



ISSN

# Psicopatologia e Religião: uma análise psicobiográfica

Ano 1 | Número 1 | 2012



Psicopatologia e religião: Uma análise psicobiográfica. *Multitextos*, 2013 (...): an earlier version of this text was published in Belzen, J.A. & A. Geels (Eds.) (2008). *Autobiography and the psychological study of religious lives*. Amsterdam/New York: Rodopi. (*International Series in the Psychology of Religion*, nr. 15)

# Psicopatologia e religião: Uma análise psicobiográfica<sup>1</sup>

J. A. Belzen\*

## O Papel da Autobiografia na Psicologia

Quando a Psicologia se volta para autobiografias, não o faz para examinar as situações nelas descritas ou para reconstruir eventos e/ou pontos particulares no tempo. Tal pesquisa, interessante como parece ser, é geralmente deixada para os historiadores. Tampouco a Psicologia investiga as qualidades literárias existentes ou inexistentes em uma autobiografia, ou o gênero literário em si mesmo, pois que este é o reino dos teóricos da literatura. Quando a Psicologia se aproveita das autobiografias, o faz partindo de perguntas psicológicas e de uma perspectiva psicológica. O argumento mais importante para isto é que essa perspectiva pode ser trabalhada através de textos autobiográficos escritos sob qualquer forma, não se limitando às autobiografias publicadas, mas podendo incluir os textos escritos que atendam às necessidades explícitas do pesquisador, como diários e outras formas de dados autobiográficos (cf., p.ex., Bruner, 1990), constituindo-se como um modo eficaz de recolher a informação para certos tipos de pesquisa.

Assim, se o pesquisador está interessado em estudar o desenvolvimento da identidade de alguém, por exemplo, dificilmente encontrará um método melhor que pedir ao participante da pesquisa que forneça, em intervalos regulares, um texto que seja o mais subjetivo e pessoal quanto possível. Quando os psicólogos olham as autobiografias existentes, publicadas ou não, o fazem a fim de encontrar respostas às perguntas psicológicas sistemáticas sobre fatores como o desenvolvimento psicossocial, a ligação entre pais e filhos e relacionamentos sociais em geral, culpa e vergonha, experiência da sexualidade, transtorno mental e outros. Já para o psicólogo interessado em religião, as autobiografias podem fornecer inúmeras informações a respeito do desenvolvimento da religiosidade individual e da influência que determinadas formas de religião podem ter no desenvolvimento da personalidade.

As autobiografias podem servir como importantes fontes de informação para pesquisas sobre o que os psicólogos chamam de *self*,<sup>2</sup> já que é um tipo de texto no qual um

---

<sup>1</sup> Tradução: André Muniz de Moura; Revisão: Gilda Carvalho

\* Professor da Universidade de Amsterdã.

<sup>2</sup> O *Self* (em port. “si-mesmo”) é uma imagem arquetípica do potencial mais pleno do homem e a unidade da personalidade como um todo. O *self*, como um princípio unificador dentro da psique humana, ocupando a posição central de autoridade com relação à vida psicológica e, portanto, do destino do indivíduo.

autor se apresenta de uma determinada forma, contando uma história sobre si mesmo e sua vida. Ao fazê-lo, o autor geralmente extrai um retrato ideal de si mesmo e, embora a própria história não precise ser a ideal de qualquer maneira (e o autor pode relatá-la com um bocado de vergonha) ele pinta um retrato de si mesmo do qual espera o endosso do leitor. Neste artigo, tentarei empregar diversas formas da Psicologia que se dedicam a interpretar particularmente a escrita autobiográfica, levando em consideração a análise de um tema que é também relevante à Psicologia da religião: o relacionamento entre a religião e a saúde mental. Porém, antes de introduzir a autobiografia, gostaria de resgatar um pouco da fundamentação teórica respectiva.

Frequentemente, a primeira reação à ideia mencionada acima – a autobiografia como apresentação do *self*, e o *self* como uma construção narrativa – é a de choque. Isto significa que o *self* ou a identidade de uma pessoa são “apenas” uma história? Não seria possível para alguém dizer alguma história sobre si mesma? As pessoas contam muitas histórias diferentes ao longo de suas vidas e também contam versões diferentes para diferentes ouvintes. Se todas aquelas histórias de uma pessoa em particular são o *self*, ou os *selves*, ou seja, o que a pessoa é, onde está a unidade da autobiografia como apresentação de si mesmo? Tratem os momentaneamente destas perguntas a fim de evitar e, principalmente, retificar alguns enganos.

O *self* é fundamentalmente caracterizado, e até mesmo constituído, pela linguagem e pela história humanas. Para o desenvolvimento e o funcionamento do autoconhecimento – considerado por muitos teóricos, na linha de Hegel, como precisamente o que distingue o ser humano do animal – a linguagem é de vital importância. O autoconhecimento, diz Kojève (1947, p. 163-168), pressupõe que o ser humano, ao usar o pronome pessoal “eu”, é capaz de poder localizar-se como distinto do mundo dos objetos e até de si mesmo. Assim, ainda de acordo com o autor, há uma conexão intrínseca entre o autoconhecimento e a linguagem: de fato, não pode haver qualquer autoconhecimento sem linguagem. O psicanalista Lacan (1966) falaria mais tarde sobre o “nascimento do sujeito”, referindo-se ao processo pelo qual a criança incorpora a ordem simbólica e, em particular, aprende a lidar e a se conformar à linguagem que encontra em sua cultura. Para falar sobre si mesma, uma pessoa deve ter desenvolvido a habilidade de objetivar, o que é capaz de fazer graças à linguagem. Assim, a linguagem é uma condição prévia para tornar a subjetividade possível, e não o contrário. Não há um sujeito essencial que deseje empregar a linguagem; o que há, é que a constituição do sujeito pressupõe a linguagem (Haute, 1993, p. 165-167). Quando o sujeito, uma vez

constituído pela linguagem, quer saber algo ou compartilhar algo sobre si mesmo, deve aproveitar-se dela para contar para si ou para os outros quem é. Para o ser humano, que é uma criatura histórica, sua vida desde o nascimento até a morte é uma história que pode ser expressada em lugares e de maneiras diferentes. Por isso, se é pedido às pessoas que indiquem quem são, certamente responderão com algum tipo da história de vida, pois a condição humana só pode expressada em termos de linguagem. Para especificar esta estrutura linguística, Ricoeur (1981, p. 169-172) usa o termo “narratividade”. Assim, o homem possui uma estrutura narrativa em virtude de sua historicidade: deve relacionar a História, em especial sua própria história (Zwaal, 1997, p. 100). Isto torna o *self* não somente um produto do passado mas, igualmente, de uma interpretação do passado.

Cada história sobre nós é sempre encaixada em uma história sequencial de uma história cultural particular. As possibilidades para a autocompreensão que adquirimos e desenvolvemos são sempre produtos de uma tradição histórica particular que, por sua vez, também nos torna um produto seu (Heidegger, 1927). Tais histórias, que habitam e dão forma às nossas vidas e as tornam possíveis, são antes de mais nada histórias que constituem o alicerce de cada noção inerente a cada cultura. São, portanto, incorporadas não somente às nossas ideias sobre a humanidade, o mundo e a vida mas igualmente às formas de arte e aos rituais que são compartilhados por todos os participantes de uma cultura particular. São histórias arquetípicas de cada cultura, e nós funcionamos através delas com metáforas e expressões, filmes e peças, além de símbolos funcionais tais como uma cruz, ou um crucifixo, o sinal de V da vitória, nos monumentos e nos símbolos que são associados com comemorações tais como com feriados e festivais (Guignon, 1998, p. 569). Estas são as histórias que dão estrutura àquilo que é comum, histórias mundanas que experimentamos diariamente e damos a elas, significados tornando-as disponíveis a um determinado horizonte da compreensão. Naturalmente, tais histórias arquetípicas diferem de cultura para cultura (e de subcultura para subcultura). Histórias otimistas sobre a autorredenção dos Estados Unidos (McAdams, 2006) são muito diferentes daquelas sobre o sacrifício e o sofrimento com as quais os russos crescem e, as de ambos são completamente distintas das histórias arquetípicas sobre o ritual de suicídio que se pratica em certos círculos no Japão. Tais diferenças são fundamentais e podem tornar os padrões da vida de uma cultura ou subcultura parecerem sem sentido aos olhos de outra (apenas pense em como as formas da vida monástica católica romana são percebidas por determinados protestantes). Em segundo, o impacto das histórias pode ser encontrado na forma comum, cotidiana, pela qual as pessoas se comunicam umas

com as outras. Sempre que nós nos envolvemos em uma conversação banal, nós estruturamos nossas histórias de acordo com o padrão da narração que é – ou que está se tornando – geralmente aceito dentro de nossa cultura. Ao fazê-lo, usamos frequentemente as sugestões narrativas que informam o ouvinte a respeito do tipo de história que está a ponto de ouvir – p.ex., uma sentença de abertura como “Era uma vez” chama para um tipo inteiramente diferente de compreensão que “Que má sorte que tive ontem.”). Assim, estamos muito distantes de contar uma história aleatória sobre nós (ou até mesmo para construir conscientemente tal história). Certamente, as maneiras pelas quais o *self* pode se articular com o sujeito estão sujeitas às limitações estritas que frequentemente permanecem implícitas, pois que enquanto a linguagem e a história tornam o *self* possível, também determinam seus limites.

Na Psicologia narrativa, tal como introduzido por Sarbin e outros (Sarbin, 1986a; 1986b; 1993; Sarbin; Kitsuse, 1994; Sarbin; Scheibe, 1983), estas noções são expandidas para cobrir um espectro mais amplo do funcionamento psíquico para além do *self*. Em um texto programático, “A narrativa como uma metáfora radical para a Psicologia,” Sarbin (1986a, p. 8) introduz “o princípio narrativo”: “os seres humanos pensam, percebem, imaginam e fazem escolhas morais de acordo com estruturas narrativas”. Sarbin entende as emoções, por exemplo, como intrínsecas ao seu contexto social. Em sua análise, ele usa a imagem de uma cena com muitos indivíduos em que a ação de um participante funciona como o foco para as seguintes ações que são realizadas tanto pela própria pessoa bem como pelos outros participantes. Assim as emoções devem nunca ser estudadas como eventos que acontecem dentro de um único indivíduo. De acordo com os psicólogos narrativos, entretanto, não são somente as emoções que são conduzidas por enredos narrativos mas as ações, também. Ao ouvir e contar histórias, há um envolvimento nos protagonistas e em suas aventuras. A ação está não somente presente *na* história, contudo; ela também *parte* da história. O assim chamado de princípio de Dom Quixote indica que as pessoas atuam a fim de estender o enredo de uma história particular, em especial quando se imaginam como protagonista dessa história. O princípio de Dom Quixote se refere à prática de dar forma à sua identidade, emulando histórias. A ideia central é que as narrativas com as quais os participantes culturais estejam familiarizados determinarão suas ações, fornecendo os personagens, as ideias, os ambientes, os instrumentos e os procedimentos que os indivíduos e os grupos podem usar para dar a forma às suas próprias atividades.

O enfoque narrativo direciona a atenção para a interface entre a dinâmica individual e a coletiva. É uma tentativa de compreender a dinâmica humana como culturalmente definida: não importa que emoção ou qual atividade uma pessoa esteja a ponto de revelar; isto é visto como dependente das histórias, dos enredos e dos papéis exercidos na cultura ou na subcultura em que a dita pessoa cresceu e nas quais ela agora parece atuar. Porque há sempre outros presentes na situação considerada, seja esta real ou imaginária, cada ato é uma ocorrência interativa, sempre dirigida para um ou vários outros. E, em instantes e em lugares diferentes, a pessoa apresentará as versões atuais de si mesma que se afastam umas das outras em maior ou menor medida. Desta forma, a um companheiro de vida será mostrado um *self* que será diferente e provavelmente mais confidencial do que a um colega, e assim por diante. Não importa, porém, quais as histórias versarão sobre o *self* – todas seguirão enredos existentes. Por este motivo, Hermans e de Kempen (1993) por analogia com Bakhtin (1929/1973) e com James (1890) e Mead (de 1934) – apresentam o *self* como uma novela polifônica: uma pessoa que está em uma multiplicidade de mundos em que uma história sobre “mim” com um “eu” que o acompanha pode - e deve - ser dita repetidas vezes. Tais histórias podem ser relativamente independente entre si (e às vezes até mesmo opostas) e os “Eus” das diferentes histórias podem mesmo se comunicar uns com os outros dentro do mesmo *self*. Há mundos diferentes com histórias diferentes ditas por “Eus” diferentes; mas, não há nenhum “Eu” onipresente que organiza e/ou coordena os diferentes “mins”. Portanto o *self* não é um e indivisível, ele não é o mesmo sempre e em toda parte; é plural e contexto-dependente, uma multiplicidade descentralizada de posições de um que funcionam em diálogo como autores relativamente independentes. Ou seja: eles contam histórias sobre seus respectivos “mins” como atores.

De acordo com um princípio de teoria literária mais antigo ainda, todo texto – e consequentemente também a articulação do *self* em um tempo e lugar particulares – é um resultado das relações entre textos, um produto da intertextualidade, uma membrana na qual os elementos são tecidos e que já tinham sido produzidos em outro local de uma forma descontínua (cf. Sprinker, 1980). Portanto, a dialogicidade do *self* pressupõe muito mais uma conversação com quem quer que esteja presente no aqui e agora, através do contato visual direto ou não. A articulação do *self*, enquanto emerge em determinados tempo e lugar, não soa apenas como a uma única voz; em tal articulação as ressonâncias de outras vozes podem ser ouvidas: as vozes dos pais e de outros, assim como as vozes das coletividades tais como classe social, grupo profissional ou tradição religiosa. Especialmente as vozes sociais, como

aquelas aludidas por Bakhtin (1929/1973), que possuem a influência no que a pessoa diz, determinam o que *pode* ser dito em primeiro lugar, geralmente de forma inconsciente, desconhecendo fatos importantes no processo. Há muitas vozes pessoais e singulares no *self*, mas há também um número – talvez maior – de vozes coletivas. Repetindo: as pessoas não conseguem contar nenhuma história que escolham aleatoriamente a fim de articularem quem são. As histórias que contam, os significados que constroem e o sentido que dão são dependentes da interação de várias vozes.

Existem ainda outras formas da Psicologia que são completamente diferentes da talvez óbvia Psicologia narrativa que, ao oferecer outros pontos de vista, podem ser relevantes em um estudo da história da vida da própria pessoa. Neste texto eu tentarei combinar formas completamente diversas da Psicologia para interpretar uma autobiografia particular. A Psicologia como um todo é uma área muito heterogênea, com muitos enfoques diferentes, que muitas vezes parecem se contradizer entre si. Em minha opinião, este não é nenhum problema de todo: a realidade, bem como a vida de uma pessoa em particular, será sempre mais rica do que formulário inteiro da bolsa de estudos terá a dizer sobre ele. Para compreender uma outra pessoa, os psicólogos necessariamente terão que empregar maneiras muito diferenciadas das percepções aprofundadas e das técnicas da pesquisa. As complicações serão encontradas ao longo do caminho: a pesquisa psicológica recente mostra que as memórias não são simplesmente reflexos de espelho do passado. São reproduções, mas também são alteráveis (o que naturalmente não se aplica ao passado referido pela memória). As noções sobre a memória que a consideram como algo similar a uma série de fotografias ou a gravações em vídeo estão incorretas: uma lembrança não é armazenada em um lugar na memória como se estivesse em um cofre forte no qual tudo o que você teria a fazer seria lembrar para recuperar a foto ou o vídeo certos. Nas palavras de um conhecido psicólogo da memória, a “memória é um processo, não um depósito” (Cermak, 1989, p. 121). Além disso, as memórias não se referem somente às coisas que realmente aconteceram mas igualmente fantasia sobre pensamentos dispersos, histórias, etc. Assim, nossas lembranças não são somente sobre um evento que ocorra uma vez mas também sobre as histórias que pertencem a esse evento e a eventos similares. É completamente possível pensar que você está recordando um evento externo quando de fato o que você está recordando é uma história.

A memória autobiográfica não é fixa mas movimenta-se (Kotre, 1995). Ela tem a ver com o presente e não apenas com o passado. Contudo, mais uma vez nós devemos evitar tirar conclusões incorretas: o processo em questão não é arbitrário, nem os indivíduos o detém. As



peessoas não fazem ou formam suas próprias memórias conscientemente a fim de permitir que elas contem determinadas histórias. As experiências de vida não são simplesmente registradas e armazenadas mas gravadas (ou esquecidas) seletivamente de acordo com determinadas estruturas, apenas para serem posteriormente tecidas nas histórias que somos (cf. Scheibe, 1998, p. 142). É importante recordar isto ao estudar uma autobiografia. Em todo caso deve-se considerar que as características gerais do subgênero autobiográfico de que um autor está se aproveitando, não apenas estiveram envolvidas em determinar a forma da história mas igualmente eram parte ativa na operação da memória do autor e na seleção, aplicação e interpretação de suas memórias.

### **A autobiografia espiritual como fonte para a Psicologia da Religião**

Antes de passar a impressão de que tudo que me interessa é teorização abstrata, espero que o leitor me permita deslocar a atenção para uma autobiografia real, para levantar em que extensão a autobiografia de alguém poderia fornecer a percepção profunda de um relacionamento possível entre a religião e a dimensão psíquica. Com esta pergunta em mente, tomo uma das tradições mais antigas da pesquisa na Psicologia da religião. As questões mais específicas no tocante ao relacionamento entre a religião e a saúde mental sempre presumiram uma relevância social. Mesmo os fundadores do campo da Psicologia trataram a religião em termos de “ocupação mental saudável,” “alma doente” e “o *self* dividido” (James, 1902/2002) e fizeram comparações metódicas entre rituais religiosos e a neurose obsessional (Freud, 1907/1941). A animosidade entre psicólogos e representantes de organizações religiosas tem sido às vezes amarga. Porém, após mais de um século de pesquisa e de formulação de teorias, um consenso parece ter sido obtido: é quase impossível fazer indicações gerais. A religião pode ser 1. uma expressão de transtorno mental, 2. uma força socializante e opressiva, que ajuda as pessoas a lidarem com seus esforços da vida e aberrações mentais, 3. um agente protetor para pessoas perturbadas mentalmente, 4. uma terapia, 5. um perigo (Spilka et al., 2003). O relacionamento entre a religião e a saúde mental pode ser estruturado de várias maneiras, e, em qualquer caso individual, é bom considerar que tipo de conexão está sendo abordada. Um exemplo interessante é uma autobiografia na qual a pessoa “eu” diz como foi curada de uma depressão séria graças à “religião” (um termo que é amplo demais e exige uma explicação mais detalhada) mas que, apesar das intenções claramente propagandísticas do livro, se afastou das comunidades religiosas que desejou servir. As razões para tal rejeição são certamente relevantes mas não são fundamentais para o psicólogo: seu interesse preliminar

será o que motivou o autor a escrever uma autobiografia e que funções psíquicas estavam envolvidas, e, certamente entre suas perguntas estará aquelas a respeito da conexão entre a religiosidade e o funcionamento psíquico.

Vamos dar uma breve olhada nos índices da autobiografia da Senhora Reinsberg (1898). A página de título indica o seguinte:

A história da conversão de uma mortal de cinquenta anos,  
após sua possessão pelo diabo em Veldwijk por dois anos e meio  
e agora redimida e renascida em Jesus Cristo,  
seu Redentor e Salvador,  
O qual cumprirá seu propósito para ela, agora e para sempre.  
Por Senhora Reinsberg, viúva.

Publicado em favor de Veldwijk e para pacientes desafortunados.

Às expensas da autora.

Haia.

1898.<sup>3</sup>

A autora, Doetje Reinsberg-Ypes (1840-1900), era uma mulher de Amsterdã que tinha sido internada no hospital psiquiátrico cristão de Veldwijk, em Ermelo, de 1890 a 1892 com um diagnóstico de “melancholia agitans” (que corresponderia mais ou menos ao diagnóstico contemporâneo de depressão). Seu original era de tamanho considerável: 470 páginas. Dividiu sua publicação em quatro “livros”, ou três, na verdade, já que a maior parte do quarto livro consiste em correspondências, parte dela com teólogos holandeses razoavelmente conhecidos, seguida de um pós-escrito e de uma conclusão. Sua temporada em Veldwijk dá a dimensão para a história que a Senhora Reinsberg relata: o primeiro livro trata de sua vida antes de sua estada em Veldwijk, o segundo tem a ver com seu período em Ermelo, e no terceiro fala sobre sua vida desde que deixou Veldwijk. O número de páginas dedicadas ao seu período em Ermelo é o maior dos três livros narrativos. No primeiro livro diz que nasceu em Leeuwarden, que perdeu seu pai em uma idade adiantada, e que depois da morte de sua mãe, aos 17 anos,

---

<sup>3</sup> Não irei assustar o leitor com numerosas citações do livro, o qual não foi traduzido para o idioma inglês. Quando for óbvio que eu esteja me referindo ao livro, não permanecerei repetindo “Reinsberg, 1898”. Apenas o número da página será suficiente.

ela foi levada por seu tio. Com 20 anos, foi mais ou menos forçada a seguir com seus próprios esforços. Foi para Amsterdã, onde uma de suas irmãs já vivia. Teve problemas em se estabelecer na cidade, mas com a ajuda dos cristãos caritativos de diversas ordens da Igreja protestante, e após um número de tentativas infrutíferas, encontrou finalmente um emprego. Casou-se com um garçom, e após algum tempo abriram seu próprio café-restaurante-hotel. Embora o negócio fosse bom, não podiam escapar da adversidade em uma outra parte de suas vidas, e conta sobre a doença e a morte de algumas de suas crianças. Algum tempo após a morte de seu marido, ela vendeu o hotel e, aparentemente, começou a viver dos rendimentos, apreciando uma vida de prosperidade relativa em Amsterdã com suas três filhas. Contudo, as coisas não foram bem para ela durante muito tempo. Por bastante tempo tinha tido pouca relação com a religião e a igreja, embora mais de uma vez tenha frequentado os serviços. Durante um serviço adoeceu, iniciando um processo que parece ter sido a razão pela qual ela teria sido finalmente conduzida ao “Asilo para insanos” Veldwijk, em Ermelo.

No *segundo* livro, a Senhora Reinsberg fornece uma descrição elaborada de como foi trazida a Veldwijk e como foi recebida. Descreve o seu dia-a-dia na instituição em detalhes, narrando como foi transferida de um setor para outro e finalmente como deixou Veldwijk e Ermelo. No *terceiro* livro ela fala sobre ir viver com suas crianças em Baarn e mais tarde em Haia. Descreve ter feito uma jornada, no caso, através dos vários grupos da igreja cristã (quase todos pertencentes à denominação calvinista - *gereformeerde*). Este terceiro livro não é exclusivamente uma narrativa, entretanto. Mais da metade de suas páginas são devotadas às “reflexões” de outro tipo com títulos de capítulo tais como “Sobre professores falsos em geral” e “A respeito do justo”, terminando com um “Epílogo”

Em sua autobiografia, a Senhora Reinsberg segue fielmente a estrutura de uma “História de conversão,” um subgênero da autobiografia espiritual, que emergiu nos Países Baixos entre os seguidores do assim chamado *Nadere Reformatie* ou Segunda Reforma. O que se segue é um breve exame daquelas ideias.

Pouquíssimas histórias de conversão são autobiografias. Uma grande parcela delas foi escrita depois da morte do protagonista e segue uma tradição que remete ao “vitae” medieval. Tais trabalhos contêm uma história altamente estilizada sobre a vida de alguém considerado como santo. As “autobiografias religiosas” tornaram-se populares principalmente dentro de determinados círculos protestantes. Não há nada estranho nisto: a Reforma põe a experiência individual da fé em primeiro plano, e a pergunta da salvação transformou-se em pessoal e individual. (Compare a pergunta famosa de Lutero “wie krieg’ ich einen gnädigen Gott?”;

compare também a autoanálise de Calvino em seus *Institutos*). Com a eliminação da confissão, surgiu a necessidade de uma outra forma de reflexão religiosa. De acordo com Delany, que foi um dos primeiros que focou na história da conversão como um subgênero da autobiografia, as autobiografias religiosas do Século XVII escritas por Protestantes eram muito mais introspectivas do que os relatos escritos por católicos romanos e por anglicanos (Delany, 1969, p. 4). A “autobiografia espiritual” é um tipo de escrita na qual mulheres são altamente representadas, muito mais até que em outros tipos de escrita. Por outro lado, é verdadeiro que entre as primeiras autobiografias gerais, as mulheres eram mais afeitas a escreverem sobre inquietações religiosas da alma do que os homens. Provavelmente pelo fato da religião ser um dos domínios em que as mulheres poderiam escrever mais ou menos livremente (Pomerleau, 1980, p. 28).

Relatar a história pessoal da conversão de alguém era um fenômeno que ocorria nos Países Baixos no século XVIII dentro do assim chamado sistema de *conventicle* (Lieburg, 1991). O sistema de *conventicle* é associado geralmente com o *Nadere Reformatie*, um movimento dentro do Calvinismo holandês que ocorreu nos séculos XVII e XVIII sob a influência dos puritanos escoceses, ingleses e, em menor grau, dos alemães e que se esforçou para manter o comportamento pessoal e as experiências dentro das normas da doutrina religiosa. “Nadere” – “além, adicional” – sugere que as pessoas escolheram não se contentar com a reforma externa do século XVI, a re-formação (reorganização) da igreja como uma instituição, mas que sentiram que suas condutas e vidas interiores deveriam se conformar à norma espiritual: o próprio indivíduo precisava ser reformado, mudado, convertido e a conversão teria que ser interna assim como externa; assim, o fiel teria que começar a viver com uma orientação completamente diferente e não apenas adaptar seu comportamento exterior. O comportamento correto não fornece, contudo, uma explanação definitiva de seu estado interno pois mesmo uma pessoa não-convertida pode viver uma vida que seja exemplar externamente. Na *Nadere Reformatie* dos Países Baixos, a autoavaliação – que pode ser encontrada em quase todas as tradições espirituais – ficou cada vez mais focada sobre a questão ser “convertido” ou não.

De acordo com a doutrina calvinista, ser convertido era uma indicação de ser eleito por Deus: “a partir da eternidade”, antes da criação do mundo, Ele teria determinado quem seria aceito por Ele e quem seria condenado, destruído. Porque apenas um pequeno número de pessoas era destinado para a eleição, a questão da conversão era uma das mais importante na vida do fiel do *Nadere Reformatie* – “a mais importante”, na verdade, porque a resposta era

decisiva para a sua salvação ou danação eternas. Os fiéis da tradição da *Nadere Reformatie* eram intensamente preocupados com esta questão, e alguns ainda o são nos dias de hoje (cf. Meiden, 1981), não somente durante os cultos de domingo mas também em várias reuniões religiosas confidenciais. Estas reuniões foram chamadas de “conventículos”, onde as pessoas falavam juntas sobre experiências religiosas pessoais e onde tais experiências eram testadas com a norma do grupo, expressas nos livros escritos pelos assim chamados “antigos escritores” – os teólogos da época da *Nadere Reformatie*.

Dentro dos círculos influenciados pelo *Nadere Reformatie* havia um costume de leitura das histórias da conversão que eram consideradas autênticas e aceitas dentro da tradição do grupo. Gradualmente estes escritos começaram a funcionar como uma norma. Naturalmente, a experiência individual da fé passou a ter que se configurar e muitas pessoas passaram a modelar seus comportamentos religiosos pessoais e vidas internas. Quase todas as histórias da conversão têm uma estrutura semelhante. Embora os autores das autobiografias espirituais dos séculos XVII e XVIII e, em especial, do século XIX não tenham lido como regra geral as *Confissões*, de Agostinho, quase todo seguem o esboço por ele fornecido: o autor primeiro pinta um retrato de sua própria vida até a sua conversão. Este período que pode ter sido passado dentro ou fora dos círculos cristãos, o indivíduo ainda está “separado de Deus.” Muita atenção é dada ao momento (ou ao processo, pois pode ter sido, p.ex., uma viagem que tenha durado vários anos) e às circunstâncias da “conversão” (ou para estar mais teologicamente correto, o fato de ter sido convertido pela intervenção de Deus em sua vida). A história é concluída por um registro, às vezes longo, às vezes não, do período desde a conversão: a vida “nova”, devotada ao serviço de Deus, que pode ter seus próprios problemas e tentações mas não obstante ocorra sob Sua vista. Se não é uma história de conversão autobiográfica, é frequentemente seguida de uma descrição extensa da “falsa” morte do protagonista. Como no caso de Agostinho, a biografia ou a autobiografia religiosa podem às vezes terminar com umas ou várias reflexões de natureza teológica geral.

Esta narrativa básica ocorre em quase todas as histórias de conversão. As escritas que pertencem à tradição de *Nadere Reformatie*, entretanto, expõem um número de características que estão presentes em um número menor de histórias de conversão de outros círculos protestantes. De fato, deve ser possível indicar as características mais ou menos frequentes de ocorrência para cada tradição e subtradição e, com base nisto, determinar a tradição religiosa por trás de cada história pessoal de conversão. Como nenhuma outra autobiografia, a história de conversão não é apenas um registro das experiências e dos eventos respectivos, mas é,

igualmente, uma auto-apresentação: o autor se apresenta de uma determinada maneira e tenta induzir o leitor a aceitar essa apresentação como verdadeira. A imagem de si mesmo que o autor escolhe evocar em outros formata um segundo alvo da história além da narrativa mestra: ele que ser reconhecido como a pessoa a qual o leitor estará apto a reconhecer a partir de seu conhecimento da narrativa mestra. Ao fazer desta maneira, o autor será inclinado a omitir, ou mesmo a esquecer, o que quer que esteja em desacordo com a narrativa básica que está usando, e dará forma à informação transposta de modo que esta se modele à estrutura pré-existente para esse tipo de narrativa. Às vezes, o autor fornecerá até mesmo alguma informação da narrativa mestra ainda que esta não tenha necessariamente existido. Não há certamente nenhuma necessidade de acusar tal autor de mentir, de ocultar, de omitir, de hipocrisia ou do enfeite como Freud fez ao repreender o biógrafo (um tanto desagradavelmente, em especial por se tratar do *pai* da Psicanálise; v. letra a Arnold Zweig datada de 31 de maio de 1935, em Freud (1960, p. 423)). As ações humanas têm simplesmente causas múltiplas, como ele mesmo nos ensinou. Além disso, o fato de que nós nos permitimos ser conduzidos por narrativas é uma estratégia perseguida não conscientemente, uma consequência do processo de socialização e, muitas vezes, que não foi submetida a uma reflexão. O ser humano é guiado não apenas pelas intenções conscientes e inconscientes no sentido psicanalítico, que se referem somente à vida individual a curto prazo, mas é também guiado por fatores inconscientes de longo e médio prazo tais como fatores genéticos, histórico e sociais. Entre os últimos estão a linguagem e as histórias; elas estruturam a subjetividade humana, e, sem elas, a subjetividade humana nem existiria nem poderia se articular.

O próprio título do livro da Senhora Reinsberg tem todas as marcas das histórias de conversão do protestantismo holandês. A divisão do trabalho em quatro livros corresponde totalmente ao tipo de narrativa básica que se aplica ao gênero inteiro. Chama sua vida antes de sua temporada em Ermelo como a “de um mortal sem Deus.” A segunda fase de sua vida compreende a conversão tal como ocorreu durante seu período psiquiátrico, sendo a ela devotado o relato mais extenso de sua escrita. No terceiro livro discute os mais de quatro anos que tinha sido permitida viver como “alguém redimida por Cristo Jesus”, e, no quarto livro, termina com uma série de reflexões de uma natureza mais geral. A similaridade estrutural com histórias pietísticas de conversão não podia ser maior.

Nossa orientação para este gênero também ajuda a compreender as incongruências na história da Senhora Reinsberg. Por exemplo, ela diz diversas vezes que antes de sua

conversão que não teve nem esteve ciente de nenhuma vida religiosa, e que não tinha “nada a ver com religião.” Isto é fortemente marcado na primeira página do “prefácio” ao seu livro: “Embora eu não conhecesse nenhuma passagem da Bíblia antes dos quatro anos, o espírito de Deus agora me permite falar da Palavra”. Para um empiricista, como um historiador ou um psicólogo, é impossível dizer se o espírito de Deus a permitiu ou não que ela falasse a Palavra. A primeira metade da frase, entretanto, pode evocar alguma surpresa: como nós aprendemos de seu próprio livro, a Senhora Reinsberg não tinha sido uma pessoa sem nenhuma educação, contatos ou hábitos religiosos. Sua afirmação – com todo o respeito a Freud – não pode ser considerada como distorcida, enganosa ou qualquer coisa do tipo. Isto é o lugar do qual nós vemos os temas da seção que está sendo ilustrada: foi inteiramente de acordo com a narrativa básica da história pietística de conversão que a autora apresenta e como experimenta ela mesma como alguém que, antes que sua conversão, era de modo algum religiosa ou mesmo oposta à religião. Isto não significa que sua vida tinha sido inteiramente desprovida de religião, mas que o verdadeiro caminho “santificante” ao se tornar religiosa tinha sido ausente até esse ponto. Provavelmente ela foi batizada e pode mesmo ter sido mais ou menos fiel no comparecimento da igreja e em muitas outras práticas religiosas, mas de acordo com a tradição pietística, em especial a tradição inspirada pelo *Nadere Reformatie* nos Países Baixos, isso não era o bastante. Nestes círculos, como foi explicado antes, enfatizava-se que além de uma maneira externa correta de vida, era necessário haver uma circunstância e uma convicção interiores corretas. Para ser um convertido, o indivíduo teria que ser aquele que tendo uma inclinação inicial e primária, do fundo de seu coração e mente, estivesse voltado para Deus, e cuja vida inteira tivesse se transformado num testemunho a este novo estado convertido.

### **A construção narrativa do “self”**

O *self* humano é uma entidade dinâmica e complexa, cheia de contradições e tensões.. Os tipos altamente diversos de Psicologia que tentaram apresentá-lo em termos conceituais colocaram sua ênfase em diferentes áreas. Nas teorias modernas, o *self* e a identidade – como partes de uma personalidade mais inclusivas – são por vezes apresentados como uma narrativa polimórfica e dialógica. McAdams (1993) chega a falar em um mito pessoal que cada indivíduo construiria para indicar sua identidade. Contudo, este “mito” não é estático e, principalmente, é sujeito à mudanças ao longo do tempo. Além disto, a história contada é dependente do contexto no qual ela é contada. Não apenas o contador de histórias é

dependente das possibilidades fornecidas a ele pelo contexto no qual ele cria a história, mas o *self* apresentado pode também discordar dos “ouvintes” e, assim, ferir ou diferir, de acordo com os “ouvintes” a quem se diz. Dependendo da situação do contador de histórias, sua perspectiva quanto ao seu próprio passado e futuro antecipado produzirão uma determinada história. Para parafrasear Hermans e Kempen (1993), o *self* é um texto que está sendo permanentemente, constantemente, afetado não por uma soberana e central “mim” autoridade mas de uma multidão de “mins” – são posições que podem mesmo interagir umas com as outras e com as dos outros. Desta perspectiva, a questão do *self* da Senhora Reinsberg pode ser interpretada como: de qual do seus possíveis “mins” ela se posiciona e está falando a seus leitores? Que versão de seu *self* lhes está sendo apresentada?

A Senhora Reinsberg fala sobre sua vida da posição do “Eu” - a posição de alguém que alcançou um ponto de conversão em um determinado momento da maturidade. Essa posição considera a vida visível de uma maneira particular – como toda posição faz à sua maneira. Isso permite que alguma luz brilhe na vida e apresenta os “fatos” de uma perspectiva particular. Mas vejamos se a posição “Eu” dela pode ser melhor esmiuçada. Considerando que, em princípio, muitas posições “Eu” podem ser distinguidas em cada *self* (um dos significados da noção de “*self* plurívoco”), cada posição “Eu” individual também pode ser investigada em termos de multiplicidade de vozes. Isto pode significar a tentativa de descobrir em que extensão a história exhibe contradições internas, lacunas e outras características. Mas como cada pessoa é um produto de suas próprias cultura e história, a “multiplicidade de vozes” pode igualmente referir os sons de outras vozes, tais como a voz de um grupo, que possa ser ouvido em uma voz individual particular (cf. Wertsch, 1991).

Em um primeiro olhar, a partir desta definição mais próxima da posição “Eu”, a posição da que a Senhora Reinsberg assume em seu livro parece bastante simples. Apesar de tudo, ela se descreve no título como “agora redimida e renascida” e chama seu livro de uma história de conversão. Então, aparentemente, está falando da posição e da perspectiva de uma pessoa convertida. A menos que a designação seja demasiadamente simples e não suficiente para revelar a multiplicidade de vozes na espiritualidade da Senhora Reinsberg, este é um dos aspectos que torna sua história tão interessante. Por que (ou por quem) uma pessoa é convertida; e, o que é uma conversão?

Há um desacordo considerável neste ponto, mesmo nos círculos religiosos relacionados. É claro que no caso da Senhora Reinsberg nós não estamos tratando a conversão no sentido de mudar para uma outra religião, nem estamos lidando no sentido de mudar para



uma outra comunidade dentro de uma mesma tradição religiosa. Estamos lidando com uma forma que Rambo (1993), em uma tentativa recomendável de desenvolver uma tipologia não-teológica, chama de “intensificação”: “o compromisso revitalizado com uma fé com a qual o convertido teve filiação precedente, formal ou informal.” Não obstante as repetidas reivindicações escritas pela Senhora Reinsberg, ela certamente não cresceu sem uma socialização religiosa. Pelo contrário, durante seus primeiros anos Amsterdã, envolveu-se intensamente em tipos de experiências religiosas que estavam sendo praticadas dentro do movimento de Réveil e outros círculos pietísticos. Como indicado anteriormente, ao construir sua história de vida, ela seguiu as estratégias retóricas que geralmente são encontradas geralmente nas histórias de conversão do círculo dos calvinistas *bevindelijke*, embora seu enfoque seja talvez demasiadamente extremo e não muito sábio (por exemplo, nega ter tido qualquer conhecimento da Bíblia). Além desta estrutura geral há muitas outras características estruturais das histórias da conversão dos calvinistas *bevindelijke* que podem ser encontradas em seu relato. Uma delas consiste nas “pulsações” ou nas “impressões” que relata: os avisos e as “vozes” de Deus que impelem a pessoa não-convertida a abandonar o trajeto pecador que tem seguido até então.

A Senhora Reinsberg diz claramente que interpreta diversos dos eventos de sua vida anterior ao período de Ermelo como a intervenção Divina em sua vida. Ela teve algo que se assemelhou a um ataque de nervos após um pequeno incêndio no hotel e que ela chamou de “um aviso sério”, e considera a doença e a morte dos seus filhos como “a voz Divina para o bem ou o mal”. Relata a morte de seu marido Augusto Reinsberg no capítulo intitulado “O Senhor leva meu marido”. Tais incidentes fazem parte do padrão do discurso de conversão que os pietistas usavam para se orientar ao descrever suas conversões (Groenendijk, 1993, p. 75). Sua finalidade era mostrar que havia indicações de Deus estava realmente “ocupado” com o narrador envolvido com a vida do pecador – mesmo com aqueles pecadores que não eram originalmente dos círculos pietistas. Podemos então concluir que a posição “Eu” a partir da qual ela escreveu seu livro reverbera da tradição calvinista-pietística? Mesmo que nunca se possa responder “com certeza” em um estudo como este, a resposta deve certamente ser bastante próxima da afirmativa, embora deva se salientar que esta não é a palavra definitiva no assunto. Para substanciar a resposta positiva, pode-se igualmente indicar que ela não apenas se alinhou com aquela tradição mas igualmente quis ser reconhecida como uma pessoa convertida. Isto é evidente a partir do fato de que ela chamou a atenção de um número de teólogos calvinistas proeminentes para o seu livro.

Começando com sua introdução à família Volten, de quem recebeu cuidados em Ermelo durante um período transitório entre sua temporada no asilo psiquiátrico e seu total abandono, Doetje começa gradualmente a se mover em uma direção espiritualmente carismática. Esta é a outra tradição coletiva que pode ser ouvida em sua voz individual, e a segunda qualificação espiritual que podemos aplicar à sua posição “Eu”: “carismática”. O conteúdo deste tipo da espiritualidade é ainda mais difícil de descrever do que aquela do pietismo calvinista. A espiritualidade carismática, distante da espiritualidade *bevindelijke*, não foi associada a nenhuma comunidade particular da igreja e muito menos durante o período de tempo que nós estamos tratando aqui – embora seja mais encontrada em algumas comunidades do que em outras. Há uma clara sobreposição com os precursores do movimento evangélico contemporâneo nos Países Baixos, após a emergência do movimento Pentecostal no início do século 20. Como no caso do “movimento” evangélico tardio, e ao contrário da tradição calvinista-pietística, envolveu os fiéis que não procuraram a nutrição espiritual exclusivamente nas comunidades da igreja de que eram membros, mas igualmente quem os atendeu (e lhes forneceu apoio financeiro) em recolhimentos de outros grupos religiosos, leram materiais de muitos círculos diferentes, participaram de conferências de associações beneficentes e em outras atividades. Teologicamente, a tradição carismática compartilha da maior parte das noções do protestantismo ortodoxo conservador predominante nos Países Baixos (as linhas calvinistas-pietistas e calvinistas-evangélicas). Enfatiza, entretanto, a ação do Espírito Santo na vida da igreja e mantém que os ditos carismas – os dons Divinos – devem se manifestar aqui e agora, assim como nas épocas bíblicas (isto se refere em particular aos fenômenos mais “espetaculares” tais como curas, glossolalia e todo tipo de “milagre”).

A outra voz religiosa que pode ser ouvida na posição “Eu” adotada pela Senhora Reinsberg como autora é uma voz carismático-evangélica. Isto significa que pelo menos duas tradições religiosas podem ser identificadas em sua apresentação de si mesma, as quais certamente têm bastante em comum mas que ainda assim devem ser diferenciadas em um estudo detalhado como este. O entrelaçamento dessas tradições pode ser encontrado durante todo o livro da Senhora Reinsberg, tanto em sua estrutura, quanto nas técnicas retóricas. Os testemunhos pessoais da conversão que são típicos daqueles apresentados em círculos carismáticos diferem um tanto das histórias de conversão *bevindelijke* publicadas, e a construção da identidade de uma pessoa convertida é experimentada com técnicas retóricas ligeiramente diferentes.

No *bevindelijke*, a história da conversão calvinista-pietística faz uma clara distinção de tempo entre o período “pré” e “pós” conversão, e tanto a época, quanto as circunstâncias da pessoa a ser convertida são delineadas com grande detalhamento (enquanto as décadas anteriores à conversão são tratadas sumariamente, o que é exatamente o caso da Senhora Reinsberg). Nos testemunhos carismático-evangélicos, entretanto, o contraste entre a vida anterior e a vida posterior à conversão é descrito tanto quanto possível nos termos de uma vida “não-religiosa” contra uma vida “religiosa”. No caso das histórias da conversão *bevindelijke*, temos os relatos de como as pessoas, apesar do comparecimento fiel à igreja, etc., eram atormentados pela incerteza sobre suas próprias “condições” religiosas e não ousavam participar da Ceia do Senhor ou rezar uma oração tal como a Oração do Senhor (ou seja, rituais que trariam uma familiaridade pré-conversão). Por sua vez, os testemunhos carismático-evangélicos dirão de como uma pessoa viveu totalmente sem Deus, sem igreja e sem religião (ou começou a viver desta maneira após ter tido “uma educação cristã”) e depois passaram a ser religiosas. “Prostitutas e publicanos” são o paradigma padrão: pessoas são totalmente perdidas para os pecados e então, de repente, são convertidas como que se por um milagre. Na história da Senhora Reinsberg é o que vemos: ela nega todo o conhecimento de matérias religiosas (embora sua própria história às vezes a contradiga) e discute coisas como se nunca tivesse tido nada a ver com religião. Por exemplo, o título do último capítulo de seu livro (“Decisão”) é “Oração do Espírito Santo, pela graça, de alguém nunca orou antes” é precisamente pelo fato de seu próprio relato contradizer alguns fatos. Podemos imaginar se um fiel carismático-evangélico “médio” escolheria tal fraseado para contar sua história. É apenas uma perspectiva um tanto extrema, e nos alerta para a necessidade a uma análise mais adicional.

Após examinar o aspecto construtivista da história da conversão da Senhora Reinsberg nesta seção (entre outros pontos) começaremos uma análise mais funcionalista, para a qual deveremos usar formas completamente diferentes de raciocínio psicológico. Embora o “como” da construção da identidade da Senhora Reinsberg como uma pessoa convertida nos seja agora claro, estamos sejam longe da compreensão do “por quê.” Nem os conceitos da identidade, nem o de *self* como usados neste capítulo nos dá condições suficientes para fazer tal pergunta. Depois de ler o relato de conversão da Senhora Reinsberg como uma história nesta seção – *Uma construção narrativa do self* – podemos agora começar fazer perguntas baseadas nas teorias psicológicas que trabalham com outros enfoques e que podem nos ajudar

a compreender porque ela escreveu este livro e porque o escreveu de uma determinada maneira.

Na voz tornada audível por sua posição “Eu” que ela usa como autora de seu livro, podemos distinguir qualidades tais como o tom ou o timbre além das várias posições e tradições coletivas. Para dar um exemplo óbvio e provavelmente reconhecível: a Senhora Reinsberg claramente se retrata como alguém “especial”, alguém que, após uma infância difícil, enveredou pelo trabalho duro para se transformar em uma mulher de negócios bem sucedida, e que, ainda jovem, se retirou de seu negócio para viver às suas custas como uma mulher de posição, que se movia nos melhores círculos. Retrata-se como alguém que, após ter sido submetida às dificuldades necessárias da vida, foi abençoada por Deus, com quem passou a ter experiências especiais, sendo escolhida por Ele para ser Seu instrumento neste mundo. Retrata-se, pois, como alguém que tem uma história a contar a qual possui tanto valor que deve ser ouvida por todas as pessoas porque será lucrativo para elas. Podemos nos perguntar o que significa este tom, a que refere ou o que o causou. A identidade apresentada pela Senhora Reinsberg é – com toda a apresentação do *self* – uma identidade desejada, e exibe todos os problemas que são o padrão de grande parte do conceito de identidade. Como uma narrativa, a identidade é um texto que obscurece seu próprio significado, um significado dos desejos que o autor não reconhece e geralmente não pode fazê-lo (Ricoeur, 1970). Assim, os psicanalistas, tais como Lacan, apontam o *status* problemático da identidade. De acordo com Lacan, a identidade é uma construção realizada no reino da realidade que ele chamou de “imaginário”, que é seguido pela dúvida e por suspeitas a respeito de sua própria compreensão do *self*, enquanto que, ao mesmo tempo, é também o desesperado antídoto para a fragmentação interna, o desejo conflitante e ao caos ameaçado (Rosenberg; Rosenberg; Farrell, 1992, p. 41-42). Vamos, então, momentaneamente ver se pode ter havido alguma necessidade interna na vida de Doetje que fez com que escrevesse e para escrever como o fez.

### **A energia psíquica de Doetje – Reflexões psicológicas do *self***

As perspectivas psicanalíticas podem ser relevantes quando usadas como heurísticas e tentarei usar algumas delas como complemento às percepções obtidas ao trabalhar com abordagens como as empregadas até agora pela Psicologia narrativa. Em um estudo mais extenso mostrou-se que a Psicologia do *self* desenvolvida por Kohut é especialmente útil para uma exploração mais aprofundada da energia psíquica de Doetje (Belzen, 2004). Antes de

discutir alguns fatos empíricos, deixe-nos introduzir algumas das ideias de Kohut, em especial suas reflexões sobre o narcisismo como uma forma de energia psíquica.

Freud identificou um narcisismo primário e um secundário. O narcisismo preliminar se desenvolve após um breve período de autoerotismo. Inicialmente, os impulsos libidinais não focalizam em algo ou em alguém de forma específica. O desejo que a criança experimenta ao sugar o seio de sua mãe é o mesmo desejo que ela experimenta sugando sua própria mão. A criança ainda experimenta o seio de sua mãe como parte de si mesma (autoerotismo). O Eu (Ich) marca a emergência de um objeto em que a libido pode se concentrar e se unir; este é o começo do narcisismo (Freud, 1914/1975, p. 377). Assim, o termo narcisismo denotou a fase primária em que a própria criança é o objeto da catexia libidinal. Somente depois disto a fase vai ser desenvolver permitindo que a criança esteja apta para se concentrar em um objeto fora e separado dela; é quando se torna possível para a libido unir-se a um objeto no mundo exterior. Freud viu um contraste entre o (Eu)Ich-libido e o posterior Objeto-libido. Um emerge às custas do outro. Quanto mais a libido se une aos objetos no mundo exterior, menos energia permanecerá para que o sujeito focalize em si mesmo (Freud, 1914/1975, p. 43). Ainda que o narcisismo, de acordo com Freud, nunca seja dissolvido inteiramente pela fase Objektwahl, ele considera que o ideal é que a pessoa se desloque de si mesma o tanto quanto possível e foque no mundo exterior.<sup>4</sup> Quando em uma fase mais atrasada a libido se concentrar mais uma vez no assunto (e, deste modo, retirar sua atenção dos objetos no mundo exterior), a circunstância é conhecida como a regressão, que Freud chama de narcisismo secundário (Freud, 1914/1975).

Kohut discorda de Freud. Ele sustenta que o (Eu)Ich-libido (ou libido narcisística) e o Objekt-libido se desenvolvem ao longo de linhas separadas mas paralelas. Não devem ser considerados como as extremidades de uma mesma série contínua; na verdade, ambos se desenvolvem ao longo das séries contínuas do narcisismo separadas de formas arcaicas das formas adultas. Então, o narcisismo – incluindo suas manifestações após a infância inicial – não deve necessariamente ser julgado negativamente. Pelo contrário, de acordo com Kohut, o narcisismo (fora a destruição patológica) permite ações que devem ser avaliadas positivamente: fornece a energia que permite que uma pessoa seja criativa, tenha prazer em seu trabalho, apreciar as realizações de si mesmo e de outro, perseguir e realizar ideais, etc.

---

<sup>4</sup> A reflexão de Freud aqui é mais ou menos coerente com as reflexões religiosas no Ocidente que pregam o amor ao próximo e consideram a atenção dada a si próprio como pecado. Narcisismo geralmente possui um tom negativo: parece ser uma definição vaga para egoísmo. Deve-se salientar, contudo, que este não é o significado na explicação técnica de Freud.

Assim, o narcisismo não deve ser descartado mas transformado em uma forma adulta. O (Eu)Ich-libido e o Objekt-libido podem ir em conjunto, de acordo com Kohut; podem centrar-se sobre o mesmo objeto (tal como um relacionamento amoroso possivelmente ideal). Mas a libido narcisística pode igualmente tornar possível as mais elevadas realizações no reino artístico ou humanitário, tal como aquelas de Albert Schweitzer (Kohut *apud* Moss, 1977, p. 55). Com base em análises empáticas de pacientes de transferência, Kohut manteve que além dos problemas (procedimento padrão na psicanálise clássica) que são enraizados na fase edípica (quando a criança é confrontada com a tarefa de abandonar seus desejos narcisísticos e de ingressar em uma existência plena, na cultura que a cerca), é importante distinguir os problemas que possuem suas raízes em uma fase mais adiantada: a fase narcisística em que o "sentido do *self*" se torna.

De acordo com Kohut, o *self* (para o qual ele não fornece nenhuma definição inequívoca) passa a existir como um espelhamento empático da criança pela mãe (ou de um outro cuidador preliminar; para conveniência, entretanto, continuaremos a falar da mãe). O processo por que o neonato se torna consciente da separação da mãe é difícil, por natureza: a criança deve começar a perceber que existe um mundo exterior que não está sujeito a seus desejos e que a mãe não está sempre disponível a ele. Para o recém-nascido, que deve confiar no outro para sua sobrevivência, há algo ameaçador sobre esta situação: se ninguém responder à sua necessidade de ser cuidada, morreria. A criança responde a esta percepção frustrante com o desenvolvimento de algum desejo alucinatório, pelo qual tenta preservar a unidade e a integralidade que foram perdidas. De um lado revela uma imagem grandiosa de si mesma (baseada no que tem se transformado agora em um aforismo: "Eu sou perfeito!"), e, de outro, dá forma à imagem de um outro todo poderoso, uma imagem parental idealizada e que seja atribuída para servir como o fiador do cuidado e da proteção ("você é perfeito, mas eu sou parte de você" (Kohut, 1971, p. 27)). De acordo com Kohut isto ocorre entre crianças de aproximadamente oito meses a três anos. Se o pai se relaciona com a criança com empatia, cumpre deste modo duas funções que são necessárias a ela: de um lado, aceitando a imagem desproporcional da criança, admirando-a e passando para ela a sensação de que é certamente muito especial, e de outro, colocando-se disponível como um objeto da admiração. Desta maneira os pais cumprem a função assim chamada de "auto-objeto": funcionam como os primeiros auto-objetos para a criança. O que importa não é tanto o que os pais fazem, mas como são: é a qualidade da interação com os pais que é interiorizada pela criança. Se os pais são insuficientes nesta consideração, a criança não poderá desenvolver um "sentido normal e

saudável do *self*.” Continuará a ter dúvidas sobre si mesmo e seu autovalor, precisamente porque não foi espelhado, ou não o bastante. Terá que atravessar a vida sem um sentido suficientemente cristalizado de “permitida a existir,” de não ser “bom o bastante,” um sentimento que ela poderá experimentar novamente ao encontrar a adversidade na vida e do qual pode continuar a derivar sua autoestima, mesmo que face à falha.

É inevitável, entretanto, que os pais não responderam sempre inteiramente às necessidades da criança. De acordo com Kohut isso não é necessário nem mesmo desejável. Por meio de todas as sortes de pequenas frustrações não-traumáticas, o que chama “internalização transformadora”, poderão ocorrer as funções necessárias para que a criança seja desconectada gradualmente dos pais e absorvida no *self*. A imagem desproporcionada do *self* torna-se deste modo mais realística: do narcisismo exibicionista se transforma no “combustível para nossas ambições e finalidades ego-sintônicas, para a apreciação de nossas atividades e para aspectos importantes de nossa auto-estima” (Kohut, 1971, p. 27-28). Da mesma maneira, a imagem parental idealizada é transformada nos ideais a serem levados a termo. “O *self* grandioso”, ou a imagem do *self* como grandioso,<sup>5</sup> é o primeiro a se transformar parte do *self* nuclear. Isto ocorre entre, aproximadamente, o segundo e quarto anos (Kohut, 1977, p. 178). Este *self* é derivado principalmente do relacionamento com a mãe. A “imagem parental idealizada” ganha forma entre o quarto e sexto anos, durante a fase edípica e é derivado do relacionamento com ambos os pais.

Se o desenvolvimento da criança envolve mais que o trauma “normal” (experiências muito difíceis ou muito frequentes de uma falta da resposta empática, por exemplo, ou do divórcio, do desapontamento ou semelhante), a transformação das duas imagens (o *self* e os pais) não ocorrerá; em tal situação não se tornam integrados mas continuam a existir independentemente. Se o *self* grandioso é traumatizado no meio de seu desenvolvimento, a energia narcisística exibicionista não poderá se reinvestir no *self* grandioso na forma modificada e o sujeito é abandonado, finalmente, de um sentido adequado de autoestima. Se a energia narcisística da idealização é decepcionada traumáticamente nas experiências com o objeto que é idealizado, será revertida à imagem parental idealizada, privando, assim, os ideais do sujeito de um abastecimento de energia adequado. Ambas as imagens retêm, então, a energia psíquica na forma reprimida ou em uma forma que seja separada de umas imagens

---

<sup>5</sup> Eis um exemplo do uso inconsistente da linguagem comum em Kohut: ele usa a mesma palavra para se referir à imagem do *self* como grandioso e a imagem do *self* da qual esta imagem faz parte.

mais realísticas; distorcerão o desenvolvimento do sujeito e impedirão que o futuro adulto atue e/ou experimente de uma maneira realística.

O adulto – cada um em sua própria maneira, naturalmente, e em vários graus – permanecerá amarrado a suas decepções (inconscientes) de grandiosidade e atuará como se fosse o centro do universo ou se retirará de tudo porque está receoso que suas expectativas extremas serão desapontadas. Ou, então, permanecerá amarrado à imagem parental idealizada e poderá passar toda sua vida à procura de um substituto do pai/mãe a que pode se submeter e com qual possa identificar, compartilhando desse modo da grandeza do substituto mas incapaz de andar com seus próprios pés. E, se as expectativas de tais imagens não-integradas do *self* e do objeto são muito desapontadoras, o adulto pode simplesmente se retirar nos sub-representantes muito adiantados do *self* e do objeto. Seu *self* e seu mundo então cairão e se fragmentarão e a pessoa ficará insana (Pietzcker, 1983, p. 45-46). Geralmente, as coisas essas não vão longe. Na maioria dos casos, uma descompensação psíquica não ocorre, e a pessoa narcisística vulnerável pode ainda fazer um trabalho excelente de apresentar uma imagem de si mesmo ao mundo exterior como ajustado e mesmo bem sucedido. E aqui deve-se anotar mais uma vez que o narcisismo e suas expressões não precisam de ser patológicos como tal. Se transformado, o pólo do *self* conhecido como “o *self* grandioso” fornecerá a energia que o (Eu)Ich precisa para suas atividades. E o narcisismo da idealização, em sua forma transformada, tornará possível aquelas faculdades sociais avaliadas como a faculdade criadora, a empatia, a habilidade de enfrentar sua própria finitude, o humor e a sabedoria (Kohut, 1966/1985, p. 111).

Há pelo menos três indicações de que no caso da Senhora Reinsberg estamos tratando de uma pessoa que seja narcisística vulnerável ou mesmo que sofra de uma desordem de personalidade narcisística no sentido de Kohut. Tocarei momentaneamente nos dois primeiros e discutirei o terceiro com mais detalhes. Antes de mais nada, se um diagnóstico de Doetje é uma tentativa baseada em um jogo psicopatológico moderno de instrumentos como o DSM (que é completamente possível e foi testado pelos avaliadores diferentes, cf. Belzen, 2004), e uma desordem de personalidade narcisística pode ser confirmada. Em segundo, a contratransferência acontece geralmente com os leitores de seu livro, o que é uma indicação de tal desordem. Através de seu livro, a Senhora Reinsberg evoca de algum modo sentimentos de enfado e de ressentimento entre aqueles que querem seriamente sondar mais profundamente sua história; nós nos sentimos inclinados para fechar o livro e parar de lê-lo. Kohut considera estes tipos dos sentimentos de um ponto de vista psicoterapêutico



(“contratransferência”) como uma indicação importante de que estejamos tratando um paciente com problemas narcisísticos (Kohut, 1971, p. 273). Em terceiro lugar, a desordem de personalidade narcisística, que Kohut classifica como quinto em sua lista de desordens preliminares<sup>6</sup>, parece claramente aplicável a Doetje (Kohut, 1977; Kohut; Wolf, 1978). Esta desordem não se manifesta no comportamento desviante; os sintomas são um pouco de hipocondria, um sentido profundamente enraizado do vazio e da depressão, um sentimento geral do desconforto, enfado e embaçamento emocional. A habilidade de começar todo o trabalho feito frequentemente é inibida seriamente. Há igualmente um hipersensibilidade às ofensas pessoais, e a resposta a uma falta sugerida de empatia é a raiva feroz, frequentemente excessiva (cf. Laan, 1994).

Dos registros diários em seu prontuário médico deduz-se que Doetje, ao ser admitida em Veldwijk, possuía certamente uma evidência de uma preocupação com sua autoestima. E experimentou essa autoestima como o nada: era profundamente pecador, ele estava “demasiado atrasada” para ela, ela sentiu “indigna de tudo; todos são bom menos eu” (documentação médica Veldwijk (DMV; MDV, no original, 416, entrada de 16-4-1890). Estas ansiedades parecem pre-edípiacas na natureza, já que são experimentadas como ataques ao corpo ou à integridade física de alguma fonte exterior. Envolvem a criação de uma metáfora a respeito do dano externo que está sendo feito às partes do corpo estimadas (tais como os olhos ou os genitais); o exemplo o mais comum é talvez ansiedade de castração. As ansiedades pré-edípicas de um lado manifestam-se como ataques no *self* cometido de dentro, às vezes por um algoz (tal como as vozes que Doetje relata ouvir), ou por sentimentos insuportáveis (Gay, 1989, p. 82). As ansiedades pre-edípicas são simbolizadas frequentemente por um ataque no rosto humano, do paciente ele mesmo ou de uma outra pessoa (Kohut, 1979). Relevante nesta consideração é a menção muito frequente no prontuário médico da aversão que Doetje teve ao seu próprio rosto, que não quis qualquer um ver e manteve o mesmo coberto com um lenço. Uma entrada indica que “voando em uma têmpera, (...) deu, em um paciente que estava falando excitadamente, uma bofetada inesperada” (MDV 416, 4-10-1890). A própria Senhora Reinsberg escreve muitas vezes como tentou esconder tanto como possível seu rosto no início de sua estada em Veldwijk, às vezes ficando em um canto do quarto.

---

<sup>6</sup> Nos transtornos secundários, em oposição aos transtornos primários, tais reações são consideradas como respostas a um, em princípio, *self* não prejudicado pelos caminhos e descaminhos da vida.

Como se nota, Kohut faz uma distinção afiada entre os problemas que têm suas raízes na fase edípicas e os problemas que são enraizados na fase narcisística mais adiantada. (Freud igualmente fez esta distinção, mas sustenta que os problemas narcisísticos não poderiam ser tratados, o que Kohut vê de outra maneira.) Os diagnósticos diferenciais de Kohut são baseados na distinção que faz entre os vários tipos de transfêrencia que os pacientes desenvolvem. A transferência (neurótica) clássica tem a ver com o conflito problemático a respeito dos desejos incestuosos no que diz respeito a um objeto de sua infância. A ansiedade de acompanhamento é relacionada às ameaças da punição ou mesmo da negligência física. Os objetos aqui, entretanto, são diferenciados e o problema não é situado no *self*, que neste caso já exhibe uma certa coesão. Em uma pessoa com uma desordem que seja enraizada na fase narcisística a ansiedade é relacionada à consciência do *self* de suas próprias vulnerabilidade e tendência para a fragmentação. Nestas desordens o problema central é situado no desenvolvimento perturbado das configurações narcisísticas, de modo que o *self* seja privado de fontes de energia do narcisismo, fazendo com que uma incapacidade mantenha e regule sua autoestima (cf. Siegel, 1996, p. 65). Assim, o medo da desintegração é diferente na natureza do medo edípico da perda de amor e, de acordo com Kohut, assemelha-se ao medo da morte.

A visão frequente de Doetje no espelho podia igualmente ser interpretada como o medo da fragmentação. Naturalmente, isto podia ser admitido como trivial: era humilhada por seu rosto, por ser “demasiado feio, demasiado fino.” Teria olhado no espelho porque queria se certificar que o rosto era ainda o mesmo que antes e era necessário ser coberto por um lenço? Esta explanação é incontestável, embora nós possamos facilmente querer saber por que Doetje se deixou moldar por este relance auto-atórmendo no espelho. Alguma outra coisa seria manifestada nessa ação? Com o isto na mente, deixe-nos consultar momentaneamente as reflexões do psicanalista francês Jacques Lacan devotado à fase narcisística.

Lacan estabelece um relacionamento explícito com a figura mitológica de que o fenômeno deriva seu nome. Como na história de Ovídio, o suposto narcisismo tem a ver com a atração à sua própria reflexão de espelho (cf. Evans, 1996, p. 120). Consequentemente, Lacan chama a fase em que este ocorre (de, aproximadamente, seis a dezoito meses) de fase do espelho (“*stade du miroir*,” Lacan, 1949/1977), um termo que denota não somente uma fase histórica no desenvolvimento da criança mas, igualmente, refere o relacionamento libidinal da criança essencialmente com a imagem de seu próprio corpo (Lacan, 1953, p. 14). A fase do espelho tem um elemento erótico e agressivo. Uma vez que a criança começa consciente a se observar no espelho, uma dupla reação é evocada. De um lado, a imagem

demonstra uma unidade que a criança não experimenta ainda como está; é como se fosse a promessa da experiência futura unidade. De outro, a imagem da unidade confronta os sentimentos de fragmentação que até que aquele momento a criança pode experimentar; ainda não tem nenhum controle sobre seus membros e seus movimentos ainda não estão coordenados, e torna-se consciente daquele por meio da imagem de unidade com que é confrontada. Este contraste entre a experiência do corpo fragmentado e a unidade forneceu, pelos resultados da imagem de espelho, uma ansiedade que a criança resolve identificando-se com a imagem no espelho, sendo a primeira etapa na formação do (Eu) *Ich*. Mas, esta mesma identificação é o começo da alienação e da dúvida no que diz respeito à própria identidade da criança; algo que seguirá o sujeito ao longo de sua vida inteira. Apesar de tudo, a criança está se identificando com algo que não é, pois ela não é a imagem no espelho. Assim, identificar-se com a imagem é o paradigma da ordem imaginária, que continuará a existir mas permanecerá encarcerada, pois a criança deve tomar a etapa adicional e participar na ordem simbólica, identificando-se com a identidade que já existe no mundo dos símbolos, com as normas culturais, com seu corpo e, principalmente, da língua. O medo da fragmentação das associações pode se expressar nos sonhos e em uma variedade de imagens: castração, mutilação, dilaceração, deterioração, debilitação, devoramento, explosão e semelhantes (Lacan, 1949/1977, p. 11).

Combinando Kohut e Lacan, nós podemos perceber uma compreensão da fase do espelho como aquela em que a mãe, como uma superfície refletida, se volta para a criança, fazendo, desse modo, possível a emergência do *self*. Assim foi notado em Veldwijk quando Doetje “olha frequentemente seu rosto no espelho” (MDV 416, 17-4-1890). Isto poderia ser uma indicação da ansiedade que experimentava, uma ansiedade de fragmentação que buscava resolver olhando-se constantemente no espelho, como a se certificar que ainda estava unificada e não fragmentada. Isto significa que a função da imagem de Doetje no espelho pode ter sido completamente diferente da função de seu rosto coberto por um lenço. O relance no espelho era tranquilizador para ela, pois vinha ao encontro de seu desejo profundo de estar completa, não fragmentada. Sua função, então seria a de um autoobjeto, como é para a maioria das pessoas (cf. Alegre, 1989, p. 152).

Em um grande número de trechos do livro da Senhora Reinsberg ela descreve as emoções que podem, inequivocamente, ser interpretadas como “a raiva narcisística” no sentido da teoria de Kohut. Esta é uma raiva que é caracterizada pelo excesso: para as pessoas que são narcisísticas vulneráveis, uma provocação convenientemente menor pode conduzir a

eclosões ferozes de raiva. À raiva narcisística segue sempre um ferimento narcisístico. É a consequência “da falta do ambiente do autoobjeto ótimo para encontrar a necessidade da criança para as ótimas – não máximo, deve-se salientar” (Kohut, 1977, p. 116). Reage, portanto, a um ferimento real ou antecipado, retirando-se na vergonha ou respondendo com a raiva narcisística. A raiva eclode porque o *self*-objeto foi inadequado; não encontrou suas expectativas. Tal raiva narcisística é caracterizada pela ausência de qualquer tipo de empatia no que diz respeito à pessoa que causou o ferimento. As *Ich*-funções, então, serão somente meios para a racionalização e para conquistar a vingança. Doetje mostra este teste padrão freqüentemente, contudo nós teremos que nos limitar a um único exemplo.

Depois que Doetje já tinha vivido por um tempo com a família de Volten, as coisas começaram a ficar muito melhor para ela, tanto no geral, quanto em relação aos seus próprios critérios religiosos. Nos termos da estrutura que a Senhora Reinsberg usou em seu livro, o evento citado abaixo ocorreu quando já tinha sido convertida e tinha recebido o Espírito Santo. Embora fosse ainda frequentemente atormentada por ataques de ansiedade e às vezes ouvisse vozes na sua cabeça – de acordo com ela própria –, ela realmente começou a chegar em algum lugar. Em uma determinada noite

Eu pus minha costura de lado e fui embaixo beber uma chávena de café. À noite eu falei enquanto o Espírito de Deus me deu a declaração, e com fogo, de modo que alguém me disse, “por favor, senhora, seja cuidadosa para não ser enviada de volta a Veldwijk.” (p. 159)<sup>7</sup>.

Aquela era exatamente a reação que Doetje não podia tolerar: em vez de admiração por seu ardor religioso e reconhecimento como alguém abençoado por Deus, lembrou-se de seu próprio medo de perder o tino mais uma vez, de seu medo de perder a batalha com suas vozes e ter que ser readmitida em um asilo psiquiátrico onde os pacientes – pelo menos como ela os via – estavam nas garras do diabo. O comentário, bem simulado mas totalmente ausente de empatia, tinha sido feito por um dos visitantes da família (a família de Volten, como o livro inteiro atesta, era muito cautelosa em suas transações com Doetje), e sua reação mostra como ela sentiu e quanta energia tal dano mobilizou dentro dela. A história segue:

Mas, de repente eu senti um poder maravilhoso dentro de mim, e pegando a Bíblia e a levantando ao alto, eu disse, “tão verdadeiramente como esta Bíblia é verdadeira, tão seguramente, nunca mais retornarei a Veldwijk.” Um tremor santamente agitou-me quando eu disse isto. (p. 159)

---

<sup>7</sup> Isto é, para ser readmitida e cuidada no asilo psiquiátrico.

Seus desequilíbrios psicossomáticos frequentemente relatados, seu comportamento incontrolável, exigente de atenção e sua hipocondria – certamente quando considerados em conjunto – são igualmente indicações de um transtorno de personalidade narcisística no sentido de Kohut. São indicações da fraqueza fundamental do *self* nuclear, que pode somente ser preservado por meio de um relacionamento com autoobjetos externos a fim de ser tranquilizado ou admirado. Deixe-nos tentar um exame mais próximo de todas as fraquezas possíveis do *self* de Doetje e qualquer outra possível fraqueza que ela possa ter. Um instrumento importante neste esforço pode ser uma análise da transferência que Doetje estabelece com seu ambiente.

Como já indicado, Kohut reconheceu a assim chamada transferência narcisística (chamada mais tarde de transferência do autoobjeto), além da forma de transferência já descrita por Freud. Em transferência narcisística, o paciente não responde ao psicoterapeuta a respeito das pessoas da fase edípica (em tal caso, os conflitos sobre o poder e a autoridade são colocados para fora mais uma vez com o terapeuta), mas trata o terapeuta como o autoobjeto de uma fase mais adiantada, a fase narcisística (aqui o paciente experimenta o terapeuta como parte de si mesmo, ou ele mesmo como parte de um todo maior). Os problemas que se levantam nesta fase pré-edípica têm a ver com o desenvolvimento do *self*, com a dimensão de ser um e ser pleno, com coesão e autoestima. Dentro desta transferência do autoobjeto Kohut distinguiu as várias formas que igualmente retornariam como elementos em sua teoria do *self*: Se o paciente trata o terapeuta por alguém por quem quer ser aceito, considerado como de valor ou mesmo a ser admirado, é uma indicação de uma reativação do *self* desproporcionado não transformado ou transformado insuficientemente da infância. O *self* desproporcionado estende que, no caso, para capturar o terapeuta, que ele existe somente para espelhar a grandeza do *self* do paciente. Por este motivo, esta forma de transferência é chamada igualmente de transferência do espelho. Se, de um lado, o paciente admira o terapeuta e atribui-lhe todas os tipos de conhecimento, habilidade e poder, a imagem parental idealizada é reativado. Neste caso, estamos falando da transferência de idealização. Se o paciente aproxima o terapeuta como alguém igual a si mesmo, como alguém que não é diferente dele e, em particular, alguém que pode ser não diferente do paciente, é chamado transferência do alterego. Para o paciente, é aparentemente muito ameaçador que o terapeuta seja um outro real, mas uma “duplicação” de si mesmo é aceitável porque esta confirma e reforça a unidade fundamental desejada (Uleyn, 1986, p. 55-56). Estas formas de transferência não ocorrem unicamente em situações terapêuticas, apenas, mas, igualmente funcionam dentro de todos os

tipos de outros relacionamentos considerados importantes. Devido às limitações espaciais examinaremos somente primeiro e, no caso de Doetje, a forma mais óbvia de transferência.

Vimos que Doetje quis ser reconhecida como uma pessoa especial por aqueles a quem considerou importante, como alguém que tinha sido abençoada por Deus e arrebatada da vigorosa mão do diabo, e que tinha, então, uma missão a cumprir no mundo. Ser aceita assim era muito importante para ela. Seu livro está cheio de exemplos de seu desejo de ser reconhecida e admirada, mas igualmente revela o outro lado da moeda: seu medo da falha e da desaprovação. Estas características podem ser encontradas não somente no relato de sua estada em Ermelo e nos anos seguintes, mas também são evidentes no pouco que compartilha sobre os anos anteriores. Por exemplo, diz que em sua juventude teve um grande interesse por roupas bonitas, e que teve “um coração terrivelmente orgulhoso” (p. 9). Mas não importava o quão bonita a roupa era, isso não a assegurava de que ela era bonita o suficiente: “quanto mais bonita eu era, mais infeliz eu me sentia” (p. 3). Escrevendo sobre o período no hotel, diz que trabalhou arduamente “pois assim ninguém se queixaria. Como sempre disse, eu tenho mais receio de queixas do que da morte” (p. 21). Doetje dá a impressão que está muito ligada às coisas que a mostrarão com uma luz positiva; mas sua fome parece insaciável. Vemos este teste padrão outra vez na “batalha religiosa” que empreendeu em Veldwijk: mesmo que fosse bem tratada pelas pessoas e pelo capelão, o Reverendo Notten, e mesmo que fossem ditas muitas coisas positivas sobre a doutrina cristã (sobre a piedade e o amor, e que certamente haveria uma remissão para ela, etc.), era sempre difícil para ela se apropriar de tudo pessoalmente. Continuou a ouvir “vozes críticas”. Algo nela fez com que fosse impossível acreditar que a mensagem da salvação cristã poderia igualmente se aplicar a ela. Estava ainda receosa de se perder para sempre. Escutou textos bíblicos sobre o inferno sentindo nada além de medo e tentou não os ouvi-los de todo, etc. Tinha tido aparentemente uma enorme e resistente necessidade inextinguível para respostas empáticas de espelhar autoobjetos. Nunca era capaz de acreditar em seu próprio valor e foi conduzida a obtê-lo. Deste teste padrão, agora suficientemente conhecido, somente uma conclusão pode ser tirada à vista da Psicologia do *self*: O *self* desproporcionado de Doetje como parte de seu *self* nuclear era mal desenvolvido. Sua necessidade normal de ser espelhada positivamente deve tê-la traumatizado no início da infância de modo que o *self* desproporcionado narcisístico nunca foi transformado em uma função do autoobjeto que o sujeito poderia preencher para si mesmo, mas foi separado e nunca integrado. Doetje deve ter sofrido de uma ausência fundamental de fé em seu próprio valor. Poderia somente acreditar que era aceitável e de valor (e mesmo então ela

nunca poderia acreditar inteiramente) se pudesse ganhar esse reconhecimento. Seu compartilhamento com o que Kohut chama de o “brilho no olho da mãe” deve ter sido completamente inadequado.

### **Hipóteses psicológicas e pesquisa histórica empírica**

Os fatos históricos disponíveis a respeito da infância de Doetje corroboram a hipótese, desenvolvida da Psicologia, que havia em Doetje uma evidência clara de um desenvolvimento traumatizado do *self* grandioso (e, em menor grau, do desenvolvimento da imagem idealizada). Na idade que o *self* grandioso toma forma, Doetje deve ter tido que suportar distúrbios em sua necessidade por respostas empáticas que eram mais sérias do que aquelas em uma idade ligeiramente mais avançada (quando a imagem parental se desenvolve). Provavelmente, um grande número de diversos fatores contribuiu mais do que o fato de que a mãe de Doetje, Johanna Catharina (1806-1858), não tinha podido dar a Doetje a atenção ideal durante os primeiros anos da infância, tão importantes na formação do desenvolvimento psíquico. Quando Doetje nasceu sua mãe já tinha quatro crianças pequenas para se preocupar e, pouco antes de seu nascimento, havia perdido uma filha pequena. Quando Doetje tinha apenas um ano de idade, Johanna Catharina engravidou outra vez, e nove meses mais tarde teve que começar a nutrir esta criança nova. Somente quinze meses após isso, quando já tinha três anos, a criança seguinte recebeu atenção. Dois anos mais tarde veio o choque causado pela morte da criança mais nova do Senhor e da Senhora Ypes-Santée, um acontecimento que, como a doença da irmã Egbertina e a gravidez que a precederam, deve ter impedido Johanna Catharina de funcionar como um *self*-objeto ideal para Doetje.

A descrição da Senhora Reinsberg de seus anos da infância também está de acordo com o retrato aqui pintado. As primeiras pessoas que menciona não são seus pais; estes não aparecem até que comente que foi viver com o tio. A pessoa com a qual aparentemente procurou refúgio não foi sua mãe mas sua babá. Sentou-se com ela “em um canto” e teve um bom choro, na idade de três anos e meio, voltou da creche pela primeira vez, e foi a babá que a consolou com contos de fadas e outras histórias (p. 1). Já teria a pequena criança achado necessário procurar por um outro esconderijo e buscar consolo em um mundo de fantasia?

Ainda que a Senhora Reinsberg estilize a descrição de sua infância para seu plano de escrever uma história da conversão, e naturalmente a apresente como um período de perversão e de infelicidade, ainda é estarrecedor ler em algumas páginas o repetido anúncio de que sentiu tão infeliz como uma criança. Através da perda de um familiar importante como

um irmão e uma irmã mais velhos e mesmo de seu pai (mais tarde), os conhecidos sentimentos de culpa não faltam. Maior do que o problema da culpa, entretanto, era o da vergonha (a Senhora Reinsberg escreve frequentemente sobre sentimentos da vergonha e quase nunca sobre a culpa), uma outra indicação de um problema de *self*-psicológico. O fato de que ter recebido o nome de uma menina que tinha recentemente falecido terá igualmente suas consequências. Mesmo que, no século XIX, muitas crianças morressem no momento do parto, a morte da primeira Doetje deve ter tido um impacto nos pais. Apesar de tudo, ela já possuía dois anos quando morreu. Em tais circunstâncias, os pais sofrem a perda psicológica para a qual tentarão encontrar uma recolocação, sentindo-se frequentemente compelidos a provar a si mesmos e ao resto do mundo, que podem certamente carregar uma criança e a manter viva (Agger, 1988). Frequentemente a criança inoperante se transforma na representante das esperanças idealizadas e das fantasias dos pais, que a impõem, então, muitas expectativas. É comum que isto conduza à fronteira ou às desordens narcisísticas (Agger, 1988, p. 24).<sup>8</sup>

A criança seguinte nunca pode preencher a imagem idealizada da pessoa que morreu, e se transforma, entretanto, em um inevitável desapontamento para os pais (Kernberg e Richards, 1988). Frequentemente, a mãe é, em particular, atormentada pela fantasia da ansiedade da morte da “criança substituta,” o que pode deixar a criança com sentimentos profundos de vulnerabilidade e de insuficiência. Nas primeiras páginas de seu livro, a Senhora Reinsberg pinta exatamente o retrato de uma criança que sofre de um desapontamento constante, que não realiza suas expectativas e que desenvolve, conseqüentemente, um sentimento correspondente sobre si mesma. O ferimento narcisístico que emerge da falha crônica em satisfazer as expectativas dos pais e viver sobre o padrão idealizado da imagem de uma criança falecida deixa traços irrevogáveis: nenhuma tentativa é adequada, nenhuma realização satisfatória, nenhum esforço é suficiente para compensar a perda sofrida pelos pais. E nós vimos como Doetje viveu este padrão na maneira como se aplicou diligentemente no hotel e, mais tarde, “para o Senhor.” A carga de uma criança “substituta” igualmente deixa uma marca no “sentido nuclear do *self*.” Como uma criança, à Doetje não foi dado o sentimento de merecedora de sua existência, reforçando que era boa o bastante e que era aceita enquanto fosse ela mesma. Nós nunca saberemos a situação que realmente ocorreu, mas

---

<sup>8</sup> Este é um problema bem conhecido. Meissner (1997, p. 259) fala de “a síndrome de substituição infantil” e cita considerável quantidade de referências, a partir da qual vemos que a síndrome desempenhou um papel na vida de pessoas tais como Schliemann, Atatürk e Stendhal.



não se pode duvidar que o ambiente que era tão importante para ela, era menos do que o ideal na reunião das necessidades infantis a serem espelhadas. Em seu caso, o trauma de seu sentimento de ser alguém, sendo um *self* (e sendo permitido a ser um *self*) conduziu a uma dúvida angustiante sobre sua própria autoestima, a uma desordem narcisística que se expressou mais tarde em sua vida em uma necessidade enorme de ser admirada por outro a quem julgava importante.

A formação da imagem parental idealizada, geralmente com muito impacto do pai, ocorre do quarto ao sexto ano de vida. No caso de Doetje, parece ter sido muito menos traumática que a formação tardia do *self* grandioso. Seu pai desapareceu quando tinha doze anos, mas ao menos até esse período estava presente (Belzen, 2004). Uma indicação da hipótese de que a formação em Doetje do *self* grandioso sofreu o trauma muito maior do que aquele da imagem parental idealizada, pode ser tomada do comentário de Kohut de que a recuperação de uma desordem de personalidade narcisística geralmente é encontrada na necessidade e no pólo do *self* que foi menos traumatizado e que pode compensar, no caso, os defeitos no outro pólo. Em que extensão, e mesmo se Doetje estava recuperada, é uma pergunta que talvez não possa ser respondida diretamente. Naturalmente, ela foi declarada “recuperada” ao ser liberada de Veldwijk, mas tudo que podemos deduzir disto é que as razões para sua admissão tinham sido eliminadas: Doetje poderia mais uma vez interagir na sociedade, poderia recomeçar a responsabilidade para com sua própria vida, viver sozinha, importar-se com si mesma e ocupar-se com seus próprios recursos (tais como o aluguel e cuidar dos edifícios). Quando deixou Veldwijk já não sofria de “*melancholia agitans*”: não estava mais deprimida. Mas e sobre sua desordem de personalidade narcisística? Também teria desaparecido, ou, ao menos, teria se transformado?

Não é provável. De certo modo, fica claro que ela empenhou forças na idealizada relação de transferência que estabeleceu com Deus. Graças ao que para ela se tornou uma fé viva, ela adquiriu uma perspectiva na qual poderia encarar sua vida e o que lhe aconteceu, incluindo o que aconteceu durante a sua doença. A relação de transferência idealizada que ela estabeleceu com o Reverendo Notten em Veldwijk desapareceu gradualmente. Na Psicanálise contemporânea, o desenvolvimento e o desaparecimento gradual de tais relacionamentos de transferência são geralmente considerados como um bom sinal. De acordo com Kohut, o tratamento envolve o terapeuta que se torna disponível a cumprir as funções do *self*-objeto que foram insuficientemente desempenhadas pelos pais. Graças à empatia que o terapeuta estabelece com o paciente, um processo de “internalização de conversão” pode começar e o

paciente pode ser estimulado a desenvolver suas próprias estruturas psicológicas, o que torna a possibilidade de empatia contínua com um auto-objeto menos necessária. Mas isto ocorreu no caso do relacionamento de Doetje com Notten? Parece mais provável que Notten, ao funcionar como um auto-objeto (o que certamente fez com Doetje), foi simplesmente substituído por Deus: Doetje encontrou um auto-objeto “melhor” e trocou Notten por Ele. Ela continuou a ter o grande respeito por Notten, mas depois que deixou Ermelo ele se transformou em apenas uma outra pessoa com quem foi envolvida em um relacionamento de transferência espelhada: ele também esperava admirá-la por todas as coisas grandiosas que fazia. Isto parece como se a necessidade de Doetje de ser admirada não tivesse declinado mas somente aumentado, ou, pelo menos, se tornado mais aparente. Em todo caso, supomos que sua necessidade por transferência idealizada já tinha diminuído e, aparentemente, poderia ser suficientemente cumprida pelo único objeto que podemos encontrar durante o período em que escreveu seu livro. Se Deus serviu como um auto-objeto na relação de transferência idealizada para a Senhora Reinsberg, podemos encarar este fato como um atestado de plausibilidade para esta suposição de que o desenvolvimento de uma imagem parental idealizada foi menos traumatizante. Ter Deus como o auto-objeto a ajudou a alcançar um certo nível de compensação dos defeitos em seu grandioso *self*.

A pesquisa na qual esta seção se baseia emprega instrumentos psíquicos e psicopatológicos, ainda maiores do que na seção precedente. Após ter avançado na doença de Doetje e ter empreendido uma exploração preliminar de sua pessoa baseados em um sistema de classificação moderno, descobrimos que era principalmente nas teorias e nos pontos de vista psicanalíticos que se pavimentou a forma de compreender mais profundamente a natureza, o contexto e as possíveis razões para os seus problemas psíquicos. A Psicanálise situou questões concernentes aos seus relacionamentos em sua infância e juventude e promoveu uma investigação mais profunda de determinados pontos na biografia de Doetje (os pontos que não pudemos levantar, não olhamos através dos “óculos psicanalíticos”) e nos impeliu a realizar pesquisas históricas adicionais. Consequentemente, este ponto de vista psicológico trouxe duas contribuições principais. Primeiramente, tornou possível localizar os escassos e, por vezes, disparatados fatos em uma conexão sedimentada teoricamente; e, em segundo lugar, funcionou como uma ferramenta heurística à pesquisa empírica. Se todas as interpretações propostas que resultaram estiverem igualmente corretas, ou mesmo plausíveis, permanecerão sendo consideradas, naturalmente; e nós indicamos os problemas metodológicos. Sem a ajuda da Psicologia e do psicopatologia, entretanto, nós nunca

poderíamos desenvolver uma história com mais nuances sobre Doetje Reinsberg-Ypes e sobre os fatores diferentes em sua doença e recuperação. Agora, nós estamos nos aproximando do momento em que poderemos responder à pergunta sobre porquê ela escreveu e publicou sua autobiografia, e o que esta pode ter tido a ver com sua saúde mental, bem como com a sua religião.

### **A função da autobiografia para a Senhora Reinsberg**

Doetje parece ter procurado por um auto-objeto. Em sua busca por aceitação, afirmação e admiração, tentou obter dos outros o que lhe foi negado mais cedo na vida. É aqui que a razão mais profunda para a escrita de seu livro pode ser buscada. Tendo em mente esta discussão de maneira prévia, nós já não devemos ter dificuldade em perceber que isso será de difícil realização por causa de um defeito no desenvolvimento do *self* grandioso de Doetje, que procurava por admiração ao se espelhar em auto-objetos. Não está certo de maneira alguma, entretanto, que seu ambiente podia fornecer algo que preenchesse a sua necessidade da maneira que ela assim esperava. Notamos que Doetje já tinha sido envolvida em uma grande rede de conflitos da igreja em Baarn. Ali, ela certamente não recebeu o tipo de apreciação que ansiava, e este pode ter sido um dos motivos (inconscientes, naturalmente) pelos quais ela trocou de comunidades da igreja e, finalmente, foi para Haia. É completamente concebível que quando percebeu que a empatia espelhar não estava se materializando lá também, Doetje surgiu com a ideia de convencer seus ouvintes pouco dispostos por meio de uma testemunha poderosa e volumosa: um livro. Se o povo de Haia não quis acreditar em seu testemunho oral, não seria algo espetacular como um livro – escrito por uma pessoa que “costumava ser tão ignorante,” que “não conhecia a palavra de Deus” e “nunca tinha lido livros por si só” — que os convenceria? De qualquer modo, a Senhora Reinsberg lhes disse que em Haia foi “revelado” a ela pelo Espírito Santo (...) que era a vontade de Deus que o livro fosse escrito” (p. 217). Ela, que não havia se espelhado totalmente, descobriu uma estratégia – temporária? – pra se espelhar: escrever um livro seria progressivamente importante para ela, pois ela própria se admiraria e então gradualmente iria se identificar com a palavra de Deus, e com suas cartas e testemunhos. O livro ocuparia mais e mais o seu tempo. Ao final, ela trabalhava nele dia e noite. A última semana anterior ao Pentecostes de 1897, foi para ela uma batalha “com o Cristo contra Satã e seus poderes” (p. 433).

A longo prazo, o livro funcionou para ela como o auto-objeto com o qual ela havia tido pouquíssimos encontros no mundo exterior. Identificando-se com a personagem de seu livro

ela poderia encontrar a “totalidade” que ainda não tinha sido capaz de experimentar com si mesma. A completude interior deficitária, a ausência de um “sentido de ser (ego?)”, era simbolicamente compensada, nesse sentido, pelo livro “perfeito”, desejado e inspirado por Deus (cf. Schönau, 1991, p. 12-14). Então, não foi nada casual – na realidade, foi uma oportunidade de ouro – tomar posse do (relativamente) mais ou menos aceito socialmente gênero de histórias de diálogos como um subgênero da “autobiografia”, um gênero no qual sobretons narcisísticos têm sido demonstrados tão frequentemente (Wysling, 1982; Hansen-Löve, 1986). A escrita por si mesma tornou-se importante para Doetje. Foi o meio pelo qual ela veio a sentir que realmente era alguém, pelo qual ela manteve a ameaça da fragmentação distanciada e tentou dar a si mesma o que havia pensado que fosse deficiente em outros. Por esta razão, a escrita não podia parar. Quando o livro estava finalmente pronto (ao menos quando ela havia relatado a história da sua vida até o momento atual de modo que não havia mais nada a dizer), ela continuou a escrever séries de capítulos doutriniais seguidos por um “epílogo”. No final do seu “Livro IV” (contendo as cartas), adicionou um “pós-escrito”, contando o que tinha acontecido com o manuscrito do livro, e finalizando com uma “Conclusão”. Até mesmo após o livro ter sido enviado para impressão ela continuou escrevendo.

E agora que um dos livros será publicado, dezoito páginas do que já foi impresso. O restante está pronto para imprimir e agora estou adicionando os toques finais de modo que o livro, que eu fui orientada a escrever por Deus Todo Poderoso, compelida pelo amor de Jesus Cristo e preenchido com seu Espírito Santo, esteja presentemente pronto. (p. 442).

Ao se aproximar da conclusão do seu livro suas erupções verbais tornaram-se mais longas e mais longas. As passagens que já não davam toda a informação, mas eram simplesmente uma forma escrita “da língua espiritual”, tornaram-se cada vez mais numerosas; como se seu nervosismo aumentasse quanto mais tempo ela continuasse. Esse nervosismo provavelmente teve a ver com seu medo de que o livro fosse recebido negativamente. Apesar de tudo, já tinha tido que aceitar a rejeição do manuscrito suavemente expressa pelos teólogos Notten e De Savornin Lohman. Preparou-se durante um longo tempo para dar a quase totalidade do livro – a apresentação de si mesma – usando os seus próprios recursos financeiros. Com grande dificuldade tinha podido encontrar uma gráfica, mas não uma editora. O dono da gráfica, então, disse a ela que ele ficaria feliz de publicar o livro caso ela própria pagasse a publicação, mas que o manuscrito precisaria estar pronto para o prelo (p. 438-439). Uma pessoa capacitada nesta área foi envolvida e, para poder pagar o projeto inteiro, Doetje foi tão longe que chegar a vender seus prédios em Amsterdã!

## **Religiosidade e sua relação com a saúde mental**

O livro certamente não trouxe o esperado a Doetje. Não foi bem recebido. Um estudo extensivo de sua recepção mostrou que não teve repercussão em qualquer um dos meios (Belzen, 2004). Das poucas cópias encontradas nas bibliotecas holandesas, encontramos páginas às vezes ainda não separadas. Há diversas razões para esta falta da cobertura para seu livro. Um delas é a língua, o estilo e a forma, que não se encaixaram inteiramente dentro do gênero calvinista de “histórias de conversão”. Outras razões são sua falta da autoridade para encontrar a aceitação para sua história, assim como o estigma do seu passado psiquiátrico (qualquer um que tivesse sido liberado de um asilo psiquiátrico – o que era definitivamente uma ocorrência rara no fim do século XIX – teria pouca possibilidade ser tomado seriamente...).<sup>9</sup> Pode igualmente ter havido um fator na explicação de porquê o livro foi tão mal recebido, o qual a Psicologia da religião pode iluminar: a composição psíquica da religiosidade da Senhora Reinsberg.

A Religiosidade, como o correlato pessoal-subjetivo de uma forma particular da religião, é parte da vida de uma pessoa. Então, naturalmente compartilha com a pessoa seus altos e baixos. Assim – para mencionar apenas um exemplo desta extensa categoria – uma imagem de Deus, o conceito de Deus que um indivíduo pode ter, é dependente em primeiro lugar de sua tradição religiosa e da versão que cultural e historicamente lhe foi entregue. Mas, ela é também dependente dos fatos da própria vida do indivíduo. A imagem de Deus muda enquanto a pessoa envelhece (ou não, ou mesmo mal se altera em tudo, e esta estagnação é também muito significativa). Pode mudar sob a influência dos assim chamados “incidentes críticos da vida”; e depende de outras pessoas importantes tal como pais ou babás, figuras da autoridade, mentores e outros modelos. A religiosidade compartilha da dinâmica – e da psicodinâmica também – da vida plena, seja ela grupal ou individual. É, portanto, uma função do que foi referenciado como personalidade ou como composição psíquica, ou como quer que queiramos chamar. Na avaliação ou no diagnóstico é completamente possível escolher a religiosidade como um ponto de acesso para uma exploração mais profunda (considerando que se tem conhecimento suficiente do tipo de religião ao qual a pessoa pertence) e obter resultados significativos. Uma análise da religiosidade de um indivíduo deve, conseqüentemente, sempre ocorrer na perspectiva de uma exploração mais detalhada de sua

---

<sup>9</sup> O estigma psiquiátrico será sempre a razão pela qual a autobiografia ficou restrita a poucos grupos e porque a própria memória de Doetje ficou comprometida.

vida psíquica, incluindo a pergunta da assim chamada saúde mental da pessoa. Como nós sabemos, os critérios para a saúde mental, ou para a vida psíquica normal, são extremamente difíceis de determinar. E mesmo se eles estivessem descritos como sendo tipicamente ideais, a pergunta ainda seria como chegar a uma avaliação em um caso individual. Assim, deveríamos avaliar a saúde mental de Doetje, incluindo seu cotidiano religioso, enquanto ela escrevia seu livro?

Em um certo sentido, parece suficientemente simples: era se declarou “recuperada” após sua libertação, ela não sofria mais de “*melancholia agitans*”, poderia se comportar novamente de modo apropriado, poderia viver sozinha, etc. De uma certa forma, era psiquiatricamente normal. Isso não nos diz muito, contudo. Na realidade, na época tudo o que isso significava era que se tratava de uma pessoa que não seria mais internada (e também hoje em dia, isso não significa muito além do que uma pessoa que não está sofrendo nenhum tipo de tratamento psiquiátrico). Então, vamos tentar utilizar outro critério – em um esforço contrário ao de ainda declarar Doetje “doente”, mas o de explorar sua saúde psíquica. Consideremos a mais famosa descrição de saúde mental, a de Sigmund Freud. Ele sustentava que uma pessoa é mentalmente saudável se ela está apta para trabalhar e amar. Vergote (1978/1988) adicionou “para apreciar e se comunicar” a este critério, para aplicá-lo em psicopatologia religiosa. Trabalhar, no sentido de sustentar-se, foi algo que Doetje nunca mais fez, e também não teve mais necessidade financeira de fazê-lo. Estaria ela apta para trabalhar? É difícil dizer, simplesmente pela grande ausência de dados. Não parece haver muitas razões para duvidar que ela poderia ser capaz de desempenhar algum trabalho. Claro que não sabemos o tipo de função que as filhas possuíam ao se transferirem para Haia (ainda que possamos imaginar que crianças não teriam mesmo muito a dizer), mas, de qualquer maneira, era uma tarefa que ela poderia desempenhar muito bem. Ela viajou um tanto e pareceu ser capaz de manter diversos relacionamentos pessoais. Escrever e publicar um livro pode também ser considerada como uma notável conquista. Porém, é impressionante que ela registre um prazer tão limitado no processo: não é claro se ela foi capaz de obter prazer ou satisfação por sua incansável atividade. Todas as suas atividades parecem ter sido inspiradas pelo desejo de convencê-la da relevância dos seus conhecimentos, bem como de sua própria relevância, de sua “importância”. O projeto inteiro parece ter se inspirado na necessidade de ser espelho em uma pessoa extraordinária como experiências extraordinárias, e sugere uma paixão não correspondida. Seria ela capaz de amar novamente? Ela certamente desenvolveu uma amor

por Deus e pela igreja (de maneira geral, não de uma congregação específica). Talvez ela fosse capaz de amar suas filhas.

A Senhora Reinsberg nos impressiona como alguém que não mantinha relações cordiais com as pessoas ao seu redor. Mesmo através do gênero de conversão que é um gênero que de certa forma “permite” ao autor estar preocupado principalmente consigo e não pintar os retratos dos outros, é de se espantar que o livro da Senhora Reinsberg não contenha nenhuma articulação dos sentimentos de afeto em relação às suas filhas. A Senhora Reinsberg escreveu enquanto viveu em Baarn, e mais tarde em Haia, e ela notou uma esfriamento dentro de si: apesar da melhoria ocasional, a alegria e a “chama” desapareceram, e sua principal ocupação era travar uma dura batalha “com o diabo”. De acordo com Pietzcker (1983, p. 52), podemos ver isto como uma indicação do problema de um *self* grandioso: por conta do medo do mundo externo reagir friamente e com rejeição, o sujeito retira a energia psíquica do objeto e a redirige para si. Podemos ler que a Senhora Reinsberg escreveu que morre de medo de críticas, mesmo antes do seu período como empregada e administradora do hotel. Se estivermos corretos em nossa suposição que o seu *self* grandioso não foi transformado, podemos ver uma evidência adicional disso na forma insensível e descuidada com a qual ela se relacionava com seus saberes. Também diz algo sobre a forma pela qual ela se comunicava. É óbvio que era capaz de se comunicar. Seu livro é cheio de exemplos de tal habilidade e seu texto e suas cartas fornecem vários exemplos das suas habilidades de comunicação. Por outro lado, sua forma de “comunicação” é sempre unilateral: geralmente, as outras pessoas funcionavam como testemunhas para as quais ela podia contar sua história. Ela queria falar para elas, não *com* elas. Quando responde que os episódios em Veldwijk aconteceram sobretudo foi para mostrar grandes feitos que ela supostamente teria realizado; quando ela escreveu para seu irmão foi para mostrar sua fé; quando se correspondeu com Wisse e Kuyper foi para lhes dizer como era importante ser vista; e mesmo quando respondeu uma carta de Notten, ela realmente respondeu aos seus comentários mas apenas para convencê-lo de que ela estava certa. Esta não era o tipo de comunicação que Vergote (1978/1988) tinha em mente.

Vergote também comenta que critérios “objetivos” ou manipulação objetiva de “critérios” é algo impossível. A saúde mental não é algo que se possa determinar de forma precisa, como se a estivesse medindo com poucos pontos decimais: “é o estilo pelo qual o indivíduo se relaciona com a sociedade que é importante. E este estilo representa o valor qualitativo excedente que evita qualquer avaliação quantitativa”. (Vergote, 1978/1988, p. 29). É precisamente sobre este tipo de estilo, tão difícil de quantificar, que a Senhora Reinsberg

levanta questões relativas à sua saúde mental, que inclui sua religiosidade. Realmente, é impressionante que registre tão poucas expressões de aprovação a Ermelo: os fiéis de Ermelo parecem ser aqueles que, sem premeditação ou qualquer abordagem sistemática, a apresentaram a uma nova forma de experiência religiosa, ou que renovaram a religiosidade evangélica que ela conquistou durante os anos iniciais em Amsterdã. Para aquelas pessoas Calvinistas e de pensamento evangélico em Ermelo, a religiosidade de Doetje foi então desenvolvida depois do seu período de recolhimento em casa, algo que os recorda da paciente psiquiátrica. Eles deram ouvidos à Doetje quando ela se tornou religiosa e (sabidamente) não a contradisseram nem reagiram positivamente às suas observações, que lhes pareceram todas muito exageradas aos ouvidos Calvinistas. Por exemplo, quando a própria Doetje escreveu uma carta a seus filhos pela primeira vez, ela finaliza com a seguinte frase “estas cartas não apenas estão escritas à tintas mas são as verdadeiras e vivas palavras de Deus,” ela a mostrou “à Senhorita Volten e à Senhorita Juch [uma amiga da Senhorita Volten]. A Senhorita Juch, aquela boa e surda mulher, apenas se sentou, meneando a cabeça à medida que lia a carta, mas nada disse” (p. 157). Claro que poderia nada dizer, mas alguém poderia comentar. Eles apreciaram que Doetje estivesse aparentemente se recuperando, desenvolvendo atividades positivas tais como reestabelecendo contatos com seus filhos e, gradativamente, se tornando mais independente; mas certamente não apoiaram o fato de ela ter escrito “palavras de Deus”. A referência Calvinista para a “palavra de Deus” é bem conhecida: esse título honorário é exclusivamente reservado para a Bíblia como texto escrito (e para o sermão no serviço da igreja como a palavra oral). Apesar de toda a consideração pelos “antigos escritores”, nenhum Calvinista iria jamais se referir a um livro de um autor do *Nadere Reformatie* como sendo a “palavra de Deus” ou a uma confissão de fé como as “palavras vivas de Deus”.

Observando o estilo do comportamento de Doetje e, no aspecto da natureza da sua história de conversão, é justo imaginar quem teria concordado com ela. A própria senhora Reinsberg nos assegura que isso ocorreu quando de uma simples conversa durante um encontro fortuito (pelo qual o leitor deve aguardar e ver se tem mesma impressão que ela aparentemente causou aos ouvintes como descreve, tanto fazendo que eles silenciassem ou os ouvindo). Isto é, seu trabalho de testemunho algumas vezes gerava frutos. Mas, como ela mesma escreveu sobre o assunto, parecia que nas suas relações mais duradouras, ela definitivamente não recebia muita afirmação da sua fé, de sua história, de suas convicções ou sua obstinação. Talvez seja este o motivo porque ela deixou toda congregação a que pertenceu, até, no final, fazer uma conexão com grupos não estabelecidos como o Exército da



Salvação e a *Geloofsvereniging der Volheid van Christus* (Sociedade Religiosa da Plenitude de Cristo), ambos marcados por um estilo que de ruptura com as igrejas da Holanda daquela época. Movimentos e grupos que ainda têm que estabelecer raízes geralmente não são muito seletivos com os que devotos; há frequentemente uma considerável rotatividade, e pessoas e recursos financeiros são necessários para que realizem seus planos grandiosos. Doetje, que claramente adotou elementos da espiritualidade desses grupos, certamente se sentiu em casa. Mas, os membros, especialmente os líderes, confirmaram sua religiosidade, em particular suas demandas religiosas? Por conta das visões eclesial e pneumológica diferentemente dispostas, a Sociedade Religiosa, com seu meio carismático, provavelmente não negaria que um fiel pudesse falar ou escrever “verdadeiras e vivas palavras de Deus”. A insistência de Doetje em ser liberada da possessão demoníaca, sua ideia de que a cura viria apenas da oração e sua decisão de se apresentar como uma pessoa convertida são todos elementos que puderam ser encontrados naquele meio e que ela provavelmente lá adotou. Contudo, há uma suspeita de que sua relação com a Sociedade Religiosa também não foi ótima o tempo todo. Mesmo nestes círculos ela pode ter parecido exagerada demais. Sua forma de se associar com os outros era muito agressiva, sempre baseada na sua necessidade de auto-afirmação. Há uma impressionante ausência em sua autobiografia de nomes deste círculo, e uma ausência de qualquer menção de aprovação ao fato de ela escrever seu livro. O conteúdo da religiosidade de Doetje parece estar em acordo com muitos aspectos da forma de Cristianismo que era disseminada por esses grupos (testemunho agressivo, pontos de vista fundamentalistas da Bíblia, choque com igrejas já estabelecidas, rejeição da autoridade, experiência como critério espiritual, etc.), mas havia uma considerável diferença. É definitivamente não plausível que, o estigma psiquiátrico (que, por outro lado, pode ser menos significativo para as Sociedades Religiosas do que para membros de igrejas estabelecidas), ela se ligou aos membros deste grupo como uma “duplicata,” para usar uma imagem de Rümke (1956/1981, p. 215) em relação à diferença fenomenológica entre saúde e doença mental.

Deve se supor que a religiosidade da Senhora Reinsberg também foi muito dominada por sua necessidade considerada como Psicologia do *self*. Na parte anterior chegamos à conclusão que ela teve uma enorme necessidade por respostas de envolvimento com objetos que guardavam a uma relação de espelhamento. Em razão de ela não ser capaz de acreditar em seu próprio valor, ela era compelida a obter este valor, através do esforço e do trabalho duro. Como geralmente ocorre, vemos este padrão invadir o seu comportamento religioso. Logicamente, ela endossa a mensagem da Graça, mas se regozija pela graça e pela salvação

não era o que se destacava na religiosidade de Doetje. Assim como fez durante o seu período hoteleiro, ela se esfalfou trabalhando incansavelmente na sua “luta” para alcançar Deus. Não era alegria e gratidão, mas trabalho e fervor – até mesmo obstinação – os alicerces do seu modo de ser religioso. Ela era de opinião (parcialmente influenciada pelas ideias das ideologias de cura que aprendeu, é claro) de que em nenhuma circunstância deveria chamar auxílio médico, mas que “apenas Cristo seria suficiente”. Torna-se evidente nesta história, a partir da venda do hotel, e por outras passagens, que a relação da Senhora Reinsberg com Deus não era do tipo de um amor recebido com gratidão e desinteressadamente, mas, sim, as respostas às suas aguerridas orações.

### **Religião e a transformação de si (*self*)**

No caso de Doetje podemos legitimamente pensar em que extensão sua personalidade foi transformada pela ação direta ou por influência da religião. É óbvio que ela mudou após a conversão, que se tornou “outra pessoa.” Uma vez mais: se e em qual grau isso ocorreu na dimensão religiosa-espiritual é algo que a ciência não pode julgar. Mas, podemos imaginar em que sentido psicológico ela mudou. Em tal caso, precisamos dominar completamente a teoria psicológica para os limites que estamos nos questionando. Mesmo um termo geral como mudança de personalidade pode apontar para várias coisas, como uma reestruturação cognitiva na maneira sobre como a informação é processada, uma modificação das estruturas dinâmicas no sentido psicanalítico ou uma demonstração de comportamentos diferentes de acordo com a noção inspirada pelo *behaviourismo*. As religiões geralmente demandam mudanças quando ocorre a conversão. É indubitável que Doetje ficou diferente após sua temporada em Ermelo. Mas, houve também uma mudança de personalidade? Ao resgatar um modelo de personalidade extremamente popular podemos realizar avaliações diferenciadas (McAdams, 1994a; 1994b; 2005). Este modelo se distingue em três níveis: 1. disposições que são consideradas como sendo altamente fora do contexto; o modelo dos cinco fatores da moderna Psicologia de características<sup>10</sup> situa-se aqui, porém muito psicanalítico; 2. questões pessoais como estratégias conceituais, planos, objetivos; e, 3. identidade, a história de vida da qual as pessoas obtém sentido e significado (e que, juntando-se às experiências relatadas, demonstram uma integração da informação dos níveis 1 e 2). Quanto ao terceiro nível, torna-se claro que Doetje mudou dramaticamente: após sua conversão, sua identidade, sua auto-

---

<sup>10</sup> Os cinco são conhecidos por um acróstico que compõe a palavra “OCEAN” (Oceano em inglês): openness to experience (abertura para experiência), conscientiousness (conscientização), extraversion (extroversão), agreeableness (solicitude), neuroticism (neurose). Também chamada de “The big five”, Teoria dos cinco fatores.

apresentação e sua história eram completamente diferentes do que eram antes. Em termos de um significado humanista-psicologicamente inspirado da palavra “personalidade”, no qual uma grande quantidade de atenção é dada à autodefinição e à experiência do significado – incluindo as várias visões do *self*, de James (1890) a Hermans e Kempen (1993) – existe clara evidência de mudança de personalidade no caso de Doetje. O que também é verdadeiro em relação ao segundo nível do modelo. O comportamento de Doetje após sua conversão apresentou uma orientação diferente: suas áreas de antigos interesses mudaram, e as coisas às quais ela devotava para si eram inteiramente diferentes do que ela fazia em Amsterdã. Sua vida tomou contornos totalmente distintos. Como primeiro nível do modelo, as disposições e as estruturas psicanaliticamente conceitualizadas, incluindo o si (*self*), que percebemos quando vemos a menor mudança no sentido da Psicologia da personalidade. O *self* encontrado em teorias psicanalíticas como a de Kohut significa algo diferente do *self* da tradição psicológica inaugurada por James. Continuando as reflexões da Psicologia do *self* segundo Kohut, para uma resposta à pergunta sobre a possível mudança de personalidade de Doetje: até que ponto as suas necessidades narcísicas não desenvolvidas mudaram por conta de sua conversão?

Já indicamos algo a respeito quando vimos que o grandioso *self* de Doetje não sofreu qualquer transformação. Mas, e sua imagem parental? Afinal de contas, ela tomou Deus como autoobjeto. Estabelecer uma relação de transferência idealizada com Deus provavelmente teve um efeito restaurador nos defeitos que existiam no outro eo grandioso pólo do *self* e a transferência idealizada a ajudou a seguir psicanaliticamente. Se o efeito foi algo durável e suficiente, é coisa que não saberemos. Comentamos anteriormente que no momento de sua mudança de Baarn para Haia, a Senhora Reinsberg apresentou sintomas crescentes e causou uma impressão de que estava mais e mais agitada. Também aparentou ter atingido o limiar próximo ao desequilíbrio psíquico, o qual ela estaria apta a evitar apenas com seu próprio recolhimento (a escrita de uma autobiografia como sendo um exemplo didático). Esta é uma razão para expressão “interesse” sobre como ela se afastou depois da publicação do livro, certamente quando pareceu que o livro não seria entusiasticamente recebido. A forma como ela fala sobre a venda de seu hotel mostra que ela também está se reportando a Deus de um modo bastante imperativo: Ele *tem* que ouvir suas orações, ele *tem* que curá-la quando ela ficar doente, o “milagre da sala de hotel” tinha que acontecer para que o livro se pagasse. Visto desta forma, podemos nos perguntar se tomar Deus com um autoobjeto contribuiu muito para a transformação do *self* de Doetje. A resposta provavelmente não é tão positiva,

considerando que Deus como autoobjeto não inicia o processo de “internalização transmutadora” que é tão necessário para a transformação. Este processo é desligado pelas falhas não-traumáticas daqueles que funcionam como autoobjetos, seja um pai agora ou um terapeuta mais adiante. Através destas falhas não-traumáticas, o sujeito troca para adaptar as funções que os autoobjetos lhe têm preenchido, e, assim, se torna menos dependente do autoobjeto empático. Mas, na experiência de fé de um fiel como a Senhora Reinsberg, Deus não cai brevemente, não “traumatiza”; então, a relação com Ele não ilumina um processo de internalização das funções do autoobjeto.

Se a religião em geral pode ou não preencher esta função é a questão errada pois está quase sempre mal formulada. Já foi suficientemente apontado que como uma “religião” conceitual é realmente muito inclusiva; demais para ser classificada como possível de ser trabalhada analiticamente. O mesmo é verdadeiro ao se tratar da questão ora tratada. O narcisismo que permaneceu infantil pode se expressar na “religião”; porém, formas transformadas de narcisismo podem apenas se manifestar nas atividades religiosas. Uma religião assim, ou uma forma específica como a denominação ou subdenominação cristã, não “faz” nada e não guarda relação com o desenvolvimento psíquico ou com algo como saúde mental. São símbolos religiosos, especialmente rituais, ou melhor ainda: são as pessoas envolvidas na religião que escolhem os efeitos. Doetje não aprendeu nada sobre nenhuma “nova” religião (nova para ela) em Ermelo. Calvinismo e Protestantismo evangélico não era estranho para ela; ela já os conhecia desde sua infância e início da adolescência. Assim, não foi a doutrina Calvinista, transformada em estruturas organizacionais em Veldwijk, que trouxe o desenvolvimento positivo para o seu interior; foram as pessoas de orientação Calvinista e evangélica como a equipe de enfermagem, o Reverendo Notten e a família Volten que, com a paciência que pode ou não ter inspirado ou motivado por sua sua fé cristã, trouxeram a Doetje a empatia que ela precisava para se recuar psicologicamente. Da mesma forma, movimentos carismáticos como o Exército da Salvação e a Sociedade Religiosa para a Plenitude de Cristo, com seu estilo emocional, que era raro naqueles dias, também encontraram as necessidades aparentes de Doetje. Sua espiritualidade não era considerada desviante naqueles círculos; ao menos não era considerada fora do comum. A espiritualidade carismática, mais liberal e que foi defendida pelo movimento de cura, era o ambiente interno com o qual o narcisismo de Doetje poderia ser capaz de se manifestar mais facilmente do que no caso da vida mais rígida dos protestantes da Reforma e os Calvinistas. Como formas de desvio são mais rapidamente interpretadas espiritualmente neste círculos do que nas igrejas mais estabelecidas. Mas este

raciocínio não pode ser descartado; não se pode dizer que estes tipos de movimento impedem ou reverterem o desenvolvimento do narcisismo, ou então que eles induzem ao desvio. Apenas membros de tais movimentos pode fazê-lo, se muito.

A relação entre religião e saúde mental é bem complicada, e isso é totalmente verdadeiro no caso da Senhora Reinsberg. Classificações esquemáticas podem ser úteis, mas não fazem justiça à riqueza de uma vida inteira. Na amplamente aceita classificação de relações possíveis apresentada por Spilka et al. (2003), um fenômeno religioso pode ser frequentemente tomado como atado a diversas categorias propostas. Expressões religiosas como “glossolalia”, “entrar para uma ordem monástica”, “jejuar”, “rezar” e o que não podem ser formas através das quais uma desordem psíquica se manifesta contudo, podem ser também fatores socializantes e restringentes em relação ao distúrbio mental. Podem constituir um refúgio e um fator terapêutico, mas também podem representar um perigo para a saúde mental da pessoa. É também importante conferir como a religiosidade individual está relacionada com o “mundo” cultural e subcultural no qual a pessoa vive a sua vida, e como aquela é estruturada dentro da vida psíquica mais ampla da pessoa. Agora que atravessamos este longo caminho com um único caso histórico, a relação nunca se mostrou tão complicada. A religião, que desempenhou um papel (ainda que na maioria das vezes de forma modesta) nos primeiros estágios da doença da Senhora Reinsberg ainda que como mero veículo através do qual ela articulava seus problemas, também desempenhou um importante papel na sua recuperação. Forneceu uma moldura de referência que ajudou Doetje a interpretar sua situação e seus sintomas e gradativamente a recuperar o controle sobre eles, capacitando-a a assumir uma vida nova, independente e fora da psiquiatria. Ao desenvolver a fé em um Deus amoroso e acessível, à senhora Reinsberg foi dada a oportunidade de suprimir seus problemas psíquicos e se socializar; por outro lado, sua saúde psíquica deficiente continuou a se manifestar em sua religiosidade. A Senhora Reinsberg pode se encaixar em cada uma das categorias propostas por Spilka et al. (2003). Isto torna relativo o valor de tais categorias, mas, principalmente, se torna heurísticamente útil. Para compreender algo sobre a religiosidade de uma pessoa e sua possível relação com sua saúde mental, independente de como está estruturada, é importante depositar a atenção no individual e mergulhar em sua história pessoal de vida, em articulação com sua autobiografia.

## **Referências Bibliográficas**

- AGGER, E. M. Psychoanalytic perspectives on sibling relationships. **Psychoanalytic Inquiry**, v. 8, p. 3-30, 1988.
- BAKHTIN, M. **Problems of Dostoevsky's poetics**. Ann Arbor, MI: Ardis, 1929/1973.
- BELZEN, J. A. **Religie, melancholie en zelf: Een historische en psychologische studie** [Religion, melancholy and self: A historical and psychological study]. Kok: Kampen, 2004.
- BRUNER, J. *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- CERMAK, L. S. Synergistic ecphory and the amnesic patient. In: ROEDIGER, H. L.; CRAIK, I. M. (Ed.) **Varieties of memory and consciousness**. Hillsdale: Erlbaum, 1989. p. 121-131.
- DELANY, P. **British autobiography in the seventeenth century**. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- EVANS, D. **An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis**. London/New York: Routledge, 1996.
- FREUD, S. Zwangshandlungen und Religionsübungen. In: FREUD, A. et al. (Ed.). **Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Band VII: Werke aus den Jahren 1906-1909**. London: Imagem, 1907/1941. p. 129-139.
- \_\_\_\_\_. *Zur Einführung des Narzißmus*. In: MITSCHERLICH, A.; RICHARDS, A.; STRACHEY, J. (Ed.). **Freud – Studienausgabe, Band III**. Frankfurt: Fischer. p. 37-68.
- \_\_\_\_\_. (1960). **Briefe 1873-1939** (Ed. E.L. Freud). Frankfurt a.M.: Fischer, 1914/1975.
- GAY, V. P. **Understanding the occult: Fragmentation and repair of the Self**. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- GROENENDIJK, L. F. De spirituele autobiografie als bron voor onze kennis van de religieuze opvoeding en ontwikkeling van Nederlandse piëten [The spiritual autobiography as source for our knowledge of the religious upbringing and development of Dutch pietists]. In: GROENENDIJK, L. F.; STURM, J. C. (Ed.). **Leren geloven in de lage landen: Facetten van de geschiedenis van de religieuze opvoeding** [Learning belief in the low countries: Facets of the history of religious education]. Amsterdam: Vrije Universiteit (Department of Historical Pedagogy), 1993. p. 57-90
- GUIGNON, C. Narrative explanation in psychotherapy. **American Behavioral Scientist**, v. 41, p. 558-577, 1998.
- HANSEN-LÖVE, A. Der Diskurs der Konfessionen. In: DOSTOJEWSKI, F. **Der Jüngling**. Munich: Piper, 1986. p. 874-910.

- HAUTE, P. van. Zijn en zelf [Being and self]. In: BROEKMAN, J. M.; FELDMANN, H.; VAN HAUTE, P. **Ziektebeelden** [Images of illness]. Leuven: Peeters, 1993. p. 151-179.
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1927.
- HERMANS, H. J. M.; KEMPEN, H. J. G. **The dialogical self: Meaning as movement**. San Diego, CA: Academic Press, 1993.
- JAMES, W. **The principles of psychology**. London: MacMillan, 1890.
- \_\_\_\_\_. **The varieties of religious experience: A study in human nature**. London/New York: Routledge, 1902/2002.
- KERNBERG, P. F.; RICHARDS, A. K. Siblings of preadolescents: Their role in the development. **Psychoanalytic Inquiry**, v. 8, p. 51-65, 1988.
- KOHUT, H. Forms and transformations of narcissism. In: \_\_\_\_\_. **Self psychology and the humanities: Reflections on a new psychoanalytic approach**. New York: Norton, 1966/1985. p. 97-123.
- \_\_\_\_\_. **The analysis of the self: A systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders**. New York: International Universities Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. **The restoration of the self**. New York: International Universities Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. The two analyses of Mr. Z. **International Journal of Psycho-Analysis**, v. 60, p. 3-27, 1979.
- \_\_\_\_\_; WOLF, E. The disorders of the self and their treatment: An outline. **International Journal of Psycho-Analysis**, v. 59, p. 413-425, 1978.
- KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit**. Paris: Gallimard, 1947.
- KOTRE, J. **White gloves: How we create ourselves through memory**. New York: Free Press, 1995.
- LAAN, M. C. van der. Kohut's zelfpsychologie en de problematiek van tweede-generatie-oorlogsgetroffenen [Kohut's self psychology and the problem of second generation war victims]. **Tijdschrift voor Psychotherapie** [Journal for psychotherapy], v. 20, n. 5, p. 279-292, 1994.
- LACAN, J. The mirror stage as formative of the function of the I. In: \_\_\_\_\_. **Écrits: A selection**. London: Tavistock, 1949/1977. p. 1-7.
- \_\_\_\_\_. Some reflections on the ego. **International Journal for Psycho-Analysis**, v. 34, p. 11-17, 1953.
- \_\_\_\_\_. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

- Lieburg, F. A. Van. **Levens van vromen: Gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw** [Lives of the pious: Calvinist pietism in the eighteenth century]. Kampen: De Groot Goudriaan, 1991.
- McAdams, D. P. **The stories we live by: Personal myths and the making of the self**. New York: Morrow, 1993.
- \_\_\_\_\_. Can personality change? Levels of stability and growth in personality across the lifespan. In: T. F. Heatherton & J. L. Weinberger (Eds.), **Can personality change?** Washington, DC: American Psychological Association, 1994a. p. 299-313.
- \_\_\_\_\_. **The person: An introduction to personality psychology**. 2<sup>nd</sup> ed. Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1994b.
- \_\_\_\_\_. What psychobiographers might learn from personality psychology. In: William Todd Schultz (Ed.), **Handbook of psychobiography** (pp. 64-73). New York: Oxford University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. **The redemptive self: Stories Americans live by**. New York: Oxford University Press, 2006.
- MEAD, G. H. **Mind, self, and society**. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- MEIDEN, A. van der. **Welzalig is het volk: Een bijgewerkt en aangevuld portret van de zwarte-kousen kerken** [Blessed are the people: An edited and enlarged portrait of the Black Stocking churches]. Baarn: Ten Have, 1981.
- MEISSNER, W. W. **Vincent's religion: The search for meaning**. New York: Lang, 1997.
- MOSS, D. M. Narzißmus, Empathie und die Fragmentierung des Selbst: Ein Gespräch mit Heinz Kohut. **Wege zum Menschen**, v. 29, p. 49-68, 1977.
- PIETZCKER, C. **Einführung in die Psychoanalyse des literarischen Kunstwerks**. Würzburg: Köninghausen & Neumann, 1983.
- POMERLEAU, C. S. The emergence of women's autobiography in England. In E. C. Jelinek (Ed.), **Women's autobiography: Essays in criticism**. Bloomington: Indiana University Press, 1980. p. 21-38
- RAMBO, L. R. **Understanding religious conversion**. New Haven/London: Yale University Press, 1993.
- REINSBERG, A. R. **De bekeeringsgeschiedenis van eene vijftigjarige wereldlinge, daarna eene twee en een halfjarige bezetene des duivels op Veldwijk en nu eene verlost en wedergeborene in Jezus Christus, haar Verlosser en Zaligmaker, Die het voor haar zal voleinden nu en tot in der eeuwigheid** [The conversion story of a fifty-year-old



mortal, afterwards possessed by the devil at Veldwijk for two and a half years and now redeemed and reborn in Jesus Christ, her Redeemer and Saviour, Who will accomplish all things for her, now and forever]. The Hague: s.n., 1898.

RICOEUR, P. **Freud and philosophy**. New Haven: Yale University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. **Hermeneutics & the human sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

ROSENBERG, S. D.; ROSENBERG, H. J.; FARRELL, M. P. In the name of the Father. In G. C. ROSENWALD; R. L. OCHBERG (Eds.), **Storied lives: The cultural politics of self-understanding** (pp. 41-59). New Haven: Yale University Press, 1992.

RÜMKE, H. C. De neurotische doublures van het menselijk lijden [The neurotic duplicates of human suffering]. In: **Vorm en inhoud: Een keuze uit de essays van H.C. Rümke** [Form and content: A selection from the essays of H.E. Rümke]. Utrecht: Bohn, Scheltema & Holkema, 1956/1981. p. 209-217.

SARBIN, T. R. The narrative as a root metaphor for psychology. In: T. R. Sarbin (Ed.), **Narrative psychology: The storied nature of human conduct**. New York: Praeger, 1986a.

\_\_\_\_\_. Emotion and act: Roles and rhetoric. In: R. Harré (Ed.), **The social construction of emotions** (pp. 83-97). Oxford: Blackwell, 1986b.

\_\_\_\_\_. The narrative as the root metaphor for contextualism. In: S. C. Hayes, L. J. Hayes, H. W. Reese & T. R. Sarbin (Eds.), **Varieties of scientific contextualism**. Reno, NV: Context Press, 1993. p. 51-65.

\_\_\_\_\_; KITSUSE, J. I. (Eds.) **Constructing the social**. London: Sage, 1994.

SARBIN, T. R.; SCHEIBE, K. E. (Eds.) **Studies in social identity**. New York: Praeger, 1983.

SCHEIBE, K. E. **Self studies: The psychology of self and identity**. Westport, CT: Praeger, 1998.

SCHÖNAU, W. **Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft**. Stuttgart: Metzger, 1991.

SIEGEL, A. M. **Heinz Kohut and the psychology of the self**. London/New York: Routledge, 1996.

SILKA, B.; HOOD, R. W.; HUNSBERGER, B.; GORSUCH, R. L. **The psychology of religion: An empirical approach**. 3<sup>rd</sup> ed. New York: Guilford, 2003.

SPRINKER, M. Fictions of the self: The end of autobiography. In: J. Olney (Ed.), **Autobiography: Essays theoretical and critical**. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 321-342.

- ULEYN, A. J. R. Zingevingsvragen en overdrachtsproblemen in de psychotherapie [Questions of meaning and transfer problems in psychotherapy]. In: M. Kuilman & A. Uleyn, **Hulpverlener en zingevingsvragen** [Caregiver and questions of meaning]. Baarn: Ambo, 1986. p. 35-67.
- VERGOTE, A. **Guilt and desire: Religious attitudes and their pathological derivatives** (transl. M.H. Wood). New Haven, CT: Yale University Press, 1978/1988.
- WERTSCH, J. V. **Voices of the mind: A sociocultural approach to mediated action.** London: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- WYSLING, H. **Narzißmus und illusionäre Existenzform: Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull.** Bern: Francke, 1982.
- ZWAAL, P. van der. **De achtste vrije kunst: Psychoanalyse als retorica** [The eighth liberal art: Psychoanalysis as rhetoric]. Meppel: Boom, 1977.