítica – construído facilitou a experiência, permitindo o aprofundamento nas imagens.

Os participantes também foram questionados sobre os *resultados percebidos* do trabalho com sonhos. Em geral, as respostas foram que esse processo ampliou o autoconhecimento, percepção do momento de vida, de situações que estavam vivendo de maneira pouco ou nada conscientes, percepção de modos de funcionamento e novas perspectivas sobre os sonhos.

Ao observar os dados em relação aos *resultados percebidos* foi possível agrupá-los em sete categorias: percepção de *modus operandi* e outras situações da vida cotidiana; autoconhecimento; aprendizado de novas perspectivas sobre o sonho; maior contato com os sonhos; mudança de atitudes; nenhum; e outros (Tabela 12).

Tabela 12 Resultados percebidos

| Resultados percebidos | Participantes | Frequência |
|---|----------------------------|------------|
| Percepção de <i>modus operandi</i> e outras situações da vida cotidiana | P4, P6, P11, P13, P14, P15 | 26% |
| Autoconhecimento | P2, P8, P13, P17 | 17% |
| Aprendizado de novas perspectivas sobre o sonho | P6, P7, P16 | 13% |
| Maior contato com os sonhos | P1, P12, P14 | 13% |
| Mudança de atitudes | P4, P6 | 9% |

| | | |
|--------|--------------|-----|
| Nenhum | P5, P9 | 9% |
| Outros | P3, P10, P12 | 13% |

Alguns participantes (P4, P6, P12, P13 e P14) apareceram mais de uma vez pelo fato de terem relatado mais de um resultado percebido decorrente do trabalho com os sonhos. P4 pode observar, através dos seus sonhos, alguns padrões que estavam se repetindo em sua vida e tomar uma iniciativa a respeito:

Eu pude perceber algumas, alguns padrões assim, que eu costumava seguir e que estavam presentes em sonho também e isso acabou me ajudando a tomar uma iniciativa assim, digamos...

P6 pode ampliar suas perspectivas sobre os sonhos, passou a refletir mais sobre o que está acontecendo em sua vida e também a aceitar o momento que está passando:

Agora eu sonho com alguma coisa e agora penso o que isso representa para mim, o que tem a ver com a minha vida e com as minhas vivências; faz eu pensar mais sobre as coisas que estão acontecendo, às vezes alguma coisa parece que não tem significado nenhum, se eu refletir mais a fundo tem significado [...] falar sobre eles e conseguir dar um significado para eles me deixou assim mais tranquila assim que pensar que era um momento de transição, que era um momento que eu tinha que viver isso, então nesse sentido mudou; assim, acho que no começo é que não tava vindo tão frequente, tava vindo uma sim e uma não e a partir do momento assim que fez mesmo sentido, que eu consegui fazer um insight, teve alguma reflexão mais a fundo, foi a minha motivação de continuar vindo e daí eu vim em sequência.

P12 disse que passou a prestar mais atenção em seus sonhos e aprendeu a ter paciência para trabalhá-los:

A prestar atenção nos sonhos, não ter tanta ansiedade pra fazer as coisas rápido até pelo processo, assim quando eu parei pra fazer esse resumo de todas as imaginações, que era do penúltimo dia, eu percebi como um dia era o oposto do outro, super oposto.

P13 afirmou que o grupo lhe proporcionou autoconhecimento e percepção de alguns comportamentos que traziam sofrimento:

Acho que autoconhecimento, não que é completo né, mas me ajudou muito, eu falei que tinha, percebi que tinha alguns comportamentos e era uma coisa tão nítida que eu não tava percebendo e foi uma coisa que eu comecei a observar e que eu posso mudar nisso pra me deixar melhor, me sentir melhor acho que isso.

P14 sentiu que retomou o contato com os sonhos e também pode perceber algumas situações análogas nos sonhos e na vida cotidiana:

Resultados... acho que essa retomada mesmo de contato com o onírico e de perceber algumas coisas que tavam acontecendo no universo onírico e que puderam dar uma orientação na vida pessoal também.

Ademais, os outros participantes se enquadraram em apenas uma categoria, das sete identificadas. Em “Percepção de *modus operandi* e outras situações da vida cotidiana” estão todos os relatos em que o participante identificou, a partir do trabalho com os sonhos, alguns padrões de comportamento, modo de funcionamento e situações específicas do mundo vígil, já exemplificados nos relatos acima.

Na segunda categoria, “Autoconhecimento”, se encontram os participantes que utilizaram esse termo para responder ao questionamento dos resultados percebidos.

Eu não diria um autoconhecimento porque... ah o autoconhecimento também, mas foram em tópicos específicos né, mas acho que o ouvir o que o outro tem a dizer sobre você, sem julgar, pra mim isso foi muito mais forte. A opinião do outro né, o que o outro pensaria na sua situação (relato de P8).

Os participantes que relataram ter percebido novas formas de olhar o sonho, de uma maneira mais ampliada, compõem a categoria “Aprendizado de novas perspectivas sobre o sonho”.

Aquilo que eu falei de ver o próprio sonho de uma outra forma, de ver como uma vivência em grupo pode ser terapêutica, como outras perspectivas podem ajudar ou te tirar daquele lugar que você tava, porque às vezes você tá olhando de uma forma e outra pessoa vem com uma perspectiva totalmente diferente e aí você ‘ah pera aí então, não é só isso que eu tava vendo, não tem só esse ângulo’ (relato de P16).

Três participantes apontaram como resultados um maior contato com o mundo onírico, já ilustrado no relato de P14. Dois participantes relataram mudanças de atitudes na vida cotidiana após a percepção de determinadas situações, como já exemplificados pelos relatos de P4 e P6. Duas participantes não manifestaram ter percebido qualquer resultado.

Finalmente, em “Outros”, encontram-se àqueles não se enquadravam nas categorias anteriores. O relato de P12 já foi ilustrado. A participante se encontra em “Outros” pelo fato de afirmar que obteve como resultado ter diminuído a ansiedade pra fazer as coisas. P3 afirmou que o grupo a fez parar pra pensar mais sobre si mesma. P10 disse que ter aprendido técnicas de relaxamento e de trabalho com os sonhos, além de passar a respeitar mais o tempo do outro e de si mesmo.

Esses relatos sugerem alguns dos benefícios da reconexão do sujeito consigo mesmo, outro ponto de transformação do grupo. E também a importância da vivência simbólica para produção de sentido no trabalho com as imagens oníricas. O trabalho em grupo com as imagens oníricas permite ao sujeito estar em contato com o Si-mesmo por meio de um espaço ritualizado, protegido. Edinger (1995) afirma que existem rituais coletivos que tem a função de proteger os indivíduos dos excessos da identificação com o Si-mesmo – estado chamado de inflação – e do afastamento do Si-mesmo – estado chamado de alienação.

Por meio do ritual, a conexão ego-Si-mesmo se dá de maneira consciente e o propósito do recolhimento da projeção se revela no processo de individuação do sujeito. O advento da psicologia profunda se dá na tentativa de dar conta dessa desconexão do sujeito com o Deus interior (Edinger, 1995). O trabalho em grupo com as imagens oníricas pretende ser uma tentativa de restabelecer essa conexão entre o ego e o Si-mesmo.

Nesse estado de conexão, suporta-se a indivisibilidade entre consciente e inconsciente, como também sujeito e objeto. “A dicotomia entre a realidade externa e a interna é substituída por um sentimento de realidade unitária” (Edinger, 1995, p. 143). Tal realidade unitária pode ser obtida quando da recuperação dos modos primitivos de entendimento da realidade interior. A linguagem do inconsciente é simbólica e se manifesta por analogias. E somente saindo do campo da racionalidade, temporalidade, espacialidade e causalidade – categorias do campo consciente – é que se pode ter acesso à sabedoria interna. Essa forma de vida permite ao ser humano viver experiências carregadas de sentido e não mais como meros acasos.

Todas as vicissitudes da vida externa e interna tem um significado e constituem uma expressão de padrões e poderes de ordem transpessoal. O acaso, como categoria da experiência, é um sintoma de vida alienada. Para o homem ligado ao Si-mesmo, tanto quanto para a criança e para o primitivo, o acaso não existe Edinger, 1995, p. 148).

Portanto, o trabalho com os sonhos recoloca o sujeito em contato consigo próprio e com as imagens que buscam por relacionamento. E o trabalho em grupo permite aos participantes perceberem as imagens enquanto produtos da psique objetiva, que dizem respeito ao sonhador, mas também a qualquer outro membro que se sinta mobilizado e que as imagens são coletivas e plenas de sentido.

Mesmo que esse trabalho tenha se baseado nas percepções conscientes dos participantes a respeito de suas experiências no grupo vivencial de sonhos, algumas transformações ocorrem a níveis mais sutis e não são passíveis de mensuração ou mesmo de identificação por meio das entrevistas. Por isso, torna-se pertinente encerrar esse capítulo com mais um relato, ilustrando através de uma bela imagem suas considerações sobre o grupo.

Não sei, essa experiência foi muito diferente assim e eu nem sei dizer muito bem, exatamente o que, como isso bateu em mim, me transformou, alguma coisa assim sabe, só sinto que alguma coisa ficou diferente, sabe quando você joga uma pedra na água, que você não sabe onde a pedra caiu, mas fica um monte de ondinhas, você sabe que alguma coisa né, não sei exatamente o que é, mas alguma coisa, sei lá, já é diferente, já mudou, sei lá, forma de me ouvir, essas coisas assim, me ver, não sei (relato de P17).

8. Considerações finais

Este trabalho teve como objetivo geral analisar os grupos vivenciais de sonhos em Psicologia Analítica como processo ritual e performance. Para sua realização foram estabelecidos três passos: I – Relacionar teoricamente as teorias antropológicas do processo ritual de Victor Turner e da performance de Richard Schechner com a Psicologia Analítica, a partir dos conceitos de ritual, símbolo, complexo, psicoterapia e persona; II – Analisar teoricamente o grupo vivencial de sonhos como um processo ritual a partir de Victor Turner e como performance a partir de Richard Schechner; III – Analisar empiricamente o processo ritual e de performance em três grupos vivenciais de sonhos, ocorridos na UFPR no período entre 2015 e 2017.

Da relação teórica entre o processo ritual de Turner e a Psicologia Analítica, pode-se concluir que existem paralelos possíveis entre as duas teorias com base em analogias e interpretações psicológicas dos pressupostos antropológicos. As características simbólicas do ritual e dos ritos de iniciação são análogas à psicodinâmica junguiana. Os ciclos de morte e renascimento simbólicos são vividos nos rituais e em processos psicoterapêuticos. A experiência da morte como vivência de sacrifício é fundamental à transformação pretendida pelo ritual, pela psicoterapia e pelo grupo vivencial de sonhos. As etapas dos ritos de passagem para Van Gennep são análogas às etapas dos ritos para a Psicologia Analítica, separação como resposta ao chamado, liminar como contato com o inconsciente e incorporação como retorno à vida cotidiana e são as mesmas do grupo. Sendo assim, o grupo vivencial de sonhos se configura como um rito iniciatório e seu momento liminoide se dá no contato com as imagens oníricas nos encontros do grupo.

Como um fenômeno que acontece à margem dos processos sociais cotidianos, o grupo como rito de iniciação e como liminoide em seus encontros, possui uma função psíquica e social em uma sociedade de relações fragmentadas e vazias de sentido. Essa função pode ser pensada como possibilitar um local de emergência de símbolos psicológicos e de criação de

vínculos profundos de sentido e significado. Desse fenômeno, abre-se então a perspectiva do grupo enquanto performance social (ou performance de eficácia).

A performance surge como alternativa ritual e simbólica para o esvaziamento das relações de significado no mundo. A performance, como rompimento da ordem social, permite simbolizar um mundo literal e vazio. Dessa análise do grupo vivencial como performance, depreende-se que o comportamento restaurado é análogo à descrição de Jung sobre personas. De que as funções pretendidas pela performance são similares às funções de qualquer processo psicoterapêutico, incluindo o grupo. E também de que os fenômenos de transportações colocam no mesmo palco personas, complexos e sombra, tornando possíveis transformações de personalidade nesse processo.

Isto aponta para um aspecto social dos rituais na contemporaneidade e para a questão teórica do campo junguiano. A recuperação das tradicionais teorias sobre o ritual e a escolha de uma teoria pós-moderna – performance – para análise do fenômeno dos grupos vivenciais de sonhos se mostra também como tentativa de aproximação teórica da complexidade das relações na atual sociedade e na compreensão destas relações.

A Psicologia Analítica foi desenvolvida e se manteve estática. Não coloca em foco a complexidade das transformações ocorridas no pensamento, cultura e sociedade neste período.

Jung, por sugestão de Toni Wolff, recomendou que sua psicologia fosse denominada de psicologia complexa e não de analítica. Psicologia complexa significa a psicologia dos sistemas psíquicos complexos, das complexidades. Jung se debruçou sobre diversas questões, antigas e contemporâneas, sob o ponto de vista psicológico. Jung pode, através da construção de um aparato teórico sempre em movimento, expandir conexões para outras disciplinas, tais como a religião comparada, a filosofia, a biologia, a antropologia e outros campos. “É precisamente essa operação combinatória que dá à psicologia de Jung seu estilo e sua substância distintivos” (Shamdasani, 2011, p. 30).

Para Jung, a psicologia era a disciplina capaz de unir o círculo das ciências. Na opinião de Jung, não havia qualquer campo da iniciativa humana que fosse irrelevante para a psicologia: como em todas as questões humanas, a psicologia estudava o ato e o agente. Jung assumiu como seu dever a máxima de Terêncio, “nada que seja humano é alheio a mim”. Consequentemente, não havia uma clara delimitação quanto ao território da psicologia (Shamdasani, 2011, p. 31).

O surgimento das modernas disciplinas das ciências humanas, antropologia, sociologia e psicologia social, se deram nos últimos 25 anos do século XIX e no início do século XX. Essas áreas do conhecimento tentaram preencher lacunas deixadas pela psicologia individual,

por meio do estudo das sociedades pré-históricas, primitivas e modernas. Porém, o que pode se observar foi um entrelaçamento entre as teorias e empréstimos recíprocos. Tais encontros serviram de combustível para o desenvolvimento da psicologia complexa de Jung, que procurou incorporar, e ao mesmo tempo diferenciar, o objeto de estudo dessas disciplinas (Shamdasani, 2011).

Isto fica patente na condição humana contemporânea. Nas sociedades atuais e complexas é constatado um esvaziamento do sentido simbólico. Jung (1921/2013) identifica que o ser humano é, desde os primórdios, um indivíduo constituído pelo símbolo, e, portanto, um ser na alma (*esse in anima*), ou seja, o indivíduo está inserido em um mundo que é *almado* (*anima mundi*) e isso abre a possibilidade de ver a experiência humana a partir da perspectiva da alma – ver a interioridade, a profundidade como possibilidade em todas as coisas. A perspectiva da alma (*esse in anima*) se encontra entre as perspectivas materialista (*esse in re*) e espiritual (*esse in spiritu*). É o lugar onde a metáfora tem sentido para o sujeito.

Hillman (2010) fala sobre a *anima mundi*, alma do mundo, como essa forma de ver todas as coisas inseridas no campo da alma, a alma como possibilidade. Para tal, faz-se necessário que os eventos não sejam somente eventos, é preciso aprofundá-los em experiências. Possivelmente, é essa a tentativa do ritual, transformar o simples evento de uma passagem a outra da vida, por exemplo, em experiências recheadas de significado e sentido para aquele que vivencia.

A reconexão do sujeito com o mundo a partir dessa perspectiva da alma recupera a dimensão simbólica da existência. O homem dito primitivo possui um contato mais íntimo com a natureza, com o cosmos, e suas ações, e também mitos, tem um profundo sentido simbólico. O homem moderno dissociou-se dessa participação mística com a natureza. Ganhou mais consciência e racionalidade, porém perdeu o contato com as imagens inconscientes e com o significado. Nesse sentido, a criança primitiva dentro do homem moderno permanece reprimida, aparecendo eventualmente em crises de selvageria. A retomada do contato com o inconsciente permite a reconexão com sua origem, com a fonte das imagens psíquicas e a produção de sentido e significado se torna mais natural (Jaffé, 1970).

Ocorre que a sociedade pós-moderna abandonou a perspectiva da alma em prol do ego heroico, porém, a atitude heroica não dá conta das exigências da descida ao inconsciente (López-Pedraza, 1999). Perdeu-se a capacidade de olhar a interioridade dos eventos, o mundo foi literalizado. Nem mesmo os sintomas são vistos enquanto metáforas, enquanto tentativas da alma de entrar em contato, pois foram todos catalogados e em certas combinações recebem

nomes de doenças. É a desliteralização do mundo que os rituais buscam, através de uma atmosfera simbólica, profunda de metáforas e sacralidade.

Como se vê, os ritos e rituais fazem parte do processo civilizatório da Humanidade. Presentes em todas as culturas, das comunidades mais primitivas à sociedade contemporânea, os ritos e rituais são fenômenos extremamente diversificados e, sobretudo por essa diversificação, portam uma riqueza extraordinária e muito esclarecem sobre o ser humano. Falar em vida social é falar em ritualização. O mundo social se funda em atos formais cuja lógica tem raízes na própria decisão coletiva e não em fatos biológicos, marcas raciais ou atos individuais. Assim, o rito é a forma de o ser humano expressar e manifestar suas percepções sensíveis por meio de discursos, narrativas e símbolos que variam conforme a pluralidade de ações inserida em cada ritual específico (Silva, 2008, p. 5).

Na medida em que o grupo se configura enquanto espaço de ritualização, de ações protocolares, sequenciais e padronizadas, como a reentrada no sonho e o processo de elaboração, frente a outros que assistem, a performance fica evidente, tanto do grupo dentro de um contexto social marginal, um microcosmo de Antiestrutura, como de cada sujeito frente aos outros participantes. Nesse sentido, procurou-se nesse trabalho caracterizar tal performance em seus pormenores, suas etapas dentro de um contexto ritual e dentro de cada processo de construção e execução do grupo vivencial de sonhos. Na primeira etapa, *Resposta ao chamado*, puderam ser observadas quatro fases da performance: oficinas, ensaios, treinamentos e aquecimentos. É o momento que se configura como planejamento, formação e iniciação para os terapeutas, e como sensibilização para o processo para os participantes. Na segunda etapa, chamado de *Contato com o inconsciente*, é onde ocorre a performance propriamente dita e onde são descritos os protocolos de cada encontro, com o objetivo de adentrar e aprofundar a experiência do ritual. E, finalmente, a terceira etapa, *Retorno à vida cotidiana*, contempla as fases da performance esfriamento e desdobramento, onde pode-se observar as transformações promovidas pelo processo ritual. Durante esse processo algumas conclusões a respeito da própria teoria dos processos rituais e de performance foram possíveis.

O ritual do teatro, da religião, do amor e do jogo requer ações concretas que nunca são apenas aquilo que literalmente parecem ser. O ritual oferece um modo primário de psicologizar, de desliteralizar eventos e de enxergar através deles, bem como de “executá-los”. Assim que adentramos um ritual, a alma de nossas ações “vem para fora”; ou, ao ritualizarmos uma ação literal, “colocamos alma nela” [...]. O ritual junta ação e ideia numa encenação (Hillman, 2010, pp. 271-272).

A impossibilidade de se atingir, apenas pela razão, determinados graus de profundidade na jornada do autoconhecimento, fez o ser humano, durante toda a história, se valer de

certas ações rituais, como danças, sacrifícios, identificação com o espírito dos antepassados etc., em um esforço manifesto para evocar e encantar, ou despertar e fazer recordar aquelas camadas mais profundas da psique, que não podem ser atingidas pela inteligência nem pela força da vontade. Pra esse fim foram empregadas concepções mitológicas, ou respectivamente arquetípicas, que exprimem o inconsciente (Jung, 1954/2012, p. 345).

Hillman (1984) afirma que a relação entre mitologia e psicologia é a base de entendimento de sua proposta de psicologia. A psicologia é, para o autor, uma mitologia da Modernidade, da mesma forma como a mitologia seria uma psicologia da Antiguidade. Os antigos possuíam os mitos e as narrativas especulativas sobre os seres humanos em relação com forças e imagens sobre humanas, enquanto os modernos possuem sistemas psicológicos e teorias especulativas sobre os seres humanos em relação com forças e imagens sobre humanas, chamadas de complexos, instintos, pulsões.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o ser humano está sempre vivendo uma história mítica, que o indivíduo é um ser mítico em essência. Unido a essa concepção, Eliade (1991) afirma que o ritual atualiza o mito cosmogônico da sociedade que o performatiza. Estariam todos então sempre ritualizando, sendo isso acessível à consciência ou não? E se assim for, o potencial transformador do rito cotidiano seria a encenação de maneira simbólica, metafórica? E ainda, reconfigurando sua estrutura mítica, devolvendo-a aos deuses? Essas questões são passíveis de reflexões teórica e empírica e seguem como sugestão para futuros estudos.

REFERÊNCIAS

- Barcellos, G. (1991). Introdução: a Anima 30 anos pós Jung. In: Hillman, J. (1991). *Psicologia Arquetípica: um breve relato*. São Paulo: Cultrix.
- Barcellos, G. (2012). *Psique e imagem: estudos de psicologia arquetípica*. Petrópolis: Vozes.
- Bardin, L. (1977). *Análise de Conteúdo*. Tradução de Luiz Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Ed, 70.
- Borges, P. R. (2013). *O declínio dos ritos de passagem e suas consequências para os jovens nas sociedades contemporâneas* Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Campbell, J. (2002). *Isto és tu: redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Landy.
- Cavalcanti, M. L. V. C. (2007). Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner. *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)*, 16(16), 127-137.
- Cavalcanti, M. L. V. D. C., Sinder, V., & Lage, G. C. (2013). Victor Turner ea antropologia no Brasil. Duas visões. Entrevista com Roberto DaMatta e Yvonne Maggie. *Sociologia & Antropologia*, 3(06).
- Couto, M. (2011). *E se Obama fosse africano?: e outras intervenções*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DaMatta, R. (2000). Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, 6(1), 7-29.
- Dawsey, J. C. (1999). *De que riem os "bóias-frias"?: Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. Tese (Livre-Docência) – PGAS/FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Dawsey, J. C. (2005). Victor Turner e a antropologia da experiência. *Cadernos de campo*, 13(14), 163-176.
- Dawsey, J. C. (2006a). Turner, Benjamin e antropologia da performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas. *Campos-Revista de Antropologia*, 7(2).
- Dawsey, J. C. (2006b). O teatro em Aparecida: a santa e o lobisomem. *Mana*, 12(1), 135-149.
- Dawsey, J. C. (2007). Sismologia da performance: ritual, drama e play na teoria antropológica. *Revista de Antropologia*, 527-570.
- Dawsey, J. C. (2011). Schechner, teatro e antropologia. *Cadernos de Campo*, 20(20), 207-210.
- Durkheim, É. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.

- Edinger, E. F. (1995). *Ego e arquétipo*. São Paulo: Cultrix.
- Eliade, M. (1975). *Rites and Symbols of Initiation (The Mysteries of Birth and Rebirth)*. New York: Harper Torchbrooks.
- Eliade, M. (1991). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Engelmann, F. (2012). Sonhos: possíveis ferramentas para vir a ser inteiro em psicoterapia. *Revista Eletrônica de Psicologia e Religião*, n.1, 36-42.
- Faria, M. F. de (2015). Zé Pereira: performance e comportamento restaurado nas ruas de Itaberai (go). *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, 12(2).
- Freitas, L. V. (1987). *A psicoterapia como um rito de iniciação—Estudo sobre o campo simbólico através de sonhos relatados no self terapêutico*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Freitas, L. V. (2005). Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. *Psicologia Usp*, 16(3), 45-69.
- Freitas, L. V. (2014). O sonho na psicoterapia, nos grupos vivencias e na formação do psicólogo: iniciação e linguagem facilitadora. In: Faria, D. L de; Freitas, L. V. de & Gallbach, M. R. (orgs). (2014). *Sonhos na psicologia junguiana: novas perspectivas no contexto brasileiro*. São Paulo: Paulus.
- Gallbach, M. R. (2014a). *Aprendendo com os sonhos*. São Paulo: Paulus.
- Gallbach, M. R. (2014b). O potencial de cura dos sonhos e a eficácia terapêutica dos Grupos de Vivência de Sonhos. In: Faria, D. L de; Freitas, L. V. de & Gallbach, M. R. (orgs). (2014). *Sonhos na psicologia junguiana: novas perspectivas no contexto brasileiro*. São Paulo: Paulus.
- Gimenez, P. D. (2005). “O uso da técnica de Sandplay (caixa de areia) no processo de Orientação Profissional – uma abordagem junguiana”. In: Bock, A. M. B. et al. *A escolha profissional em questão*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Gimenez, P. D. (2009). *Adolescência e escolha: um espaço ritual para a escolha profissional através do sandplay e dos sonhos*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Hall, J. A. (1983). *Jung e a interpretação dos sonhos: manual de teoria e prática*. São Paulo: Cultrix.
- Harding, M.E. (1965). *The Parental Image -- Its Injury and Reconstruction*. New York; Putnam's Sons.
- Henderson, J. L. (1979). *Thresholds of Initiation*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Henderson, J. L. Os mitos antigos e o homem moderno. In Jung, C. G. (org.) (2008). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- Hillman, J. (1984). *O mito da análise*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hillman, J. (2010). *Re-vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes.
- Hillman, J. (2013). *O sonho e o mundo das traves*. Petrópolis: Vozes.
- Jacobi, J. (1990). *Complexo, arquétipo e símbolo*. São Paulo: Cultrix.
- Johnson, R. A; Ruhl, J. M. (2010). *Viver a vida não vivida*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1916/2015). *O eu e o inconsciente*. 11^a. ed. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1921/2013). *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1928/2013a). *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1928/2013b). Aspectos gerais da psicologia do sonho. In *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1939/2012). *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1944/2013). *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1950/2013). *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1954/2012). *Mysterium Coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1957/2013). *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1961/2013). *Símbolos e a interpretação dos sonhos*. In: *A vida simbólica: escritos diversos: escritos diversos*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1967/2012). *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2008). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (2011). *Seminários sobre sonhos de crianças: sobre o método da interpretação dos sonhos*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (2014). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes.
- Kaplan-Williams, S. (1993). *Elementos em sonhoterapia*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Lima Filho, A. P. (1997). *Brincadeiras selvagens: problema nosso*. São Paulo: Oficina de textos.
- López-Pedraza, R. (1999). *Hermes e seus filhos*. São Paulo: Paulus.
- Lyotard, J. F. (2003). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Martines, P. de M. (2017). *Grupos vivencias de sonhos com estudantes de psicologia*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Molineiro, M. L. de C. A. (2007). *Vocação: uma perspectiva junguiana – a orientação vocacional na clínica junguiana*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

- Neumann, E. (1995). *A criança*. São Paulo: Cultrix.
- Pacheco, B. (2011). *Memórias, sonhos e símbolos de um processo de luto*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Parisi, S. (2009). *Separação amorosa e individuação feminina: uma abordagem em grupo de mulheres no enfoque da psicologia analítica*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Peirano, M. G. (2001). A análise antropológica de rituais. In: Peirano, M. G. (org.) (2001). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Peirano, M. G. (2003). *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Penna, E. M. D. (2003). Um estudo sobre o método de investigação da psique na obra de C. G. Jung. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Ramos, D. G. (1994). *Psique e corpo, uma compreensão simbólica da doença*. São
- Rivière, C. (1996). *Os Ritos Profanos*. Petrópolis: Vozes.
- Rodrigues, H.; Dawsey, J. C. (2005). Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte), de Victor Turner. *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)*, 13(13), 177-185.
- Sant'Anna, P. A. (2005). Uma contribuição para a discussão sobre as imagens psíquicas no contexto da psicologia analítica. *Psicologia USP*, 16(3).
- Santos, J. C. dos. (2017). *Grupo vivencial de sonhos na psicologia analítica como metodologia de trabalho em saúde mental*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Paraná, Paraná.
- Schechner, R. (1985). *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Schechner, R. (1988). *Performance theory*. New York: Routledge.
- Schechner, R. (1995). Restauração do comportamento. In: Barba, E.; Savarese, N. *A arte secreta do ator: dicionário de antropologia teatral*. Campinas: Hucitec, p. 205-210.
- Schechner, R. (2003). O que é performance?. *Revista O Percevejo*. Rio de Janeiro: UNIRIO.
- Schechner, R. (2013). *Performance studies: An introduction*. New York & London: Routledge.
- Segalen, M. (2002). *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV.
- Shamdasani, S. (2011). *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Aparecida: Ideias & Letras.

- Silva, A. L. P. & Soares, D. H. P. (2001). A orientação profissional como rito preliminar de passagem: sua importância clínica. *Psicologia em estudo*, 6(2).
- Silva, M. B. R. (2008). Ritos, rituais e cerimônias e suas implicações políticas nas organizações contemporâneas. In: *II Congresso Associação Brasileira de Pesquisadores De Comunicação Organizacional e Relações Públicas, 2., 2008, Belo Horizonte. Anais.* Belo Horizonte: Abracorp. Disponível em: <http://www.abrapcorp.org.br/anais2008/gt2_benine.pdf>. Acesso em: 28/07/17
- Silva, R. A. D. (2005). Entre "artes" e "ciências": a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. *Horizontes antropológicos*, 11(24), 35-65.
- Stein, R. (1978). Incesto e amor humano: a traição da alma na psicoterapia. São Paulo: Símbolo.
- Tambiah, S. J. (1979). A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy*, 65: 113-169.
- Turner, V. (1974). *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: PAJ Publications
- Turner, V. (2005). *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.
- Van Gennep, A. (1978). *Os ritos de passagem*. Petrópolis. Vozes.
- Vilaça, H. (2007). Recomposição dos rituais contemporâneos: a peregrinação, *Sociologia*, 7, 55-67.
- Vinogradov, S. e Yalom I. D. (1992) Manual de psicoterapia de grupo. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Von Franz, M-L. (1988). *O caminho dos sonhos*. São Paulo: Cultrix.
- Whitmont, E. C. (1991a). *O Retorno Da Deusa*. São Paulo: Summus.
- Whitmont, E. C. (1991b). *A busca do símbolo*. São Paulo: Cultrix.
- Yalom, I. D. & Leszcz, M. (2006). *Psicoterapia de grupo: teoria e prática*. Porto Alegre: Artmed.
- Zimerman, D. E. (2009). *Fundamentos básicos das grupoterapias*. Porto Alegre: Artmed.
- Zinkin, L., Gordon, R. & Haynes, J. (1998). *Dialogue in the analytic setting: Selected Papers of Louis Zinkin on Jung and on Group Analysis*. London: Jessica Kingsley.

ANEXO A – Termo de consentimento livre e esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Nós, Professor Dr. Carlos Augusto Serbena, e os Alunos Amanda Calvetti Corrêa, Evandro Ferreira, Jéssica Caroline dos Santos, Luana Caroline dos Santo, Maria Eugênia Glustak , Rebecca Breus Meier, Plínio Mitsuro Nozaki Yano e Vicente Baron Mussi, pesquisadores da Universidade Federal do Paraná (UFPR), estamos convidando alunos da UFPR ou interessados da comunidade externa a participar de um estudo intitulado “Práticas de vivência e experiência com imagens oníricas no contexto de grupo e individual e a promoção de saúde” possibilitando o autoconhecimento e que cada pessoa possa aprender a dialogar com os próprios sonhos, ou seja, com conteúdos oníricos e chegar, desta forma, a um maior equilíbrio psicológico e crescimento pessoal.

Esta pesquisa tem como objetivo principal verificar a experiência de contato com os aspectos simbólicos dos sonhos, suas implicações na dinâmica psíquica em um contexto de grupo de vivência de sonhos. Caso você participe da pesquisa, será necessário a realização de uma entrevista inicial, acompanhamento e desligamento do grupo com duração em média de 30 minutos e preenchimento de duas escalas referente a seus afetos, sentimentos e autoestima com duração de 20 minutos. E o comparecimento aos grupos vivenciais de sonhos uma vez na semana durante um hora e meia de acordo com o calendário estabelecido pelos pesquisadores, o grupo é aberto, podendo se desligar a qualquer momento. Para tanto você deverá comparecer no Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da UFPR.

Rubricas:

Participante da Pesquisa e /ou responsável legal_-

Comitê de ética em Pesquisa do Setor de Ciências da Saúde da UFPR

Rua Padre Camargo, 285 – Térreo – Alto da Glória – Curitiba-PR – CEP:80060-240

Tel (41)3360-7259 - e-mail: cometica.saude@ufpr.br

É possível que o Senhor (a) experimente alguma alteração emocional como: ansiedade, estresse, angústia ou preocupação ao relatar algum conteúdo do sonho durante a participação no grupo. Neste caso, o participante poderá solicitar atendimento individual por conta própria ao Centro de Psicologia Aplicada (CPA) no endereço Praça Santos Andrade, 50 – CEP: 80.020-300. Curitiba - PR se não for aluno UFPR e ao Centro de Assessoria Pesquisa em Psicologia da Educação (CEAPPE) situado no mesmo endereço se for aluno UFPR.

Os benefícios esperados com essa pesquisa do ponto de vista qualitativo, são que os participantes adquiram maior equilíbrio psíquico, espaço para escuta qualificada, e para maior clareza de sua problemática pessoal, tolerância e flexibilidade no campo afetivo/emocional. Em termos quantitativos, espera-se aumento na sua autoestima e maior vivência de afetos positivos e conseqüente diminuição de afetos negativos. Espera-se encontrar esses resultados qualitativos e quantitativos após a participação de mais de 08 semanas no grupo de sonhos.

O pesquisador principal Psicólogo, Professor e Doutor Carlos Augusto Serbena responsável por este estudo poderá ser contatado na Universidade Federal do Paraná, Fone: (41)3310-2644, Endereço: Praça Santos Andrade – 2º andar – sala 216 - Curitiba – PR ou pelo e-mail caserbena@yahoo.com para esclarecer eventuais dúvidas que possa ter e fornecer-lhe as informações que queira, antes, durante ou depois de encerrado o estudo.

A sua participação neste estudo é voluntária e se você não quiser mais fazer parte da pesquisa poderá desistir a qualquer momento e solicitar que lhe devolvam o termo de consentimento livre e esclarecido assinado. Quando os resultados forem publicados, não aparecerá seu nome, e sim um código, para que a sua identidade seja preservada e seja mantida a confidencialidade.

| |
|---|
| <p>Rubricas:</p> <p>Participante da Pesquisa e /ou responsável legal _____</p> <p>Pesquisador Responsável</p> |
|---|

| |
|--|
| <p>Comitê de ética em Pesquisa do Setor de Ciências da Saúde da UFPR</p> <p>Rua Padre Camargo, 285 – Térreo – Alto da Glória – Curitiba-PR – CEP:80060-240</p> <p>Tel (41)3360-7259 - e-mail: cometica.saude@ufpr.br</p> |
|--|

Eu, _____ li esse termo de consentimento e compreendi a natureza e objetivo do estudo do qual concordei em participar. A explicação que

recebi menciona os riscos e benefícios. Eu entendi que sou livre para interromper minha participação a qualquer momento sem justificar minha decisão.

Eu concordo voluntariamente em participar deste estudo.

(Assinatura do participante de pesquisa ou responsável legal)

Local e data

Assinatura do Pesquisador

| |
|--|
| <p>Comitê de ética em Pesquisa do Setor de Ciências da Saúde da UFPR Rua Padre Camargo, 285 – Térreo – Alto da Glória – Curitiba-PR – CEP:80060-240 Tel (41)3360-7259 - e-mail: cometica.saude@ufpr.br</p> |
|--|

ANEXO B – Questionário sociodemográfico

QUESTIONÁRIO SOCIODEMOGRÁFICO

Nome: _____

Sexo:

Masculino

Feminino

Data de nascimento: ___ / ___ / ____.

Idade: _____

Procedência/ Indicação/ Encaminhamento (fonte):

Ocupação Atual: _____

Estado civil:

Solteiro (a) Casado (a) União estável Separado(a) Viúvo(a)

Filhos sim não

Trabalha sim não Se sim qual _____

Estuda sim não Se sim onde _____

Escolaridade: Ensino Médio Completo Ensino Técnico Do
 Superior Incompleto Pós Graduação
 Superior Completo Mestrado

Religião: sim não

Católica Luterana Judaica Evangélica Espírita Outras Qual?

Praticante de culto sim não

Já tomou ou ingere remédio para problemas nos nervos, psicológicos ou psiquiátricos?

Há quanto tempo tomou pela primeira vez?

ANEXO C – Roteiro semiestruturado da entrevista inicial

ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DA ENTREVISTA INICIAL

1. O que levou a procurar o grupo de sonhos?
2. O que espera das atividades?
3. Qual foi sua motivação para participar de um grupo de sonhos? Existe alguma situação pessoal?
4. Algum problema, dificuldade ou QUEIXA PRINCIPAL na sua vida atual: (quando possível, com as próprias palavras do paciente).
5. Relacionamento familiar (pais, irmãos, amigos, companheiro(a))
6. Relações no trabalho ou estudo
7. Satisfação consigo mesmo e sua vida
8. Expectativas / Projetos na sua vida
9. Houve algum evento de maior impacto psicológico/ na sua vida?
10. Você já consultou, no passado, médico ou psicólogo (ou profissional de saúde mental) para problemas dos nervos, psicológicos ou psiquiátricos?
11. Você já realizou acompanhamento psicológico individual ou em grupo? Qual? Como foi sua experiência
12. Há quanto tempo foi a primeira consulta?
13. Já tomou ou toma atualmente algum remédio para problemas nos nervos, psicológicos ou psiquiátricos? Há quanto tempo tomou pela primeira vez?
14. Quais são os resultados que espera alcançar participando de um grupo de sonhos?

ANEXO D – Roteiro semiestruturado da entrevista final

ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DA ENTREVISTA FINAL

1. Motivação/motivos para saída do grupo (caso tenha desistido)
2. Como foi sua experiência no grupo?
3. Diferença entre expectativa inicial e a sua percepção atual do grupo?
4. Mudanças percebidas em si próprio
5. Algum evento/mudanças importante neste tempo (entre entrevistas)
6. Relacionamento com o grupo
7. Relacionamento com o terapeuta
8. Maior dificuldade no grupo
9. Maior facilidade
10. O que mais gostou?
11. O que não gostou?
12. Que resultados você acha que alcançou?
13. O que você leva do grupo para a vida?
14. Observações para aperfeiçoar/melhoria
15. Existe algo que você queira falar e eu não perguntei?
16. Como foi fazer essa entrevista?

ANEXO E – Encontros do grupo de 2015

ENCONTROS DO GRUPO DE 2015

Encontro 1

- Acolhimento: Apresentação do terapeuta e co-terapeuta, do projeto, dos objetivos do grupo, das regras e dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Imaginação dirigida de um local seguro, onde o participante coloca todas as tensões e preocupações do dia num caso preto e se livra dele.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Entrada em um sonho respondendo algumas perguntas focando no personagem para depois associar a vida desperta.
- Processamento: Os participantes realizaram duplas e trocaram experiências do que havia despertado ao escutar o sonho do outro. A principal questão do ouvinte era se colocar no sonho do outro e retratar o que o mobilizava. O processamento prosseguiu com a abertura para o grupo e responder as questões colocadas para reflexão, ficando livre para ampliação e associações dos conteúdos apresentados. Todos os participantes eram estimulados a perguntar e realizar considerações, foram orientados a focar na imagem, sentimentos, drama que o sonho poderia evocar e não somente na vida particular de cada um.
- Fechamento: Elucidação dos principais temas discutidos e importância dos sonhos para a vida das pessoas. E ainda, cada participante levou as anotações que fizeram durante o encontro, sobre as correlações e analogias do sonho e a vigília.

Encontro 2

- Acolhimento: O terapeuta reforçou os objetivos do grupo vivencial, principalmente para que as pessoas não ficassem focadas no significado das imagens isoladamente, mas nas reflexões de todo o processo.
- Técnica de Relaxamento: Inspiração e expiração, buscando que os participantes ficassem concentrados no grupo, no ambiente em que estavam situados.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Escrever o sonho em uma folha, dar um título e trocar com um colega para que o mesmo pudesse expressar o que ele sentiu ao ler o sonho.
- Processamento: Troca dos sonhos escritos entre as pessoas, ler o sonho e relatar qual foi o sentimento vivenciado e o que o sonho demonstra para ele.
- Fechamento: Cada sonhador falou da experiência de um outro falar do seu sonho e como isso contribuiu ou provocou algum tipo de sentimentos ao sonhador.

Encontro 3

- Acolhimento: Reforço dos objetivos do grupo.
- Técnica de Relaxamento: Fechamento dos olhos, buscado o foco na respiração profunda, prestando atenção no corpo e nos movimentos internos.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Desenho na folha um sonho a escolha de cada um, expressando as imagens que os mobilizaram, na sequência deveriam trocar com o colega para que o mesmo também pudesse expressar os sentimentos evocados do desenho do outro.
- Processamento: Abertura ao grupo para que todos os participantes pudessem compartilhar os sentimentos evocados da percepção das imagens.
- Fechamento: Cada sonhador falou da experiência de um outro falar do seu sonho e como isso contribuiu ou provocou algum tipo de sentimentos ao sonhador.

Encontro 4

- Acolhimento: Recepção dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Fechamento dos olhos, buscado o foco na respiração profunda, prestando atenção no corpo e nos movimentos internos.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Contar os sonhos como se fosse uma história infantil (“Era uma vez...”), focando no personagem principal.
- Processamento: Os participantes foram orientados a realizar duplas e trocar as experiências, associações com a produção textual, antes de abrir para o grupo e compartilhar a vivência. O foco era a reflexão do drama principal, personagens e como foi à resolução.
- Fechamento: Os colegas de grupo falam sobre o sonho do outro e falam sobre o que provocou em si mesmo, focando nos sentimentos vivenciados na técnica.

Encontro 5

- Acolhimento: Recepção dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Respiração, contração e descontração do corpo, depois imaginação de uma luz percorrendo pelo corpo.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho, focando em algumas perguntas para ampliação da reflexão.
- Processamento: Abertura para o grupo, compartilhando os sentimentos, afetos, preocupações, de forma narrativa.
- Fechamento: Questionamento se o participante gostaria de dar outro final para o sonho.

Encontro 6

- Acolhimento: Recepção dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Respiração e inspiração, percepção corporal e do ambiente terapêutico.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho focando nas ações do personagem principal, como o mesmo estava se comportando para depois responder algumas questões.
- Processamento: Abertura ao grupo para que falassem se o ego onírico era semelhante ou diferente ao ego vígil.
- Fechamento: Associações com a vida pessoal.

Encontro 7

- Acolhimento: Recepção dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Fechar os olhos, concentração na respiração.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Os participantes foram instruídos a entrar no sonho percebendo todo o cenário, clímax, o desenvolvimento. Ao adentrar na parte do desfecho final os participantes poderiam conversar com algum dos personagens e perguntar por que haviam escolhido aquele comportamento, qual era o sentimento presente e outros questionamentos que achassem pertinente.
- Processamento: Troca de experiências com o grupo.
- Fechamento: Associações e ampliações com a vida desperta.

Encontro 8

- Acolhimento: Recepção dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Observar uma luz branca percorrendo pelo corpo ao mesmo tempo que percebiam as sensações corporais
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Mesma técnica do encontro passado, porém com abertura para que os participantes interagissem com mais personagens do sonho, sem limite de tempo.
- Processamento: Abertura ao grupo para que compartilhassem qual era o sonho e como foram as interações.
- Fechamento: Impressões finais sobre a dinâmica.

Encontro 9

- Acolhimento: Falou-se sobre a finalização do grupo e disponibilizou-se um espaço individualmente para os feedbacks dos sonhadores. E, ainda, foi reiterada a importância dos sonhos, conforme Jung.
- Técnica de Relaxamento: Foco na respiração, desligamento do mundo consciente.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho, seguida de desenho da imagem mais mobilizadora.
- Processamento: Falar do sonho conforme as reflexões pessoais e abertura ao grupo para perguntas sem entrar em questões pessoais.
- Fechamento: Reflexão da importância do grupo na elaboração dos conflitos revelados pelos sonhos.

Encontro 10

- Acolhimento: Recepção dos participantes e esclarecimento de dúvidas.
- Técnica de Relaxamento: Foco na respiração, percepção corporal e desligamento do mundo consciente.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Descreveram numa folha de sulfite quais eram as repetições presentes nos sonhos que foram evocados. As repetições de sentimentos, emoções, afetos também foram consideradas.
- Processamento: Compartilhamento com o grupo por meio das seguintes consignas: O que mais chamou mais atenção nesses sonhos? Quais foram símbolos que se repetiram, as imagens, ou a própria temática do sonho que você tenha percebido.
- Fechamento: Reflexão sobre o que estava persistindo no sonho e precisa ser levado em consideração para a vida dos sonhadores.

Encontro 11

- Acolhimento: Recepção dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Foco na respiração, desligamento do mundo consciente.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Atentar-se a todos os aspectos do sonho, cenário, personagens, drama, sentimentos. Posteriormente escolher uma figura principal para iniciar um diálogo, percebendo quais eram os sentimentos evocados desse contato. Na sequência os participantes foram orientados da possibilidade de mudar o final daquele drama onírico.
- Processamento: Abertura para contar a experiência com as contribuições do grupo.
- Fechamento: Fala sobre o último encontro.

Encontro 12

- Acolhimento: Fala sobre ser o último encontro, organização das atividades finais e finalização dos encontros.
- Técnica de Relaxamento: Foco na respiração e percepção corporal.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Imaginação dirigida, os participantes se colocavam num ponto inicial ou de partida, posteriormente uma ponte, percebendo todos os detalhes de como estavam e quais eram as características daquela ponte, associando ao processo de grupo. Por fim, imaginar um lugar para onde queriam chegar.
- Processamento: Compartilhamento da vivência com o grupo com associações e ampliações.
- Fechamento: Participantes falaram sobre a experiência no grupo.

ANEXO F – Encontros do grupo de 2016

ENCONTROS DO GRUPO DE 2016

Encontro 1

- Acolhimento: Apresentação do terapeuta e co-terapeuta, do projeto, dos objetivos do grupo, das regras e dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Foco na respiração, relaxando o corpo. Imaginação dirigida de um lugar confortável, de um saco preto para jogar todas as preocupações.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Foco no ambiente, nos personagens, no contexto, na história. Atenção em como o ego onírico se comporta. Desenho da cena mais marcante.
- Processamento: Troca com o grupo da experiência de reentrada. Cada participante mostrou seu desenho e espontaneamente o grupo se manifestou sobre o que o desenho trouxe de sensações, sentimentos, ideias.
- Fechamento: Não teve fechamento, pois o tempo do encontro já tinha estourado.

Encontro 2

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Técnica de respiração – inspira-se profundamente e expira fazendo um barulho semelhante a um “vu” ao soltar o ar pela boca. Repete três vezes, depois faz três respirações normais e repete mais três.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Foco no tema principal do sonho, no personagem principal e como ele age. Reflexão sobre possíveis analogias entre o personagem principal no sonho e o próprio sonhador em sua vida desperta.
- Processamento: Cada participante contou seu sonho e o grupo foi questionando o que parecia mais pertinente para ampliação das perspectivas e se colocando sobre como se sentiu a partir das imagens de cada um.
- Fechamento: Não teve fechamento, pois o tempo do encontro já tinha estourado, inclusive dois participantes ficaram para relatar seus sonhos no encontro seguinte.

Encontro 3

- Acolhimento: O encontro iniciou com o relato dos dois sonhos que faltaram no encontro passado e posterior troca com o grupo de reflexões.

- Técnica de Relaxamento: Técnica guiada da luz branca que sobe por todo o corpo iluminando e relaxando.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Durante a reentrada no sonho as perguntas são direcionadas para o participante identificar o cenário e o problema a ser resolvido do sonho. Após a reentrada o sujeito descreve o cenário e o problema que ela identificou num papel somente para ela.
- Processamento: No relato para o grupo apenas o cenário é contado e os participantes dizem qual eles acham que é o problema do sonho.
- Fechamento: Comentários finais do terapeuta sobre os sonhos e questionamento se ficou algo aberto para alguém no grupo.

Encontro 4

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Imaginação guiada do corpo flutuando até o céu e depois retornando.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por um buraco imaginado na sala de encontro. Observação do cenário, personagens e problema. Foco na sensações e sentimentos que o sonho evoca. Após a entrada no sonho o grupo foi separado em duplas e cada um da dupla com seu sonho para o outro. Aquele que escuta realiza um desenho contando o sonho como uma narrativa, identificando o tema principal e o enredo da história.
- Processamento: Abre-se para o grande grupo e aquele que desenhou conta o sonho e quais foram os sentimentos e emoções que o evocou, como era desenhar aquele drama onírico vivenciado pela outra pessoa (em mente a consigna “se este sonho fosse meu”, e aquele que contou irá fazer suas pontuações sobre como foi ter uma pessoa falando do seu sonho).
- Fechamento: Comentários teóricos do terapeuta sobre as temáticas dos sonhos.

Encontro 5

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Foco no corpo, parte por parte e depois o corpo como um todo. Após, técnica de respiração – inspira-se profundamente e expira fazendo um barulho semelhante a um “vu” ao soltar o ar pela boca. Repete três vezes, depois faz três respirações normais e repete mais três.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Atenção no cenário, nos personagens. Foco nas sensações corporais evocadas e se a imagem aparece em algum lugar do corpo.

- Processamento: Cada um conta seu sonho e o terapeuta conduz uma reflexão sobre a expressão imagética e simbólica no corpo, quais as sensações envolvidas e sugere algumas dinâmicas para trabalhar símbolo através do corpo.
- Fechamento: Feedback dos participantes sobre como está sendo o processo pra cada um e dos terapeutas em relação ao grupo.

Encontro 6

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Técnica guiada da luz azul que sobe por todo o corpo iluminando e relaxando.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Aprofundamento na experiência de contato com a imagem. Passagem de personagem ativo para observador do sonho. Retorno ao papel ativo em outro personagem escolhido. Atenção no objetivo do personagem, no sentido dele estar no sonho.
- Processamento: Cada participante conta o sonho na perspectiva do personagem escolhido, como ele via o ego onírico, como ele se sentia. Depois o grupo comenta o que sentiu a partir das imagens.
- Fechamento: Terapeuta faz comentários teóricos sobre os sonhos. Feedback dos participantes sobre como está sendo o processo pra cada um e dos terapeutas em relação ao grupo.

Encontro 7

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Técnica guiada de uma luz entrando pela cabeça e penetrando pelo corpo, curando e relaxando.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Atenção no sentimento e no propósito do ego onírico e dos personagens do sonho. Incentivo para o sonhador interagir com o ambiente e com os personagens. Foco na intenção das imagens.
- Processamento: Enquanto cada participante relata o sonho os outros se colocam como se o sonho fosse de si próprio.
- Fechamento: Comentários do terapeuta sobre o encontro, sobre o processo vivencial do grupo.

Encontro 8

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Técnica guiada de uma luz entrando pela cabeça e penetrando pelo corpo, curando e relaxando.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Orientação para os participantes modificarem o final do sonho da forma como acharem melhor.
- Processamento: Cada participante conta o sonho original e depois conta o que modificou. Os participantes que estão ouvindo o fazem como se o sonho fosse de si próprios e pensam no que fariam no final.
- Fechamento: Comentários teóricos do terapeuta sobre os sonhos e sobre a vivência das imagens.

Encontro 9

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Foco na respiração, soltando e relaxando o corpo a cada expiração. Técnica guiada de uma luz brilhante subindo pelo corpo.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Atenção nos sentimentos e sensações evocados. Foco no tema do sonho.
- Processamento: Cada participante monta uma linha do tempo lembrando todos os sonhos trabalhados no grupo, os temas, os sentimentos e depois verifica o que se repetiu e o que se modificou.
- Fechamento: Feedback dos participantes sobre o que acharam da linha do tempo. Comentários teóricos do terapeuta sobre os sonhos e sobre a vivência das imagens.

Encontro 10

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Técnica guiada da luz verde que sobe por todo o corpo curando e relaxando.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Nessa dinâmica não há reentrada em sonho. É induzida uma imaginação dirigida por três etapas. Primeiro os participantes se imaginam em um lugar que represente o período que antecedeu a entrada no grupo. Nesse lugar há uma ponte. Eles se colocam em frente à ponte, não é possível ver o fim. A passagem por ela representa a participação no grupo, os dez encontros. Nesse momento o terapeuta deixa a imaginação deles

fluir livremente, apenas conduzindo essa passagem até o outro lado. Após a travessia, pede-se para que prestem atenção no lugar aonde chegaram e se há algum objetivo à vista. Então, encerra-se a imaginação.

- Processamento: Cada participante relata sua experiência e como relaciona com a participação no grupo.
- Fechamento: Feedback dos participantes e dos terapeutas sobre como foi o grupo pra cada um.

ANEXO G – Encontros do grupo de 2017

ENCONTROS DO GRUPO DE 2017

Encontro 1

- Acolhimento: Apresentação do terapeuta e co-terapeuta, do projeto, dos objetivos do grupo, das regras e dos participantes.
- Técnica de Relaxamento: Foco na respiração, relaxando o corpo. Imaginação dirigida de um lugar confortável. Descida por uma escada imaginada ao fundo da terra. Lá realizarão a reentrada no sonho.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Rememorar o sonho com foco no ambiente, nos personagens, no contexto, na história. Atenção em como o ego onírico se comporta. Desenho da cena mais marcante.
- Processamento: Apresentação do desenho para o grupo, sem revelar o conteúdo do sonho e do desenho, deixando livre a interpretação de cada um sobre o desenho. É solicitado ao grupo que admire a imagem desenhada como uma obra e expressando quais sentimentos, ideias, percepções, impressões a imagem evoca. Solicita-se para não fazer interpretações, tampouco inferir sobre a vida pessoal e personalidade do sonhador. Todos participaram e demonstraram interesse pela técnica.
- Fechamento: A terapeuta questiona se as exposições do grupo fizeram sentido sobre o que foi desenhado. A maioria relatou que sim e que gostaram do trabalho.

Encontro 2

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Técnica de respiração – inspira-se profundamente e expira, se concentrando na respiração. Repete três vezes, depois faz três respirações normais e repete mais três.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. O objetivo é rememorar o sonho selecionado.
- Processamento: Cada participante contou seu sonho e o grupo foi questionando o que parecia mais pertinente para ampliação das perspectivas e se colocando sobre como se sentiu a partir das imagens de cada um. Foi solicitado para que ouvissem o sonho como uma história ou uma obra de arte, procurando não interpretar e dar um sentido pessoal para o sonho do sonhador.

- Fechamento: Todos participaram e contribuíram com suas percepções sobre o sonho dos participantes. Houve um clima de respeito e acolhimento do grupo.

Encontro 3

- Acolhimento: Retomada do último encontro. Breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Técnica de concentração na respiração – idem ao anterior.
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Durante a reentrada no sonho as perguntas são direcionadas para o participante identificar o cenário e os personagens do sonho. Observar qual é o momento de tensão, conflito ou o que possa ser mais dramático na história e como se resolve, se caso se resolver o drama. Observar quais personagens favorecem o drama, como cada um interage, entre outros.
- Processamento: É solicitado para que relatem o sonho, destacando os pormenores observados. No relato para o grupo apenas o cenário é contado e os participantes dizem qual eles acham que é o conflito, drama ou problema do sonho. Todos participam da atividade e auxiliam na elaboração dos conflitos e nas atitudes dos personagens.
- Fechamento: Comentários finais da terapeuta sobre os sonhos, estrutura arquetípica dos dramas e questionamentos possíveis.

Encontro 4

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: Concentração na respiração – idem ao anterior
- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada. Rememorar o sonho selecionado. Dar foco ao conflito, a situação de maior tensão. Ao abrir os olhos, os participantes são solicitados a desenhar a imagem do conflito.
- Processamento: Apresentação do desenho e relato do sonho para o grupo. Este, por sua vez, dá a devolutiva da percepção, sentimentos e emoções que o desenho e o relato do sonho evocou.
- Fechamento: A terapeuta questiona a cada participante se houve algum sentido no que o grupo devolveu e no trabalho interno com o sonho. Todos os participantes concordam, sem dar muitas explicações.

Encontro 5

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.
- Técnica de Relaxamento: concentração na respiração – idem ao anterior.

- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Solicita-se que se faça a reentrada no sonho e identifique o momento de conflito. Em seguida, o sonhador pode mudar a resolução do Conflito pela Imaginação, da maneira como quiser.

- Processamento: Apresentação para o grupo do sonho e em seguida como se propôs a resolver pela imaginação.

- Fechamento: Feedback dos participantes sobre como está sendo o processo pra cada um e dos terapeutas em relação ao grupo.

Encontro 6

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.

- Técnica de Relaxamento: Técnica de concentração na respiração – idem ao anterior.

- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Aprofundamento na experiência de contato com a imagem. Passagem de personagem ativo para observador do sonho. Retorno ao papel ativo em outro personagem escolhido. Atenção no objetivo do personagem, no sentido dele estar no sonho, como ele se sente e se relaciona com o ego onírico e com os outros personagens do sonho.

- Processamento: Cada participante conta o sonho na perspectiva do personagem escolhido, como ele via o ego onírico, como ele se sentia. Depois o grupo comenta o que sentiu a partir das imagens.

- Fechamento: Terapeuta faz comentários teóricos sobre os sonhos. Questiona como cada um se sentiu e o que achou da técnica do dia e da devolutiva do grupo sobre seu sonho. Todos dizem que de alguma forma fez sentido e gostaram.

Encontro 7

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.

- Técnica de Relaxamento: Concentração na respiração – idem ao anterior.

- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Rememorar todos os acontecimentos do sonho. Observar os personagens, as falas, as emoções de cada um.

- Processamento: Exposição para o grupo do sonho. O grupo é convidado a dramatizar algum personagem do sonho do sonhador, fazendo com que o sonhador interaja com este personagem pela dramatização. Eles podem inclusive, atuar o ego onírico, fazendo com que o sonhador interaja na perspectiva de outro personagem. A técnica foi bem aceita e teve

bastante intensidade, interação entre as partes, participação, resistência em lidar com alguns personagens e perguntas, mobilizou afetos.

- Fechamento: Comentários do terapeuta sobre o encontro, sobre o processo vivencial do grupo. O grupo elogiou bastante esta atividade.

Encontro 8

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia.

- Técnica de Relaxamento: Técnica de respiração – idem ao passado.

- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Orientação para os participantes modificarem o final do sonho da forma como acharem melhor. Podem interagir com o ambiente e outros personagens de forma ativa.

- Processamento: Cada participante conta o sonho original e depois conta o que modificou. Os participantes dão a devolutiva das suas percepções do sonho apresentado e podem oferecer outras possibilidades de saída.

- Fechamento: Comentários teóricos do terapeuta sobre os sonhos e sobre a vivência das imagens. Questiona se os comentários dos colegas fez sentido. Eles respondem que sim, sem exporem muito as razões.

Encontro 9

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia. Observamos que novamente apenas dois participantes, os mesmos da sessão anterior, apareceram. Foi proposto uma reflexão sobre

- Técnica de Relaxamento: Técnica de concentração na respiração – idem ao anterior.

- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Reentrada no sonho descendo por uma escada imaginada. Atenção nos sentimentos e sensações evocados. Foco no tema do sonho.

- Processamento: Cada participante monta uma linha do tempo lembrando todos os sonhos trabalhados no grupo, os temas, os sentimentos e depois verifica o que se repetiu e o que se modificou.

- Fechamento: Feedback dos participantes sobre o que acharam da linha do tempo. Comentários teóricos do terapeuta sobre os sonhos e sobre a vivência das imagens.

Encontro 10

- Acolhimento: Retomada do último encontro e breve explicação do encontro do dia. Neste dia tivemos a participação de mais outros membros do grupo. A terapeuta colocou a questão sobre as faltas, propiciando um momento possível de elaboração sobre o andamento do grupo,

após o 7º encontro. Lembrou que aquela técnica foi bem apreciada pelo grupo, mas que em seguida houve faltas, com exceção de dois membros. O grupo apresentou suas justificativas sobre a ausência, sem haver co-relação com a vivência.

- Técnica de Trabalho com os Sonhos: Nessa dinâmica não há reentrada em sonho. Trata-se de uma dinâmica de encerramento e elaboração do processo grupal. Ao grupo é apresentada a sequência de sonhos de cada um. É solicitado que anotem no papel como uma linha a sua sequência de sonhos, observando o que ficou de repetição, de temas, conflitos, *insights* possibilitando uma elaboração pessoal da experiência de cada um com seus sonhos.

- Processamento: Cada participante apresenta sua síntese pessoal da experiência total do grupo. Também fazem elaborações sobre o processo grupal assim como o desenvolvimento de cada membro específico. Todos participaram, sem opinar muito sobre o desenvolvimento pessoal de outros. Mas apontaram que a experiência em grupo foi bastante positiva, com muitas interações e sincronicidades.

- Fechamento: A terapeuta faz uma síntese do processo grupal, avisa das entrevistas individuais finais que são necessárias no processo de pesquisa. Agradece a participação de todos e se despede.