

cadernos
Junguianos
nº 6 - 2010

**Revista anual
da Associação
Junguiana
do Brasil**

*Membro da International
Association for Analytical
Psychology*



Cadernos Junguianos
Publicação da Associação
Junguiana do Brasil
Nº 6 - 2010

Editor
Gustavo Barcellos

Editora Executiva
Silvia E. F. Graubart

Editor de Resenhas
Rubens Bragarich

Editores Assistentes
Acaci de Alcântara
Angela Cosac Nacacio
Letícia Capriotti

Conselho Editorial
Andrew Samuels
Edgard de Assis Carvalho
Glauro Ulson
John Beebe
Leonardo Boff
Luigi Zoya
Roberto Gambini
Walter Boechat
Wolfgang Giegerich

Revisão
Antonio Carlos Marques

Projeto Gráfico
Nelson Graubart

Produção e Preparação
On Art Design & Comunicação

Capa
The Sea is the Body
Atalanta Fugiens

Impressão
Ferrari Editora e Artes Gráficas
São Paulo, 2010

Distribuição
Venda avulsa,
distribuição gratuita, permuta

Colaborações para os **Cadernos Junguianos**
devem seguir as orientações especificadas no
final da publicação.

Proibida a reprodução parcial ou total por
qualquer meio de impressão,
em forma idêntica, resumida ou modificada,
em língua portuguesa
ou qualquer outro idioma,
sem a devida autorização do editor.

Pede-se permuta
Exchange request
Se solicita canje
Man bitte um Austeusch
On demande l'échange
Si chiede lo scambio

Associação Junguiana do Brasil
Membro da International Association for
Analytical Psychology (IAAP) - Zurique

Presidente
Dr. Joel Sales Giglio
Diretora de Estudos
Dra. Dulce Helena Rizzardo Briza
Diretora Administrativa
Zilda Maria de Paula Machado
Diretor Financeiro
Dr. David Phillip Butler
Diretor de Publicações
Dr. Gustavo Barcellos

Permuta e venda
R. Deputado Lacerda Franco, 300 - cj. 51
Pinheiros - São Paulo - SP - 05418-000
Tel/Fax: 11-3030-9315
www.ajb.org.br

Os artigos e resenhas publicados
representam a opinião de seus autores. Eles
não refletem necessariamente as ideias da
AJB, de seus membros ou da comissão
editorial.

ISSN - 1808-5342

Dados internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Catalogado por: Maria Aparecida de Godoy - Bibliotecária - CRB 8-4048

Cadernos Junguianos. / Associação Junguiana do Brasil. –
v. 6, n. 6, agosto 2010. São Paulo: AJB, 2010
v.; il.; 23 cm.

Anual
ISSN: 1808-5342

1. Psicologia Analítica – Periódicos. 2. Psicologia
Junguiana – Periódicos. I. Associação Junguiana do Brasil.

CDU: 159.018.4 (05)



f: bib. 2018.575

Sumário

Editorial 5

Artigos

Individuação:
o devir e a deriva do sujeito 7
Roque Tadeu Gui

O Mito de Perseu e da Medusa
e os Processos de Petrificação 26
Maria da Graça Serpa

O Amor entre Parceiros do Mesmo Sexo
e a Grande Tragédia da Homofobia 42
Gustavo Barcellos

Amor, Dor e Criatividade 58
Glauco Ulson

Mar Morto: é doce morrer no mar 71
Renata Cunha Wenth

O Trecho do Mundo: um olhar sobre a
individuação do andarilho 92
Alessandro Caldonazzo Gomes

Complexo Materno e Criatividade
em *Como Água para Chocolate*:
individuação e psicopatologia 104
Aurea Christina Torres

Self Corporal: um caso paradigmático
de experiência intrauterina 116
Lygia Aride Fuentes



Desenvolvimento de Identidade na Adolescência: uma análise do livro <i>Clarissa</i> na perspectiva da psicologia analítica	135
<i>Simone Rodrigues Neves</i>	

Resenhas

A Antropologia de Lévy-Bruhl	154
<i>Rubens Bragarnich</i>	

Psique Geradora de Mitos	156
<i>Acaci de Alcantara</i>	

<i>As Emoções no Processo Psicoterapêutico</i>	157
<i>Silvia Graubart</i>	

<i>O Irmão</i>	159
<i>Victor Palomo</i>	

<i>Palestras dos Tempos de Faculdade</i>	161
<i>Rubens Bragarnich</i>	

<i>A Partida</i>	163
<i>Denise Maia</i>	

<i>Pecado da Carne</i>	166
<i>Silvia Graubart</i>	

Orientações aos autores para publicação	169
--	-----

Editorial

Amor, morte, perda, paixão, destino, escolhas de vida... Inquietações do cotidiano expostas à multifacetada escrita psicológica ganham novos contornos, ampliando a compreensão do caráter circunstancial da existência humana e sua íntima relação com o mundo. Essas demandas instigantes recheiam as páginas da sexta edição dos *Cadernos Junguianos*: textos que consolidam nossa proposta de avançar a reflexão da psicologia analítica no Brasil, sintonizando-a com a linha editorial dos principais periódicos internacionais e o crescente interesse pelas ideias de Jung no mundo todo.

Múltiplo e, especialmente, criativo é o olhar dos autores envolvidos com essas questões, todos brasileiros. O conceito de individuação, central para a psicologia analítica, aparece em três momentos: mesclando-se às ideias do filósofo espanhol Ortega y Gasset e do educador brasileiro Paulo Freire, para apontar a dinâmica mutável e mutante do homem contemporâneo - um sujeito inacabado, obrigado a transformar-se e transformar sua realidade continuamente. O mesmo tema ganha espaço sob a perspectiva do andarilho - a estranha e enigmática natureza de quem busca seu lugar no trecho do mundo -, contraponto silencioso à normalidade alienada da sociedade contemporânea? Outra roupagem para igual contexto é o artigo que privilegia cenas de um romance latino-americano transformado em filme, assinalando metáforas e amplificações do processo de individuação da mulher.

Do amor no plano espiritual ao amor interdito, entre pessoas do mesmo sexo; o percurso mobilizado por Eros remete o leitor a duas reflexões distintas: uma explora amplificações simbólicas na religião e na cultura ocidental. Outra propõe tentativas para compreender a alma homoerótica e suas feridas (às vezes incuráveis), aprofundando a discussão sobre a homofobia para levar-nos, como terapeutas, a desenvolver uma compreensão empática, não preconceituosa, de toda experiência humana. Aprendizado para acolher, sem julgamentos, a diversidade que os caminhos da alma podem assumir.

Cadernos Junguianos contempla também o universo mitológico (no texto que discute a luta contra o ego heroico) e a literatura, reverenciando a brasilidade de Jorge Amado e a singeleza de Erico Verissimo. No primeiro, riqueza simbólica de imagens retrata o desenrolar da trama psicológica e a vida interior das personagens: mar e morte; mar e profundidade; mar de amor e noites de luar - transformações repentinas, desejos, paixões...



coniunctio alquímica no mar da Bahia, mergulho profundo em nós mesmos. Em *Verissimo*, as expressões da psique adolescente na trajetória do "vir a ser mulher"; a constituição e o desenvolvimento da personalidade a partir do encontro com o "outro".

E mais: uma apresentação de caso clínico que compreende o ser humano como unidade biopsíquica, evidenciando a emergência de um *Self* corporal precoce, atualizado nas imagens da experiência intrauterina - além de resenhas críticas de filmes e livros lançados em nosso país. Um *mix* de assuntos para contemplar interesses diversificados e atizar a imaginação, um convite à sua participação nessa incrível aventura de compartilhar ideias, e a expectativa cada vez mais confiante de que o volume que você tem em mãos seja uma agradável e proveitosa leitura.

Silvia Graubart
Editora Executiva

Individuação: o devir e a deriva do sujeito

Roque Tadeu Gui*

Sinopse: Discute-se o conceito de individuação, noção central da psicologia analítica, em seus desdobramentos peculiares na doutrina junguiana. Argumenta-se que, embora a individuação seja uma tendência inerente à condição humana, trata-se de um processo sem fim e pode ser cultivado e direcionado pelo empenho pessoal, com a adoção de estratégias de desenvolvimento, tais como a psicoterapia e a análise. Estabelecem-se relações entre as ideias da psicologia analítica e o caráter *circunstancial* da existência humana. Para isto, lança-se mão das ideias de dois outros pensadores da situação humana: José Ortega y Gasset e Paulo Freire. Ambos convencidos de que o mundo só se faz mundo por meio da práxis humana, mas também de que não se pode falar de vida humana sem que se fale deste mesmo mundo.

Palavras-chave: individuação, condição humana, devir e deriva do sujeito, subjetividade e circunstância, práxis.

Resumen: Discute el concepto de individuación, noción central de la psicología analítica, en suya evolución peculiar en la doctrina de Jung. Se argumenta que, aunque la individuación es una tendencia inherente a la condición humana, es un proceso que nunca termina y puede ser cultivado y dirigido por el compromiso personal, con la adoción de estrategias de desarrollo, tales como la psicoterapia y el análisis. Se establecen relaciones entre las ideas de la psicología analítica y el carácter *circunstancial* de la existencia humana, recurriendo a descubierto las ideas de dos pensadores de la situación humana: José Ortega y Gasset y Paulo Freire. Ambos están convencidos de que el mundo sólo se hace mundo a través de la praxis humana, pero también que no puede haber vida humana, sin hablar de ese mismo mundo.

Palabras clave: individuación, condición humana, devenir y deriva del sujeto, subjetividad y circunstancia, praxis.

Abstract: The concept of individuation, central notion analytical psychology, is discussed in the peculiar unfoldings of the jungian theory. It is argued that, although the individuation is an inherent tendency of the human condition, it is an endless process and can be cultivated and orientated and the by personal effort by adoption of development strategies, as psychotherapy and analysis. A relation between the ideas of analytical psychology and the *circumstantial* character of the human existencis established. For this, the ideas of two other human situation thinkers are

* Roque Tadeu Gui é psicólogo, Mestre em Psicologia pela Universidade de Brasília (UnB), Doutorando em Psicologia Clínica e Cultura na Universidade de Brasília (UnB), Coordenador do "Círculo de Leituras Junguianas" em Brasília (DF).
E-mail: roque.tadeu@gmail.com

Artigo



used: José Ortega y Gasset and Paulo Freire. Both are convinced that the world only becomes itself by human praxis, and that is impossible to talk about human life without talking about the world.

Key words: individuation, human condition, becoming and drifting of the subject, subjectivity and circumstance, praxis.



*Como pode o homem
sentir-se a si mesmo,
quando o mundo some?
Como vai o homem
junto de outro homem,
sem perder o nome?*

— Carlos Drummond de Andrade, 1988

Individação (ingl. *Individuation*; al. *Individuation*; fr. *Individuation*; it. *Individuazione*) é o "conceito central da psicologia analítica [de Carl Gustav Jung] com o qual se entende genericamente o *dever* da personalidade e em particular o processo de transformação contínua de uma individualidade que vem psiquicamente a constituir-se em referência a uma substância comum ou coletiva" (Pieri, 2002, verbete *individação*). Houaiss (2001) nos diz que *dever* significa "vir-a-ser", "tornar-se", "transformar-se", "começar a ser o que não era antes". "Deriva", continua Houaiss (2001), é um termo náutico que nos remete ao "desvio de rota de um navio ou de uma aeronave causado por ventos ou correntes". O presente texto se propõe a falar de um sujeito que está sempre começando a ser o que não era antes e, no entanto, sempre em fricção com suas circunstâncias e desviante de um porto terminal aconchegante.

Para discutir o tema, uma imagem se impôs ao autor: a do encontro de três homens que desejaram compreender as intrincadas relações entre o *ser humano* e o *ser no mundo*. Carl Gustav Jung (1875-1961), psiquiatra suíço, José Ortega y Gasset (1883-1955), filósofo espanhol, e Paulo Freire (1921-1997), educador brasileiro. Os três viveram e trabalharam ao longo do século XX e puderam participar dos debates em torno da constituição do sujeito contemporâneo e de sua inserção no mundo. Os três se nutriram das raízes da filosofia romântica do século XIX, e cada qual a seu modo foi ardoroso defensor da singularidade humana. Jung e Gasset foram praticamente contemporâneos. Desconheço se Ortega y Gasset teria tomado conhecimento da obra de Jung; quanto a este, em uma breve citação (Jung, 1934/1988, OC - X, § 945), dá conta do seu apreço

pela obra do filósofo espanhol. Certamente, um e outro não puderam conhecer a obra de Freire, já que este entra em cena e produz suas principais obras nos meados da década de 1960 e 1970. Freire, por sua vez, não ignorou os trabalhos de Gasset e de Jung, homem que foi embebido da cultura humanista e libertadora. Os três trataram do ser humano em seu *devoir* e em sua *deriva*. O texto a seguir é um ensaio do possível encontro das ideias de C. G. Jung, José Ortega y Gasset e Paulo Freire em torno das rotas e dos desvios do sujeito nas circunstâncias de si mesmo e do mundo.

Um conceito junguiano

O conceito (*principium individuationis*) tem longa história na Filosofia. Pode-se encontrá-lo na filosofia de Aristóteles, Plotino, Santo Tomás de Aquino, Duns Scotto, Leibniz e Schopenhauer (Clarke, 1993). De maneira resumida, o conceito se refere à diferenciação de entidades individuais a partir de uma substância geral, universal. O termo foi utilizado para designar a constituição da individualidade a partir de uma substância comum; a *individuação* atribui um caráter privilegiado à substância que a antecederia e que teria existência para além dos próprios indivíduos.

Na obra junguiana, o conceito foi publicado pela primeira vez em 1921, no livro *Tipos Psicológicos*, mas vinha sendo elaborado desde 1913 (Samuels, Short & Plauer, 1988). Jung o descreve em um parágrafo desse livro que, junto com a *Interpretação dos Sonhos* de Freud (1900/1999), tem sido considerado como uma das principais obras psicológicas do século XX:

A individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É portanto um processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual. É uma necessidade natural; e uma coibição dela por meio de regulamentos, preponderante ou até exclusivamente de ordem coletiva, traria prejuízos para a atividade vital do indivíduo.... Uma vez que o indivíduo não é um ser único mas pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o *processo de individuação não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente* (Jung, 1921/1991, OC - VI, § 853; os itálicos são meus).

Neste texto em que inaugura o conceito, Jung destaca alguns de seus elementos constitutivos: diferenciação do indivíduo em relação aos coletivos social e psíquico (de um lado as normas culturais e de outro os determinantes arquetípicos da personalidade); o caráter imperativo do processo (que, se não atendido, leva ao colapso vital); correlação entre saúde da sociedade e nível de desenvolvimento dos indivíduos que a constituem.

O processo de individuação, então, implica um duplo relacionamento: por um lado, um movimento introspectivo, uma conversa do ego-consciência com as figuras do inconsciente; de outro, uma conversa do ego-consciência com as imagens do mundo, ou seja, com as representações pessoais e particulares que cada um de nós constrói sobre o mundo.

Não é fácil descrever a fenomenologia das transformações que ocorrem com o indivíduo no processo de individuação. Este, tal como outros conceitos relativos à psicologia profunda, faz parte de um conjunto de abstrações incomensuráveis. Uma das formas de descrever o processo de individuação é por meio da imagem de um eixo que une duas instâncias psíquicas. Em um polo, o ego-consciência, e no outro, o *Self*, ou Si-Mesmo, arquétipo central da psique (Edinger, 1989).

A relação ego-*Self* mantém-se tensionada ao longo da vida do ser humano: o excessivo distanciamento dos *interlocutores* impede a recepção pelo ego das energias criativas oriundas do inconsciente; a excessiva aproximação implica a identificação do ego com o *Self*, sendo aquele tomado pelas imagens míticas do inconsciente, o que equivale a uma psicose.

A transformação da consciência se dá, portanto, em duas direções: primeiro, no sentido de um deslocamento do complexo do eu de sua pretensa centralidade absoluta na psique para o papel de um observador que, embora ativo, não reivindica o poder de impor sua vontade custe o que custar; segundo, no sentido da subordinação da vontade egoica ao eixo ego-*Self*, ocupando o ego posição receptiva ao sentido e significado oriundo do *Self*.

A ideia corrente de que a psicologia junguiana tem como propósito a identificação final do ego com uma instância psíquica ou metafísica transcendente não corresponde às proposições de Jung. A proposta junguiana, pelo contrário, enfatiza que a separação entre *Self* e ego é fundamental para a dinâmica psíquica. Manter-se em relação é o aspecto fundamental dessa dinâmica. O que constitui o campo da experiência psíquica são as reações cambiantes entre as duas grandezas. Na reflexão junguiana, não é o sábio fora do mundo que interessa, mas o *homem fincado na terra e relacionando-se com o outro por meio da palavra* (Maroni, 1998, p. 54, os itálicos são meus).

Ao propor o diálogo com as figuras da imaginação (complexos inconscientes que emergem na consciência, por meio da fantasia, do sonho, das patologias, dos impulsos criativos), como instrumento do processo de individuação, Jung trata-as como seres reais, objetivos. Ao levá-las a sério, o eu diferencia-se delas e absorve parte de sua energia, despotencializando-as e evitando a influência possessiva sobre o ego-consciência.

A relação dialógica estabelecida entre consciência e inconsciente implica responsabilidade ética e intelectual. Os conteúdos do inconsciente reclamam direito à existência na vida psíquica do indivíduo. Assim, a atitude de diálogo deve ser permanente, possibilitando a emergência e consideração das figuras imaginárias. O diálogo ocorre por meio da animação dessas imagens, dando-lhes fala, sentimento e pensamento. É necessário ouvir o que a *outra metade de mim* tem a me dizer.

Contudo, dois perigos rondam o processo de individuação: o primeiro é o risco de assimilação do eu pelo Si-Mesmo; isto significa a submissão do eu ao controle de qualquer fator inconsciente, o que acarretará uma falha no processo de adaptação. O risco inverso, a assimilação do Si-Mesmo ao eu, decorre da ênfase atribuída ao eu consciente e ao mundo da consciência, levando à redução dos fatores inconscientes ao eu. Jung procura estabelecer o caminho do meio entre a supremacia do eu e a supremacia do inconsciente.

As consequências da inflação egoica, ou seja, da assimilação do Si-Mesmo ao eu, incidem sobre o relacionamento do indivíduo com o mundo. Paradoxalmente, ao supervalorizar a ampliação da consciência, o indivíduo torna-se inconsciente das limitações da própria consciência, o que nos lembra o tom, um tanto arrogante, quando nos referimos às pessoas *analisadas* ou *individuidas*, como se fosse possível realizar isso de forma cabal. Jung nos lembra que para cada foco de luz projetada há sempre o surgimento de uma nova área de sombra, e arremata:

Uma consciência inflacionada é sempre egocêntrica e só tem consciência de sua própria presença. É incapaz de aprender com o passado, de compreender o que acontece no presente e de tirar conclusões válidas para o futuro (Jung, 1944/1991, OC - XII, § 563).

O caráter processual da individuação é ressaltado por Samuels (1989). Sua essência consiste na realização de "uma mescla pessoal entre o coletivo e o universal, por um lado, e, por outro, o único e individual. É um *processo*, não um estado; a não ser pela possibilidade de se considerar a morte como um objetivo final, a individuação jamais é completa e permanece como um conceito ideal" (p. 127).

É importante fazer a distinção entre o processo de individuação e a construção de uma identidade de ego individual, equivalente à busca de um bom funcionamento egoico; estes são necessários para a individuação, porém não representam sua meta. Nos estágios iniciais da vida, ao longo da juventude e de parte da vida adulta, a tarefa do ego é libertar-se do poder psíquico do complexo parental e conquistar a independência. Alguns aspectos da personalidade certamente serão exacerbados em seu desenvolvimento para lidar com os desafios que se impõem.

Por volta da meia-idade (algo que na Suíça de Jung ocorria aos 35-40 anos e que em nossa sociedade talvez possa ser situado, sem muita precisão, em torno dos 40-45 e dos 50-55 anos), a unilateralidade do desenvolvimento psíquico induz processo compensatório que pode assumir a forma de reavaliação introspectiva da própria vida. Eventualmente, um quadro depressivo se estabelece, afastando o indivíduo dos relacionamentos sociais. Nos casos em que o processo de reavaliação evolui favoravelmente, a consciência se expande e clarifica. E onde fica o mundo nesse processo?

Jung (1921/1991) situa o processo de individuação para além do processo educacional, adaptativo à vida cultural e em sociedade. A inserção do indivíduo no corpo social é vista como um requisito para o processo.

Em hipótese alguma, pode a individuação ser o único objetivo da educação psicológica. Antes de tomá-la como objetivo, é preciso que tenha sido alcançada a finalidade educativa de adaptação ao mínimo necessário às normas coletivas: a planta que deve atingir o máximo desenvolvimento de sua natureza específica deve, em primeiro lugar, poder crescer no chão em que foi plantada (OC -VI, § 855).

Jung (1930/1991) observa que é necessário distinguir o *tornar-se consciente* e o *realizar-se a si mesmo* e que a individuação não representa um processo de isolamento e autocentração, mas que pressupõe e inclui a participação no mundo:

Ora, o Si-Mesmo compreende infinitamente muito mais do que apenas o eu, [...] significa tanto o si-mesmo dos outros, ou os próprios outros, quanto o eu. *A individuação não exclui o mundo; pelo contrário, o engloba* (OC -VIII, § 432; os itálicos são meus).

Nessa passagem, Jung enfatiza que o processo de tornar-se consciente é sempre limitado, permanecendo o Si-Mesmo sempre transcendente, como possibilidade de algo mais inclusivo do que o *eu pessoal*. O Si-Mesmo suprapessoal abarca então os outros e o próprio mundo. Em suma, Jung procura precaver-se de possíveis interpretações que atribuam ao processo de individuação um caráter de afastamento, escapismo e não comprometimento com o mundo.

Individuação: adaptação e singularidade

Jung compreende o processo de individuação como a articulação de dois subprocessos complementares: a *diferenciação* e a *integração* (Pieri, 2002). A *diferenciação* indica a distinção de uma parte psíquica em relação às demais e a um todo com o qual estava inconscientemente identificada. A *integração* indica a conexão das partes psíquicas entre si e com o todo, porém um

todo não sintético, ou seja, um todo que esteja consciente de ser constituído de partes diferentes e que permitiram a sua composição. A *diferenciação* remete à *integração* e vice-versa, e isto ocorre porque duas coisas podem diferir entre si e ao mesmo tempo se referirem a uma terceira que as transcende, as associa e as integra.

No que se refere à adaptação psicológica, Jung distingue dois processos: adaptação às condições externas (ao mundo, portanto) e adaptação às condições internas (à psique, ou seja, à totalidade dos processos psíquicos, conscientes e inconscientes). Por condições externas, convém lembrar, Jung designa não apenas as condições do meio ambiente, mas também os juízos conscientes e as representações do indivíduo sobre o mundo objetivo.

Na neurose, temos sempre um transtorno no processo de adaptação, quer seja interno, quer seja externo. A adaptação ao mundo exterior pode ser prejudicada pela busca excessiva de adaptação apenas ao exterior; o indivíduo se esquece de suas necessidades internas, decorrendo daí um desequilíbrio do ato adaptativo. De maneira inversa, o distúrbio pode se originar de uma excessiva ênfase no mundo interior, desconectando-se o indivíduo das demandas exteriores. O mesmo mecanismo ocorre nas dificuldades relativas à adaptação ao mundo interior: por adaptação exclusiva ao exterior ou por negligência do exterior em prol da adaptação interior (Jung, 1916/2000, OC - XVIII-2, §§ 1.087 a 1.089).

Jung desenha, portanto, o processo de adaptação num espaço intermediário entre o mundo interno e o mundo externo, zona na qual se conjugam dinamicamente as exigências dos dois mundos, gerando a tensão necessária ao processo vital. Se o processo de individuação, como já vimos, implica a recusa à conformidade coletiva, um preço, contudo, deverá ser pago, qual seja, a obrigatoriedade de gerar novos valores, motor das transformações culturais: "Quem não souber produzir valores deveria sacrificar-se conscientemente ao espírito da conformidade coletiva... Por isso a individuação só é possível enquanto são produzidos valores substitutos" (Jung, 1916/2000, OC - XVIII-2, § 1.095).

Jung ressalta a dinâmica do processo *diferenciação-integração*, inerente ao princípio da individuação. O ser humano pode perfeitamente viver segundo os padrões da sua coletividade, sacrificando, contudo, possibilidades de autodesenvolvimento psíquico. Paga um preço por isso: provavelmente o de tornar-se uma *subjetividade serializada*, para usar um termo de Guattari (2000), subjetividade que abdica de sua contínua singularização e se conforma aos padrões sociopolíticos estabelecidos. Entretanto, o distanciamento do indivíduo das normas sociais de sua coletividade, sem o necessário retorno para o solo psíquico comum, resultará em autoalienação - é "imoral e suicida", nas palavras de Jung (1916/2000, OC - XVIII-2, § 1.095). Imoral porque trai os fundamentos da humanidade comum, e suicida porque já não se reconhece como humano.

"A sociedade tem direito a valores utilizáveis" (Jung, 1916/2000, OC - XVIII-2, § 1.098) é a expressão utilizada por Jung para dizer que homens e mulheres têm um compromisso com o mundo no exato momento e lugar em que vivem. Não possuem a prerrogativa de se omitir, pois o mundo necessita de sua colaboração. Como já vimos, Jung distancia seu conceito de individuação das interpretações que o associam à busca de uma suposta iluminação interior, alheia ao mundo e mais real do que este mesmo mundo.

A adaptação externa do indivíduo exige que os objetos do mundo sejam energizados psiquicamente de modo contínuo. A regressão e a introversão da energia psíquica somente se dão à revelia da vontade egoica que se vê obrigada a abandonar seus investimentos libidinais. A ameaça da perda da adaptação externa e interna faz com que o eu rejeite a introversão do fluxo libidinal. As vivências correspondentes a esse recuo da energia psíquica em relação ao mundo externo são angustiantes: "De repente, deixamos de ser, já não somos, e não sabemos se voltaremos a ser" (Maroni, 2001, p. 171). O resultado é um forte sentimento de culpa por sentir-se socialmente disfuncional, pela ausência de vitalidade nos papéis sociais até então desempenhados, pela constatação de que o que sobra é apenas uma máscara social - a persona.

Convém lembrar que a sociedade para Jung, seguindo a inspiração nitzscheniana, é uma fina camada sobreposta aos instintos inconscientes. A persona, simulacro de um *Self* autêntico e necessária enquanto função adaptativa do indivíduo, pode nos fixar num papel social se nos identificarmos excessivamente com ela (Jung, 1928/1981, OC - VII, § 245).

Individuação para todos ou para poucos?

Alguns autores (por ex., Samuels, 1989; Clarke, 1993) estimulam a controvérsia sobre a questão de ser a individuação um *processo natural*, pelo qual passam todas as pessoas, ou um *processo especial* passível de ser vivido por algumas poucas pessoas. Jung enfatizou o processo de individuação ocorrendo na segunda metade da vida, de maneira deliberada, com a utilização da análise dos sonhos e a prática da imaginação ativa, método de assimilação dos conteúdos inconscientes por meio de alguma forma de autoexpressão (Sharp, 1993, p. 83). Poder-se-ia entender, então, que se trata de um processo artificialmente induzido pela análise. Por outro lado, Jung dá a entender que o processo de individuação é uma tendência biológica natural, que pode ser "simples ou complicada", mas inevitável, dado o impulso a ser o que se é desde o início (Jung, 1952/1988, OC - XI, § 460).

Samuels (1989) sintetiza os entendimentos sobre o processo de individuação segundo três vértices: primeiro, a individuação seria um processo natural que ocorre ao longo da vida; segundo, a individuação é um processo natural que ocorre na segunda metade

da vida; terceiro, a individuação é um processo trabalhado e conscientizado por meio da análise. Não há necessariamente contradição entre essas maneiras de se conceber a dinâmica da individuação: tendência inerente à constituição humana, que pode ser apoiada por um esforço intencional, não necessariamente restrito a um contexto analítico/psicoterapêutico, mas suscetível de emergir como demanda existencial em certos momentos críticos da vida, como é o caso da fenomenologia que caracteriza a segunda metade da vida (meia-idade e etapas posteriores de envelhecimento).

Samuels (1989) lamenta que a ideia de individuação, muitas vezes, seja associada, na imaginação das pessoas, com "o simbolismo alquímico, religioso, místico e outros esoterismos" (p. 138). Além disso, embora os pós-junguianos falem em processo de individuação, aqui e acolá é usada a expressão *individuo*, o que remete a um estado, ao modo como falamos de um indivíduo *analisado*. Lembremos que para Jung "a meta só importa enquanto ideia; o essencial, porém, é o *opus* (a obra) que conduz à meta: ele dá sentido à vida enquanto esta dura" (Jung, 1946/1988), OC - XVI, § 400).

Individuação: transformação do indivíduo ou da sociedade?

Jacob Burckhardt (1818-1897), historiador suíço, exerceu grande influência sobre Jung. Para aquele pensador, o indivíduo moderno emerge da Idade Média, agindo e reagindo a partir de suas próprias reflexões, isolado, egoísta, individualista. Destaca-se da tribo, do clã, da família, iluminando o mundo com sua consciência. Essa conquista, contudo, se vê ameaçada pela emergência da sociedade de massas que sufoca e serializa o indivíduo. Jung verá no conceito de individuação a possibilidade de um "projeto radical de resgatar e aprofundar a noção de indivíduo" (Maroni, 1998, p. 50). Não se trata, todavia, de resgatar o indivíduo proposto pelo liberalismo econômico, mas de enaltecê-lo a diferenciação do indivíduo em relação à sociedade, projeto que inaugura a modernidade, mas que é imediatamente sufocado em face da subordinação crescente do indivíduo às organizações impessoais e ao Estado.

O conceito de individuação, segundo a perspectiva junguiana, representa uma maneira original de enfrentar essa crise. Não se trata apenas de uma estratégia psicoterapêutica, isolada do contexto social, mas de um projeto cultural e político voltado para o grande problema da modernidade que, segundo Jung, era a anulação do indivíduo em face do coletivo. A preocupação de Jung com a situação do homem chamado moderno, principalmente no período de maturidade do seu pensamento, corrige a percepção daqueles que o veem exclusivamente preocupado com questões espirituais, alquímicas e esotéricas (Clarke, 1993).

Entretanto, a ênfase de Jung no indivíduo choca-se com uma visão sociopolítica que defende o tratamento dos problemas coletivos no nível estrutural da sociedade. Segundo ele, a sociedade ou o Estado é resultado da qualidade mental dos indivíduos que a compõem: "*Essencial mesmo é apenas a vida subjetiva do indivíduo. Só ela faz história, somente nela acontecem em primeiro lugar as grandes transformações; todo o futuro e toda a história mundial brotam qual gigantesca soma dessas fontes ocultas do indivíduo*" (Jung, 1939/1993, OC - X, § 315, os itálicos são meus).

Em resumo, Jung aponta os seguintes atributos da individuação: a) o objetivo do processo é o desenvolvimento da personalidade; b) pressupõe e inclui relacionamentos coletivos, ou seja, não ocorre em estado de isolamento; c) a individuação implica um grau de oposição a normas sociais que não têm validade absoluta. Esforça-se para definir uma relação dialética entre normas coletivas e expressão da individualidade singular: a diferenciação é uma tendência da psique humana, necessária à saúde psicológica, que se dá, porém, *vis-à-vis* às necessidades culturais e sociais. O indivíduo terá de se haver com os conflitos decorrentes dessa diferenciação psicológica em face dos determinantes coletivos. A tarefa interior não é menos difícil de ser realizada do que a mudança das condições concretas e objetivas pretendidas pelos revolucionários sociotransformadores.

José Ortega y Gasset: eu e minha circunstância

Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo a mim.
-Ortega y Gasset, 1914/1967, p. 52

Salvemo-nos no mundo - salvemo-nos nas coisas.
-Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 161

A expressão-síntese da doutrina orteguiana, formulada pela primeira vez em 1914, nas *Meditaciones del Quijote* (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 154, nota de rodapé do tradutor) remete à ligação ontológica, inextricável, entre os seres humanos e o mundo, tal qual a visão de Paulo Freire: o eu que se individua em sua deriva por meio do mundo criado a cada dia. "A psique cria a realidade a cada dia", dirá Jung (1921/1991, OC - VI, § 73). Ortega talvez dissesse: "E o mundo cria a psique a cada dia!"

Ortega y Gasset (1958/1971) afirma, como outros filósofos antes e depois dele, que a realidade externa do mundo é apenas presumida, ou seja, que uma realidade *em si*, independente do sujeito, representa um problema para a filosofia, que, portanto, não pode aceitá-la. Isso significa que o mundo exterior não está separado de minha autopercepção, que "o mundo exterior não existe no mundo exterior, mas em meu constatar-me" (p. 150). O mundo exterior localiza-se no interior dessa minha autopercepção.

O filósofo defendia a noção de *razão vital*, a razão como o bem mais valioso da vida, meio pelo qual *negociamos* continuamente novos sentidos com o mundo, novas possibilidades. Refutava a tese do idealismo, que vê a questão como um dilema: ou os objetos têm realidade absoluta ou a têm no sujeito; a tese assegura que para *ser* o objeto tem de *estar* em algum lugar, e não há dúvida de que o objeto é alguma coisa. Prossegue, então, em seu argumento: se não posso assegurar que o objeto esteja fora, já que não posso sair de mim para ir fora de mim e captá-lo em sua realidade absoluta, então devo reconhecê-lo como conteúdo mental em mim.

Dessa maneira, o autor aponta o que considera um "erro" do idealismo - ter-se convertido em subjetivismo - ao sublinhar que as coisas dependem, para existir, de que as pense, esquecendo-se de que a subjetividade depende também da existência dos objetos. "O erro foi fazer que o eu sorvesse o mundo, ao invés de deixá-los ambos inseparáveis, imediatos e juntos, e, por isso mesmo, distintos" (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 152). Ora, "eu sou para o mundo e o mundo é para mim. Se não há coisas que ver, pensar e imaginar, eu não veria, pensaria ou imaginaria - isto é, eu não seria" (p. 153). O filósofo parte de um "fato primário", que é a existência conjunta do eu, ou subjetividade, e seu mundo. Um não existe sem o outro:

Eu não me dou conta de mim senão como dando-me conta de objetos do contorno. Eu não penso se não penso coisas - portanto, ao achar-me a mim acho sempre diante de mim um mundo. Eu, enquanto subjetividade e pensamento, me encontro como parte de um fato dual cuja outra parte é o mundo. Portanto, o dado fundamental e insofismável não é minha existência, não é "eu existo" - porquanto é *minha coexistência com o mundo* (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 153; os itálicos são meus).

O filósofo nega, portanto, que a consciência exista apenas e fundamentalmente com o pensar e com o eu, exigindo, antes, a existência de um mundo.

A verdade é que existo eu com meu mundo e em meu mundo - e eu consisto em ocupar-me com esse meu mundo, em vê-lo, imaginá-lo, pensá-lo, amá-lo, odiá-lo, estar triste ou alegre nele e por ele, mover-me nele, transformá-lo e sofrê-lo. Nada disto poderia sê-lo eu se o mundo não coexistisse comigo, diante de mim, ao meu redor, apertando-me, manifestando-se, entusiasmando-me, afligindo-me (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 154).

A este fato fundamental - o de alguém que vê, ama, odeia, deseja um mundo, move-se nele, sofre por ele e esforça-se nele -, a este fato Ortega y Gasset denomina "minha vida" (p. 154), conceito que será desdobrado a seguir.

Viver é encontrar-se num mundo

Para Ortega y Gasset (1958/1971), "existir é primordialmente coexistir - é ver eu alguma coisa que não sou eu, amar eu a outro ser, sofrer eu das coisas" (p. 159). Assim, o único ser indubitável que encontramos é a *interdependência do eu e das coisas*: "As coisas são o que são para mim, e eu sou o que sofre das coisas - portanto, que o ser indubitável é, como se vê, não o suficiente, mas o 'ser indigente'. Ser é necessitar um do outro" (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 160).

A essa realidade que consiste em que "um eu veja um mundo, o pense, o toque, o ame ou deteste, lhe entusiasme ou lhe aflija, o transforme e tolere e sofra, é o que desde sempre se chama 'viver', 'minha vida', 'nossa vida', a de cada qual" (p. 161). Viver consiste em compreender que se é, descobrir-se e ao mundo em torno. "Viver é encontrar-se num mundo" (p. 166).

Mundo é aquilo que nos diz respeito. E viver implica cada qual achar-se a si mesmo em face de temas, de assuntos que lhe dizem respeito; o ser humano encontra-se a si mesmo ao mesmo tempo que descobre o mundo, ocupando-se com o outro que não é ele mesmo, convivendo sempre com uma circunstância.

Nossa vida, de acordo com isso, não é só nossa pessoa, porquanto dela forma parte nosso mundo: ela - nossa vida - consiste em que a pessoa se ocupa das coisas ou com elas, e evidentemente o que nossa vida seja depende tanto do que seja nossa pessoa como do que seja nosso mundo. [Por isso podemos representar "nossa vida" como um arco que une o mundo e eu; mas não é primeiro eu e depois o mundo, senão ambos ao mesmo tempo.] Nem nos é mais próximo um que o outro termo: não nos damos conta primeiro de nós e depois do contorno, porquanto viver é, evidentemente, em sua própria raiz, achar-se diante do mundo, com o mundo, dentro do mundo, submerso em seu tráfego, em seus problemas, em sua trama irrequieta. Mas também vice-versa: este mundo, ao compor-se apenas do que nos diz respeito a cada qual, é inseparável de nós (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 167).

Vivemos nossa condição humana, lançados em um mundo que não escolhemos pela nossa própria vontade. *Viver, portanto, implica decidir constantemente o que seremos. Somos chamados a ser aquilo que ainda não somos!* Somos projeto, consistimos em ser o que ainda seremos. Nessa perspectiva, para o filósofo, a vida executa-se para a frente, para o futuro, e o presente e o passado se descobrem depois em relação a esse futuro: "A vida é futurização, é o que ainda não é" (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 171). A vida, tal como a psique, é prospectiva, diria Jung.

Então, sou sempre eu e meu mundo; quando me encontro acho também o meu mundo. Ele existe para mim e atua sobre mim. Este "mundo vital" não representa mistério para mim, porque "consiste

exclusivamente no que percebo, tal e como o percebo. Em minha vida não intervém senão aquilo que nela se faz presente. O mundo, em suma, é o vivido como tal" (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 177).

O mundo vital é composto por possibilidades, a cada instante; posso fazer isto ou aquilo, não tenho apenas de fazer por força isto e apenas isto. Essas possibilidades não são ilimitadas, mas se abrem como um campo de opções em minha vida. Se fossem ilimitadas, habitaríamos um mundo em que tudo seria igualmente possível, e não poderíamos nos decidir por nada! "Para que haja decisão tem de haver ao mesmo tempo limitação e largueza, determinação relativa" (Ortega y Gasset, 1958/1971, p. 184).

A essa "limitação e largueza, determinação relativa" Ortega y Gasset (1958/1971) denomina "circunstância". A vida ocorre em torno - *circum* - das coisas e das demais pessoas. O mundo vital é constitutivamente circunstância, é este mundo, aqui, agora.

Circunstância [é] alguma coisa determinada, fechada, mas ao mesmo tempo aberta e com largueza interior, com vão ou concavidade onde se mover, onde se decidir: a circunstância é um álveo¹ que a vida se vai fazendo dentro de um rio inexorável. Viver é viver aqui, agora - o aqui e agora são rígidos, impermutáveis, mas amplos. Toda vida se decide a si mesma constantemente entre vários possíveis" (p. 184).

Ortega y Gasset retoma aqui a sua frase-síntese das relações homem-mundo: "Eu sou eu e minha circunstância". Eu sou diante das coisas, *circum*-ambulando as coisas e as pessoas, determinando-as e sendo por elas determinado. O mundo não me é estranho, porque somos feitos da mesma substância! Tenho a ver com ele tanto quanto ele tem a ver comigo.

As *circunstâncias*, ou simplesmente *circunstância*², no singular, como preferia o filósofo, constituídas por e constituintes do ser humano, muitas vezes inibidoras do *ser mais* humano, assumem na práxis transformadora de Paulo Freire o papel das *situações-limite*, obstáculos a serem enfrentados no processo de individuação, com as quais homens e mulheres se deparam em seu viver.

Paulo Freire: consciência de um mundo que se transforma

O mundo não é, o mundo está sendo.

-Freire, 2001, p. 85

O homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está no mundo, mas com o mundo. Estar com o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é.

-Freire, 2003, p. 47

Paulo Freire foi um dos mais expressivos educadores brasileiros, conhecido em boa parte do mundo por seus trabalhos relacionados à educação libertadora. Suas ideias sobre educação como ação cultural voltada à transformação sociopolítica, seu método de conscientização e de alfabetização são largamente divulgados e estudados³. Interessa-nos aqui, particularmente, suas ideias sobre as relações ontológicas entre *ser humano* e *mundo*.

Para Freire (1980), homens e mulheres são seres *inconclusos*, capazes de terem a si mesmos como objeto de sua consciência, o que os distingue dos animais, incapazes que são de distinguir-se de sua atividade, sobre a qual não podem exercer um ato reflexivo. Isto significa que o animal não consegue imprimir um significado, que vá além de si mesmo, para as transformações que ocorrem no mundo. O animal não se separa de sua atividade por ser incapaz de distanciar-se dela por um ato de perspectiva e, portanto, o *ponto de decisão* dessa atividade encontra-se fora dele, ou seja, localiza-se na espécie da qual faz parte. Os mecanismos instintivos, herdados da espécie, asseguram aos animais suas atividades de sobrevivência. Nas palavras de Freire (1980): "O animal se constitui, fundamentalmente, como um 'ser fechado em si mesmo' " (p. 104). O animal é a-histórico, vive imerso no *mundo*, não lhe atribuindo um sentido e vivendo num eterno presente, um *presente absoluto*, pois lhe falta a perspectiva de futuro. A rigor, o animal não habita um *mundo*, pois "o mundo não se constitui em um 'não-eu' para ele, que seja capaz de constituí-lo como eu" (p. 104).

Homens e mulheres, pelo contrário, constroem um mundo, ao terem consciência de sua atividade e do mundo em que estão. Atuam em função das finalidades que propõem e se propõem e localizam o ponto de decisão de sua busca em si e em suas relações com o mundo e com os outros. Conclui Freire (1980): "Ao impregnarem o mundo de sua presença criadora através da transformação que realizam nele, na medida em que dele podem separar-se e, separando-se, podem com ele ficar, os homens, ao contrário do animal, não somente vivem, mas existem, e sua existência é histórica" (p. 105).

Podemos observar uma notável sintonia da linguagem de Freire com a linguagem de Jung. Homens e mulheres inconclusos - portanto em devir - à deriva em um mundo não humano que se transforma em mundo humano exatamente pela ação criativa e transformadora. O ser humano é histórico, ou seja, só pode atualizar suas possibilidades arquetípicas humanas - *ser mais*, na linguagem freireana - no processo mesmo de construção do mundo. A visão de Freire é prospectiva, como diria Jung, na medida em que situa o homem como construtor do futuro por meio de seus engajamentos críticos com a realidade. Ortega y Gasset reconheceria a proximidade com suas próprias concepções.

Situações-limite e atos-limite

Segundo Freire (1980), os seres humanos, "ao se separarem do mundo que objetivam, ao separarem sua atividade de si mesmos, ao terem o ponto de decisão de sua atividade em si, em suas relações com o mundo e com os outros", ultrapassam as chamadas "situações-limite" - obstáculos à sua libertação -, que não devem ser tomadas como barreiras insuperáveis (p. 106).

No momento em que os seres humanos apreendem essas "situações-limite", elas se transformam em "percebidos destacados" em sua visão de mundo. Tais situações revelam-se, assim, como realmente são: dimensões desafiadoras sobre as quais os seres humanos atuam por meio de ações que Álvaro Vieira Pinto⁴ (1909-1987) chama de *atos-limite*, atos que se "dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem na sua aceitação dócil e passiva" (Freire, 1980, p. 106). É próprio dos seres humanos estar em relação de enfrentamento com sua realidade na qual, historicamente, se dão as situações-limite.

No *mundo* do animal que, em virtude de seu caráter a-histórico, rigorosamente não é *mundo*, mas apenas suporte de sobrevivência, não há *situações-limite*. Da mesma forma, pelo fato de o animal não ser um *ser para si*, falta-lhe o poder de empreender *atos-limite*, que implicam uma atitude decisória frente ao mundo, do qual o ser humano se "separa", objetiva-o e o transforma com sua ação.

"Preso organicamente a seu suporte, o animal não se distingue dele" (Freire, 1980, p. 107). O animal é, portanto, limitado não pelas *situações-limite*, que são históricas, mas pelo próprio suporte. É próprio do animal estar adaptado ao seu suporte e não estar em relação com ele, porque, então, o suporte seria *mundo*. A atividade produtora do animal está submetida à satisfação de uma necessidade física, que é puramente estimulante e não desafiadora; a necessidade desafiadora é característica das *situações-limite*, próprias do humano. Os produtos da atividade animal pertencem diretamente a seus corpos físicos, enquanto o homem é livre frente a seu produto. Na medida em que os produtos que resultam da atividade do ser humano não pertençam a seus corpos físicos, surge a dimensão significativa do contexto que se transforma em mundo.

A diferença entre os animais e os seres humanos está, conseqüentemente, em que somente estes últimos são seres da *práxis*. Isto porque somente os *atos-limite* representam uma produção para além de si e uma atuação sobre o mundo, criando o domínio da cultura e da história. A *práxis*, sendo reflexão e ação transformadora da realidade, é fonte de conhecimento reflexivo e de criação: "Através de sua permanente ação transformadora da realidade objetiva, os homens, simultaneamente, criam a história e se fazem seres histórico-sociais" (Freire, 1980, p. 108).

Práxis: ação e reflexão sobre o mundo

Os temas históricos não se apresentam isolados e desconectados, mas em relação dialética com outros temas, seus opostos, e se encontram nas relações *seres humanos-mundo*. O conjunto dos temas em interação constitui o *universo temático* da época e indica tarefas a serem realizadas e cumpridas. De um lado, os temas se encontram envolvidos e, por outro, envolvendo as *situações-limite*. As tarefas implicadas pelos temas, quando cumpridas, constituem os *atos-limite*, sobre os quais falamos anteriormente. Os temas se encontram encobertos pelas *situações-limite* que se apresentam aos homens como se fossem determinantes históricas, esmagadoras, em face das quais não lhes cabe outra alternativa, senão adaptar-se. Se assim for, os homens não chegam a transcender as situações-limite e a descobrir ou a enxergar para mais além delas, e em relação com elas, o *inédito viável*.

As "situações-limite" implicam a existência daqueles a quem direta ou indiretamente "servem" e daqueles a quem "negam" e "freiam". No momento em que estes as percebem não mais como uma "fronteira entre o ser e o nada, mas como uma fronteira entre o ser e o mais ser", se fazem cada vez mais críticos na sua ação, ligada àquela percepção. Percepção em que está implícito o inédito viável como algo definido, a cuja concretização se dirigirá sua ação (Freire, 1980, p. 110).

Para Freire (1980), a meta da humanização só é alcançada com a superação das *situações-limite* nas quais os homens se acham quase coisificados. A falta de uma compreensão crítica da totalidade em que os homens se inserem faz com que eles captem aspectos parciais da realidade sem a conseqüente totalização da mesma, que permitiria a discriminação dos elementos constitutivos dessa realidade. A educação problematizadora de Freire propõe uma metodologia de investigação temática que, ao identificar dimensões significativas da realidade vivenciada pelas pessoas, possibilita a análise crítica da interação entre as partes do contexto.

A investigação do *tema gerador*, outro conceito freireano, que se encontra contido no universo dos diversos temas geradores em interação, realizada por meio de uma metodologia conscientizadora, possibilita não apenas a apreensão do tema, mas também a inserção dos seres humanos numa forma crítica de pensarem seu mundo. O *tema gerador* só pode ser compreendido nas relações tecidas entre os seres humanos e o mundo; não se encontra nos seres humanos isolados da realidade e, muito menos ainda, na realidade separada dos indivíduos: "Investigar o 'tema gerador' é investigar, repetimos, o pensar dos homens referido à realidade, é investigar seu atuar sobre a realidade, que é sua práxis" (Freire, 1980, p. 115).

Isso significa que os temas têm sua realidade subsidiária às relações mantidas pelos seres humanos com seu mundo e referidas a fatos concretos. Um mesmo fato objetivo pode provocar, num dado momento histórico, um conjunto de "temas geradores", e, noutro, não os mesmos, necessariamente. Ocorre, então, uma relação entre o fato objetivo, a percepção que os homens têm dele e os temas emergentes em um momento histórico.

Os seres humanos, portanto, se enraízam em condições históricas, de tempo e lugar, que os marcam e que são marcadas por eles. São desafiados por sua própria situacionalidade para refletir e atuar sobre ela. Assim, são seres fundamentalmente situados e vocacionados ontologicamente para a liberdade e para a transformação: "Os homens são porque estão em situação. E serão tanto mais quanto não só pensem criticamente sobre sua forma de estar, mas criticamente atuem sobre a situação em que estão" (Freire, 1980, p. 119).

O pensar crítico possibilita aos seres humanos emergir dos condicionamentos históricos, capacitando-os para a inserção na realidade que se desvela. A *inserção* representa um estado mais avançado do que a *imersão*, resultado que é da conscientização da situação. Nas palavras de Freire (1980): "A inserção é a própria consciência histórica" (p. 119).

Conceitos tais como "situação-limite", "superação do estado coisificado", "ser mais", "inédito viável", "situacionalidade", "transformação da realidade" encontram ressonâncias no arcabouço teórico junguiano. A distinção freireana de *inserção* e *imersão* correlaciona-se com as ideias junguianas de dissolução da identificação inconsciente com o coletivo em direção a um relacionamento consciente criativo com a realidade social e cultural. A crise psíquica da individuação envolve o enfrentamento das situações-limite que não são, como diz Álvaro Vieira Pinto, "o contorno infranqueável onde terminam as possibilidades; mas a margem real onde começam todas as possibilidades" [visão generativa e prospectiva da psique, concordaria Jung]; não são "a fronteira entre o ser e o nada, mas a fronteira entre o ser e o ser mais (mais ser)" (Pinto, 1960, citado por Freire, 1980, p. 106). Esse confronto, que se dá pela "práxis", ação e reflexão que se retroalimentam e incidem sobre o próprio sujeito e sobre o mundo, resulta na "superação do estado coisificado" (transformação), conduzindo o eu da condição de menor consciência (alienação) para outra de maior consciência. Instaure-se o "inédito viável", ou seja, novos estados vitais marcados pela geração criativa do novo.

Reflexões finais

Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante...

-Raul Seixas

Talvez a formulação mais expressiva de Jung sobre o processo de individuação que representa eficaz antídoto aos processos inflacionários do ego seja aquela em que ele admite que

os grandes problemas da vida nunca são resolvidos de maneira definitiva e total... A significação e a finalidade de um problema não estão na sua solução, mas no fato de trabalharmos incessantemente sobre ele. É somente isto que nos preservará da estupidez e da petrificação (Jung, 1946/1991, OC - VIII, § 771).

Essa declaração coloca-nos diante do fato de que a individuação não deve ser concebida como um estado final de esclarecimento sobre as relações entre o ego e o mundo, muito menos a consecução de um Si-Mesmo intrapsíquico intangível. O sujeito, inacabado, estará sempre *vis-à-vis* às suas circunstâncias, desafiado a transformar-se e a transformar a sua realidade. Na perspectiva orteguiana, o equivalente à individuação é a vida que se projeta para a frente, o futuro, e o presente ou o passado são ressignificados em relação a esse futuro, ecoando uma visão junguiana da psique prospectiva. A luta constante contra a "estupidez e a petrificação", na voz de Jung, e "a coisificação do ser humano", na expressão freireana, coloca o sujeito num processo de constante devir - nascimento de si mesmo - e em permanente deriva por meio de suas circunstâncias. A inspirada expressão orteguiana - "eu sou eu e minha circunstância" - resume de forma luminosa o caráter mutável e mutante do processo de individuação no qual sozinho não sou e sem mim o mundo também não é.

Referências Bibliográficas

- CLARKE, J. J. (1993). *Em Busca de Jung. Indagações Históricas e Filosóficas*. (R. Jungmann, trad.). Rio de Janeiro: Ediouro (trabalho original publicado em 1992).
- ANDRADE, C. D. (1988). *Carlos Drummond de Andrade. Poesia e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- EDINGER, E. F. (1989). *Ego e Arquétipo* (A. U. Sobral, trad.). São Paulo: Cultrix (trabalho original publicado em 1972).
- FREIRE, P. (1980). *Pedagogia do Oprimido*. 8 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra (trabalho original publicado em 1970).
- _____. (2001). *Pedagogia da Autonomia. Saberes Necessários à Prática Educativa*. São Paulo: Paz e Terra.

- _____. (2003). *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREUD, S. (1999). *A Interpretação dos Sonhos*. (W. I. de Oliveira, trad.). Rio de Janeiro: Imago (original publicado em 1900).
- GUATTARI, F. (2000). *As Três Ecologias*. (M. C. F. Bittencourt, trad.). 10 ed. Campinas: Papirus.
- HOUAISS, A. & Villar, M. de S. (2001). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung*, traduzidas do alemão para o português por vários autores, sob coordenação editorial de Leon Bonaventure, Leonardo Boff, Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva e Jette Bonaventure, volumes I a XVIII/2, referidas pela abreviatura OC seguida do número do volume e do parágrafo citados. Rio de Janeiro: Vozes.
- MARONI, A. (1998). *Jung - Individualização e Coletividade*. São Paulo: Moderna.
- _____. (2001). *Figuras da Imaginação. Buscando Compreender a Psique*. São Paulo: Summus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1967). *Meditações do Quixote*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano (trabalho original publicado em 1914).
- _____. (1971). *O Que é Filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano (trabalho original publicado em 1958).
- PIERI, P. F. (2002). *Dicionário Junguiano*. (I. Storniolo, trad.). São Paulo: Paulus (trabalho original publicado em 2002).
- SAMUELS, A. (1989). *Jung e os Pós-Junguianos*. (E. L. Salm, trad.). Rio de Janeiro: Imago (Coleção Psicologia Psicanalítica) (trabalho original publicado em 1985).
- SAMUELS, A.; SHORTER, B. & PLAUT, F. (1988). *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*. (P. R. e Silva, trad.). Rio de Janeiro: Imago (Série Analytica) (trabalho original publicado em 1986).
- SHARP, D. (1993). *Léxico Junguiano. Dicionário de Termos e Conceitos*. (R. Milanez, trad.). São Paulo: Cultrix (trabalho original publicado em 1991).

¹ Álveo - leito de rio ou qualquer outro curso de água (conforme Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa).

² Para uma discussão mais completa do conceito de circunstância em Ortega y Gasset, ver os comentários de Julián Marías em *Meditações do Quixote* (Ortega y Gasset, J., 1914/1967, pp. 202-207).

³ Para conhecer a vida e obra deste importante educador e filósofo brasileiro, consultar o site do Instituto Paulo Freire (disponível em <http://www.paulofreire.org>)

⁴ Álvaro Vieira Pinto (1909-1987), médico, violinista, poliglota, matemático e filósofo brasileiro, exerceu importante influência sobre o pensamento de Paulo Freire. É dele a idéia de "atos-limites" explorada por Freire, conforme descrito no texto.

Artigo

O Mito de Perseu e da Medusa e os Processos de Petrificação

Maria da Graça Serpa*

Sinopse: Este artigo é uma reflexão acerca do mito do herói grego Perseu na sua tarefa de decapitar a Medusa. De sua relação com o trabalho heroico do ego do homem ocidental em nossos dias, que precisa vencer a si mesmo para, redimido, encontrar-se com o *Self*.

Palavras-chave: Perseu, Medusa, ego, Si-Mesmo, redenção.

Resumen: El artículo es una reflexión acerca del mito del héroe griego Perseo en su tarea de decapitar a la Medusa. Y de su relación con el trabajo heroico del ego del hombre occidental en nuestros días, que necesita vencer a uno mismo para que, después de redimido, se encuentre con o *Self*.

Palabras clave: Perseo, Medusa, ego, *Self*, redención.

Abstract: This article it's a reflection about the greek hero Perseus during his task to cut off Medusa's head. It's about the relationship of this particular myth with the heroic ego's work in human beings nowadays in the occidental world. The human's efforts to win themselves and be redeemed and can finally meet the *Self*.

Key words: Perseus, Medusa, ego, *Self*, redemption.

* **Maria da Graça Serpa** é psicóloga graduada pela PUC-RS, psicoterapeuta de adolescentes, adultos e casais. Membro do Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul da Associação Junguiana do Brasil-AJB. Aluna da Graduação em Filosofia DC e da Licenciatura em Psicologia da UFRGS.

Introdução

Por que falar de um mito? Para Brandão (2002, p. 36) mito é: "a *parole*, a palavra 'revelada', o dito... uma representação coletiva transmitida através de várias gerações, que relata uma explicação do mundo". Para Moore (1993, p. 197), "um mito é uma história sagrada ambientada em uma época e lugar além da história, descrevendo sob forma fictícia as verdades fundamentais da natureza e da vida humana".

Assim, os mitos estão presentes em nossas vidas, em cada experiência que vivemos. Aqui vamos desenvolver uma reflexão especialmente sobre um deles: o mito de Perseu; mito grego que nos fala de perto, face às nossas origens históricas, culturais e filosóficas. O mito é uma história fantástica que, segundo os mesmos autores, nos fala de um tempo primordial, onde, sob a intervenção de seres supra-humanos, alguém viveu pela primeira vez uma experiência que se tornaria referencial depois para muitos, para todo um povo naquela cultura em particular; ainda que pelas suas características o mito se refira sempre a todos os seres humanos.

O mito é vivo porque se trata de uma experiência alicerçada nas camadas mais profundas do inconsciente humano: o inconsciente coletivo. Jung (2002, §3) nos diz: "Contrariamente à psique pessoal ele [o inconsciente coletivo] possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos". E no § 151 da mesma obra: "Há um fator apriorístico em todas as atividades humanas, que é a estrutura individual inata da psique, pré-consciente e inconsciente". Para ele esta estrutura é o arquétipo. No § 155, refere que "o arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada *a priori* da forma da sua representação". Enfatiza que o que é herdado não são as ideias, mas as formas.

Vamos, neste trabalho, analisar a história de Perseu e seu simbolismo, relacionando-a com o nosso processo existencial no mundo moderno e na sociedade complexa em que vivemos. Vamos tratar aqui a tarefa heroica, como um processo interno de transformação que, em última instância, visa o desenvolvimento da consciência e a redenção do ego. A tarefa do dia a dia, em que lutamos no mundo e cujo produto final é a nossa transformação em pessoas melhores, porque conectadas com a dimensão mais profunda e verdadeira de nós mesmos.

Isso será feito gradualmente, pois, face à riqueza de detalhes do mito, tudo é importante e tudo merece ser comentado. A libertação do feminino da sua própria sombra é o que se impõe no mundo moderno, aprisionado como se encontra, nas frias correntes do mecanismo de uma cultura tecnocrata, consumista e epicurista. Dessa libertação dependem a redenção do próprio planeta e a possibilidade de uma vida onde os valores do masculino

se mesclam aos do feminino numa *coniunctio oppositorum*, que nos leve a uma equilibração das energias e potencialidades humanas, individuais e planetárias. O futuro depende disso. Vamos ver o que podemos aprender com a história de Perseu, na sua tarefa de decapitar a Medusa.

Hollis (1998) nos diz que, na jornada do herói, há sempre um chamado, uma descida, uma luta, um ferimento e um retorno. O mito de Perseu chama a atenção em primeiro lugar por que ele, diferentemente da maioria dos heróis, não é ferido. A ferida de Perseu é interna e em sua maior parte inconsciente à semelhança das nossas próprias feridas. Esse é o aspecto que atrai nesse mito. Por isso, pode-se considerar que é o mito do homem moderno.

Nos nossos dias, o que há para resgatar? Não temos reinos a defender, dragões e outros monstros a vencer, donzelas a salvar, como no mundo mítico do nosso imaginário, mas necessariamente ainda nos relacionamos com o ambiente que nos cerca, ainda chegamos ao mundo e nele vivemos marcados pela nossa origem familiar e cultural. Há, portanto, um tema que permanece e que é de extrema importância para todo ser humano - homens e mulheres - que é o de resgatar o seu lado feminino: libertar a *anima*. O tema da libertação da *anima* é clássico e, tradicionalmente, pertence aos homens, mas na nossa cultura, com a repressão do feminino e sua conseqüente "liberação" numa sociedade patriarcal, também as mulheres precisam resgatar a sua mais verdadeira e profunda natureza.

O homem moderno distanciado dos mitos (considerados ficção) e divorciado do sagrado (superado pela ciência e pela tecnologia), entregue a si mesmo, vagueia no mundo sem rumo, sem dar-se conta de que é vítima da sua fantasia de separatividade (Weil, 1987) e de seus desdobramentos: agressão/paranoia; medo/angústia/depressão; ciúme/orgulho/vaidade. Responsáveis por sintomas tais como: síndrome do pânico, transtorno bipolar, TOC, TPM, além de quadros cada vez mais frequentes e prolongados de depressão que se alternam com uma competitividade exacerbada e amoral, com uma fixação em tudo que é de ordem material.

Mardones (2006) nos diz que estamos presos na imagem, exclusivamente enquanto informação, que não pode ser refletida ou assimilada, que jaz na imanência positivista dos fatos, que, repetidos à exaustão, distraem e algemam a consciência e a imaginação criadora. "Ficamos presos ao imediatismo e ao dado, sem poder passar para o sentido das coisas", Mardones (2006, p. 26). O mundo de hoje carece, mais do que nunca antes na história, de sentido. Filmes, como o recente Avatar¹, tentam resgatar a ideia da rede (desta feita, na linguagem do terceiro milênio, de rede de conexões neuronais que a todos congrega) e que é, ela própria, uma expressão do Sagrado, do Divino.

A origem

A história de Perseu, como a de cada um de nós, começa muito antes, no passado, e nos oferece vários aspectos para uma reflexão psicológica, mas vamos nos concentrar neste artigo no próprio personagem e sua condição de herói. Herói, segundo Boechat (1996), é "aquele que nasceu para servir". Hollis (1998, p. 32) diz que o arquétipo do herói, manifestando-se tanto em nível coletivo, como em nível individual, vem confirmar a "necessidade humana universal de expandir os limites do possível". Nosso herói, Perseu - um dos ancestrais diretos de Heracles - degola a Medusa, a única mortal das três Górgonas. Eram filhas de duas divindades marinhas, Fórcis e Ceto: Medusa, Ésteno e Euríale. Temos aqui uma decapitação, e vamos tentar entender o que isso quer dizer no caso do nosso herói de todos os dias, que precisa ser vencido para vencer: o ego.

Brandão (1992) nos conta que tudo começou no Egito, onde, de Zeus e Io nasceu Épafo, cuja filha, Líbia, com Posídon teve os gêmeos Agenor e Belo. O primeiro reinou na Síria e o segundo no Egito. De Belo com Anquínoe - filha do Rio Nilo - nasceram novamente gêmeos: Egito e Dânao. Este fugiu para a Argólida levando as cinquenta filhas que tivera com várias mulheres. Lá, reinava Gelanor, que lhe cedeu o poder pacificamente ou, segundo outra versão também pacífica, ambos tiveram uma longa disputa retórica sendo que logo após surgiu um lobo da floresta que matou instantaneamente o touro do rebanho de Gelanor. O touro do rebanho de Gelanor simboliza seu poder fecundador, e o povo viu nisso um sinal de que o forasteiro deveria ser o novo rei.

Dânao então fundou Argos, onde ergueu um santuário a Apolo-Lício, isto é, a Apolo deus-lobo. Temos aqui presente uma forte representação do aspecto instintivo da psique, na figura do lobo, que emerge do inconsciente quando desta tentativa pacífica de acordo entre Dânao e Gelanor, pois esta não é a índole de Dânao como veremos a seguir. Ele, no entanto, percebe a necessidade de reverenciar o seu lado instintivo, que vem em seu socorro quando necessário, e ergue o santuário.

Seus cinquenta sobrinhos, inconformados com a fuga das primas, navegaram até Argos, na Hélade e lhe pediram que esquecesse a inimizade com Egito, seu irmão; e para selar o pacto de paz as pediram em casamento. Dânao aparentemente concordou, mas deu a cada uma das suas filhas um punhal, para que matassem o marido na noite de núpcias. Todas as Danaides, com exceção de Hipermnestra, que fugiu com o seu noivo Linceu, cumpriram a ordem paterna. De Linceu e Hipermnestra nasceu Abas, que, casado com Aglaia, foi o pai dos gêmeos Acrísio e Preto, o primeiro, avô de Perseu.

Linceu mais tarde vingava-se matando o sogro e as cunhadas, que foram condenadas no Hades a encher eternamente de água um tonel sem fundo. Segundo Brandão (1992), Platão interpretou tal castigo como símbolo de uma entrega insaciável a paixões

eternamente insatisfeitas ou, segundo o Orfismo - e esta nos parece a interpretação mais válida - o castigo esteja em lidar eternamente com o elemento purificador, a água, sem poder dela extrair o maior e mais necessário benefício: a purificação.

Dânao não tem nenhum filho, só filhas, mas ainda está inconsciente da sua necessidade de se relacionar verdadeiramente com o feminino. É preciso que a filha traia o pai para que possa se tornar mulher, ainda que este deseje que ela permaneça a sua menina, isto é, permaneça inconsciente de suas possibilidades de poder. A tendência arquetípica aí está, para ser vencida, superada; nesse caso, no plano individual, tanto pelo pai quanto pelas filhas e, no plano social, no relacionamento de estados e nações.

Nosso apego ao *status quo*, seja ele qual for, e o medo intrínseco das mudanças estão prefigurados no mito das Danaides. Outro aspecto, entretanto, mais significativo é que Dânao usa as filhas - e estas, na sua quase totalidade, aceitam o papel - colocando-as a serviço da sua rivalidade com o irmão. Sua sede de poder e vingança desconhece as necessidades dos demais, inclusive as das próprias filhas. O feminino é ignorado e apenas lembrado se servir para a consecução dos seus próprios fins, de dominação pelo poder absoluto. A história genealógica do nosso herói nos fala das nossas origens, de como surgiram os estados e nações que conhecemos hoje e de como o destino de todos os homens está entrelaçado; de como o homem é um ser meio divino/meio humano, crucificado desde a sua origem entre o que tem de deus e o que tem de *húmus*.

Perseu, que segundo Brandão (1992), significa "terra", nasce em uma família dividida e em guerra. Acrísio, rei de Argos - avô do nosso herói -, e Preto, seu irmão gêmeo "brigaram um com o outro desde o ventre da mãe", diz Kerényi (1998, p. 47).

Moços, já travaram uma luta violenta por Argos que Acrísio venceu expulsando Preto da Argólida. Temos mais uma vez o motivo dos gêmeos, que, consoante Boechat (1996), constela o problema dos opostos, cuja carga energética é indispensável à realização do processo de individuação. A consciência humana se estrutura pela dinâmica dos opostos. Essa luta se trava dentro de nós, e dela passamos a ter consciência a partir de um determinado momento. É responsável pelos nossos maiores sofrimentos, pelo nosso crescimento pessoal e, em última instância, pela realização do nosso destino de *coniunctio* com o todo.

Um detalhe interessante é que durante a guerra terrível que os gêmeos travaram pelo poder foi inventado o escudo redondo. Voltaremos ao tema do escudo depois, quando falarmos das armas de Perseu. Preto, derrotado, emigrou e tomou por esposa a filha do rei da Lícia: Estenebeia (famosa depois por seu louco amor a outro: Belerofonte). Aliado ao sogro e à frente de seu exército, Preto invadiu a Argólida e tomou Tirinto, cidade fortificada por altas muralhas construídas pelos Ciclopes (gigantes de um único olho, que obviamente apenas podiam olhar em uma única direção).

Preto e Estenebeia tiveram três filhas, as Prétides: Lisipe, Ifianana, Ifínoe e um filho, Megapentes. Suas filhas recusaram-se a honrar Dioniso e foram ensandecidas pelo deus, e Megapentes foi um dos perseguidores declarados de Dioniso. Finalmente os gêmeos - Acrísio e Preto - concordaram em que cada um reinaria em sua cidade, respectivamente Argos e Tirinto, ficando a Argólida dividida em dois reinos. Novamente temos o tema da divisão dos opostos.

Estamos diante de uma família perturbada e muito rígida. Uma família que diz sim apenas ao dever; não, ao prazer e à alegria. Com dificuldades de temperar a coragem e o ardor do masculino com a doçura e leveza do feminino. Uma família presa ao concreto, ao literal, com grande dificuldade de transcender os limites do aqui e agora, portanto de simbolizar: de fazer contato com o espiritual e o simbólico, porque nela o feminino vem sendo negado e aviltado. Impossível deixar de perceber a semelhança com o que vivemos hoje no plano social, com o que podemos observar em nossas famílias e na de nossos pacientes.

Acrísio casou-se com Eurídice - filha de Lacedêmôn, herói da Lacedemônia, cuja capital era Esparta - e com ela teve só uma filha: Dânae. Pelo lado materno, Perseu é neto de um herói. Consultado o oráculo sobre a possibilidade de vir a ter um filho, foi-lhe dito que ele nunca viria a ter um, mas que sua filha teria um filho que o mataria. Imediatamente ao voltar do oráculo, Acrísio manda construir uma câmara de bronze, subterrânea, no pátio do palácio e lá encerra sua única filha, na companhia da ama. Segundo Chevalier e Gheerbrandt (1991), o bronze, por ser uma liga de estanho e prata, que estão associados à Lua e à água, com o cobre, associado ao Sol e ao fogo, simboliza a união dos contrários.

Acrísio literalmente sepulta o feminino, na figura da jovem Dânae. O apego ao poder gera o medo e Dânae é enterrada no seio escuro, silencioso, da Grande Mãe, para que nunca pudesse vir a conceber, gestar e parir; impedida de ser mulher e mãe. Segundo Hollis (1998, p. 96): "A pessoa que se desliga de aspectos indesejáveis de sua psique estará correspondentemente à mercê da vingança desses conteúdos. Inconscientemente, fará escolha instigada por esse eixo impalpável de referência e depois terá que se haver com as consequências". Não é isso o que fazemos ao reprimir tudo o que nos desagrade em nós mesmos?

A caixa é um símbolo do feminino, representação do inconsciente e do corpo materno, pois contém um segredo, isto é, "encerra e separa aquilo que é precioso, frágil ou temível", dizem Chevalier e Gheerbrant (1991, p. 164). Mas, como a força da vida é maior do que tudo, o próprio Zeus desejou a bela Dânae. Transmutado em chuva de ouro, penetra na terra e fecunda a jovem, que o recolhe no regaço. "A tumba transformou-se em câmara nupcial", diz Kerényi (1998, p. 47). O que está oculto só pode ser um tesouro e como tal é muito desejado. O feminino estava oculto e, portanto, despertou o desejo do único capaz de possuí-lo: o maior de todos os deuses. Assim Perseu foi concebido.

Zeus, o fecundador por excelência, penetra na tumba onde Dânae jaz - debaixo da terra - por uma fenda, sob a forma de uma "chuva de ouro". Ouro líquido. Temos aqui figurado o elemento água, a umidade que fecunda, floresce e produz. E ouro, o mais precioso e o único incorruptível, dos metais. A Mãe Terra guarda suas sementes em seu seio e gesta na intimidade, longe dos olhos humanos que só contemplam os frutos da vida, quando estes rompem a crosta da terra. O mistério da concepção das plantas, animais e mesmo dos homens está oculto ao olhar profano. A vida é preciosa e seu segredo não nos pertence. Participamos dele, mas não nos é dado controlá-lo ou mesmo presenciá-lo com nossos olhos mundanos.

Dânae secretamente dá à luz e amamenta o menino. Esse motivo está presente em outros mitos, inclusive no mito cristão, da criança meio humana e meio divina que é concebida de forma oculta e misteriosa e que deve ser mantida oculta, pois se encontra, desde o ventre, exposta a um risco mortal. O herói ainda criança e indefeso já tem sua vida ameaçada.

Perseu, nos diz Kérenyi (1998), aos três ou quatro anos brinca com uma bola e grita quando esta lhe escapa. Acrísio, então, ouve a criança: a criança aprisionada, ainda em processo gestacional, no seio da Grande Mãe. Aberto o túmulo, a ama é condenada à morte, como acontece a quem alimenta o feminino, que, teimoso, permanece vivo e fértil ainda que enterrado nas profundezas da psique inconsciente.

Como era de se esperar, Acrísio não acredita que o pai da criança seja Zeus - o feminino profundo só pode ser fecundado pelo *Self* - e não é crível que ele, porque frágil, tenha o poder de estar em relação íntima com o sagrado. Acrísio prefere acreditar que foi o irmão Preto que se vingou dessa forma, através do incesto. Frustrado e irritado com a irrupção dessas forças vivas (mulher e criança) que perturbam o seu mundo rigidamente estratificado, Acrísio, manda lançá-los ao mar - mais um símbolo do inconsciente -, onde acredita não sobreviverão.

É importante observar que o rei não os mata ou manda matá-los - filha e neto - diretamente. Repressão é a palavra para esse processo que nos acompanha ao longo da vida, ao nos vermos pressionados para lidar com os conteúdos indesejáveis - do ponto de vista do ego, é claro - que emergem do inconsciente. Mais uma vez, mãe e filho são encerrados em uma arca fechada e voltam ao seu processo gestacional inconsciente. No interior da urna, a mãe menos inconsciente que o filho o acalenta e agradece pela inconsciência do menino, que não avalia os riscos por que passa, pedindo a Zeus, com muito tato, que o proteja. Dânae não reclama, não se revolta, não desafia os deuses, mas se rende à sua sorte buscando conforto e proteção do mais alto pela prece.

Levada pela correnteza, a arca é avistada por um pescador da ilha de Serifo, Díctis, cujo nome significa, segundo Brandão (1991), "o que lança a rede". Este os resgata e leva para casa, pois são aparentados de longe das Danaides como nos conta Kerényi (1998,

p. 48): "Díctis descendia de Náuplios, filho de Posídon e Amimone, filha de Dânao". O senhor de Serifo não era ele, mas seu irmão Polidectes; e aqui temos mais uma vez uma dupla de irmãos, diz Kerényi (1998, p. 49), dessemelhantes, mas "o que um pegava era presa do outro". Dois irmãos, as duas faces da mesma moeda, um bom, outro mau. Mais uma vez o mito aponta para a dualidade humana. Novamente Dânae se torna, com o filho, prisioneira e passa a viver na casa do rei como escrava, ou, em outra versão, na cabana de Díctis. O que é preciso para que nos tornemos livres?

A jornada

Quando Perseu se torna homem e vendo que já poderia libertar a mãe, Polidectes arma, com várias desculpas, a história de um *eranos*, banquete, em que cada conviva lhe deveria levar um presente, neste caso um cavalo (símbolo da libido em toda sua instintividade). Perseu não tinha um cavalo, é claro, mas com a impetuosidade da sua juventude promete ao rei a cabeça da Górgona. A Górgona era uma representação muito antiga de um ser monstruoso, uma égua que teria mantido relações com Posídon, aquele que rege o inconsciente coletivo da humanidade, metamorfoseado em garanhão. Polidectes astutamente aceita o oferecimento do jovem, pois espera que ele não volte de tal empreendimento, deixando Dânae, que ele desde muito cobiça à sua mercê.

Se ao herói cabe iluminar, para isso deve entrar em contato com o mundo sombrio dos instintos; com os maiores de todos os horrores. O herói solar tem, ele mesmo, sombra. Brandão (1995) refere-se à ambivalência do herói, pois este acumula atributos contraditórios. Sendo de natureza excepcional, apresenta-se frequentemente como benfeitor e flagelo. É por isso admirado e temido, pois a sua *hýbris*, isto é, o seu descomedimento desconhece quaisquer limites.

O que Hollis (1998) diz ser um "chamado" acontece nesse momento com Perseu: ele cede impulsivamente a uma intuição, que o levará a seu destino. É difícil saber, quando cedemos a uma "intuição", se estamos ouvindo a voz do Si-Mesmo ou se esta dimensão sombria, ávida de poder, que se alia ao ego no seu desejo de conquista. Tal como cada um de nós, Perseu tem sombra e cede em determinado momento às energias do inconsciente, colocando-se em uma situação difícil que ele próprio virá a lamentar.

Arrependido de seu impulso e sem saber o que fazer para cumprir a promessa e libertar a mãe de Polidectes, "recebedor de muitos", o rapaz se isola e lamenta. É preciso que reconheçamos os nossos limites enquanto ego, para que o inconsciente nos alcance o auxílio de que necessitamos. Eis que Hermes, o deus da *opus* alquímica, e Atená, a protetora dos heróis, se apresentam ao jovem. Em outra versão, são as Náíades, filhas de Nereu, antiga divindade marinha, que viviam em cavernas cheias de estalactites na ilha de Serifo, isto é, junto ao mar - reunindo ambas as propriedades: da terra e do mar -, em cuja intimidade Perseu já havia vivido, que se apresentam primeiro.

O herói, diz Brandão (1992), apesar da sua *hýbris*, sempre conta com o auxílio divino. O mesmo acontece com cada um de nós, ainda que na maior parte das vezes não tenhamos consciência disso, ou nos sintamos gratos por isso. Perseu recebe os instrumentos mágicos que o ajudarão a executar a sua tarefa heroica. As sandálias aladas: é preciso ser rápido para vencer os nossos monstros internos; o capacete de invisibilidade, porque é preciso ser invisível ao mal; o alforje (*kibisis*) para trazer a cabeça da Górgona, ou seja, o vaso que deve conter a experiência como o que há de mais terrível em nós. Isto, mais o escudo espelhado, recebido de Atená, que o protegeria do olhar paralisante da Medusa refletindo-a, para que petrifique a si mesma; e a espada, presente de Hermes, que o habilitará a realizar seu propósito.

Vamos olhar com atenção esses utensílios mágicos, que o nosso herói recebe e sem os quais seria impossível levar a cabo a sua tarefa. As sandálias são, segundo Chevalier e Gheerbrant (1991, *apud* Segalen, p. 800), "aquilo que se interpõe entre a terra e o corpo pesado e vivo". Aqui não se trata de descalçar-se, mas de calçar-se, de estar preparado para a tarefa, pronto não apenas para pisar firmemente um terreno perigoso (Perseu, já dissemos, significa terra), mas, já que essas são sandálias aladas, de conseguir elevar-se acima do solo, acima da terra, isto é, acima ou além de nós mesmos, para não cairmos na armadilha da identificação com a sombra, que paralisa.

O herói, ao enfrentar o seu inconsciente, obscuro e desconhecido, deve estar preparado para tudo. Deve poder estar, à semelhança de todos nós no mundo, num momento com os pés bem plantados no chão e, no momento seguinte, ser capaz de elevar-se e, do alto, olhar o todo, o conjunto de fatos onde se encontra inserido.

O capacete de Hades, consoante os mesmos autores, tornava invisível - até para os deuses - quem o usasse. Fora presente dos Ciclopes a Hades, que o usara na guerra contra os Titãs. Talvez essa invisibilidade se refira a este tempo da alma, onde precisamos estar a sós conosco mesmos e, por isso, invisíveis a todos os olhares que se situam no tempo profano. Este, mais do que um capacete comum, que simboliza potência e poder, protege pela invisibilidade. Pode-se dizer que aquilo que cobre a cabeça protege e oculta os pensamentos. Nos combates da vida, precisamos muitas vezes tanto de uma coisa, quanto de outra. Ocultar nossos próprios pensamentos dos demais, não os entregando à crítica precoce ou excessiva, ou mesmo protegê-los das influências externas, no sentido de mantermos o foco, a concentração na tarefa escolhida.

O alforje ou sacola, que servirá para levar a cabeça da Medusa, que mesmo depois de morta ainda petrifica, é um vaso próprio para conter esse poder terrível que Perseu busca, nessa região descrita por Kerényi (1998, p. 50) como sendo "do outro lado do Oceano, perto do Jardim das Hespérides, onde principia o reino da Noite". O escudo, como vimos antes, às vezes redondo, isto é, associado ao

círculo, representação do universo, simboliza, de acordo com Chevalier e Gheerbrant (1991, p. 387), "a arma passiva, defensiva e protetora". Enfrentar o mal exige sempre muito cuidado, e é Atená, a madrinha dos heróis, que empresta a Perseu o seu próprio escudo - espelhado - para que reflita e não absorva o mal.

A espada, dádiva de Hermes, o deus que preside a Grande Obra alquímica de transformação do homem, símbolo de discriminação, como lâmina que é, serve para separar o que presta do que não presta, o que é bom do que é mau. Equipado, Perseu parte, em busca de si-mesmo, do seu verdadeiro eu, até agora oculto, forçado a não revelar-se por limites postos por outros. Agora livre, não mais encarcerado ou usufruindo de uma pseudoliberalidade, pode partir na empreitada mais difícil: a do autoconhecimento. Note-se que o reflexo da Medusa não basta e que o herói deve lhe cortar a cabeça com a espada. Para que o ego se liberte, é preciso que ele liberte aqueles aspectos do seu inconsciente que estão presos pelo feitiço da petrificação - porque projetar não soluciona, apenas adia.

O desfecho

As Greias, também filhas do velho do mar, Fórcis; de cabelos gris, isto é, sem cor, que já haviam nascido velhas, e possuidoras de um único olho, que compartilhavam, vigiavam o território da Medusa. Kerényi (1998, p. 50) diz que lá onde viviam as Górgonas e as Greias "nem o sol nem a lua brilharam jamais... era a terra das trevas em que todas as luzes do céu se desvanecem e de onde tornam a aparecer. Pois confina também com o leste e o oeste". É nesse território mágico e terrível, fora do tempo e do espaço humanamente concebível, que se trava o combate do ego com a sombra. A ação de derrotar essa parte em nós que nos paralisa se dá no inconsciente profundo, no reino dos arquétipos. Jung nos diz que "a união com a sombra e com a *anima* representa uma dificuldade que não deve ser tomada levemente" (2003, § 435). O problema dos opostos que surge nessa situação leva o inconsciente, com o objetivo de compensar o conflito interior à constelação de conteúdos arquetípicos, às experiências numinosas.

Perseu, guiado por Atená e/ou Hermes, invisível graças ao capacete de Hades, chega até as Greias e lhes toma o único olho, isto é, cega-as e, barganhando, as obriga a lhe ensinar o caminho para as Górgonas. Brandão (1992) nos conta que Perseu pairou acima das três Górgonas adormecidas. Não podemos nos envolver com o mal, é preciso pairar sobre ele, isto é, permanecer a certa distância, nos mantendo acima dele, fora do seu alcance. É preciso ser esperto para negociar com ele, mesmo que as estruturas antigas e ultrapassadas sejam - como nos diz o mito - insuficientes para dar conta do movimento da libido e, por isso, fáceis de enganar, pela inventividade do herói. Herói filho de um deus, que, já no início da vida, sobrevive miraculosamente, inconsciente do seu poder sobre a psique, poder esse criativo e curativo, de que somos todos portadores.

Perseu foi para vencer a Górgona, que era mortal e que petrificava todos os seres vivos que se lhe aproximavam. Agarra-a pelos cabelos de serpente e, olhando-a indiretamente, através do seu reflexo no escudo, executa a tarefa da decapitação. A vida é movimento, e a petrificação representa a morte das possibilidades infinitas de criação. A Medusa, que, segundo outra versão, teria sido anteriormente uma jovem belíssima, que, enamorada de Posídon, fora punida pela deusa Atená - por ter mantido relações com ele no seu templo -, se transformara nesse ser monstruoso com cabelos de serpente (símbolo dos pensamentos obsessivos, venenosos, de que frequentemente tanto nós, quanto nossos pacientes sofremos) pela dor da perda do amado. Grávida do deus, não consegue dar à luz a seus filhos, presos na cabeça (congestão mental e ética, doença hamletiana do mundo pós-moderno). A dor do ressentimento petrifica.

Se o nosso herói - o ego - não perceber isso a tempo e decapitar para libertar seu poder criativo; se não perceber, no mito simbolizado por sua mãe, o feminino ancestral, profundo e gerador de vida, ainda que prisioneiro desse masculino dominador porque cheio de medo; e se não perceber a si mesmo e toda a sua estirpe - retroativa e progressivamente, já que o tempo no inconsciente não existe - permanecerá preso à maldição de viver esse divórcio perpétuo entre o masculino e o feminino, entre o divino e o humano.

Jung (2003, § 95) nos diz: "A decapitação... significa portanto a obtenção da substância arcana". E que a cabeça tem um papel importantíssimo na alquimia, pois possui o mesmo significado da esfera, e por isso se refere à substância arcana, ou da transformação. Julien (1993) refere que, para os antigos, a esfera era símbolo do universo, e os estoicos, pitagóricos e neoplatônicos acreditavam que a alma perfeita, uma vez libertada do corpo, tomava essa forma.

É preciso perder a cabeça para ganhar a sabedoria, que vem da integração dos opostos. Este o grande paradoxo. Se não tivermos coragem para a decapitação, o contato criativo e fértil com o *Self*, o divino, o sagrado ficará para sempre nos céus, no alto, perpetuando a divisão espírito/corpo de que sofre o homem moderno. É preciso, mediante uma tomada de atitude, adquirir consciência daquilo que nos falta e nos entregarmos, corajosamente, a essa busca. O homem moderno encontra-se preso a essa dicotomização da realidade, em que não pode ter liberdade, pois o seu destino é fixo e ditado pelos deuses, e sua ação no mundo é estéril e inútil. Este é o homem que não crê e/ou se relaciona com o sagrado em si mesmo.

Note-se que Zeus, neste mito, não interfere diretamente no processo de libertação do filho. Depois de longa jornada, de uma preparação confiada aos deuses e de muitos revezes, o confronto com o inconsciente é rápido - tem que ser rápido -, pois não é aconselhável relaxar nesse encontro com os mistérios, os perigos e a numinosidade das energias arquetípicas. Temos alguma coisa em nós de divino, somos filhos de um deus, mas definitivamente não somos deuses, logo, não podemos suportar por muito tempo essas energias transpessoais que emanam do inconsciente profundo.

Decepada a cabeça da Medusa, liberto desse feminino enfeitado e envenenado por amar um deus (o sagrado), dela se emancipam estes filhos da mente, o cavalo alado, Pégaso e o gigante ou herói Crisaor. Diz Kerényi (1988, p. 51): "Perseu fugiu com a rapidez do pensamento, as costas protegidas agora pela cabeça da Medusa". O mal que vencemos e que enquanto não confrontado nos paralisa, depois, nos serve de proteção no mundo, isto é, nos protege até dos inimigos que não podemos ver, daqueles que chegam pelas nossas costas.

Finda a missão, Perseu parte para o país dos Hiperbóreos - além das terras dos mortais -, onde, dizem os mitólogos, se diverte, até que, voltando, avista uma donzela aprisionada e exposta (tal como sua mãe o fora de outro modo no passado), mas a história de Perseu e Andrômeda é outra...

Conclusões

O que podemos concluir acerca do mito de Perseu? Hollis (1998) nos diz que a origem da palavra mito em latim (*radix*), raiz, quer dizer a apreensão do radical; já indica que mito tem na sua base um acontecimento primordial da experiência humana, "uma experiência que supera o poder da cognição" (1998, p. 32). O mito de Perseu nos fala das nossas divisões internas, daquelas partes cindidas em nós (Hollis, 1998), que surgem quando menos esperamos, a nos cobrar o que foi anteriormente negligenciado pelos nossos antepassados e por nós mesmos. O que aponta indubitavelmente para o fato de que a evolução do homem não acontece de forma isolada, solitária, mas em grupo.

Em Psicologia e Alquimia, Jung (1994, § 30) diz: "A essência do consciente é a diferenciação; para ampliar a consciência é preciso separar os opostos uns dos outros, e isto *contra naturam*. Na natureza os opostos se buscam - *les extrêmes se touchent* -, o mesmo se dando no inconsciente, sobretudo no arquétipo da unidade, no Si-Mesmo".

Tudo aquilo que nos negamos a apreciar acaba por se transformar em um padrão comportamental que nos vai assombrar, até que nos disponhamos a prestar atenção. Destino é inconsciência. O sinal amarelo está piscando agora mesmo, para todos nós, e nós o ignoramos. Carregamos a nossa ferida de forma absolutamente inconsciente. É o que os gregos chamavam de *hamartia*. No mito de Perseu vemos o desenrolar da trama desde a união de Zeus com Io - princesa de grande beleza -, transformada pelo deus em vaca e que teve uma vida desventurada fugindo, por todo mundo conhecido de então, da ciumenta Hera. Mas que, segundo Brandão (1991, p. 610) "mais tarde reinou no Egito recebendo honras divinas com o nome de Ísis".

lo submeteu-se à paixão do deus dos deuses. Era isso, ou toda a sua família seria fulminada pelos raios de Zeus. A história de Perseu em sua mais remota origem nos fala da paixão incontida de um deus, de um feminino instintivo e submisso; de poder e de medo. É, entretanto, no Egito, berço do misticismo ocidental, onde a vaca acaba se transformando em deusa, que a origem da *hamartia* de Perseu - e a nossa - se inicia. Esse deve ser, pois, o ponto de partida do nosso esforço no sentido de recapturarmos o sentido mitológico profundo que foi perdido, nesta caminhada sem bússola em que nos empenhamos e que chamamos vida.

Mardones (2006) diz que no mundo globalizado em que vivemos, onde a imagem repetida à saciedade serve de objeto de manipulação e liquidada com o sentido, vivemos um paradoxo: "Nessa situação cultural de predomínio da imagem, estamos a um passo do fechamento da transcendência" (2006, p. 26). Quando a redundância e clareza da imagem matam a fome que temos de absoluto e quando já não há mais nenhum mistério e se permanece limitado apenas às aparências das coisas, esse é o momento em que a nossa necessidade de resgate do simbólico, da imagem plena de significado que os mitos nos oferecem, se faz mais urgente.

Muito se tem falado da ausência do feminino no mundo de hoje, mas nos parece que há um fator ainda mais fundamental e que não se trata da ausência, mas da cisão do feminino. Talvez, porque negado, tudo que se refere ao feminino está dividido na sua base mais profunda, ou o feminino é puro e espiritual e inefável, isto é, impossível de ser tocado (vide a Virgem Maria); ou é terrível, petrificador, e dele devemos fugir e nos defender a qualquer preço. Podemos ver as consequências disso nas relações homem-mulher nos dias de hoje. Boechat (2008, p. 84) fala: "...importante lembrar que a mãe de Perseu tanto é Dânae quanto a própria Medusa, do ponto de vista simbólico... a mãe pessoal do herói o acompanha em sua exposição e posteriormente em seu retorno...".

No mito, Zeus, o pai divino e único pai do nosso herói, não comparece a não ser indiretamente, quando não obstaculiza o auxílio que este recebe de outros deuses. Pai ausente, mãe cindida, esta a família de Perseu, esta a família humana. Perseu deve integrar os opostos do feminino: uma mãe pura e intocada, aprisionada em uma câmara subterrânea, depois em uma arca que vaga pelo mar, depois em uma cabana de pescador ou palácio de um tirano que ameaça possuí-la; uma mulher que não teve nunca uma relação concreta com um homem e que ele protege mesmo quando criança ainda ou distante dela. Situação esta que compromete toda a sua energia, que permanece presa a esta situação arquetípica insolúvel.

Para libertar tal *anima* é necessário decepar a cabeça de sua sombra: a Medusa é a sombra de Dânae/Atená, respectivamente mãe e madrinha; deste feminino aprisionado em um padrão de submissão a um masculino que quando poderoso é distante ou violento, porque amedrontado diante da força da vida, que só se

dá a conhecer por seus frutos, mas jamais revela as suas raízes porque estas estão radicadas no inconsciente profundo. Nossa civilização, porque patriarcal, está identificada com esse masculino que não consegue se libertar dos seus medos maiores, porque nega a sua outra metade: o feminino. Negação que nos deixa cegos como as Greias, incapazes de discriminar o que é positivo do que é negativo.

Como chegar à totalidade se nos recusamos a aceitar a outra metade de nós mesmos? Por que afinal de contas isso acontece? Vimos que já os antepassados de Perseu temiam e, quando não aviltavam, pelo menos negligenciavam o feminino. Produto simplesmente da unilateralidade da consciência ou do medo que temos desse desconhecido que vive em nós que é o inconsciente? Como tomar consciência do fato de que a maior de todas as sizíguas de opostos para o homem pós-moderno é a ignorância da sua própria complexidade; a ignorância do fato de que o homem é um composto de consciente/inconsciente e de que não está de posse de todo o conhecimento, mesmo quando se trata dele mesmo?

Como dar fim à *hýbris* e início a um processo de *húmus*? Como sair desse impasse - estimulado pelas falsas imagens veiculadas pela mídia - de que somos alguma coisa chapada, sem profundidade e sem significado e cuja consciência se limita ao imediato, superficial e consumível? De que poder, a qualquer preço, é uma coisa bacana e é tudo o que se quer? É preciso que compreendamos o que Jung nos diz:

Aquilo que o inconsciente expressa não é arbitrário, nem corresponde a uma opinião, mas ocorre pelo fato de ser assim mesmo, como em qualquer ser natural. É óbvio que as expressões do inconsciente são naturais... o arquétipo psíquico é apenas ele mesmo, podendo ser interpretado segundo o tempo, o lugar e o meio (1994, § 20).

Parece que a nossa interpretação atual não é das melhores. A ciência que tudo divide, analisa e separa, não tem podido contribuir para sanar essa divisão do ser humano. Quem sabe se o que os cientistas não estão conseguindo realizar os poetas sejam capazes de fazer? Italo Calvino escreveu:

Às vezes o mundo inteiro me parecia transformado em pedra: mais ou menos avançada segundo as pessoas e os lugares, essa lenta petrificação não poupava nenhum aspecto da vida. Como se ninguém pudesse escapar ao olhar inexorável da Medusa (1997, p. 16).

Perdendo o contato com o nosso mundo interior, com o mistério, vivendo em um mundo onde nada é sagrado e tudo é banalizado, até o amor, estamos todos, individual e coletivamente, petrificados.

Calvino, nesse mesmo texto, se socorre do exemplo de Perseu, que, para decapitar a Medusa, se sustentou sobre o que há de mais leve: as nuvens e o vento, tomando o cuidado de olhar indiretamente para o seu reflexo no espelho. Mais ainda, depois da decapitação Perseu leva consigo a cabeça da Medusa, oculta no alforje, transformada agora em amuleto e arma mortal. Diz Calvino:

É sempre na recusa da visão direta que reside a força de Perseu, mas não na recusa da realidade do mundo de monstros entre os quais estava destinado a viver, uma realidade que ele traz consigo e assume como um fardo pessoal (1997, p. 17).

Ao contrário do que crê o mundo moderno, a recusa da visão direta não implica a recusa da realidade. Segundo Calvino (1997), o herói trata com delicadeza inesperada a cabeça do monstro, em narrativa de Ovídio nas *Metamorfoses*. Talvez aí esteja a saída para nós, em nosso mundo complexo e tão pesado! Vivemos num estado de *coagulatio* máxima neste momento histórico. Precisamos mais do que nunca de uma *sublimatio*, de uma *solutio*, que nos leve à redenção.

Precisamos desenvolver tudo o que a família de Perseu negou através do tempo, ao negar o feminino e a criança interiores: pensar leve, olhar indiretamente, brincar com ideias e situações, andar nas nuvens e no vento. Dissolver a dureza desta pedra, que certamente não é o *lapis*. Os alquimistas diziam que o *lapis* era suave, macio, o que nos diz que ainda estamos - apesar de todo avanço técnico-científico - muito longe da Pedra Filosofal; da decapitação da Medusa que assombra a nossa cultura.

Referências Bibliográficas

- BOECHAT, Walter (Org.) (1996). *Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2008). *A Mitopoesia da Psique. Mito e Individuação*. Petrópolis: Vozes.
- BRANDÃO, Junito de Souza (1991). *Dicionário Mítico-Etimológico*. Vol. I. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1991). *Dicionário Mítico-Etimológico*. Vol. II. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2002). *Mitologia Grega*. Vol. I, 17 ed. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1995). *Mitologia Grega*. Vol. III, 6 ed. Petrópolis: Vozes.
- CALVINO, Ítalo (1997). *Seis Propostas para o Próximo Milênio*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAMPBELL, Joseph (1997). *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain (1991). *Dicionário de Símbolos*. 5 ed. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio Editora.

-
- HOLLIS, James (1998). *Rastreado os Deuses. O Lugar do Mito na Vida Moderna*. São Paulo: Paulus.
- JUNG, C. G. (1994). *Psicologia e Alquimia*. Vol. XII, 2 ed. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2002). *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Vol. IX/1. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2003). *Estudos Alquímicos*. Vol. XIII. Petrópolis: Vozes.
- JULIEN, Nadia (1993). *Dicionário dos Símbolos*. São Paulo: Ed. Rideel.
- KERÉNYI, K. (1998). *Os Heróis Gregos*. Col. Mitologia Grega. São Paulo: Cultrix.
- MARDONES, José Maria (2006). *A Vida do Símbolo. A Dimensão Simbólica da Religião*. São Paulo: Paulinas.
- MOORE, Thomas (1993). *Cuide de Sua Alma*. São Paulo: Ed. Siciliano.
- WEIL, Pierre (1987). *Nova Linguagem Holística*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo / CEPA.

¹ *Avatar* (Avatar) USA/2009; Direção: James Cameron; Produção: James Cameron e Jon Landau; Roteiro: James Cameron; Intérpretes: Sam Worthington, Sigourney Weaver, Michelle Rodriguez, Zoe Saldana, Giovanni Ribisi, Joel Moore e outros. Gênero: Aventura/Ação/Ficção; Duração: 170 min.

Artigo

O Amor entre Parceiros do mesmo Sexo e a Grande Tragédia da Homofobia

Gustavo Barcellos*

Sinopse: A homossexualidade não é somente uma orientação sexual, mas também uma preferência afetiva. Como um amor "difícil" ou interdito, mantém a psique num trabalho constante de iniciação no autoconhecimento. Um indivíduo de orientação afetiva homossexual está desde sempre numa relação intensa com os mistérios de sua identidade sexual, sempre em descoberta, em questionamento. Este ensaio explora as diversas faces desse amor, em nível individual e arquetípico, incluindo os mitos de Eros que são mais importantes na tentativa de compreensão da alma homoerótica que qualquer imagem que nos devolva às reduções de masculino/feminino. Para a clínica psicoterapêutica, uma dessas faces inclui a homofobia, que constitui então elemento da maior importância por seus efeitos emocionais constitutivos. A homofobia é um tema pouco elaborado entre os profissionais da psicoterapia, inclusive entre os analistas junguianos, tanto do ponto de vista teórico, quanto do ponto de vista prático.

Palavras-chave: homossexualidade, homofobia, Eros, alma, Andrógino.

Resumen: La homosexualidad no es una orientación sexual solamente; mas que nada es una preferencia afectiva. Como una especie de amor más difícil, mantiene la psique en un trabajo constante de iniciación en el autoconocimiento. Un individuo de orientación afectiva homosexual está siempre en una relación intensa con los misterios de su identidad sexual, siempre intentando descubrir siempre en cuestionamiento. Este ensayo explora las diversas posibilidades de ese amor, en nivel individual y arquetípico, incluyendo los mitos de Eros que son más importantes en la tentativa de comprensión del alma homoerótica más que cualquier imagen de reducción al masculino/femenino. Para la clínica psicoterápica una de esas faces incluye la homo-fobia, que constituye entonces un elemento de la mayor importancia por sus efectos emocionales constitutivos. La homo-fobia es un tema poco elaborado entre los profesionales de la psicoterapia, inclusive entre los analistas junguianos desde en punto de vista teórico hasta el punto de vista práctico.

Palabras clave: homosexualidad, homo-fobia, Eros, alma, androgino.

* Gustavo Barcellos é psicólogo, Mestre em Psicologia Clínica pela New School for Social Research de Nova York, analista didata da Associação Junguiana do Brasil-AJB e membro da Associação Internacional de Psicologia Analítica-IAAP. Autor de *Jung*, Editora Ática; de *Voos e Raízes: Ensaio Sobre Imaginação, Arte e Psicologia Arquetípica*, Editora Ágora; e de *O Irmão: Psicologia do Arquetipo Fraternal*, Editora Vozes.

Email: gbarcellos@uol.com.br

Abstract: Homosexuality is not simply a sexual orientation; it is also an emotional preference. As a "difficult" love, it maintains the psyche always engaged in self-knowledge. Someone homosexual is always in a strong relationship with the mysteries of sexual identity. This essay explores the many faces of this love, in an individual and archetypal level, including the myths of Eros which prove to be more important for an understanding of the homosexual soul than the reductions of masculine/feminine. For psychotherapy, one of this faces is homophobia as an important element due to its destructive elements. Homophobia is a theme yet not fully explored by Jungian analysts, both theoretically and in practice.

Key words: homosexuality, homophobia, Eros, soul, the Androgyne.



para o Anjo

Uranista, sodomita, catamito, pederasta, homossexual: nomes que os homens da ciência, que raramente tiveram boas palavras para este assunto, deram ao amor que não ousa dizer seu nome (Oscar Wilde). Homossexual, o mais recente deles, data do século XIX (o século dos nomes, propriamente, e o século que viu o surgimento da psiquiatria), de 1869 mais precisamente, invenção de um médico húngaro, Karoly Benkert, que assim reclamava o sufixo *homo*, não dos romanos, onde ele se refere ao *homem*, mas dos gregos, onde ele traz o sentido de *igual*. A sexualidade entre os iguais tinha finalmente uma classificação, virava categoria.

Pervtido, doentio, blasfemo, desviado, devasso, ilegal, imoral e indecente são adjetivos - usados muitas vezes em combinações sempre horrorosamente ofensivas - com que os homens da lei e as polícias caracterizaram, no Ocidente moderno, o amor entre parceiros do mesmo sexo, reproduzindo o que a sociedade sempre sentiu diante da evidência desse amor.

No entanto,

imagine uma religião na qual você entra contra a vontade de seus pais - e contra sua própria vontade. Imagine uma raça à qual você passa a pertencer aos dezesseis ou aos sessenta anos de idade sem mudar sua tonalidade de pele ou a textura do cabelo (a não ser no salão de beleza ou de bronzeamento artificial). Imagine uma nação estéril, sem descendentes, mas com uma longa e brumosa linha de ancestrais, sem uma autodefinição articulada, mas com uma história venerável (White, 1994: 158).

Assim fala Edmund White desse amor, num memorável depoimento, o ensaio "Sexual Culture", de 1983. E é com essa caracterização da homossexualidade que gostaria de começar: "Não étnica mas uma minoria, não uma *polis* mas política, não uma nacionalidade mas dotada de costumes, trajes típicos e um dialeto, não uma classe mas uma força econômica", complementa (WHITE, 1994: 158).

A homossexualidade (ou o homoerotismo, como preferem alguns em função de sua conotação menos científica), especialmente na era pós-industrial, tem sido forçada a percorrer um caminho nervoso, sombrio, levada a frequentar inicialmente os recintos da religião, caracterizada então como um problema moral (como pecado e fraqueza do espírito), depois os recintos do crime, como um problema judicial (uma contravenção e, portanto, um problema de legislação, com a contínua edição de leis proibindo e penalizando sua prática em diversos países), daí partindo para os recintos da doença, como um problema médico-psiquiátrico (uma questão da ciência, um distúrbio, moralmente neutro, com as consequentes tentativas vãs de explicação do homoerotismo, aliadas, muitas vezes, a uma fantasia de tratamento e promessas de cura). Até atingir, já no século passado, os recintos da psicologia e da psicanálise, que descobrem no homoerotismo agora um problema psíquico, um desvio do prosseguimento normal do percurso da libido (uma anomalia do curso natural que leva os indivíduos até a heterossexualidade adulta). Freud, apesar de sugerir uma bissexualidade de todas as criaturas, atesta a plena genitalidade heterossexual como objetivo natural para homens e mulheres saudáveis, encarando indivíduos com comportamento homossexual como criaturas que de alguma forma ficaram presas num estágio inicial do desenvolvimento psicosssexual, um perigo sempre presente. Mas o século XX também viu, mais exatamente em 1973, a poderosa American Psychiatric Association retirar, após longo debate, a homossexualidade da lista das doenças mentais - um evento histórico marcante, ainda que relativamente recente. A lógica desses discursos, no entanto, tem sido: melhor um crime que um pecado; melhor uma doença que um crime; e (mais tarde com a psicanálise) melhor a imaturidade que uma doença.

Sempre cercado de emoções fortes de repúdio e pavor, nunca ninguém conseguiu explicar convincentemente o mistério desse incômodo. Não quero aqui nem tentar.

O século XX também assistiu, é preciso lembrar, a um movimento de liberação homossexual, responsável por criar uma face pública para a homossexualidade, uma presença social e também muito da dignidade e do grau de liberdade e visibilidade com que podem hoje muitos homossexuais entender e levar suas vidas. Esse movimento teve seu início emblemático quando uma rebelião de frequentadores de um bar chamado Stonewall Inn, em Christopher Street no Greenwich Village, principalmente *drag queens*, resolveu enfrentar, por noites seguidas em junho de 1969, os ataques sistemáticos do Departamento de Polícia nova-iorquino. Foi o primeiro ato público de resistência ativa e de manifestação de orgulho homossexual registrado na história, e resultou na criação de um ativismo político (que lutaria por igualdade de direitos civis e legais), numa subcultura consistente e nova (com estilos de vida específicos, essencialmente urbanos e cosmopolitas), e num tipo

humano distinto ao qual, apesar de sua enorme variedade, hoje a cultura em geral aprendeu a se referir pelo termo inglês *gay* - termo, aliás, sem equivalentes em outras línguas. Ser *gay* passou então a designar algo mais que homossexual; passou a ser uma identidade autodesignada, com signos e valores socioculturais bem marcados. Mais importante, passou a descrever pessoas que estão conscientes de sua preferência erótica por parceiros do mesmo sexo.

A meu ver, a maior herança desse movimento político liberacionista iniciado na América do Norte, que logo ganhou boa parte do mundo democrático, do ponto de vista psicológico, é aquilo que os americanos convencionaram chamar de *coming out (of the closet)* - que, em Português do Brasil, rendeu a expressão, numa tradução mais ou menos literal, "sair do armário". Quase todos hoje compreendem que essa expressão indica a experiência de alguém que, sentindo-se eroticamente atraído, de modo mais permanente, por parceiros do mesmo sexo, em algum momento na vida assume publicamente essa atração, de forma mais ou menos declarada, para seus familiares, amigos, colegas de trabalho e seu ambiente social de atuação. Esse ato, que pode assumir tonalidades e expressões mais ou menos nítidas do ponto de vista do comportamento social aberto, representa um verdadeiro rito de passagem, em que os indivíduos que honestamente a ele se entregam (ainda que algumas vezes agindo sob a pressão velada das circunstâncias imediatas) têm a experiência de ver suas vidas, por assim dizer, começar de novo - o que muitas vezes pode ser descrito como um ato de conversão à sua verdade mais essencial, ato sem o qual, acredito, não podemos rigorosamente falar, do ponto de vista junguiano, de individuação no caso de pessoas homossexualmente inclinadas.

Mas nosso interesse aqui é Eros, não História. E Eros sempre nos leva à psique. É a psique, a alma desse amor que buscamos vislumbrar nestas linhas.

Entretanto, antes de chamar finalmente por Eros e Psiquê, como queremos, precisamos pedir licença a outro deus e tentar rapidamente compreendê-lo, pois ele se impõe em nosso caminho de entendimento e nubla nossa visão com as mais terríveis distorções. Ele inventa, fantasia, acua, diminui, subtrai, humilha e apequena. Assume formas variadas, tem muitos discursos e, mais que tudo, paralisa com seu olhar de gelo. Falo do Medo. Corroendo Eros por dentro até deixá-lo no limite da impossibilidade, em nosso caso apresenta-se sob o nome de *homofobia*, nas vestes de atitudes sociais negativas, preconceito, discriminação, pavor e ódio da homossexualidade.

Nos países latinos católicos (portanto, o Brasil inclusive), a homofobia aliada ao machismo secular e arraigado desses cenários sociais é responsável pelo que eu chamaria de uma ferida narcísica, uma fenda no amor-próprio dos indivíduos homoeroticamente inclinados de proporções inestimáveis. Lidar com essa ferida é algo

muito difícil, na terapia e na vida. Muitas vezes incurável, na minha opinião, o pior é que ela acaba por estender-se como uma ferida na alma do mundo. Também homens não homossexuais sofrem, sem sequer sabê-lo ou intuí-lo, desse cerceamento, pois a homofobia ataca e visa extinguir o feminino e a criança. Os homens são ensinados a se afastar uns dos outros, há medo da intimidade com o próprio corpo e da intimidade na relação com outros homens, relacionado a uma dificuldade, frequentemente um impedimento, de expressar afeto abertamente - o que acaba por influenciar, desastrosamente muitas vezes, até mesmo a relação entre pais e filhos. É desta ferida que precisamos inicialmente falar ao abordarmos o amor entre parceiros do mesmo sexo. É mais a ela, homofobia, que devemos culpar pelas doenças da alma entre gente *gay* do que algo especificamente inerente à própria homossexualidade, como já concordam hoje diversos analistas.

Amor e medo: Jung sugere que o medo (*phobos*) é o verdadeiro oposto do amor (*eros*). E se, na frase de James Hillman, "no nível mais profundo do medo aparece um *eros*" (Hillman, 1984: 79), pois temos medo de amar e medo no amor, o medo aqui é de, no limite, deparar-se com um *eros* igual: *homo phobos*, medo do igual.

O uso do termo "homofobia" denota que estamos, como com outras formas de fobias, diante de uma doença. O termo está em uso no jargão psicológico desde 1972, quando apareceu pela primeira vez no livro de George Weinberg *Society and the Healthy Homosexual*. Assim, podemos entender que ela segue os padrões básicos das dinâmicas fóbicas: medo intenso, associado a repulsa, que leva gradativamente a um empobrecimento da vida emocional e do comportamento social. Esse medo, no caso da homofobia, pode facilmente avançar para um sentimento de ódio, beirando níveis quase paranoicos de rechaço que podem gerar comportamentos violentos.

Contudo, parte não pouco significativa dessa ferida pode nos arrancar ainda mais de nós mesmos, pois corrói de dentro para fora: falo agora de uma forma perniciosa de autoinjúria, quando, ao ser exposto continuamente à multidão de mensagens, imagens e valores negativos da cultura atrelados à homossexualidade, muitos indivíduos homoeroticamente inclinados aos poucos constroem, sem de todo perceber, uma negação aliada a um preconceito interno contra qualquer tipo de expressão desse *eros* que no entanto abrigam: é o que chamamos de *homofobia internalizada*. Essa internalização é devastadora, já que compromete profundamente processos de formação de identidade, encarcerando os indivíduos em personas mentirosas, ainda que tiranas, e atinge, desmontando, a capacidade de amar e ser amado às vezes em caráter irrevogável.

Portanto, essa é uma questão da maior importância na clínica da homossexualidade, pois, além do que já se mencionou, está também na raiz, quero crer, de uma cisão entre sexualidade e sentimento que se traduz, por exemplo, na dificuldade trágica que muitos homossexuais enfrentam para viver sexo e amor num

mesmo relacionamento. Apesar da crescente incidência hoje em dia do casal homossexual, como uma nova unidade social, e até mesmo da família homossexual, com a adoção e criação de filhos, esse impedimento, de raízes profundas na interioridade, ainda me parece bastante comum. Além disso, muitas vezes esses homossexuais, lutando dramaticamente contra Eros, encontram-se ainda "trancados" em casamentos heterossexuais.

A homofobia internalizada tem também alguns efeitos sociais bastante perniciosos e altamente contraditórios: a estigmatização, às vezes de forma muito explícita, entre os próprios homossexuais, daqueles que fogem ou se desviam de um padrão absorvido de beleza, juventude e "normalidade" que, no fundo, reproduz ideais heterossexuais de convívio e aceitação. O homossexual idoso ou marcadamente efeminado, por exemplo, para não falar de travestis e transexuais, são proscritos. A "heterossexualização" medrosa da homossexualidade pode chegar até mesmo, em alguns casos, à triste reprodução, nos relacionamentos estáveis *gays*, dos padrões maritais de heterossexuais, acreditando que uma se modela segundo a outra; é o que alguns teóricos *gays* conservadores vão chamar de "praticamente normal":

Se construída cuidadosamente como uma ideologia social conservadora, a noção do relacionamento *gay* estável até poderia servir de apoio à ética do casamento heterossexual, ao mostrar que mesmo os dele excluídos podem desejar modelar-se segundo sua forma e estrutura (Sullivan, 1996: 98).

Nada mais lamentável. Trata-se ao todo de um modelo extremamente excludente, que vai assim fazendo a homossexualidade se aproximar da normatização de uma sociedade de consumo burguesa padronizada, levando os homossexuais a um processo de assimilação social a meu ver bastante perigoso, porque descaracterizante. Além do mais, esse modelo instaura-se paradoxalmente bem no âmago daqueles a quem, observe-se, justamente podendo exercer o direito à diferença, estaria reservado oferecer à sociedade, como observa João Silvério Trevisan, uma contribuição sempre muito valiosa: o "ponto de vista das margens" (Trevisan, 2000: 473), aquele que, como na psicodinâmica individual, dá contraste e profundidade às normas do centro.

A homofobia é um tema pouco elaborado entre os profissionais da psicoterapia, inclusive entre os analistas junguianos, tanto do ponto de vista teórico, quanto do ponto de vista prático, a julgar pela escassez de discussões sobre o assunto. A população de *gays* e lésbicas que procura a análise junguiana precisa, no entanto, encontrar profissionais capazes de aceitar, com uma atitude não julgadora (que deveria, aliás, caracterizar todo o espírito analítico), a imensa diversidade que podem assumir os caminhos da alma no processo de individuação. Precisamos estar preparados, examinando

constantemente as marcas da homofobia dentro de nós com a atitude crítica necessária para o honesto questionamento de preconceitos obscurantistas. Essa população costuma de fato buscar por um trabalho psicológico e, via de regra, é uma clientela significativa das psicoterapias em geral, representando, acredito, uma parcela expressiva do total de pessoas que nos procuram. Essa busca se dá, primeiramente, em função das feridas - sociais, políticas, econômicas e, claro, emocionais - a eles infringidas e com as quais eles nos chegam; mas também porque manifestam, às vezes somente de modo intuitivo, uma preocupação com a alma, com o feminino, com as emoções e com as relações que é o resultado de viverem uma condição psíquica que os exclui, ou os poupa, da moldura patriarcal heterossexista de uma cultura dual, falocêntrica, baseada na manutenção exclusiva de uma oposição unilateral de gêneros sexuais. Ao utilizar o termo *heterossexista* quero me referir aqui, junto a outros autores, a um modelo cultural no qual "atos heterossexuais são mais valorizados que todas as outras formas de comportamento sexual e no qual a procriação é vista como a consequência mais valiosa e importante da atividade sexual" (Hopcke, 1993: 72).

Qualquer trabalho com a alma, qualquer trabalho clínico com indivíduos homossexuais passa necessariamente, a meu ver, por uma conscientização e uma elaboração do que a homofobia fez em suas vidas. Se você é uma criança de inclinações homoeróticas sendo educada numa família heterossexual, e numa cultura heterossexual, sentir que há algo "errado" com você é o início de um processo de ferimento em sua capacidade de amar e de se amar, na capacidade de cultivar amor-próprio, de consequências importantes, que mais tarde a psicoterapia irá entender e rotular, de modo um tanto simplificado, de "baixa autoestima." E isto começa cedo. Essa criança simplesmente não será aceita. O pior desastre, portanto, aquele de caráter mais extenso, é, na minha opinião, o profundo comprometimento da autoestima.

A esta criança é "ensinado", nada mais nada menos, que sua força vital, seu eros, seu amor, é seu inimigo. O amor, nesse exato momento, cai facilmente na Sombra. Só lhe resta, a esse amor, o obscuro de uma vida clandestina, a dúvida profunda, a ambiguidade de sensações, a desconfiança. Consequentemente, essa criança não terá, em seu ambiente, o tipo de espelhamento, naquilo que sente, vê e deseja, que formaria a base para aprender a amar a si mesma, e portanto aos outros, num nível de fato profundo. Com a criança heterossexual, apesar dos perigos que os caminhos de Eros naturalmente sempre apresentam, o quadro é outro, pois tudo vem confirmar sua experiência de interioridade. Numa longa reflexão sobre Eros, em *O Mito da Análise*, James Hillman pergunta: "Podemos viver com autenticidade se não acreditamos e confiamos na significação básica e na adequação dos movimentos de nosso amor?" (Hillman, 1984: 79).

Esse ferimento só pode ser compreendido, em seus avanços mais insidiosos e sutis, como uma experiência de abuso. E os discursos que chegam aos nossos consultórios devem ser entendidos como discursos de abuso, ou seja, discursos que refletem desonra, violência, afronta.

Aprendemos a amar sendo amados. Quando não fomos completamente amados naquilo que somos - ainda que as melhores intenções possam estar presentes - por nossos pais, educadores e amigos, e quando temos que esconder e assim deixamos de compreender (muitas vezes inclusive de aceitar) o amor como ele se apresenta a nós, estamos na verdade aprendendo que amar é perigoso (ou errado), que amor e medo caminham juntos (uma grande lição, é verdade) e, principalmente, que amar é poder machucar aquilo que amamos.

É claro que podemos esperar todo tipo de confusão e dor: "A experiência de ser profundamente diferente na época da formação emocional e psicológica altera inevitavelmente a autopercepção de uma pessoa" (Sullivan, 1996: 167). Se, por um lado, isso "tende a fazê-la mais cautelosa e distante, mais ligada nas aparências e nas suas fraquezas, mais autoconsciente" (Sullivan, 1996: 167), por outro as consequências desse estado de coisas ramificam-se em diversas direções radicalizantes. Podemos facilmente reconhecer a alta incidência de atitudes e comportamentos com frequência autodestrutivos, em seus mais diversos graus de inserção: desde a dificuldade de estabelecer e manter relações amorosas estáveis, até uma reação tudo-ou-nada que é muitas vezes encontrada entre a população *gay* masculina - uns reprimindo o desejo com culpa e não aceitação, outros vivendo uma "troca" do amor por uma sexualidade compulsiva, anônima, sem alma - que recebeu o nome de "promiscuidade". *One-night stand, glory hole, pick ups, dark rooms, disco dancing, hard cruising*. Essa compulsividade acabou levando, nesses tempos pós-liberacionistas, a experiência física e espiritual do amor às fronteiras de uma sexualidade radical: a partir do final dos anos 1970 e nos anos 1980, por exemplo, foi-se instituindo uma subcultura *gay* de caráter sadomasoquista, em bares, saunas e clubes especializados, nas principais cidades do mundo capitalista, na qual o corpo serve a práticas de vilipêndio, humilhação, submissão, dominação e controle, com a inscrição de várias formas e intensidades de dor, desconforto, sujeira, corrupção, até mesmo coprofagia e bestialidade - requintes extremados da exploração física, muitas vezes atingindo, naqueles primeiros anos anteriores à explosão da epidemia de aids, o literalismo, em algumas sociedades secretas de grupos de homens, da prática de um assim chamado *terminal sex*. Ainda que muitos desses indivíduos estejam apenas envolvidos numa atividade de prazer sexual - difícil no entanto de ser compreendida, e que se encerra em si mesma -, outros participantes dessas comunidades S/M entendem que estão envolvidos com as vicissitudes de uma prática espiritual, onde as impurezas e as ilusões do desejo, tanto quanto as realidades

superficiais da persona são, de uma certa forma, dissolvidas. Em jogo está, em muitos relatos, nada menos que "um contato extático com o Si-Mesmo" (Thompson, 1995: 186), a experiência da revelação de realidades mais sutis muitas vezes comparável a uma verdadeira ascense. Eros precisa de alma, ou ele, adoecido, faz adoecer. Esse amor sem alma cai rapidamente nos braços do espírito, e as conjunções de Eros e Espírito em nossa cultura têm sido desastrosas para a alma.

Que imenso trabalho essa ferida demanda!

Essas feridas naturalmente adentram a terapia e precisam ser bem compreendidas, além de bem aceitas. E, apesar de a terapia ter revelado poder fazer muito com relação a elas, talvez somente a experiência de uma relação amorosa bem-sucedida, uma relação de amor real compartilhado, seja de fato um caminho de cura. A psicoterapia pode ajudar a encontrar esse caminho, derrubando obstáculos, dissolvendo impedimentos, trabalhando complexos muros de resistência, trazendo consciência. O amor, nesse caso, é com efeito o fator mais determinante, pois onde há amor há alma, uma volta à alma. Por isso é tão necessário apostarmos nele, o amor, qualquer que seja sua forma, qualquer que seja sua viabilidade na vida dos que estão diante de nós na situação analítica.

Para falarmos então de terapia e cura - cura, não da homossexualidade, mas da alma abusada -, voltamo-nos para C. G. Jung e percebemos, derrotados, que sua contribuição para a compreensão psicológica do homoerotismo é, de fato, incipiente. Ele teve muito pouco o que dizer, o que, aliás, é também notável no que tange ao tema da sexualidade em geral. Na tradição da psicologia analítica, a partir das primeiras sugestões do próprio Jung e dos trabalhos de uma primeira geração de analistas, a homossexualidade foi pensada fundamentalmente nas linhas gerais de três ou quatro hipóteses, hoje bastante ultrapassadas, pois são todas elaborações anteriores aos movimentos de direitos civis, de igualdade racial, sexual e feminista, originados depois dos anos 1960 no mundo civilizado. Essas hipóteses, a rigor, reduzem-se a apenas uma, a que entende a homossexualidade como um problema com o feminino arquetípico, resultando, para falar agora a linguagem terapêutica, numa identificação com a *anima* baseada no complexo materno, levando a uma psicologia matriarcal e primitiva (Erich Neumann), muitas vezes com traços tanto de uma identificação negativa com o *Puer* (Marie-Louise von Franz), quanto de um fetichismo fálico, originado da conseqüente ansiedade de castração; um quadro, na melhor das hipóteses, de imaturidade emocional. Rafael López-Pedraza chama esse diagnóstico de "causalismo estéril" e preconiza que "os conceitos cunhados pela psicologia são palavras-fachada, extraídas de fantasias 'científicas' mas, na realidade, são um disfarce de um componente básico da história da cultura ocidental" (López-Pedraza, 1999: 147-148). Pedraza está falando, obviamente, de homofobia.

Mais tarde, com a pesquisa alquímica, Jung pôde avançar uma compreensão um pouco mais profunda, que agrada a muitos analistas e a teóricos e terapeutas do próprio movimento *gay*, e que queremos pôr em debate aqui: a homossexualidade ligada ao arquétipo do Andrógino. O coração dessa ideia pode ser encontrado nesta passagem, de *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*:

Os achados psicológicos demonstram que [a homossexualidade] é mais uma questão de um desligamento incompleto do arquétipo do hermafrodita, acoplado a uma resistência distinta à identificação com o papel de um ser sexual unilateral. Tal disposição não deve ser julgada como negativa em todas as circunstâncias, na medida em que preserva o arquétipo do Homem Original, que um ser sexual unilateral terá, até certo ponto, perdido (Jung, *CW* 9, 1, § 146).

Sente-se, contudo, por trás dessas visões, dessa última inclusive, sempre a posição nitidamente heterossexista de uma compreensão da homossexualidade como a identificação com um estágio menos desenvolvido e imaturo da evolução psicosssexual.

Nenhuma das observações configuram de fato uma "teoria" propriamente dita sobre a homossexualidade, nem em Jung, nem em seus seguidores mais ou menos recentes, tendo sempre aparecido em meio a reflexões em torno de outros temas. Na astuta opinião de Robert Hopcke, que contribuiu com o levantamento mais amplo e significativo que temos sobre o assunto em nossa literatura - o volume *Jung, Junguianos e a Homossexualidade*, de 1989 -, isto se deve ao fato de que "*negligência*, mais do que julgamento e execração, talvez seja a forma de homofobia endêmica à psicologia analítica" [grifo meu] (Hopcke, 1989: 102). Esse descaso, para não falarmos em negação, revela uma posição no fundo bastante conservadora que, diga-se de passagem, não está muito de acordo com o verdadeiro espírito do legado do próprio Jung, que é, como aponta John Beebe, o da compreensão empática e não preconceituosa de toda experiência humana e, como caracterizou Hillman, essencialmente "herético". É esse espírito que faz Hopcke, a despeito das teorias, distinguir entre seus escritos as atitudes básicas que nutria Jung perante este assunto, a saber: que a homossexualidade não deve ser uma questão para as autoridades legais; que ela é mais bem compreendida quando examinada num contexto cultural e histórico; que devemos discernir a homossexualidade de um indivíduo de outros aspectos de sua personalidade; e, mais importante, que a homossexualidade de um indivíduo tem um sentido particular para aquele indivíduo e, assim, que o crescimento psicológico, ou individuação, passa necessariamente, para ele, por tornar-se consciente daquele sentido (ver Hopcke, 1989: 50-58).

É claro que a noção de um "terceiro sexo", por trás de uma imagem arquetípica de Hermafrodita, ou, mais ainda hoje em dia, a caracterização de uma ampla variedade de gêneros sexuais interessam nossa discussão. O "terceiro sexo", como uma das facetas de Eros, foi tão intensamente reprimido e arrancado do horizonte da consciência coletiva que hoje não está mais praticamente acessível e, portanto, disponível. O trágico resultado disso, na psicologia analítica, é justamente *pensarmos o sujeito homossexual com categorias heterossexuais*, portanto inadequadas, figurando-o então, na mais generosa das hipóteses, como uma intrigante, ainda que não desprezível, mistura ou conjunção de aspectos e vivências masculinas e femininas: o Andrógino. Como um arquétipo da união dos opostos, ele salta da cartola junguiana como a lente através da qual "compreende" o sujeito atraído eroticamente pelo mesmo sexo - o que, por sua vez, aplaca um pouco da angústia que este sujeito impõe. A ênfase na psicologia analítica, no que tange à individuação, tem sido a *coniunctio*, as diversas formas da união dos opostos como condição para o crescimento psicológico; Jung faz uma ligação direta entre a homossexualidade e o Hermafrodita alquímico, arquétipo do "homem original". A figura arquetípica da androginia foi então o que de melhor Jung pôde propor na compreensão de nosso tema: a possibilidade de a homossexualidade ser uma forma de *coniunctio*.

No entanto, quero deixar claro que não podemos aqui raciocinar em termos de opostos: antes de mais nada, qual seria o oposto de um "terceiro sexo"? O Andrógino não é, arquetipicamente falando, o "terceiro sexo": ele é uma composição, "plenitude devida à fusão dos sexos" (Eliade, 1999: 102); representa a *coincidentia oppositorum*, mistério que na obra de Jung define a realidade última da divindade, simboliza a totalidade do Si-Mesmo e baliza o processo de individuação. O Hermafrodita, paradoxo hermético, como está implícito nas reflexões de Mircea Eliade em seu *Mefistófeles* e o *Andrógino*, e segundo as penetrantes observações de López-Pedraza em *Hermes e Seus Filhos*, refletiria, mais que qualquer outra coisa, a *bissexualidade*, pois é uma imagem que, na abolição dos contrários, reconcilia simetricamente as energias e os campos simbólicos de "masculino" e "feminino". Quero enxergar no homoerotismo, do ponto de vista arquetípico, outro estado de coisas - outro *mythos* e outro *pathos*. O "terceiro sexo" é, para mim, um tipo de eros; não uma mistura andrógina transcendente e reconciliadora, mas "outro sexo," outro eros, outra forma do amor - que se sustenta a si mesma, e que, principalmente, deve ser compreendida nela mesma, ou seja, a partir de suas próprias categorias e figurações arquetípicas.

O arquétipo do Andrógino como uma imagem de conjunção só serve, a rigor, à psique erótica dos heterossexuais, que nele podem sonhar a fantasia da integração da contraparte sexual - a fantasia dos opostos e da totalidade psíquica, *mysterium coniunctionis*. Talvez possamos compreender melhor os indivíduos

homoeroticamente inclinados considerando que escapam, desde o princípio, da dialética dos gêneros assim como ela está dada para heterossexuais. O Andrógino, meio homem, meio mulher - ou a mistura dialética dos dois -, não é a única imagem disponível, e nem de longe a melhor, para a compreensão da psique homossexual e da individuação homossexual, pois reproduz um modelo heterossexista. Não é porque alguém é homossexual que já está vivendo, ou que até mesmo poderia viver com maior facilidade, o arquétipo do Andrógino. Não é o que constata a clínica: nesse plano, as dificuldades e os desafios, bem como as defesas, são os mesmos. A constelação do arquétipo do Andrógino, como uma experiência de *coincidentia oppositorum*, está aberta como uma possibilidade na individuação tanto de heterossexuais quanto de homossexuais. Não sinto em absoluto que seja verdade, porque homossexuais deslizam mais fluidamente, na experiência física e espiritual da sexualidade e do amor, com seus corpos e em suas almas, entre uma polaridade masculina e uma feminina - nos vários jogos que se dão, por exemplo, no amor entre dois homens, jogos complexos de mutualidade de papéis e sentimentos, de atividade e de passividade, penetração e receptividade, oral ou anal -, que o arquétipo da totalidade psíquica já esteja dado em si. Isto nada mais é que uma literalização da ideia junguiana original.

Na homossexualidade o sujeito cruzou uma barreira e está, por assim dizer, *além* da heterossexualidade, além do jogo de opostos - o que, em última análise, e numa perspectiva histórica, é arquetípico, não cultural. Sabemos que o sujeito homossexual moderno é apenas uma compreensão normativa e uma formulação nominalista de um fenômeno erótico que ultrapassa as barreiras da história, e que ultrapassa também, cabe insistir, as barreiras de uma linguagem e de uma percepção construída a partir de pares de opostos, bipolar, dual.

A compreensão da psique homossexual precisa de uma percepção que escape assim do oposicionalismo como método e como pensamento, pois entendo que ela o anula desde o início. Aqui, os mitos de Eros são mais importantes na tentativa de compreensão da alma homoerótica (na teoria e, especialmente, na clínica) que qualquer imagem que nos devolva às reduções de masculino/feminino. Até porque hoje, mais do que nunca, as noções de "masculino" e "feminino" estão em disputa, uma disputa importante que "ajudou a diferenciar papéis de gênero de papéis sociais, e até mesmo a diferenciar tipos de identidade de gênero" (Hillman, 1986: 13-15).

O homoerotismo pensado através das lentes de um "terceiro sexo" andrógino e bilateral mantém uma questão de gênero. E o "problema" homossexual, ousou dizer, não é um problema de gênero; é um problema de Eros. Eros é sempre um problema, sempre emblemático, para homens e mulheres, homo ou heterossexualmente orientados.

Para aprendermos algo sobre a ligação erótica entre pessoas do mesmo sexo é mais importante explorar, por exemplo no caso dos homens, as mitologias de Zeus e Ganimede, Apolo e Admeto, Hermes e Dríope, Aquiles e Pátroclo, Laio e Crisipo (este, "o primeiro caso de amor homossexual na humanidade", fazendo de Laio, na tradição grega, "o 'inventor' da homossexualidade" [Dover, 1994: 271-72]), Davi e Jônatas, Gilgamesh e Enkidu, que apresentam, em todas essas ricas diferenciações, um eros difícil de ser figurado em todas suas sutilezas e sua falta de nome. Ou todas as mitologias que nos lançam nas imagens e enredos das relações de espelhamento: dos irmãos, dos pares de amigos, dos camaradas, dos gêmeos, ou mesmo, ainda, o menino da alma, *puer-et-senex*, e a imagem arquetípica do Duplo. Ou ainda a variedade de imagens exemplares que podemos encontrar na literatura, nas artes, na dramaturgia e principalmente na história de indivíduos notáveis, que dão conta das inúmeras facetas e complicações dessa atração. E, claro, nos sonhos. Todas essas imagens carregam mais a individuação do anjo homossexual, acredito, que a imagem de totalidade andrógina.

Isso traria uma visão arquetípica do homoerotismo, pois essa compreensão mitológica nos lança nas diferenciações mais sutis e difíceis entre uma "união dos opostos" e uma "união dos iguais". Essas diferenciações certamente se iniciam com o entendimento de que uma "união dos opostos" abriga a fantasia profunda da transcendência dos contrários e atualiza assim um anseio de *unificação*; e que uma "união dos iguais" abriga a fantasia profunda da transcendência do semelhante, atualizando portanto um anseio de *diferenciação*.

Nesse contexto arquetípico, ainda, podemos encarar o relacionamento erótico entre homens (ou entre mulheres) para além dos clichês conceituais das psicologias em geral (a analítica inclusive), e daí percebermos suas expressões e suas paixões humanas mais profundamente como "um confronto introduzido pelos próprios deuses", ou "fricções desencadeadas por uma mistura peculiar de arquétipos", para utilizar as expressões de López-Pedraza (López-Pedraza, 1999: 149).

Assim voltamos finalmente a Eros. E o amor, Eros, trabalha para a clarificação. Como diz James Hillman, o amor trabalha a transparência, o que me faz pensar que o amor quer mostrar quem somos. Em nenhuma outra situação estamos mais expostos.

A transparência, para nós da terapia, começa quando a "união dos iguais" e a "união dos opostos" podem ser vistas essencialmente como *padrões de ligações*, padrões de eros. No entanto, se a cultura ocidental perdeu o contato com os arquétipos que estão por trás do eros entre os iguais, torna-se muito difícil uma avaliação psicológica do assunto que seja de algum modo mais penetrante, ou relevante. Uma avaliação que evite, por um lado, a patologização do arquétipo da "união dos iguais" através

do foco exclusivo nas desordens pessoais que ela, como qualquer chamado, pode trazer; afinal de contas, essas patologizações oferecem-se generosamente ao olhar clínico, já que há poucos incentivos culturais, pouco apoio social ou familiar e quase nenhum recurso religioso ou moral para desenhar uma vida que os mais conservadores *não* possam chamar de "depravada". Homossexuais, privados de uma mitologia, privados de imagens dignificantes ou mesmo de padrões exemplares coletivos, vivem a situação de terem que "inventar" seus próprios modelos de desenvolvimento, de relacionamento, de virtuosidade e de ética aos trancos e barrancos - o que é para muitos demasiado custoso emocionalmente, e, para outros, simplesmente pedir demais.

E que também evite, essa avaliação, aquilo que, por outro lado, poderíamos entender como um "reduccionismo arquetípico" no qual, após anos de suposta liberação, um tanto de idealização desse amor, achando tudo "normal" (como variações numa escala ampliada de experiências arquetipicamente possíveis), deixaria então de enxergar os reais problemas com que vivem aqueles cujas vidas foram atingidas por esse eros; pois este, não há dúvida, é um eros difícil de carregar. Quero dizer com isso que a complexidade dos relacionamentos homossexuais reais, como uma forma de ligação recíproca entre adultos conscientes, não obstante, é imensa, e quando bem-sucedidos trazem consigo implicações sociais, políticas e econômicas grandiosas. Ao refletir aqui sobre suas complexidades psicológicas, não quis, de forma alguma, minimizar os diversos mistérios desse amor, amor que tantas vezes apresenta-se cego para a alma.

O amor entre os iguais, seja em relacionamentos duradouros, seja na poética própria dos encontros brevíssimos e fugazes que ele acabou por instituir, é sustentado por um compromisso genuíno de afeição e atração, *não* por modelos institucionais. Um compromisso de Eros, nada mais. Eros apodera-se, assim epifânico, do corpo e da alma de maneira apaixonada e transgressiva: não mede esforços, atravessa-nos. Subjuga e maravilha simultaneamente, fazendo-nos, imperioso, "sofrer" o amor. Frequentemente rompe, de maneira única, barreiras de idade, raça ou mesmo classe social. É libertário e libertino. É democrático, e de uma tremenda plasticidade.

Somos todos, afinal, aprendizes de Eros. O seu laboratório é um laboratório de conexões: nele, aprendemos a imaginar, conceber, realizar e experimentar conexões, modos de ligação. A homossexualidade não é somente uma orientação sexual, mas também uma preferência afetiva. A opção pelo termo *gay* afirma isso. Um indivíduo *gay* está desde sempre numa relação intensa com os mistérios de sua identidade sexual, sempre em descoberta, em questionamento - situação radicalmente diferente para heterossexuais, em que você cresce sem duvidar de suas motivações. Eros nos lança nos braços de Psiquê, nos braços da reflexão: de

fato, um trabalho de clarificação. Tolos os que não embarcam nele. É preciso inventar-se, como já disse Edmund White, com quem comecei e agora termino esta reflexão - ele mesmo um *gay philosopher* e um inspirador. Portanto, deveríamos falar sempre no plural, falar de *homossexualidades*.

Como um amor "difícil" ou interdito, mantém a psique num trabalho constante de iniciação no autoconhecimento. Parte desse trabalho é sobrevivência, parte é gozo.

Pedra Grande
São Francisco Xavier
Outubro/2004

Referências Bibliográficas

A leitura, ao longo dos anos, da seguinte bibliografia ajudou a construir e encontrar expressão para as reflexões deste texto. Algumas dessas obras estão citadas diretamente.

- BOSWELL, John (1980). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BREDBECK, Gregory (1991). *Sodomy and Interpretation*. Ithaca: Cornell University Press.
- COOTE, Stephen, ed. (1983). *The Penguin Book of Homosexual Verse*. England: Penguin Books.
- COSTA, Jurandir Freire (1992). *A Inocência e o Vício: Estudos Sobre o Homoeroticismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- DOVER, K. J. (1994). *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Nova Alexandria.
- DOWNING, Christine (1991). *Myths and Mysteries of Same-Sex Love*. Nova York: Continuum.
- DUBERMAN, Martin Bauml (1989). "Reclaiming the Gay Past", in *The European Gay Review: a Quarterly Review of Homosexuality, the Arts and Ideas*. Vol. V. Londres: Verlaine-Rimbaud Publishers.
- ELIADE, Mircea (1999). "Mefistófeles e o Andrógino ou o Mistério da Totalidade", em *Mefistófeles e o Andrógino*. São Paulo: Martins Fontes.
- FUSS, Diana, ed. (1991). *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Nova York e Londres: Routledge
- HIGGINS, Patrick, ed. (1993). *A Queer Reader*. Londres: Fourth Estate.
- HILLMAN, James (1977). *Re-Visioning Psychology*. Nova York: Harper & Row, Harper Colophon Edition. [Re-vendo a Psicologia, Petrópolis: Editora Vozes, 2010.]
- _____. (1984). *O Mito da Análise*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, tradução Norma Telles.

-
- _____. (1986). *Anima: an Anatomy of a Personified Notion*. Dallas: Spring Publications.
- _____. (1989). *Entre Vistas: Conversas com Laura Pozzo Sobre Psicoterapia, Biografia, Amor, Alma, Sonhos, Trabalho, Imaginação e o Estado da Cultura*. São Paulo: Summus Editorial.
- _____. (1999). *O Livro do Puer: Ensaio Sobre o Arquétipo do Puer Aeternus*. São Paulo: Paulus.
- HOPCKE, Robert H. (1989). *Jung, Jungians and Homosexuality*. Boston: Shambhala.
- HOPCKE, Robert H., CARRINGTON, K. L. e WIRTH, S., eds. (1993). *Same-Sex Love and the Path to Wholeness*. Boston: Shambhala.
- ISAY, Richard (1990). *Being Homosexual: Gay Men and Their Development*. Nova York: Avon Books.
- JACKSON, Graham (1991). *The Secret Lore of Gardening: Patterns of Male Intimacy*. Toronto: Inner City Books.
- JARMAN, Derek (1993). *At Your Own Risk: a Saint's Testament*. Nova York: The Overlook Press.
- JUNG, Carl Gustav. *The Collected Works of C. G. Jung*, traduzidos para o inglês por R. F. C. Hull, editados por H. Read, M. Fordham, G. Adler e Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series XX, vols. 1-20, referidos pela abreviatura CW seguida do número do volume e do parágrafo.
- LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael (1999). *Hermes e Seus Filhos*. São Paulo: Paulus.
- PAZ, Octavio (2001). *A Dupla Chama: Amor e Erotismo*. São Paulo: Editora Siciliano.
- SULLIVAN, Andrew (1996). *Praticamente Normal: uma Discussão Sobre o Homossexualismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- THOMPSON, Mark (1987). *Gay Spirit: Myth and Meaning*. Nova York: St. Martin's Press.
- _____. (1995). *Gay Soul: Finding the Heart of Gay Spirit and Nature with Sixteen Writers, Healers, Teachers and Visionaires*. San Francisco: Harper Collins.
- TREVISAN, João Silvério (2000). *Devassos no Paraíso*. São Paulo: Editora Record.
- VIDAL, Gore (1983). *The Second American Revolution and Other Essays*. Nova York: Vintage Books.
- WALKER, Mitch (1994). *Men Loving Men: a Gay Sex Guide and Consciousness Book*. São Francisco: Gay Sunshine Press.
- WHITE, Edmund (1994). *The Burning Library: Essays*. Nova York: Alfred A. Knopf.

Artigo

Amor, Dor e Criatividade

Glauco Ulson*

Sinopse: O autor aborda o amor como um fenômeno arquetípico e explora essa concepção por meio de amplificações simbólicas encontradas na cultura ocidental, a partir de eros na visão dos gregos, passa por Adão e Eva, explora o amor no mito judaico cristão. Examina o amor do ponto de vista da psicologia analítica, as possibilidades de suas manifestações inclusive no *setting* analítico e como caminho para o encontro com a alma. Considera o amor, a dor e a criatividade como forças que movem o mundo e o mantêm íntegro.

Palavras-chave: amor, realidade da alma, *Self*

Resumen: El autor acerca se del amor como un fenómeno arquetípico y explora ese concepto a través de amplificaciones simbólicas encontradas en producciones de la cultura occidental. Empieza su abordaje a partir del eros en la percepción de los griegos, pasando por Adan y Eva y recorre por el mito judío cristiano. Examina el amor del punto de vista de la psicología analítica, las posibilidades de sus manifestaciones incluso en el *setting* analítico y como camino para el encuentro con el alma. Más aún considera el amor, el dolor y la creatividad como fuerzas que mueven el mundo y que le mantiene íntegro.

Palabras clave: amor, realidad del alma; *Self*

Abstract: The author approaches love as an archetypal phenomenon and explores this conception through symbolic amplifications as found in Western culture. From Eros in the Greek tradition, through Adam and Eve, he explores love in the judeochristian myth. He examines love from the point of view of analytical psychology in its possible forms of expression, including the analytical setting, and as a way of encountering soul. He considers love, pain and creativity as forces that move the world and keep it united.

Key words: love, reality of the soul, *Self*

* Glauco Ulson é psiquiatra, membro analista da International Association for Analytical Psychology-IAAP, membro fundador da Associação Junguiana do Brasil-AJB e presidente do Instituto Junguiano de São Paulo-IJUSP.

Amor omnia vincet.
[O amor tudo vence.]
-Virgílio

O amor, pela sua universalidade e transcendência, é, sem sombra de dúvida, um fenômeno arquetípico. Portanto, a melhor forma de nos aproximarmos dele é por meio de amplificações simbólicas, encontradas em nossa cultura. Limitarei-me à cultura ocidental e de forma bastante sucinta.

Nossa cultura ocidental tem como raízes culturais e míticas principais a cultura helênica, a judaico-cristã e, posteriormente, a germânica. Nos últimos milênios de nossa era, esses padrões arquetípicos se fundiram e se amalgamaram e, ainda hoje, estão presentes como arquétipos ou mitologemas em nossa cultura globalizada. Embora, atualmente, nosso contato com o Oriente esteja mais próximo, nossos valores ocidentais são, ainda, dominantes.

Com a decadência do Império Romano, os deuses greco-romanos entraram em estado de dormência e o Cristianismo substituiu o culto dos deuses do paganismo. Na queda do Império Romano, todo o domínio que correspondia às suas fronteiras foi invadido e dominado pelos bárbaros germânicos, com seus deuses e seus valores, principalmente guerreiros. A recristianização do Ocidente que se seguiu foi um processo lento e demorado, e houve uma assimilação da cultura pagã-germânica pelos valores espirituais cristãos. Todos esses arquétipos, representados pelas antigas divindades helênicas e germânicas, entraram em dormência e se retiraram da psique coletiva ocidental para estratos mais profundos do nosso inconsciente coletivo. A fim de não nos perdermos em aspectos secundários e de menor importância, vejamos alguns mitologemas da cultura helênica e judaico-cristã, que estão mais diretamente ligados ao nosso tema.

Em primeiro lugar, vejamos como era visto o deus do amor na Grécia Antiga. Segundo a fonte mais antiga que é Hesíodo, Eros, o mais belo entre os deuses, nasceu do Caos, ao mesmo tempo que Gaia e Tártaro. Segundo a cosmogonia órfica, Caos e Nix, a Noite, estão na origem do mundo. Nix põe um ovo, do qual nasce Eros. Urano e Gaia se formam a partir das duas metades desse ovo partido. Eros, portanto, é a força fundamental do mundo. É responsável não só pela continuidade das espécies, mas pela coesão interna do Cosmo. Na sua falta, tudo retorna ao Caos. É a cola que mantém o Universo unido. Ele é a força unitiva, tanto do macro, como do microcosmos. No seu impulso criativo, ele também separa e diferencia, trazendo a vivência da Alteridade.

Para Platão, em *O Banquete*, Eros é um *daimon*, isto é, um ser intermediário entre os deuses e os homens, e é o elo que preenche o vazio entre o Todo e o Si-Mesmo. No seu caminho evolutivo, a alma, conduzida por Eros e por seu intermédio, chega ao divino; em linguagem platônica, ao Mundo das Ideias. Segundo o grande filósofo, ele é filho de Poros, o expediente, e Penia, a pobreza.

Outra divindade grega associada ao amor, e desta vez feminina, é Afrodite, a deusa do Amor e da Beleza. Afrodite casou-se com Ares. O casamento entre Afrodite e Ares forma um *Complexio Oppositorum*. Afrodite, a deusa do amor, da beleza, do prazer, da paz e da vida, casa-se com Ares, o deus terrível, da guerra, do sofrimento, da morte. Aqui, devemos lembrar da dualidade e, ao mesmo tempo, da unidade, amor-ódio, prazer-sofrimento, vida e morte. Está presente também o arquétipo da morte e renascimento, tema central do cristianismo. Esses pares de opostos são representados por Eros-Tanatos.

No mito neoplatônico, descrito por Apuleio, Eros e Psiquê, é Eros que acompanha e promove todo o crescimento e desenvolvimento de Psiquê, a alma, até sua eternização no Olimpo.

Os gregos distinguiam vários aspectos de Afrodite, segundo seus atributos, e os dois mais importantes são: a Afrodite Pandêmica, que presidia toda a procriação e a criação da natureza, e a Afrodite Urânia, que promovia o amor espiritual, celeste. É a eterna tensão entre nosso lado carnal e o nosso lado espiritual.

Em Roma, Eros se tornou o deus Cupido, com a forma de uma criança, que está ligado ao arquétipo da criança divina, descrito por Jung e Kerényi. A criança, ou jovem, é representada com o arco e uma aljava cheia de flechas. Costuma flechar os amantes que, feridos por elas, caem apaixonados. Numa dessas versões do mito, Cupido se utiliza de flechas de ouro e de chumbo. Os amantes atingidos pelas flechas de chumbo desenvolvem paixões destrutivas, que os levam para baixo, em direção ao Hades; os flechados por setas de ouro se desenvolvem de forma fértil e criativa e se elevam espiritualmente, em direção aos Campos Elíseos. Esse princípio ativo e passivo que aqui está representado pelas flechas e pela criança faz parte das oposições Afrodite-Ares. Sintetizando, poderíamos dizer que, por esse pensamento mítico-simbólico, os gregos queriam exprimir o inexprimível, que só o símbolo pode apontar para o mistério do Ser e do Não Ser, da Vida e da Morte, do Prazer e da Dor, seja no plano natural, seja no sobrenatural.

Do Nada, que é o Caos, por intervenção de Eros se forma o Cosmo. Do Não Ser chegamos ao Ser.

No pensamento platônico e neoplatônico, Eros conduz a alma à sua origem divina. Platão recorreu a um outro mito que aponta na mesma direção. Písiqe, a Alma, apaixona-se pela Fisis, a matéria, e, por meio desse vínculo amoroso, fica prisioneira da Fisis. Porém anseia constantemente por retornar à sua origem, que é celeste, divina. É essa tensão que está sempre presente nos mortais, gerando ansiedade, depressões, patologia. Aliás, a palavra *pathos*, grega, está associada à paixão, sentimento, emoções. Ela está ligada à patologia-doença. Todas as doenças na Grécia estavam associadas a processos psíquicos e paixões mal resolvidas. A medicina hipocrática reconhecia causas naturais, ligadas à natureza, e causas psíquicas,

associadas à parte espiritual. Ela estava ligada a Delphos, o templo de Apolo, também deus da beleza, irmão gêmeo de Afrodite, que podemos interpretar como sua outra face, masculina.

Voltemos agora para nossas raízes judaico-cristãs. Segundo o Gênesis, Deus criou o mundo a partir do Nada. Criou o céu e a Terra, as águas, as plantas, os animais e, por fim, o homem. Ao criar Adão e Eva, o homem e a mulher primordial, no início, viviam em comunhão com Deus, no Paraíso. Contudo, ao comerem o fruto proibido da Árvore do Bem e do Mal, foram castigados por Javé e expulsos do Paraíso. É o mito da queda, e, a partir de então, passaram a conhecer todos os sofrimentos terrestres, e a morte. Poderíamos interpretar que o homem e a mulher no seu estado inicial eram uno com Deus e viviam no estado de unidade. Pelo pecado, que é a ruptura com Deus, passaram a viver o estado de dualidade e de conflito. O estado de vida humana terrestre, que se caracteriza pela dualidade, representa uma tendência de afastamento de Deus ou do Uno, e outra, voltada ao convívio com Deus. Neste estado, Adão buscou amparo de Eva, e esta de Adão. Viveram o amor humano, diferente do amor divino. Ao procriarem, geraram filhos: Caim e Abel. O primeiro encarnou o espírito de revolta e afastamento de Deus, encarnando o arquétipo de Anteros ou Tanatos, matando o seu irmão Abel, o querido de Deus. Podemos associar Abel com o princípio de Eros, do amor ao pai criador, e Caim, o princípio de Ares, que se compraz com a guerra e a morte. Aqui, aparece um problema que acompanha sempre o amor, que é o ciúme. Javé encarna o princípio transcendente, incognoscível, origem e criador de tudo. É o aspecto do inconsciente coletivo eterno, onipotente, onipresente, origem e fim da consciência, ou seja, o *Self*.

O conhecimento do Bem e do Mal desperta a consciência do Eu dualista, que procura se desenvolver mediante as polaridades e os conflitos. Temos aqui uma cosmogonia e uma antropogonia, muito semelhante à grega. O pecado constitui uma desobediência à vontade e aos preceitos divinos, e a virtude, um desejo e um comportamento no sentido de servir e agradar a Deus. O homem, segundo o Gênesis, foi criado à semelhança de Deus e, portanto, contém atributos divinos. Porém, no judaísmo, as naturezas humanas e divinas são separadas por um abismo intransponível e total.

Apesar da desobediência de Adão e Eva, Deus não os destrói e passa a cuidar de sua descendência. O povo de Israel, descendente de Adão e Eva, torna-se, na verdade, o povo escolhido. Deus se comunica com os seus patriarcas e profetas, usando-os para transmitir-lhes as leis, e fala ao seu povo por meio deles. Aqui, podemos observar um amor humano, entre os mortais, e um amor divino, marcado por oferendas, cultos e obediência aos mandamentos de Deus. Podemos dizer que o criador tem uma dependência afetiva da criatura, e esta, do seu criador. Poderíamos afirmar que os homens dependem de Deus para sua sobrevivência e realização, e Deus dos

homens, para realizar a sua criação e seu plano divino. Esse amor divino e humano é conflituoso, desde o seu princípio, e cheio de sofrimento, para criar os homens e o mundo.

A tônica de todo o Antigo Testamento é o estabelecimento e a obediência à lei. Personagens, de Abraão a Jó, se caracterizam por sua obediência irrestrita à vontade divina. No final do Antigo Testamento, Deus anuncia, por seus profetas (Isaías), o envio ao seu povo de um salvador, o Messias, que daria início a uma nova era. Essa nova etapa da história da humanidade se caracterizaria por uma relação mais próxima de Deus e os homens, e de paz e amor. Nos últimos textos do Antigo Testamento já se respira um clima muito próximo do que se revela no Novo Testamento. A palavra misericórdia, que se refere mais ao perdão de Deus aos homens, já é utilizada numa frequência muito maior que no início da Torá.

Com o advento de Cristo, podemos observar o nascimento de uma nova religião, que surge como fruto do judaísmo, mas com características inovadoras e revolucionárias, com relação aos princípios anteriores. Poderíamos falar num novo padrão arquetípico.

Cristo, ao anunciar sua doutrina, diz que veio pregar a boa-nova, em grego, Evangelho, e que anunciaria o Reino dos Céus, em oposição ao Reino deste Mundo. Sua passagem pela sua vida humana e terrestre é descrita por seus discípulos que escreveram os Evangelhos, de enorme influência em todo o Ocidente e Oriente, pela sua mensagem de cunho eminentemente espiritual, tendo como ponto central o amor. Independentemente de ser cristão ou não, é inegável a força de suas imagens de cunho simbólico e arquetípico. Jung interpretou a simbologia do cristianismo e admitiu que suas ideias mudaram o mundo, desde então, dando início a uma nova era, que coincidia astrologicamente com o início do Aion de Peixes.

Jung estudou e escreveu muito sobre o simbolismo cristão e interpretou que Cristo encarnou um número enorme de padrões arquetípicos, que podemos encontrar em outras religiões, e que se adequaram, como nenhum outro, à nossa era. O cristianismo, segundo ele, trouxe um novo padrão de consciência, expandindo, em muito, os anteriores. Estudando o simbolismo cristão, chegou à conclusão de que Cristo é um símbolo do Si-Mesmo, assim como Buda personifica o símbolo do Si-Mesmo para os budistas, o Tao para os taoístas, ou Moisés para os judeus. Ao lermos os Evangelhos, e o que se seguiu a eles, veremos que apresentam uma simbologia importantíssima para compreendermos o tema do Amor.

Os judeus ortodoxos se recusam a aceitá-lo como Messias e viram no cristianismo um cisma, uma heresia, uma dissidência. Os cristãos viram no Cristo, o Salvador, portanto, o Messias, enviado por Deus para iniciar uma nova era de Paz e Amor. Viram nele um Novo Adão, que restabeleceria a ruptura entre Deus e os homens, provocada pelo casal primordial Adão e Eva e que representava a encarnação de Deus Pai, criador do céu e da Terra. Que ele representava, ainda, o Bode Expiatório dos pecados da humanidade, ou seja, o Cordeiro de Deus.

No início do Evangelho de João ele inicia com as palavras: No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Em grego, Verbo é *Logos*, e é esta a palavra utilizada pelo evangelista. *Logos* significa não só o intelecto, mas, principalmente, o Espírito Puro, o Ser. Em outra passagem, ele diz que Deus é Amor. Cristo personifica o amor, do princípio ao fim de sua vida. Em outra passagem, Cristo diz: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Cristo, como o Caminho, corresponde ao chinês Tao, a Verdade é o Ser, e a Vida é o Eros. João, ao dizer que Deus é amor, se referindo ao Cristo, usa a palavra grega Eros. Cristo vem a este mundo para pregar o Amor, a Justiça, o Perdão. Assim, Eros e *Logos* se unem num só.

Outro tema que tem a ver com o título deste trabalho é a dor, inerente a toda transformação, o sacrifício. A palavra sacrifício vem de *sacrificare*, tornar sagrado. É abrir mão do prazer imediato, para atingir um bem maior, em geral espiritual. Cristo é o símbolo do sacrifício em nome do Amor. Quem ama se doa, se sacrifica em nome do amado. O maior sacrifício é doar a sua vida em nome do amado, no caso a humanidade. É o amor que transcende o indivíduo e se torna universal, arquetípico. É simbolizado pelo casamento de Cristo e a Igreja, como corpo místico dos fiéis. Ao perdoar a prostituta que seria apedrejada, segundo a lei de Moisés, Cristo rompe com um princípio anterior, já superado, e inicia uma era do perdão. Ao invés de julgarmos os outros, devemos antes julgar a nós mesmos. O mesmo princípio que julgamos os outros é o que julgamos a nós mesmos. Assim, ao invés de estarmos preocupado com a vida e as falhas dos outros, antes devemos nos preocupar com as nossas. O reino deste mundo é transferido para a nossa interioridade, e o reino dos céus significa o reino interior, a nossa subjetividade, o nosso mundo simbólico, o nosso Si-Mesmo.

Para amarmos plenamente, é preciso suspender o julgamento, a crítica. Segundo os ensinamentos de Cristo, devemos amar até os nossos inimigos. Princípio totalmente diferente da lei de Talião, do olho por olho, dente por dente. Amarmos até mesmo os nossos inimigos é aceitarmos a nossa sombra e procurar conviver com ela, integrá-la. O maior pecado contra o amor é o farisaísmo, a falsidade, a hipocrisia, a sedução. Se Deus é o Ser, a Verdade, a mentira é a má árvore que deve ser cortada e atirada ao fogo. É a purificação pelo fogo, que, no sentido simbólico, é o amor, a transformação, a metamorfose, o espírito. O amor implica fidelidade. Quanto maior o amor, maior a fidelidade. Se Deus é amor, e Deus é o valor supremo, a fé em Deus, que representa a fidelidade a Deus, deve ser proporcional. A fé, que vem de *fides* e que origina a palavra confiança, é um valor ético que percorre todo o antigo Testamento e é conservado no Novo.

Amor aos valores espirituais gera desapego dos bens materiais. Quem ama um amor autêntico não é interesseiro, ou coloca os ganhos materiais acima dos de amar. No cristianismo, o Deus amor está dentro de cada um, é a centelha divina, ou o Cristo interno, ou o Espírito Santo, o Paráclito; na linguagem da psicologia analítica, o Si-Mesmo.

Quando Deus aparece para Moisés na sarça ardente e diz "Eu sou o que sou", refere-se ao Ser, ou ao Si-Mesmo. Aparece como fogo, que é outro símbolo da paixão, do amor. Esse fogo é diferente do natural, como o da sarça ardente, que não queimava. A luz espiritual, bem conhecida dos místicos, é de uma natureza diferente da luz natural. A iluminação espiritual vem dessa luz.

Na simbologia cristã, devemos nos lembrar que Deus passa a ser trino. É um paradoxo, pois ao mesmo tempo é monoteísta e é uma trindade, representada pelo Pai, Filho e Espírito Santo. O Pai é o Ser, o Filho, o Deus encarnado em Cristo, e o Espírito Santo, o Vínculo, que une os dois e forma o Três. No plano humano, do microcosmos, significa o corpo, a alma e o espírito. Nesse sentido, podemos falar num amor carnal, anímico, e num amor espiritual. Os três estão unidos, e, no fundo, são um só.

O amor, no plano físico, está associado à reprodução e a todo contato amoroso num plano corporal. Todas as carícias, toques que culminam com o orgasmo. No plano psíquico, temos o amor paterno, materno, filial, de amizade etc. No plano psíquico, o amor encontrado no complexo *anima/animus* descrito por Jung, que caracteriza o relacionamento do masculino com o feminino. No plano espiritual, é a busca da transcendência.

Todo o amor está fundado numa base arquetípica. O amor, como vimos, é o vínculo, a atração, a união dos opostos. Os arquétipos se atraem e se repelem entre si. Falamos de forças de atração e de rejeição entre os diferentes arquétipos e conteúdos psíquicos. Assim, existe um amor paternal, maternal, filial, fraternal, de *anima/animus*, amor à Natureza, a si mesmo. Fala-se de amor próprio, autoestima, amor narcísico etc., segundo o arquétipo presente.

O amor, como todo arquétipo, tem um aspecto numinoso. Quando constelado, desperta fascínio, tem uma luz, produzindo um estado alterado de consciência. Algumas pessoas têm um poder de despertar isso de uma maneira muito forte. Têm carisma, como dizemos, têm a graça (carisma) de influenciar e atrair outras pessoas.

Jung chamou a atenção, tratando da fenomenologia do amor, dos pares de opostos Amor-Ódio e Amor-Poder. A oposição amor e ódio é mais facilmente percebida, e as emoções e sentimentos que provocam são facilmente identificados. A oposição Amor e Poder é mais sutil. O amor verdadeiro é mais centrado no Si-Mesmo. Somente as pessoas livres de complexos, ou eus parciais, estão aptas para vivenciá-lo. Existe um poder, que emana do Si-Mesmo, que é desprendido, e visa a comunhão de almas e o bem, sem interesses egoístas. Existe, ainda, uma sede de poder que está centrada no ego, e visa fins egoístas, de domínio, manipulação, engrandecimento e inflação do ego. É a *hybris* dos gregos. É o ego querendo dominar e ser maior que o Si-Mesmo. É quando a parte quer ser maior que o todo. É quando o eu tem a ilusão que pode dominar o inconsciente ou o mundo.

O amor, como a consciência, evolui e amadurece, e diríamos que amamos de acordo com nosso grau de consciência. Existe um amor infantil, juvenil, imaturo, e outro, maduro e cheio de sabedoria. O amor varia de acordo com o arquétipo constelado no indivíduo. Ele passa por metamorfoses e reflete o estado de consciência do indivíduo.

Voltando ao simbolismo cristão, a cruz representa os dois planos, ou dimensões de nossa existência. A haste horizontal é o plano material, terreno, e a haste vertical, o plano espiritual, invisível, religioso, de nossa existência. A cruz simboliza a integração dos opostos numa união inseparável. Essa união se dá ao longo de nossa existência, sempre pelo sofrimento e dor, e implica a morte do aspecto terreno, material, para ressurreição num plano espiritual. Isto ocorre, mais intensamente, na segunda metade da vida, quando os valores egoicos são, progressivamente, sacrificados em benefício de valores do Si-Mesmo. É quando precisamos aceitar mais o nosso destino, e que sofreremos e temos que aceitar situações e circunstâncias que não escolhemos por meio de nosso eu.

É pela aceitação do sacrifício na Cruz que Cristo cria uma nova vida, por meio da ressurreição, voltando ao Pai, e cria também uma nova era. Todos os indivíduos criativos conhecem as dores do parto de suas obras. Aceitam-nas como sacrifício, como algo inseparável da criatividade. O amor à obra é maior que o sofrimento que a acompanha. Jung, estudando o simbolismo da missa, observa que Cristo, no ritual que ele deixou na última ceia aos seus seguidores, é, ao mesmo tempo, o sacrificador e o sacrificado. Simboliza, na sua essência, o sacrifício do eu em benefício de Si-Mesmo. Aponta para o fato de que toda a perda do ego represente um ganho para o Si-Mesmo. Os budistas repetem que, se tirarmos o Eu, desaparecem todos os problemas. Os desejos egoístas do ego, cujo fim último é a total independência do Si-Mesmo, representam uma resistência a viver o verdadeiro Amor, que emana do arquétipo central, e quer sempre levar à vivência do retorno à unidade primordial, ao *unus mundus*, vivido na experiência mística.

Cristo mostra um caminho para retornar ao convívio com o divino. Todo esse caminho é arquetípico e simbólico e tem o Amor como ponto central. A regra de ouro do cristianismo, que é "amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo", é o décimo primeiro mandamento, que relativiza e supera os dez anteriores, prescrito por Moisés na Tábua da Lei. É o mesmo tema arquetípico, encontrado no mito Eros e Psique, de Apuleio. Esse princípio é a base de toda a Ética e Moral Cristãs. Na escatologia cristã, no Final dos Tempos, o Cristo retornará, e o Reino do Amor se realizará de forma definitiva. Estamos, no momento, evoluindo naquela direção. A máxima de Santo Agostinho "Amas e faças o que quiseres" sintetiza o espírito do cristianismo e de sua teologia.

O objetivo final de toda a mística cristã, e o mesmo acontece com outras místicas não cristãs, é a união com Deus. Todos os que o atingem descrevem que essa experiência, que na realidade é indescritível, poderia ser comparada ao mais puro amor, à felicidade total, à alegria e ausência completa do medo e da desconfiança. E todos, sem exceção, que a experimentam relatam que saem profundamente transformados por ela. É o surgimento do Novo Homem, ou o nascimento do Cristo interior.

Os gregos diferenciavam Eros, Ágape e Filia. Eros é o amor num plano mais natural, físico, sexual, enquanto Ágape é num plano mais psíquico-espiritual. Filia é a atração do semelhante pelo semelhante e era usado para as amizades. O fato é que estão ligados a um mesmo arquétipo. Diríamos que são aspectos diferentes de um mesmo arquétipo. No latim, deu origem a Amor e Caritas.

A Psicologia Profunda nasce com Freud, que cunhou o termo Psicanálise para seu método de pesquisa do inconsciente e de tratamento de doenças mentais. Jung, ao lê-lo, se entusiasmou inicialmente com suas descobertas, contudo, com o passar do tempo, e mediante suas pesquisas, fez sérias críticas ao pensamento de Freud e desenvolveu uma teoria própria. Os conceitos mais importantes para o nosso trabalho atual são: o inconsciente mais profundo, que denominou de inconsciente coletivo, formado pelos arquétipos, o conceito de *Self* ou Si-Mesmo, o de complexos ideofetivos.

Entre os arquétipos mais importantes que constituem a base arquetípica para o conceito de amor, aqui tratado, citaríamos: a Sombra, o Eu, o Si-Mesmo, o arquétipo do Pai, da Mãe, de *Anima* e *Animus* e do *Coniunctio*. O ponto central da ruptura entre Jung e Freud, como sabemos, foi o conceito de libido. Freud vinculou o termo à sexualidade, enquanto Jung propôs que ele fosse ampliado para energia psíquica. No seu trabalho *Símbolos de Transformação*, demonstra por meio de um processo vivido por uma paciente que a energia se transformava através dos símbolos, ora assumindo um caráter sexual, ora assumindo um caráter eminentemente afetivo, ora se manifestando como sintomas físicos. Todos esses complexos, cujos núcleos são os arquétipos, contêm uma determinada carga energética e produzem um campo energético, que se relacionam entre si. Eros como arquétipo da energia psíquica (ou o Mercúrio na Alquimia) é, portanto, também o arquétipo do jogo de forças por eles criados e determina a atração e repulsão entre eles. Os arquétipos são bipolares e, de acordo com as circunstâncias, se atraem mutuamente ou se repelem. Jung criou o termo de constelação a uma ativação de determinados arquétipos, num determinado momento do processo. Assim, segundo a fase do desenvolvimento psíquico, os arquétipos se constelariam: Mãe-filho ou filha, Pai-filho ou filha, o arquétipo da *Anima-Animus*, ou do Arquétipo Central ou Si-Mesmo. O arquétipo do Ego ou Eu tem por característica a separação dos opostos e sua discriminação, ora aceitando um dos lados do arquétipo, ora rejeitando-o.

De acordo com o arquétipo dominante constelado num determinado momento, temos um tipo característico de amor. Um amor centrado no Eu seria um amor egoico ou egoísta; um centrado no arquétipo do Pai, um amor paterno; um centrado no arquétipo da Mãe, que geraria um amor materno; um amor centrado na Sombra, que seria um amor sombrio; um amor centrado no Si-Mesmo, que gera um amor pelo Todo.

Os relacionamentos amorosos mais profundos e verdadeiros são rigidizados pelo Si-Mesmo ou *Self*. O amor não é um sentimento, é o puro Ser. São os que dependem pouco dos complexos ou eus parciais. No processo de individuação dirigido pelo Si-Mesmo, lidamos com os arquétipos mais importantes e eles vão sendo trazidos à consciência.

O arquétipo constelado exerce sobre a consciência um fascínio pelo seu caráter numinoso. É o estado de apaixonamento e produz intensificação das percepções do Eu, que se refletem nos sentimentos e outras funções psíquicas, descritas por Jung, e tem um reflexo no físico, no psíquico e no espiritual. Até o advento da psicologia analítica essas vivências eram lidadas pelas religiões, artes, mitos, contos de fadas, teatro, literatura etc. A partir daí, pode ser tratado pela Psicologia, com uma metodologia própria.

Esses conhecimentos da Psicologia do Amor tornaram possível lidar com a vivência do amor, no *setting* analítico. Uma vez que em quase todas as patologias das doenças mentais estão presentes conflitos na área erótico-afetiva, o saber lidar com esses problemas constitui o cerne do processo analítico. O fenômeno da transferência e contratransferência descrito por Freud e revisto sob um novo ângulo por Jung está centrado sobre as bases arquetípicas aqui descritas. Ao abordar o fenômeno da transferência, Jung escolheu uma série de imagens de uma obra alquímica, o *Rosarium Philosophorum*, para através de seus símbolos abordar os principais momentos do processo transferencial. Este está ligado ao processo de individuação, que, como ele propõe, é a integração do consciente e do inconsciente, conduzido pelo Si-Mesmo. No final do processo, os pares de opostos, representados pelo Rei e pela Rainha, se unem em casamento. É a *unio-mystica*, ou bodas alquímicas. Deste casamento nasce o Rebis, representado pelo Hermafrodita, que é a pedra filosofal, um símbolo do Si-Mesmo.

Jung, no final de sua vida, estudou e escreveu muito sobre a Alquimia, pois percebeu que ela constituiu durante séculos uma corrente compensatória do inconsciente coletivo, em reação à unilateralidade da consciência coletiva. Nas imagens alquímicas, Jung reconheceu os símbolos do processo de individuação, que ele observou nos seus pacientes, em si mesmo, pela análise dos sonhos e na cultura. Ainda, em relação ao inconsciente e consciência coletiva, no que diz respeito ao amor, é importante mencionar os romances de cavalaria da Idade Média, em que são sempre cantados os amores entre o cavaleiro e uma dama ideal, inacessível, que

representa a *Anima* ou o princípio feminino. No século XII surgiram os trovadores, que se apresentavam nas cortes e cantavam e recitavam poesias para os cortesãos. Eles eram em geral solteiros e não se fixavam num determinado local, permanecendo sempre em peregrinação pelos castelos e reinos.

Denis de Rougemont, em sua obra genial, a *História do Amor no Ocidente*, descreve como no século XII surge, inicialmente na Provença, esse tipo de poeta, e todas as suas poesias e canções eram dirigidas a uma dama idealizada, algo semelhante às da cavalaria medieval, e que, invariavelmente, rejeitavam o amor de seus pretendentes. Esse movimento, que surge no sul da França, rapidamente se espalha por toda a França, Alemanha, Inglaterra, Itália, enfim, atinge, em poucos anos, toda a Europa, das Ilhas Britânicas ao Mar Negro. As damas, sempre representando o princípio feminino, eram cultuadas e eram as musas inspiradoras de todas as artes, do período que se seguiu. Séculos mais tarde, esse tipo de manifestação do inconsciente coletivo foi reaparecer com o movimento do Romantismo. Este reedita e reatualiza os valores do amor, da emoção, do sentimento, do sagrado, da Natureza e do Feminino. Todos nós sabemos da importância que esse movimento teve no pensamento de Jung e sobre nós, pois, queiramos ou não, no fundo, somos todos românticos.

O amor, como procuramos enfatizar, além de seu aspecto atemporal e essencial, está sujeito às influências da *Persona* e do *Esprit du temps*, ou *Zeitgeist*. Hoje, em nossa cultura tecnológica e mercantilista, as relações amorosas se transformaram, além de seu aspecto afetivo, em produtos a serem consumidos. Cada um procura fazer o seu marketing, agregando valores extrínsecos aos produtos a serem transacionados. O próprio sexo se tornou uma "transa". As pessoas transam muito, mas amam pouco. Os produtos lançados no mercado são cobertos e embalados em grifes famosas, segundo a última moda. É claro que percebemos claramente, nisso tudo, muita propaganda enganosa.

O amor é o alfa e o ômega de toda a análise. É ele que promove a dimensão vertical de toda relação. A transferência e a contratransferência positiva é que são responsáveis pelo processo criativo analítico, e, no fundo, sabemos que é o amor que cura todas as feridas de nossas almas. Contudo, é importante diferenciar o amor da sedução. O amor autêntico está ligado à verdade, à realidade e, como dissemos, ao *Self*. A sedução, à mentira, à manipulação, e está a serviço do poder, seja ele do ego inflado ou da sombra.

Sempre que o amor se manifesta surge, ao mesmo tempo, o medo de amar. Muitos não o ultrapassam e se refugiam num amor superficial e narcisista. O medo de amar, em geral, está ligado ao medo da entrega, da doação e do compromisso. É uma ameaça ao ego, no sentido que o amor implica uma transformação, acompanhada de dor. Ao "cair apaixonado", *to fall in love*, como

é a expressão em inglês e em muitas outras línguas, há a indicação de uma queda, que podemos interpretar como um rebaixamento do nível de consciência ou, para empregar a expressão francesa, do *abaissement du niveaux mental*. O inconsciente é ativado, e o ego perde, em parte ou totalmente, o controle da situação. O ego, como sabemos, detesta as impermanências, as incertezas.

Narciso, o jovem belíssimo da mitologia grega, se apaixona por sua imagem refletida na água da fonte ao se banhar e, nesse estado, mergulha no lago e se afoga. A expressão "narcisismo" é muito empregada na Psicanálise e, raramente, é utilizada na psicologia analítica. É um termo que tem múltiplas conotações e é, talvez, o termo mais vago, controvertido, ambíguo da psicologia freudiana, como demonstra Mario Jacobi.

Em todo amor humano, maduro, implica um relacionamento Eu, Tu. O relacionamento Eu-Isso, entre pessoas, revela uma coisificação do parceiro e uma perda da empatia, da entrega, do vínculo humano afetivo. O amor narcísico, que não inclui o outro, mas fica prisioneiro de si mesmo, só pode terminar em morte. Somente pela morte e renascimento, num outro estado, é possível a transformação para um amor mais adulto. No mito de Narciso, Tirésias, o vidente que previa o futuro, afirmara que Narciso viveria somente se não se conhecesse. Ora, o amor verdadeiro produz sucessivas mortes do ego, levando a um autoconhecimento. O amor é um fator essencial para o autoconhecimento. Sempre nos conhecemos por intermédio do Outro. É na relação amorosa com nosso semelhante que sabemos, na verdade, quem somos. É o amor que nos dá a Alteridade, nos diferenciando do Outro.

O amor é, também, um elemento essencial no desenvolvimento do imaginário. É por meio das fantasias que ele desperta, seja acordado, seja dormindo, que produzimos os símbolos, que, no seu aspecto teleológico, irá sinalizar o caminho da individuação. Sonhos com conteúdos erótico-sexuais, ou sob outras formas acima mencionadas, são extremamente frequentes e são materiais de trabalho no cotidiano de toda análise.

O amor pode ser aprendido e desenvolvido, e isto acontece do nascimento à morte. O meio ambiente pode favorecer ou impedir essa evolução. O amor pode permanecer fixado no símbolo da criança polimorfo-perversa, de Freud, ou caminhar em direção à criança divina, seu polo oposto. Toda educação completa deve estimular o amor a si mesmo, bem como o amor ao próximo, ao meio ambiente, sob todas as suas formas, à Natureza, aos valores ético-espirituais, tais como a verdade, a justiça, a beleza etc.

Nossa civilização científico-tecnológica descuidou da formação humanística e percebemos, quer nas pessoas, quer na sociedade, mais os sinais característicos da criança polimorfo-perversa do que da criança divina. Perdemos, com frequência, nosso centro, nosso eixo vertical, que deve ser procurado e reencontrado sempre que possível. O ideal místico de união com o divino, e de restabelecermos nosso estado de unicidade e completude, é

desconhecido, ou esquecido, por uma grande maioria de indivíduos que se contenta com amores parciais, imediatos e fragmentários. Nossa cultura hedonista atual perdeu contato com o seu Telos, para usar uma expressão grega, e está, como observou Jung, "em busca de sua alma".

Vejo assim, o amor, a dor e a criatividade como o *primum móbile*, a força que move o mundo e o mantém inteiro. Gostaria de encerrar este texto com uma curta poesia de Rainer Maria Rilke.

*O Herr, gib jedem seinen Tod
Das aus jenem Leben geht,
Darin er Liebe hatte, Sinn und Not.*

Dá a cada um a própria morte, Senhor.
O morrer que lhe vem daquela vida onde teve
Seu sentido e onde conheceu amor e dor.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo (1988). *Confissões*. Petrópolis: Editora Vozes.
- ARIÈS, Philippe (1982). *O Homem Diante da Morte*. São Paulo: Ed. Francisco Alves.
- BÍBLIA SAGRADA (1987). São Paulo: Edições Paulinas.
- BRANDÃO, Junito de Souza (1991). *Mitologia Grega I e II*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. (1993). *Dicionário Mítico-Etimológico*. Petrópolis: Editora Vozes.
- CAVALCANTI, Raíssa (1992). *O Mito de Narciso*. São Paulo: Editora Cultrix.
- GUSDORF, George (1983). *Du Néant a Dieu dans le Savoir Romantique*. Payot Paris.
- GRÜN, Anselm (2002). *Mística e Eros*. Curitiba: Lyra Editorial.
- HESÍODO (1995). *Teogonia - Estudo e Tradução*. São Paulo: Jaa Torrano.
- JACOB, Mario (1985). *Individuation, Narcissism*. Londres: Routledge.
- JUNG, C.G. CW 5. *Symbols of Transformation*. Princeton: Bollingen series XX.
- _____. CW 9. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton: Bollingen series XX.
- _____. CW 9. *Aion*. Princeton: Bollingen series XX.
- _____. CW 16. *The Practice of Psychotherapy - Essays on Psychology of the Transference and Other Subjects*. Princeton: Bollingen series XX.
- OTTO, Rudolf (1979). *The Idea of the Holy*. Londres: Oxford University Press.
- PLATÃO (1991). *O Banquete in Diálogos*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- RILKE, Rainer Maria (2001). *Poemas - Bilingue*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROUGEMONT, Denis (2003). *História do Amor no Ocidente*. Rio de Janeiro: Editora Ediouro.
- VON FRANZ, Marie Louise (1984). *Os Sonhos e a Morte*. São Paulo: Editora Cultrix.

Mar Morto: "É doce morrer no mar..."

Renata Cunha Wenth*

Sinopse: Este artigo propõe um olhar psicológico para o livro *Mar Morto*, uma das obras de Jorge Amado. O mar, imagem de fundo do romance, revela-se um verdadeiro retrato, imagem arquetípica, das profundezas psíquicas - evidenciando temas como a morte, o amor, a dor da perda e a paixão. É realizada uma correlação entre as ideias de Jorge Amado, Gaston Bachelard e a psicologia analítica sobre a imagem do mar e das águas. O drama e a paixão vivida pelos personagens principais do livro espelham o das relações intrapsíquicas e interpíquicas - demonstrando a construção e o desenrolar da vida psíquica. Uma *coniunctio* alquímica.

Palavras-chave: inconsciente, arquétipos, imagem arquetípica, *coniunctio* alquímica, amor-morte-mar.

Resumen: Este artículo propone una mirada psicológica a lo libro *Mar Morto*, una de las obras de Jorge Amado. El mar, la imagen de fondo de la novela revela un retrato, imagen arquetípica, del profundidades psíquicas - destacando temas tales como la muerte, el amor, el dolor de la pérdida y la pasión. Es realizar una correlación entre las ideas de Jorge Amado, Gaston Bachelard y psicología analítica sobre la imagen del mar y el agua. El drama y pasión como experimentados por los personajes principales del libro espejo las relaciones intrapsíquicas e interpíquicas - mostrando la construcción y el funcionamiento de la vida mental. Una tradición de alquímicos de *coniunctio*.

Palabras clave: inconsciente, arquétipos, imagen arquetípica, *coniunctio* alquímica, amor-muerte-mar.

Abstract: This article proposes a psychological look to the book *Mar Morto*, one of the works by Jorge Amado. The sea, the background image of the novel reveals a portrait, an archetypal image, from depths psychic - spotlighting topics such as death, love, pain of loss and passion. Is performed a correlation between the ideas of Jorge Amado, Gaston Bachelard and Analytical Psychology over the image of the sea and water. The drama and passion as experienced by main characters of the book mirror relations intrapsychicals and interpsychicals - showing the construction and operation of psychical life. An alchemical *coniunctio*.

Key words: uncounscious, archetypes, archetypal image, alchemical *coniunctio*, love-death-sea.

*Renata Cunha Wenth é psicóloga, especialista em psicologia analítica, membro fundador e presidente do Instituto Junguiano do Paraná (IJPR), membro da Associação Junguiana do Brasil-AJB e da International Association for Analytical Psychology-IAAP.

Email: wenth@uol.com.br

Artigo



A nos atrás li *Mar Morto* - livro inesquecível. A paixão vivida pelos personagens principais, temperada pela tragédia, relacionava-se sobremaneira com a adolescência de então. Ao relê-lo, passados tantos anos, fui novamente tocada e uma reflexão psicológica fez-se presente. A história contada em *Mar Morto* é uma trama psicológica - ao lado da narrativa dos fatos se constrói e se desenrola, aos poucos, a vida interior de seus personagens.

Mar Morto foi escrito por Jorge Amado aos 24 anos, em 1936, e lhe rendeu o epíteto de *doutor em romance* por Mario de Andrade.

Também foi o primeiro livro de Amado lido por Zélia Gattai, sua esposa, antes de imaginar que viria a ser sua esposa. Um de seus preferidos:

Mar Morto foi o primeiro livro de Jorge Amado que li. Li e adorei a história de amor passada no mar da Bahia, um romance de fazer sonhar, cheio de poesia. Eu estava longe de imaginar que um dia conheceria o autor, que seria por ele amada e que, juntos, viveríamos 56 anos de puro e verdadeiro amor. Eu, Livia, nos braços de meu Guma, Jorge. [...] A leitura de cada novo livro me emocionava, mas este, o primeiro, nunca perdeu o seu lugar de preferido (Amado, Zélia Gattai, in: Amado, 2008: 273).

Guma e Livia são os personagens principais desta história de amor e morte em meio às histórias do cais da Bahia do começo do século XX. Conforme Ana Machado, em seu posfácio ao livro, esta história é uma *tragédia*, uma morte anunciada desde o início do livro (Machado, Ana Clara, in: Amado, 2008: 275).



O mar de Amado - um mar de imagens: de Amado a Bachelard

O livro começa com Livia, angustiada na praia, esperando Guma voltar do mar de tempestade com seu saveiro, chamado Valente. Uma angústia descrita em metáforas marítimas:

Livia, magra, de cabelos finos colados ao rosto pela chuva, ficou diante do cais dos saveiros olhando o mar. [...] O vento a sacudia como se ela fosse um caniço, a chuva chicoteava no rosto, nas pernas e nas mãos. Mas ela continuava imóvel, o corpo atirado para a frente, os olhos na escuridão, esperando ver a lanterna vermelha do Valente cruzar a tempestade, iluminando a noite sem estrelas, anunciando a chegada de Guma (Amado, 2008: 16).

Quem nunca viveu essa angústia muito bem descrita como esse olhar para o mar, o tudo que é nada, esperando uma luz e temendo o que vem?

Nessa noite, Guma volta, mas outro saveiro havia naufragado, deixando uma mulher, Judith, viúva. Livia se identifica com ela e, nesse momento, instala-se na história, a companhia da morte ao lado do mar:

Judith soluça no quarto. É destino de todas elas. Os homens da beira do cais só têm uma estrada na sua vida: a estrada do mar. [...] O mar é o dono de todos eles. Do mar vêm toda a alegria e toda a tristeza porque o mar é mistério que nem os marinheiros mais velhos entendem, [...]. Quem já decifrou o mistério do mar? Do mar vem a música, vem o amor e vem a morte. O mar é instável. Como ele é a vida dos homens dos saveiros. Qual deles já teve um fim de vida igual ao dos homens da terra que acarinhos netos e reúnem as famílias nos almoços e jantares? Nenhum deles anda com esse passo firme dos homens da terra. Cada qual tem alguma coisa no fundo do mar: um filho, um irmão, um saveiro que virou, uma vela que o vento da tempestade despedaçou. Mas também qual deles não sabe cantar essas canções de amor nas noites do cais? Qual deles não sabe amar com violência e doçura? Porque toda a vez que cantam e amam bem pode ser a última. Quando se despedem das mulheres não dão rápidos beijos, como os homens da terra que vão para seus negócios. Dão adeuses longos, mãos que acenam, como que ainda chamando (Amado, 2008: 23).

Esse parágrafo de abertura apresenta os caminhos que iremos percorrer ao longo do livro: do mar vem a música, o amor e a morte; ele é instável e um mistério indecifrável até para os marinheiros. A terra e o mar. Do mar vêm a alegria e a tristeza. O adeus: "[...] o adeus à beira-mar é simultaneamente o mais dilacerante e o mais literário dos adeuses. [...] Desperta em nós, sem dúvida, os ecos mais dolorosos. [...] a morte concebida como uma partida sobre a água" (Bachelard, 1998: 77).

Em minhas pesquisas encontrei uma surpreendente correlação entre as imagens propostas por Amado e pelo filósofo Bachelard, que, em seu livro *A Água e os Sonhos*, ilustra as diversas imagens da água. As águas doces, águas amorosas, águas profundas, águas violentas, água maternal e feminina, a purificação, águas mortas, pesadas e a palavra da água.

Minhas ideias foram se costurando entre Amado, Bachelard e a psicologia analítica. Dentre todas as imagens que este mar de Amado evoca ficarei, em especial, com a do mar e suas águas profundas. Retrato de profundezas psíquicas.

Jorge Amado repete inúmeras vezes o fato de ser o mar o destino dos homens do cais, mas, pensando bem, conforme Bachelard, este é o destino de todos nós: "Desaparecer na água profunda ou desaparecer num horizonte longínquo, associar-se à profundidade ou à infinidade, tal é o destino humano que extrai sua imagem do destino das águas" (Bachelard, 1998: 14).

A instabilidade, a profundidade e a atração que o mar nos provoca como retrato de nossa vida, sobremaneira, a interior. A beleza das palavras de Amado nos faz lembrar desse nosso lado que não *pisa firme*, quais homens do mar, cômicos da finitude, das tormentas e da instabilidade.

Lívia acalenta a inocente ideia de que em *terra firme*, na cidade, estariam a salvo do inexorável. Esquecendo que justo essa incerteza atribuída à vida no mar é que traz a profundidade de seu amor, amor pungente por estar ao lado de sua finitude. Não se dando conta de que nem a terra é tão firme, posto que muitas vezes nos sentimos *sem chão*.

Terra e Mar. A cidade e a praia. O jornal *Folha de S. Paulo* publicou há pouco tempo uma matéria sobre as crônicas escritas pelo escritor italiano Alberto Morávia em sua passagem pelo Brasil nos anos 1960 que, ao falar de Salvador, faz a mesma distinção que Amado entre a terra e o mar, a atmosfera da cidade e da praia, descrevendo a Bahia da praia como "inocente, virgem, mítica" (Morávia, in: *Folha de S. Paulo*, 2009, E: 6). Distinções estas reflexos de nosso mundo interno: nossa pequena *terra firme* pisa sobre um mar mítico.

De fato, um mar mítico o que temos no romance de Amado, diria surreal, com tubarões e cabelos de lemanjá. Guma, em sua derradeira viagem, chega a lutar com tubarões em pleno mar da Bahia - um mar simbólico portanto.

Um mar desenhado como tenebroso mar da morte, mar da noite e, em outros momentos, como o mar de amor das noites de luar, quando os saveiros se tornam leitos de amor. Amado também faz distinções entre os tipos de mar e de noite. A *verdadeira noite* para Amado é a noite do amor e da música, as noites de luar; a *falsa noite* é a tempestade, noites de fim de mundo.

Portanto, *Mar Morto* é um mar para lá de vivo, cheio de histórias, um mundo à parte do mundo terreno, um mar sonoro como diz Ana Machado:

[...] é uma tragédia amorosa e de forte sopro poético, em que o adjetivo "morto" não deve enganar ninguém ao se aplicar a esse mar. Entra aí mais por efeito sonoro do que por outra coisa, para juntar amor, morte e com isso acentuar como o amor pode se derramar do mar e se misturar com a presença da morte, sempre ao lado. Na verdade, é sempre um mar vivo, pulsante, arfante (Machado, Ana Clara, in: Amado, 2008: 275).

Mar, amor e morte se associam etimologicamente. Jung evidencia essas correlações, em *Símbolos da Transformação*, volume de suas obras completas que tem o mar como tema recorrente: "[...] mar quer dizer morrer, por isso *mara* significa o *morto*, a *morta*, ou a *morte*. Daí resulta *mors* = fatalidade" (Jung, OC 5: § 371).

Neste mesmo momento do texto Jung traz relações etimológicas¹ entre mar, mãe, morte e pesadelo, *nightmare*. E ainda apresenta a associação entre mar e seus correlatos à psique, pois *mura* significa fantasma e borboleta noturna. E borboleta, psique. Daí, mar e psique se associam.

Um convite a olharmos para toda a trama de Jorge Amado como retrato de processos psíquicos pela imagem do mar: suas faces e transformações repentinas. Fonte e lugar de amores e de perdas. Desejo e medo.

Para o oráculo chinês I Ching, o trigramma que compõe o hexagrama correspondente à água chama-se o Abismal e também significa o coração e o perigo. Conforme o I Ching, entregar-se às águas seria submergir-se às paixões e desejos (Wilhelm, 1991: 393).

Jorge Amado é um mestre ao descrever desejos. Um mar de desejos. Fonte de vida e redemoinho da perdição.

Mar de desejos

O mar e as paixões. A morte instalada em Livia no início do livro dá lugar a uma história de paixões - sem deixar de estar presente, pois a morte agora, além de vivida na constante angústia de Livia, é vivida nas culpas que o personagem principal sofre. Desejo e morte de mãos dadas.

Guma foi criado apenas por seu tio. Seu pai havia morrido no mar e sua mãe, uma prostituta, havia ido embora. Seu tio é Francisco, um mestre de saveiro mais velho.

As tramas psicológicas do personagem principal são tecidas de forma poeticamente perfeitas, sutis, como a vida.

Guma, pequeno, ouvia do tio que um dia este traria uma mulher para ele *conhecer* no saveiro e isso consumia seus pensamentos no clamor de sua puberdade. Certo dia, Guma pensa ser o *dia*, chega a sua procura uma mulher, com *cheiro de mulher*, e Guma a deseja. Tragédia feita: essa mulher era sua mãe que tinha vindo conhecê-lo.

Um ponto forte do livro, a primeira culpa vivida por Guma: ter desejado sua mãe como mulher de forma tão pungente. O garoto fica vítima de uma solidão sem fim, e a partir de seu desejo havia ficado sem mãe e sem mulher. Sente vontade de morrer, o que na linguagem dos marinheiros seria ir para os *braços de lemanjá*. Sente-se desgraçado e amaldiçoado:

Guma via sua vida desgraçada. Desde pequeno uma maldição pesara sobre ele. Um dia sua mãe viera, ele esperava uma mulher da vida, tivera desejos por ela. Nesse dia pensara em se jogar n'água, em ir com lemanjá para a viagem sem fim dos mares de Aiocó (Amado, 2008: 185).

É doce morrer no mar, o estribilho da música de Dorival Caymmi, nasceu deste livro. É a toada cantada pelos negros do cais, música esta ouvida por Livia muitas vezes, em sua agonia, enquanto espera Guma na beira do cais. Música esta ouvida pela primeira vez por Guma quando sentiu-se atraído pela mãe:

[...] Não sentiu sua mãe um só momento. E agora quem vai dormir com ela é o velho Francisco. No saveiro, sozinho, ele começou a chorar. Pela primeira vez ouviu a música que dizia que é doce morrer no mar. E pela primeira vez pensou em ir ao encontro de lemanjá, de Janaína, que é ao mesmo tempo mãe e mulher de todos os que vivem no mar (Amado, 2008: 40).

Mas Jorge Amado torna claro que a mãe de Guma não cedeu aos encantos do tio e, nesse ponto, a imagem da mãe para Guma se reconstrói um pouco, ele diz até sentir ternura por ela.

O desejo pela mãe, porém, o consome, conforme Amado, lhe tira o sossego:

[...] Não teve mais sossego. Misturou em seu coração tão jovem a imagem daquilo que todos achavam a própria pureza - a imagem da mãe - com a das mulheres que se entregam por dinheiro, das que fazem do amor o seu ofício. Ele nunca tivera mãe. E quando a encontrara foi para a perder logo, para a desejar sem querer, para quase a odiar. *Só há uma mãe que pode ser ao mesmo tempo esposa: é lemanjá, e por isso ela é tão amada dos homens do cais. Para amar lemanjá, que é mãe e esposa, é preciso morrer* (Amado, 2008: 41).

Guma na falta da mãe pessoal permanece com a mãe arquetípica, universal e sua personificação no livro: lemanjá. Esse fato torna Guma, definitivamente, um homem do mar, por isso a certeza de Livia de que ele não era dela e de seu destino trágico. Era da mãe e da morte.

Zacharias apresenta lemanjá como uma versão iorubana do mito de Édipo e, claro, o tema do incesto faz-se presente em *Mar Morto* (Zacharias, 1998: 189). No mito iorubano, o filho a deseja e a violenta e, em outros momentos, ela deseja o filho.

Amado nos conta que do caso que lemanjá teve com Aganju nasceu Orungã, que passou a persegui-la e a violentou:

Orungã rodou por estas terras, viveu por esses ares, mas o seu pensamento não saía da imagem da mãe, aquela bela rainha das águas. Ela era mais bonita que todas e os desejos dele eram todos para ela. E, um dia, não resistiu e a violentou. lemanjá fugiu e na fuga seus seios romperam, e assim surgiram as águas, e também essa Bahia de todos

os Santos. E do seu ventre, fecundado pelo filho, nasceram os orixás mais temidos, aqueles que mandam nos raios, nas tempestades e trovões. Assim lemanjá é mãe e esposa. Ela ama os homens do mar como mãe enquanto eles vivem e sofrem. Mas, no dia de sua morte, é como se eles fossem seu filho Orungã, cheio de desejos, querendo seu corpo (Amado, 2008: 83).

Guma deseja a mãe sem saber que ela é sua mãe, exatamente como Édipo, porém depois a culpa se instala. Ana Machado diz que Amado permaneceu o livro todo fiel à sua escolha mítica e, portanto, o território é este: o sacrifício de Guma seria inevitável por ter *atraído para si a punição divina* (Machado, Ana Clara, in: Amado, 2008: 278). Desejo e culpa, uma dança humana.

Um tema do qual nenhum de nós escapa. Retrato arquetípico das aproximações e separações em nossas relações inter e intrapsíquicas. O eu e o outro, o eu e o inconsciente, nos recordando do fato bastante conhecido de que, para Jung, a consciência muitas vezes é vista como uma ilha em meio ao mar do inconsciente, tendo desta nascido:

Nos sonhos e fantasias, o mar ou as grandes extensões de água significam o inconsciente. O aspecto materno da água coincide com a natureza do inconsciente no que este (sobretudo no homem) pode ser apontado como a mãe do consciente (Jung, OC V: § 320).

Solve et coagula alquímico, mistura e separação. A mistura com as origens pode ser criativa e não apenas regressiva, como em muitos casos o é.

O mito do incesto se mistura ao mito da criação. O mar também. Em diversas cosmologias, conforme Chevalier e Gheerbrant, os deuses nasceram do mar e também a ele precisam se submeter (Chevalier; Gheerbrant, 1986: 690). Portanto, em Jung, um símbolo da origem primeira: "[...] mar significa invariavelmente um lugar de concentração e origem de toda vida psíquica, portanto o chamado inconsciente coletivo. A água em movimento pode significar o fluir da vida ou o fluir da energia" (Jung, 1985: § 15).

Os orixás e o mar surgem do encontro de lemanjá e seu filho. Conforme Zacharias, "o mito de lemanjá explica a origem dos Orixás e o surgimento do mar" (Zacharias, 1998: 190). Nesta versão do mito, lemanjá com o filho teve 15 filhos, os 15 deuses. Seus seios se tornaram enormes e ao se derramarem em água formaram o mar. Um incesto "criativo" posto que:

Por conta desse incesto os outros Orixás surgiram, é como se eles fossem resgatados e realizados no mundo, partindo das profundas entranhas de lemanjá, a fonte da vida. Assim o mar é considerado a fonte da vida biológica, o inconsciente é a fonte da vida psíquica (Zacharias, 1998: 190).

Podemos pensar que, a partir do desejo do filho pela mãe, do desejo de morrer de vez em seus braços, e a culpa por esse desejo, a vida interior de fato se instala. Tanto no mito, quanto em Amado, quanto em Jung - incesto, dissociação, dissolução e a possibilidade de criação da consciência de uma vida interior caminham juntos. Uma constante via de mão dupla entre a criação e a destruição. Uma constante no processo de individuação conforme Sanchez: "O processo de individuação consiste numa dança com o incesto, num movimento de *aproximação eu/eu*, e de uma batalha contra ele, num movimento de *separação eu/outro*" (Sanchez, 2007). No livro, nesse momento de grande dor, começam a aparecer os pensamentos de Guma, retratos de um desenrolar psíquico, lado a lado a seu fazer no mundo.

Ao mesmo tempo que quer ir para lemanjá, Guma passa a temer a ira de lemanjá. Para sentir-se melhor, pede a lemanjá que lhe envie a mulher amada, possivelmente para que pare de desejar a mãe. Um desejo de separação e de ter algum laço na terra aparece. O romance, então, passa a relatar como Guma sabe transitar pelo mar - um herói tentando se firmar sobre as águas.

Ensinado pelo tio, Guma logo se torna um mestre de saveiros *afamado*. Os saveiros são quase seres vivos neste livro, seus nomes fazem parte da história: Valente, o primeiro saveiro de Guma; o Pacote Voador, o último. Guma torna-se um herói: conduz o barco como ninguém nas disputas entre saveiros, e, certa vez, salva várias pessoas de um naufrágio. Sua fama cresce no cais de Salvador.

lemanjá satisfaz o pedido de Guma assim que ele se torna mais adulto. Conhece Livia em uma festa da cidade, irmã de um amigo. Os dois vivem uma paixão proibida pela família da moça. Livia, descrita como a mulher mais linda do cais, é uma moça da *terra*, seus tios são comerciantes e não gostam da ideia de ela se casar com um moço do *mar*. Destino quase certo: ficar viúva e se prostituir.

Movida por sua paixão por Guma e pela *terra*, Livia, desde sempre, convive com a ideia de tentar modificar Guma, tirá-lo do mar e levá-lo para *outra vida*, na terra.

O mar os *separa* e, com o sofrimento da separação, a vida interior de Livia também começa a ganhar cena. Novamente o paradoxo da dissociação: fonte de sofrimento e de vida psicológica. O binômio amor e morte em Livia é uma constante. Uma relação confrontada com a perda dia a dia. Um parêntese: Fincher, diretor do filme *O Curioso Caso de Benjamin Button*, também uma história que envolve amor e perda, em entrevista à *Folha de S.Paulo*, ao falar do escritor do roteiro diz:

Eric [Roth, o roteirista] desenvolveu uma noção muito mais madura de um romance, sobre essas duas pessoas que não conseguiriam viver separadas, mas que passam grande parte de suas vidas afastadas. Sobre um casal que optou por estar junto, e não era a escolha mais fácil. [...] É um filme sobre as relações que experimentamos ao longo da vida, confrontadas com a perda dessas relações. Sobre as marcas que deixamos uns nos outros quando nos encontramos pelo caminho (Fincher, 2009: E, 1).

O livro de Jorge Amado traz a mesma mensagem que o filme: quão difícil é permanecer junto no amor mesmo sabendo da inevitável morte à qual está fadada toda história de amor. Ao terem um filho, Livia teme o gosto, inevitável, dele por brinquedos *marítimos*:

Ela daria tudo para Guma deixar o cais. Bem sabia que um marinheiro dificilmente abandona seu saveiro, que quase nunca vai para outra vida abandonando as águas. Quem nasce no mar morre no mar. Por isso não falava sobre o assunto. Mas seria uma solução para a sua vida. Acabaria aquele receio que não a deixava descansar. E, ademais, seu filho não nasceria no mar. [...] Fazia o propósito de falar com ele, mas quando Guma chegava molhado do mar, ainda impregnado da viagem, de travessia, ela desanimava, sentia que era impossível tirá-lo do cais. Teria o mesmo fim que as outras. Ficaria sem homem numa noite de temporal. [...] (Amado, 2008: 213).

Guma é do mar. O amor por Livia é grande, mas o amor pelo mar, maior ainda. Filho eterno de lemanjá. lemanjá é forte em Guma e permeia todo o livro. O mar e lemanjá se confundem.

As ondas do mar são descritas por Amado como sendo os cabelos de lemanjá. Em Bachelard também, todo o movimentar de qualquer elemento sobre as águas é como: "[...] uma cabeleira viva, cantada por um poeta, deve sugerir movimento, uma onda que passa, uma onda que freme. [...] À beira das águas, tudo é cabeleira" (Bachelard, 1998: 89).

O mar nasce dos seios de lemanjá, a deusa dos seios fartos, representante do materno em seus aspectos nutritivos.

A *grande mãe* africana no Brasil. O mar e a mãe. As águas maternas também aparecem em Bachelard:

Vem o tempo em que o mar abranda seu peito altivo e respira lentamente com todas as suas mamas - tal será o espetáculo de uma água marinha leitosa que docemente se abranda: será a mãe de seio inumerável, de coração inumerável (Bachelard, 1998: 128).

Mãe e mar são fonte da vida e da morte, porque um pressupõe o outro:

[...] A vida vem da água. [...] Tudo o que é vivo emerge da água, como o Sol, e no fim do dia torna a nela submergir. Nascido das fontes, dos rios e dos mares, o homem na morte chega às águas do Estige, para iniciar a "viagem noturna pelo mar". As águas negras da morte são águas da vida, a morte com seu frio abraço é o seio materno, assim como o mar de ato traga o Sol, mas o faz renascer do seio materno (Jung, 1986: § 319).

Em suas viagens, diariamente, Guma funde-se à mãe - o barco, um berço. Os saveiros no livro de Amado se confundem com seus donos. Suas viagens pelo mar são metáforas para nossa viagem por esta vida, inclusive a interior. Bachelard poeticamente relaciona as águas ao barco, a barca e o berço: "[...] ritmado - é o movimento quase imóvel, silencioso. A água leva-nos. A água embala-nos. A água adormece-nos. A água devolve-nos à nossa mãe" (Bachelard, 1998: 136). O barco que nos possibilita travessias e que nos conduz na hora final. Uma viagem: "A Morte é uma viagem e a viagem é uma morte. 'Partir é morrer um pouco'" (Bachelard, 1998: 77).

Em certo momento, Guma quase naufraga e perde seu saveiro. Endivida-se para comprar outro e passa a trabalhar para um contrabandista para conseguir pagar o barco. O saveiro é sua vida, seu sustento e onde se encontra com Livia nas noites de luar.

A lua e o mar, local de encontros e desencontros. Iemanjá em suas representações é a senhora da Lua, senhora da albedo - momento mais psicológico da obra alquímica. Reflexões. Espelho e reflexo. "Houve até muitas pessoas que se afogaram num espelho" (Serna, in: Bachelard, 1998: 22). A psique-mar, um espelho onde nos encontramos e no qual também podemos naufragar. Por ser um espelho de profundidade infinita: "O mar é o símbolo do inconsciente coletivo porque sob sua superfície espelhante se ocultam profundidades insondáveis" (Jung: 1991, § 57).

Iemanjá, conforme Amado, tem cinco nomes. *Iemanjá* seria o nome *verdadeiro*, dona das águas. *Dona Janaina*, como alguns canoeiros a chamam. *Ianê*, para os negros, que são os que mais a temem. *Princesa de Aiocá*, rainha das terras misteriosas. E as mulheres, as que lhe levam presentes, a chamam de *Dona Maria*. As várias facetas do materno, cada uma expressa nas diversas personagens femininas do livro.

Além de Livia, há outras personagens mulheres marcantes no livro:

Rosa Palmeirão, uma mulher valente, carregava a navalha embaixo da saia, mais velha que Guma e amante de Guma antes de ele conhecer Livia. No final do livro, vem ficar com Livia para cuidar do filho deles - uma espécie de avó. Novamente a relação mulher-mãe na vida de Guma - atração e medo. Palmeirão, o mar e o saveiro, uma mesma imagem na alma de Guma:

[...] olhos fundos, verdes, que pareciam uma pedra do fundo do mar. Mais que o punhal, a navalha, o corpo benfeito, as nádegas de saveiro, aqueles olhos metiam medo, eram fundos e verdes como o mar. Quem sabe se eles não variavam com a cor do mar, mar azul, verde, mar de chumbo nas noites pesadas de calmaria? (Amado, 2008: 60).

O romance de Guma com Rosa Palmeirão descreve um momento doce - Palmeirão, mais velha, se nutre da juventude de Guma, exercita com ele a maternidade não realizada, cuida dele, acalenta-o. Guma se atrai, também busca uma mãe, mas se afasta dela como mulher.

Esmeralda, mulher de Rufino, casal vizinho, amigos de Livia e Guma. Guma tem um caso rápido com Esmeralda e depois passa a fugir dela. Outra culpa de Guma: no momento da traição Livia estava quase à beira da morte por complicações na gravidez. Além da culpa por ter traído o amigo que consistia em ter quebrado uma lei do cais.

Mas Esmeralda é dona de um par de olhos enfeitiçadores, cor de mar de esmeralda - sedução em pessoa. Personificando o mar sedutor, lemanjá como sereia, encantadora e perigosa. Esmeralda, tão desejada em todo o cais, não se conformava que Guma, justo o marinheiro mais bonito, de cabelos longos, a rejeitava. Rufino, vítima do ciúmes, acaba matando Esmeralda no mar e cometendo suicídio, e somente naquele momento ela lhe conta do caso com Guma.

Desse ponto em diante a vida de Guma começa a desmoronar, nas palavras de Amado: "Se não fosse marinheiro, Guma choraria como uma criança, como uma mulher, como um preso de lúgubre prisão" (Amado, 2008: 187). A prisão de Guma era lemanjá - que muitas vezes deseja e toma seus filhos.

De acordo com Prandi, em uma versão do mito lorubá, lemanjá desejou e seduziu seu filho Xangô:

Xangô costumava deitar-se em sua esteira para deixar passar as horas e descansar o corpo e o espírito. Sua mãe lemanjá por vezes fazia o mesmo em sua companhia e ambos passavam horas e horas adormecidos lado a lado. Certo dia lemanjá sentiu correr por seu corpo um calor estranho. Sentia desejos pelo corpo do filho. Uma sede sexual intensa tomou conta de lemanjá. Deitada, como estava, foi se aproximando do filho sem nenhum pudor. Ao sentir um corpo frenético encostado ao seu, Xangô despertou de seu sono pesado e espantou-se com o assédio da mãe, a confissão do desejo de tê-lo como homem. Desesperado, Xangô fugiu. Subiu na copa de uma palmeira. Seu coração palpitava, a indignação era grande. lemanjá correu atrás do filho e, ao pé da palmeira, declamou palavras de desejo. As propostas de lemanjá foram recusadas por Xangô, mas lemanjá não aceitou ser rejeitada. Num ato histérico, lemanjá jogou-se no chão e, com as mãos crispadas raspando o chão com as unhas, emitiu um gemido extasiante. Xangô a escutou e tentou esquecer-se da figura confusa da mãe. Mas ele fora seduzido de algum modo. Desceu da palmeira e abraçou-se a ela. Então lemanjá e Xangô amaram-se como homem e mulher (Prandi, 2001: 396).

A partir do caso com Esmeralda e a traição do amigo, Guma passa a viver uma vida excusa, uma tempestade interior toma conta dele. E o mar também passa a lhe apresentar tempestades, qual Esmeralda rejeitada.

Mar em fúria, nome de filme. Bachelard diz:

Haverá tema mais banal que o da cólera do Oceano? Um mar calmo é acometido por uma súbita ira. Rosna e ruga. Recebe todas as metáforas da fúria, todos os símbolos animais do furor e da raiva. Agita sua juba de leão. Sua espuma assemelha-se "à saliva de leviatã", "a água é cheia de garras". Victor Hugo escreveu assim, em *Les Travailleurs de la Mer*, uma admirável psicologia da tempestade" (Bachelard, 1998: 178).

Esmeralda como uma mãe terrível que quer o filho para si. Jung relaciona esse mar noturno à Hécate: "[...] Hécate é uma autêntica deusa da noite e da assombração, um mar [...] o poder da terrível mãe é irresistível porque age a partir do inconsciente" (Jung, 1986: § 577). Realmente, depois de Esmeralda, Guma passou a estar assombrado. Havia ido muito fundo no mar de paixões - abismal, como nos mostrou o livro da sabedoria chinesa.

Corre a lenda que lemanjá quer os homens, em especial aqueles que se aventuram em suas profundezas:

[...] Ela é a mãe-d'água, é a dona do mar e, por isso, todos os homens que vivem em cima das ondas a temem e a amam. Ela castiga. Ela nunca se mostra aos homens a não ser quando eles morrem no mar. Os que morrem na tempestade são seus preferidos. E aqueles que morrem salvando outros homens, esses vão com ela pelos mares afora, igual a um navio, viajando por todos os portos, correndo por todos os mares. Destes ninguém encontra os corpos, que eles vão com lemanjá. Para ver a mãe-d'água, muitos já se jogaram no mar sorrindo e nunca mais apareceram. [...] a mãe-d'água é loira e tem cabelos compridos e anda nua debaixo das ondas, vestida somente com os cabelos que a gente vê quando a lua passa sobre o mar (Amado, 2008: 25).

Guma morre tentando salvar o filho de seu patrão. Seu corpo não é encontrado - foi ter com lemanjá.

Outra personagem é a professora Dulce, que, junto com o médico doutor Rodrigo, evidencia a fala política de Jorge Amado, ambos sempre à busca de um destino melhor para os marinheiros e para as mulheres da beira do cais. Maria Clara, mulher de mestre Manuel, uma mulher cujo destino fatídico do mar não a assombra por sempre ter sido de lá. Oposto de Lívia:

Lívia veio da terra, não nasceu no mar, ninguém da sua família ficou nas águas, ninguém foi com lemanjá para as terras do sem-fim. Irá Guma. Destino do cais, ele não pode escapar. Maria Clara diz que ela põe agouro nele, que assim ele morre mesmo. Mas é tamanha a certeza que ela tem que toda a vez que o vê voltar é como se o visse ressuscitar. São tristes de espera e de temor os dias de Lívia. O cais belo, o mar vem se bater nas pedras, não há céu mais bonito. Há música em todos os saveiros, risadas na boca dos homens. Mas para Lívia os dias são tristes e de muito sofrer (Amado, 2008: 208).

Mulheres estas muito bem delineadas por Jorge Amado. Conforme Ana Machado, o próprio Jorge Amado afirma terem sido as mulheres deste livro as suas *preferidas*:

[...] de todas as figuras de mulheres criadas por mim [...]. talvez sejam essas mulheres dramáticas de Mar Morto, à espera da notícia da morte de seus maridos cobijados por lemanjá num mar de temporais, Lívia, Esmeralda, Rosa Palmeirão, Maria Clara, talvez sejam elas as minhas preferidas (Amado, 2008: 276).

O sal da terra

Lívia também pode ser considerada uma faceta de lemanjá, afinal foi *enviada* por ela após vários pedidos de Guma. Assume no livro um papel tão grande quanto Guma - é como se Guma fosse dando lugar a Lívia conforme ele caminha em direção à morte.

Nesse sentido, Guma e seu desejo de morte, de mergulhar na mãe, sua tragédia sem saída talvez possua também um sentido teleológico. Ao mergulhar na mãe, busca/encontra o que lhe falta, mergulha em si, dissolve-se e então a terra, simbolizada por Lívia, também um aspecto dele, se modifica - vai a seu encontro. Guma precisa da terra, do mar, e Lívia, da água do mar. Lívia torna-se menos coagulada - consegue fazer seu salto no desconhecido - no mar. O sal do mar a soluciona.

Uma verdadeira *coniunctio* alquímica onde o movimento de um vai transformando o outro. Podemos pensar Lívia e Guma, qual Eros e Psique no mar da Bahia, como aspectos de uma mesma pessoa em suas transformações em meio ao Mar Morto. O mar qual um vaso/recipiente alquímico: "O *vas hermeticum* (vaso hermético), fonte e mar tornaram-se aqui um sarcófago e sepultura" (Jung, 1987: § 467).

A alquimia nos ensina: toda *coniunctio* é seguida de morte. Amor e morte juntos: "[...] a *coniunctio oppositorum* (união dos opostos) é seguida de uma estagnação semelhante à morte" (Jung, 1987: § 467). No amor sempre perdemos algo, pois só o amor suporta a perda - das idealizações e do próprio amor.

Lívia enfrenta a morte de Guma, a dor qual um *mar de chumbo*:

Lívia olha o mar morto de águas de chumbo. Mar sem ondas, pesado, mar de óleo. Onde estão os navios, os marinheiros e os naufragos? Mar morto dos soluços, quede as mulheres que não vêm chorar os maridos perdidos? Onde estão as crianças que morreram na noite do temporal? Onde está a vela do saveiro que o mar engoliu? E o corpo de Guma que boiava com longos cabelos morenos na água que era azul? [...] É o mar que morreu, é o mar que está morto, que virou óleo, ficou parado, sem uma onda. Mar morto que não reflete as estrelas nas suas águas pesadas (Amado, 2008: 270).

Sal demais, pesado. Mar parado. Justo o mar, aquele que muda constantemente, elemento transitório, o heraclítico não se banhar duas vezes na mesma água: "O ser votado à água é um ser em vertigem. Morre a cada minuto, alguma coisa de sua essência desmorona constantemente" (Bachelard, 1998: 7).

Mas também no qual, paradoxalmente, encontramos o eterno e sempre imutável. A lentidão da profundidade. O fundo que não muda: "Ela simboliza um heraclitismo lento, suave e silencioso como o óleo. A água experimenta como que uma perda de velocidade, que é uma perda de vida [...]" (Bachelard, 1998: 13).

A dor de Lívia ficará para sempre:

[...] Lívia descansa a cabeça nas mãos. Um desejo de Guma, um desejo da sua carne, da sua voz, do seu gosto de mar, a domina. Está inteiramente possuída desse desejo, e então, só então, sente que nunca mais o terá, nunca mais as noites serão para o amor. O pranto corre intenso (Amado, 2008: 267).

Um mar de lágrimas. Qual um oceano, quase nos afogamos em lágrimas². Mas o sal das lágrimas e do mar também pode recompor. A dissolução traz o perigo da morte, mas também a chance do resgate de si próprio, da centralização, pois na água tudo se dissolve e vai se fundindo: "[...] aos poucos o mundo inteiro se junta em sua água. Uma única matéria se apossa de tudo. 'Tudo se dissolveu'. [...] Não se pode ir mais longe no desespero" (Bachelard, 1998: 95). Bachelard aponta para o fato de essa dissolução conduzir a uma "progressiva concentração e materialização". Do desespero à tristeza - da sofrida aceitação de um voltar ao mundo. Difícil ganhar corpo novamente. No caso de Lívia, transformada.

Aos poucos, com as palavras de Amado, as lágrimas de Lívia passam a não ser mais de desespero. Em momento de extrema poesia, Amado nos conta que as lágrimas de Lívia se misturam ao mar, e ela se dá conta de que: "Para se sentir novamente com Guma terá que vir ao mar. Ali o encontrará sempre para as noites de amor" (Amado, 2008: 268).

Após a morte de Guma, Lívia assume o comando do saveiro, e alguns canoieiros, quando a vêem, juram que ela é lemanjá na proa do barco.

Lívia decide agora atravessar o mar. Começo a pensar, qual o poeta, que em muitas situações nesta vida se têm apenas duas escolhas: afundar ou atravessar. Mais poeticamente, naufrágio ou travessia:

[...] Há uma hora em que o dia
ainda não se inaugurou
- momento absoluto
que antecede tudo.

De repente, a engrenagem
se movimenta o barco
se faz ao mar
desfaz-se a calma.

Só há duas alternativas
- - naufrágio ou travessia.

(Sant'anna, 2005: 41)

Também para Chevalier e Gheerbrant: "Entre os místicos o mar simboliza o mundo e o coração humano enquanto sede das paixões. [...] Alguns se afogam, outros o cruzam (Chevalier; Gheerbrant, 1986: 690).

Para o I Ching, frente ao abismal das águas e o perigo que se repete, também devemos fluir. A saída para o oráculo chinês é prosseguir fluindo ininterruptamente, qual água que:

[...] não vacila ante nenhuma passagem perigosa, não retrocede ante nenhuma queda e nada a faz perder sua natureza essencial. Ela permanece fiel a si mesma em todas as circunstâncias. Assim também, se uma pessoa for sincera quando confrontada com dificuldades, seu coração chegará ao significado da situação (Wilhelm, 1991: 104).

Para Bachelard também, quando a vida nos arrasta em suas águas, talvez aprendamos a boiar: "Tudo deve flutuar no ser humano para que ele próprio flutue sobre as águas" (Bachelard, 1998: 87).

Não quero deixar de lado o terrível das águas, que, sem piedade, tudo e todos devasta. A devastadora dor da perda. As águas interiores e seus sentimentos apavorantes: "O oceano, pedaço de medo" (Du Bartas, in: Bachelard, 1998: 165). A tempestade, as águas violentas. Águas com os "nervos à flor da pele" (Bachelard, 1998: 198), imagem da cólera e do desespero paralisante, catatônico - uma dissolução na desgraça. Não conseguir olhar para nada diferente do que a violência vivida, o trauma. Não conseguir voltar das ondas do mar revolto.

Cólera esta que pode, em alguns casos, ser transformada em suavidade, placidez, uma calma conquistada: "Que fazes para aplacar um mar em fúria? Contenho a minha cólera", dizia Merlin, o feiticeiro (Quinet, in: Bachelard, 1998: 184). Quando saímos do ressentimento, saímos da vingança contra a vida. A tempestade sossega. Com o choro, o orgulho da raiva passa. Conforme Capriotti, "o choro também faz cicatrizar. Feridas abertas podem ser cicatrizadas com as águas salgadas do choro" (Capriotti, em *Cadernos Junguianos*, 2008: 51).

A possibilidade de Livia fazer sua travessia vem, no livro, quando suas lágrimas se misturam ao mar - seu sal ao sal do mar. Quando ao dissolver sua terra excessiva pode ganhar consistência em outras terras: no mar. E Guma, o amargo mar original, transmuta-se no casamento com a terra e em sua morte. A amargura possibilitando uma maior diferenciação. Jung, em seu alquímico texto sobre o sal, coloca o mar associado ao sal e à propriedade de amargura deste: "Inseparável do sal e do mar é propriedade da *amaritudo* (amargor)" (Jung, 1988: § 239).

Agora Livia, o branco da inocência de querer controlar o mar, irá misturar-se ao que lhe falta: água. "A união da água e da terra dá a massa" (Bachelard, 1998: 109).

Um casamento: "[...] quando se conseguiu fazer penetrar realmente a água na própria substância da terra esmagada, quando a farinha bebeu a água e quando a água comeu a farinha, então começa a experiência da 'ligação', o longo sonho da 'ligação'" (Bachelard, 1998: 109).

Livia, em seu sofrer salgado, pôde sair da *coagulatio* em que vivia. A amarga dor da perda auxiliou Livia a sair de seu obsessivo, portanto indiferenciado, pensar apenas em um sentimento: a perda. Tanto pensava nele que o encontrava diariamente: "Quantas vezes corremos para o horrível por medo do horrível?", nos diz Hillman (Hillman, 1995: 18).

Na *solutio* podemos gestar novas formas de ser:

A imersão no "mar" é o mesmo que dissolver (*solutio*) no sentido físico da palavra e, em Dorneus, também resolver um problema. É uma volta ao obscuro estado originário, ao líquido amniótico do útero grávido (Jung, 1987: § 454).

Quando chegamos ao fundo, profundo, do mar tenebroso de nós mesmos encontramos matérias elementares: "A água é assim um convite à morte; é um convite a uma morte especial que nos permite penetrar num dos refúgios materiais elementares" (Bachelard, 1998: 58).

Os fatos da vida não mudam, mas nosso olhar e sentir sobre eles pode ser transformado a partir de nossa "rendição" àquilo que nos acontece que, de alguma forma, irá também nos gestar em novas formas.

Hillman, em seu livro *Édipo e Variações*, nos lembra que o caminho para a superação do Édipo, para Freud, consiste em se entregar ao outro sem medo da castração. Sem medo da morte de nós mesmos na relação e na perda dela. E a palavra que Freud utiliza para esta superação em alemão - *untergang* - também

significa naufrágio, queda (Hillman, 1995: 120). Uma dissolução, uma entrega ao destino. Pois Édipo, o incesto, e a tragédia são inexoráveis, o que podemos modificar é o não estarmos coagulados em um olhar apenas sobre ela. Édipo em Colona, cego, triste, passa a enxergar o mundo e sua própria tragédia com os olhos da alma. Olhos aquosos, criativos.

Os complexos e arquétipos em seu tecer e apresentar-se em imagens nos despertam e nos impelem a criar sobre os fatos da vida, fatores de transformações psíquicas:

A imaginação inventa mais que coisas e dramas; inventa uma vida nova, inventa uma mente nova; abre olhos que têm novos tipos de visão. Verá se tiver "visões". Terá visões se se educar com devaneios antes de educar-se com experiências (Bachelard, 1998: 18).

Mergulho em si próprio. O mar, um espaço interior: silencioso e ruidoso - ao mesmo tempo. São as águas. Instáveis, mutáveis, cíclicas, rítmicas. Mortas.

A morte, em termos psíquicos, pode ser a profundidade/intimidade de todas as coisas, o sairmos do fato para a experiência deste, esta sim sempre passível de mudança - por isso, alma e morte, mar e morte estão de mãos dadas.

Em nossa imaginação, atividade principal da psique para Jung, o fato é inevitavelmente destruído (morto) e reconstruído em novos sentidos - e o trabalho da psicoterapia é fazer o mesmo.

Olhar para o mar/psique nos traz possibilidade de escolha:

Permite-nos ficar distante do mundo. Diante da água profunda escolhes tua visão; podes ver à vontade o fundo imóvel ou a corrente, a margem ou o infinito; tens o direito ambíguo de ver e não ver. [...] Uma poça contém um universo. Um instante de sonho contém uma alma inteira (Bachelard, 1998: 53).

O sal da terra, um trabalho no qual ganhamos *massa psíquica*:

[...] Na amassatura, não há mais geometria, nem aresta, nem corte. É um sonho contínuo. É um trabalho em que se pode fechar os olhos. É, pois, um devaneio íntimo. E, depois, ele é ritmado, duramente ritmado, num ritmo que toma o corpo inteiro. É, portanto, vital. Tem a característica predominante da duração: o ritmo (Bachelard, 1998: 112).

Do ritmo iremos à música. As imagens têm som, em especial em Jorge Amado.

É doce morrer no mar...

*Mas o coração nem sempre se sobressalta.
Horas há em que a água e a noite unem sua doçura.*
- Bachelard, 1998:108

Sonoro *Mar Morto*. Um livro cantado este *Mar Morto*.

A toada *É Doce Morrer no Mar*³ acompanha todo o livro como um pano de fundo. Ana Machado diz ser este estribilho o coro grego desta tragédia amadiana (Machado, Ana Clara, in: Amado, 2008: 279). É dos estribilhos cantados neste livro que nasceu essa música de Dorival Caymmi.

A história da música de Caymmi é a seguinte⁴: estavam entre amigos, na casa do pai de Jorge Amado. No calor da festa, Caymmi começou a compô-la a partir da música do livro, fizeram um concurso para ver quem a continuaria melhor, compondo os versos seguintes ao do livro, e quem ganhou foi mesmo Jorge Amado.

Uma música triste e acalentadora ao mesmo tempo.

O mar e seu som: "[...] o rumor das ondas enche a imensidade do céu ou o interior de uma concha" (Bachelard, 1998: 201). "[...] o grito da tempestade no alcatraz" (Bachelard, 1998: 200).

O falar líquido das águas: "[...] A cascata ribomba, o riacho balbucia" (Bachelard, 1998: 201). "E como não viver o falar líquido, o falar zombeteiro, a gíria do riacho?" (Bachelard, 1998: 195).

Jorge Amado nos fala do aspecto arquetípico do canto do mar:

[...] as canções de marítimos, por mais diversas que sejam a sua língua e a sua música, falam sempre em amor e em morte no mar. Por isso todos os marítimos as compreendem, mesmo quando são cantadas por um árabe das montanhas que as ouviu num porto sujo da Ásia (Bachelard, 1998: 221).

Bachelard cita Marie Bonaparte:

O mar-realidade, por si só, não bastaria para fascinar, como o faz, os seres humanos. O mar canta para eles um canto de duas pautas, das quais a mais alta, a mais superficial, não é a mais encantatória. É o canto profundo que, em todos os tempos, atraiu os homens para o mar (Bonaparte, in: Bachelard, 1998: 120).

É a voz de nossa mãe.

Hillman nos lembra que para os alquimistas a obra começa quando tudo pode virar água. Dissolvidas as amarras temos menos medo: "É

uma delícia, ou melhor, a morte, para as almas tornarem-se úmidas", segundo Heráclito, citado por Hillman (Hillman, 1979: 151).

É doce virar alma, ir aos braços de Iemanjá. Diluirmo-nos em nós, ou no outro que nos reconduz a nós.

Jorge Amado nos traz o doce do diluir-se em sua música. Bachelard também.

Ao ressaltar a *supremacia da água doce*, Bachelard nos fala de Poseidon ter sido antes um deus das águas, vindo do céu para a Terra, das nuvens e, portanto, primeiro uma água doce. Assim, sugere que a água doce talvez tenha sido a *primeira* e que foi uma "perversão que salgou o mar" (Bachelard, 1998:161). A água e sua propriedade doce de refrescar, matar a sede. O sal seria amargo por conta de surgir do mar e este não ser "potável" ao homem em seu estado de amargura, uma prima-matéria precisando ser transformada, retornando assim a uma forma primeira e doce - já contida nele:

Dos sinônimos mais conhecidos da prima-matéria fazem parte *caos* e *mar*, e isso com seu significado clássico e mitológico de estado inicial do mundo, considerando o mar principalmente como *matrix* (mãe universal - mãe, útero e mãe) de todas as criaturas. [...] O sal que surge a partir dos *minera maris* é amargo por causa de sua origem; mas o amargor também provém da *impuritas* do *corpus imperfectum* (Jung, 1988: § 240).

O doce de morrer no amargo do mar é porque a partir do processo de nele mergulharmos existe também a possibilidade de beber do mistério, do desconhecido, do profundo, do inconsciente - chegando a uma primeira bebida, fonte nutritiva e curativa: "A água suaviza uma dor, portanto ela é doce" (Bachelard, 1998: 163).

O mar é - qual a imensidão de nossa alma não cabe em nossos bolsos. Pode ser cantado, sonhado, lido, escrito. Nele mergulhamos, nele nos refrescamos. Nós o admiramos, o tememos. Um eterno vai e vem que sempre se modifica. Ficamos no aguardo daquilo que ele nos traz e nos leva. Qual o mergulho no profundo da alma de quem somos.

Presente do Mar, nome do singelo mas não menos profundo livro que diz:

[...] esses tesouros não devem ser procurados, muito menos desenterrados. Nada de escavar o fundo do mar. Isso frustraria nosso objetivo. O mar não recompensa os que são por demais ansiosos, ávidos ou impacientes. [...] Paciência, paciência e paciência é o que nos ensina o mar. Paciência e fé. Precisamos nos deitar vazios, abertos e sem exigências, como a praia - esperando por um presente do mar (Lindbergh, 1994: 26).

Cedermos à vida qual uma praia que se rende à água que a cobre: "Um excesso de água torna a alma doce, afável, fácil, sociável e disposta a ceder" (Hermes Trismegisto, in: Bachelard, 1998: 163).

Referências Bibliográficas

- AMADO, Jorge (2008). *Mar Morto*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BACHELARD, Gaston (1998). *A Água e os Sonhos*. São Paulo: Martins Fontes.
- CAPRIOTTI, Leticia (2008). *Multiplicidade de Lágrimas: o Choro e Suas Diferentes Nuances*. In: Cadernos Junguianos (2008). São Paulo: Associação Junguiana do Brasil, vol. 4.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain (1986). *Diccionario de los Simbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- FINCHER, David (2009). "David Fincher Afirma Que Benjamin Button Fala Sobre a Passagem da Vida". *Jornal Folha de S.Paulo*. Caderno Ilustrada.
- HILLMAN, James (1995). *Édipo e Variações*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1979). *The Dream and the Underworld*. New York: Harper and Row.
- JUNG, C. G. (1987). *Ab-Reação, Análise dos Sonhos e Transferência*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1985). *A Prática da Psicoterapia*. OC 16/1. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1988). *Mysterium Coniunctionis*. OC 14/1. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1991). *Psicologia e Alquimia*. OC 12. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1986). *Simbolos da Transformação*. OC 5. Petrópolis, RJ: Vozes.
- LINDBERGH, Ann Morrow (1994). *Presente do Mar*. Belo Horizonte, MG: Crescer.
- MORÁVIA, Alberto. (2009). "Moravia Descreve Racismo em Salvador, Religião em BH e Fala de Recife". *Jornal Folha de S.Paulo*. Caderno Mais.
- PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANCHEZ, Maria de Lourdes Bairão (2007). Palestra proferida no XV Congresso Internacional da Associação Junguiana do Brasil, Atibaia, SP. *Amor e Morte na Relação Analítica*.
- SANT'ANNA, Affonso Romano de (2005). *Vestígios*. Rio de Janeiro: Rocco.
- WILHELM, Richard (1991). *I Ching - o Livro das Mutações*. São Paulo: Editora Pensamento.
- ZACHARIAS, José Jorge de Morais (1998). *Ori Axé, a Dimensão Arquetípica dos Orixás*. São Paulo: Vetor.

¹ "[...] Sobre a etimologia de mar, pode-se acrescentar que na língua francesa há grande semelhança fonética entre mãe e mar (*mère* e *mer*), o que no entanto nada prova etimologicamente. No eslavo mara quer dizer bruxa, no polonês *mora* significa pesadelo. *Mor* ou *more* (alemão suíço) quer dizer porca que já deu cria. Em boêmio *mura* quer dizer fantasma noturno e também borboleta noturna, esfinge. Esta estranha associação

explica-se provavelmente pelo fato de ser a borboleta tanto alegoria como símbolo da psique. Os esfingídeos são as mariposas do crepúsculo; aparecem no escuro, como as *maras*. Finalmente é preciso mencionar que a oliveira sagrada de Atena se chamava destino, fatalidade. [...] A relação sonora acidental entre mar, *mère* e o latim *mare* é estranha. Seria uma referência à 'grande, primitiva' imagem da mãe, que primeiro era todo nosso universo e depois se tornou símbolo do universo" (Jung, 1986: § 372).

² "A Água é o **elemento** da morte jovem e bela, da morte florida, e nos dramas da vida e da literatura é o **elemento** da morte sem orgulho nem vingança, do suicídio masoquista. A água é o símbolo profundo, orgânico, da mulher que só sabe **chorar** suas dores e cujos olhos são facilmente 'afogados de lágrimas'." (Bachelard, 1998: 85).

³ *É Doce Morrer no Mar*

(Dorival Caymmi e Jorge Amado)

É doce morrer no mar,
Nas ondas verdes do mar

A noite que ele não veio foi,
Foi de tristeza pra mim
Saveiro voltou sozinho
Triste noite foi pra mim

É doce...

Saveiro partiu de noite, foi
Madrugada não voltou
O marinheiro bonito
Sereia do mar levou.

É doce...

Nas ondas verdes do mar, meu bem
Ele se foi afogar
Fez sua cama de noivo
No colo de lemanjá.

⁴ Consulta em internet: www.espam.edu.br - sábado, 31 jan. 2009.

Artigo

O Trecho do Mundo: um olhar sobre a individuação do andarilho

Alessandro Caldonazzo Gomes*

Sinopse: Este artigo originou-se da monografia de conclusão do curso de formação de analistas e busca discorrer sobre a realização do processo de individuação dos andarilhos, sob a óptica da psicologia analítica de Carl Gustav Jung. Também procura-se correlacionar o fenômeno da sua "opção" de vida com a ética contemporânea, com os arquétipos da errância e da sombra, além de parte de sua experiência religiosa. O autor enfatiza a relevância do fenômeno do "estilo" de vida do andarilho como uma forma silenciosa e concreta de trazer significativos questionamentos para os atuais modos de vida da sociedade.

Palavras-chave: andarilho, arquétipo, individuação, psicologia analítica.

Resumen: Este artículo se originó en la monografía de la terminación del curso de capacitación para analistas y tiene por objeto examinar la aplicación del proceso de individuación de los caminantes, desde la perspectiva de la psicología analítica de Carl Gustav Jung. Asimismo, se pretende relacionar el fenómeno de la "opción" de la vida con la ética contemporánea, con los patrones de vagabundeo y la sombra, además de parte de su experiencia religiosa. El autor hace hincapié en la importancia del fenómeno del "estilo" de la vida como un vagabundo en silencio y concretas para poner las cuestiones importantes para los estilos de vida de hoy en la sociedad.

Palabras clave: nómada, arquétipo, individuación, la psicología analítica.

Abstract: This article originated in the monograph of completion of training course for analysts, and seeks to discuss implementation of the individuation process of walkers, from the perspective of analytical psychology of Carl Gustav Jung. It also seeks to correlate the phenomenon of the "option" of life with contemporary ethics, with the patterns of wandering and shadow, plus part of their religious experiencing. The author emphasizes the importance of the phenomenon of "style" of life as a wanderer quietly and concrete to bring significant questions for today's lifestyles in society.

Key words: walker, archetype, individuation, analytical psychology.

* Alessandro Caldonazzo Gomes é psicólogo, pós-graduado em Psicologia Analítica, analista junguiano, membro didata e Diretor de Ensino do Instituto de Psicologia Analítica de Campinas-IPAC da AJB e membro da International Association for Analytical Psychology-IAAP.

E-mail: ale.caldonazzo@uol.com.br

O real da humanidade comum é desprezível e ilusório para o peregrino. O real, subjetivo, do peregrino é inconcebível e ignorado pela humanidade, que, na conduta do mesmo, vê somente loucura.

- G. O. MEBES

A fascinante imagem do andarilho

Ele está ali, à beira da estrada, presente silenciosamente nos trechos do mundo. Mas quem é ele? O que ele busca, se é que busca alguma coisa? De quais realizações ele estaria atrás? Até onde vai tamanho sacrifício?

Comecei a pensá-lo "junguianamente". Se estamos nesse mundo realizando o processo de nos tornarmos aquilo que somos, e, para isso, vamos buscando nos encontrar em tantas quantas forem as possibilidades de experiências da vida, que "opção de vida" é essa do andarilho? Como essa "opção de vida" pode ser incluída na nossa concepção do processo de individuação descrito por Jung?

Fez-se necessário, então, conhecê-lo, tentar entender as motivações de sua opção de vida, seus caminhos, seus trechos, suas realizações, seus objetivos de vida. Foi absolutamente necessário penetrar no seu universo, enigmático, estranho, desafiador, provocador, fascinante e curioso. Fui me conduzindo por um caminho reflexivo, incerto, desafiador de qualquer teoria psicológica. Esse desalojamento teórico-científico fez-me mergulhar em seu mundo, tentando compreender a vida e suas ramificações pela sua própria lógica.

Eles mesmos se autodenominam de *trecheiros*, aqueles que estão caminhando no *Trecho do Mundo*. Trata-se de sujeitos ímpares, que não cabem nas categorias de peregrino, de cigano, de romeiro, de viajante, de mochileiro, de trabalhadores que vivem viajando para cumprir seus compromissos, de indivíduos que permanecem determinado tempo viajando por um trecho definido, depois mudam para outro. Portanto, descategorizados de qualquer classificação, sugerem ser indivíduos aparentemente sem objetivos, simplesmente errantes, sem rumo, sem propósito, marginais.

Quem são eles por eles mesmos

Realizada, então, uma pesquisa de campo, foram coletadas 16 entrevistas, das quais se pôde constituir o seguinte perfil: os trecheiros têm a média de idade de 46 anos, variando na faixa entre 19 e 60 anos. O mês de nascimento mais frequente é o de fevereiro, sob a regência do signo de Aquário. A média de permanência no trecho é de 12 anos. Um deles estava há menos de um ano e outro, já há mais de 30 anos na estrada. Nenhum dos entrevistados é casado. A maioria não tem filhos. Os que têm variam

de 1 a 3 filhos com os quais não mantêm qualquer ligação. As cidades de nascimento pertencem a diversas regiões do Brasil. A escolaridade vai até é o 1.o grau incompleto. A religião com maior preponderância é a Católica. Foram também citadas as religiões Umbandista e Evangélica. Os trecheiros foram trabalhadores anteriormente. As profissões exercidas: ajudante geral, ajudante de metalúrgico, ajudante de pedreiro, ajustador mecânico, armador de ferragens, artesão em gesso, caixa comercial, eletricista, lavrador, mecânico de autos, militar, motorista, operador de máquina, pintor de parede e retireiro. Quase todos realizam um trabalho de catador de material de sucata e de lixo deixado à beira da estrada. A maioria deles já andou pelos menos por três estados do Brasil. Alguns deles já caminharam por até 21 estados brasileiros e até em outros países sul-americanos.

As motivações

A maior parte deles apresenta como motivos de iniciar-se no trecho a perda do trabalho ou as desavenças familiares, como brigas, infidelidades e separação conjugal. Como relata O. P.: "Antigamente eu trabalhava e fiquei desempregado e saí para procurar emprego. Isso tem 20 anos... eu busco apenas sobreviver como os outros, foi uma opção sair procurando trabalho".

Já L. A. L. "Eu se tornei um andarilho por falta de carência familiar, amor de família, desunião entre família, brigas também. Eu tive brigas, tive desavenças, desentendimento. Minha família me expulsou de casa, não tive mais como viver com eles e saí pelo mundo, pelas coisas erradas que aconteceram comigo dentro de casa".

A autoavaliação

A maioria deles faz uma avaliação negativa dessa opção de vida. A. S.: "Não tenho família. A vida de andarilho é muito ruim. Tem hora que você dorme num lugar, num come. Vai pedir na rua e eles não dão comida. Tem hora que toma banho, hora não tem, fica de roupa suja, não tem onde escovar dente. Entra numa cidade e eles tira a gente embora. A vida é sofrida demais". P. J. V. B. relata: "Olha, como andarilho, nenhuma (vantagem), porque isso não é vida".

L. M. N. faz um relato comovente: "*É uma solidão né. Às vezes cê chega num lugar e cê recolhe... já tive meus amiguinhos, meus parentes... e hoje eu tô aqui num lugar desse, com sede, ou com fome... é um tipo de solidão... é essas passagens... dormir maldormido. Já dormi em guarita de ônibus... arriscado*". M. S. comenta: "Ah, eu acho que na vida de trecheiro não tem parte boa não, a parte mais é ruim. Andá debaixo de sol quente, passar do lado de carreta, tomá banho no rio, de água fria... humilhação...".

Em outro aspecto L. M. N é enfático, defendendo heroicamente a vida do trecheiro: "Todo andarilho conhece o mundo mais que piloto de avião. Por isso o andarilho não para. Quem não é trecheiro não conhece o mundo!" "É uma vida que vou falar a verdade, é vida pra louco! O povo fala de coragem, mas o mais corajoso que tem é o andarilho. Ele enfrenta onça. Lá no Mato Grosso mesmo, eu vi onça pertinho de mim; lobo pertinho de mim. O andarilho tem que ter coragem, senão ele não anda no mundo. Tem que saber o lugar onde ele vai. É, não é fácil, não, moço."

A discriminação

As percepções do próprio trecheiro demonstram a visão que a sociedade lhes transmite. Sugere a noção de aspectos sombrios inconscientes projetados na pessoa do trecheiro pela sociedade. L. A. L refere: "As pessoas pensam porque a gente anda no mundo, todo sujo, eles não confiam na gente... eles pensam que a gente é um marginal, uma pessoa doente da cabeça, não é verdade?".

As aspirações

As aspirações relatadas pelos entrevistados têm pontos comuns: sair desse tipo de vida, encontrar seu lugar no trecho do mundo, poder descansar um dia, arranjar um emprego, mas nenhum deseja continuar como trecheiro, como relata A. S: "*Meu sonho é parar e arrumar um lugar*".

A bagagem

A bagagem envolta em sacos de pano ou plástico é geralmente composta de: cobertor, vasilhas para comida, talheres, sabonete, escova de dentes, aparelho de barba e alguma troca de roupa.

Do que trata a individuação do trecheiro?

Sou um andarilho, um andarilho que anda pelos montes, dizia Zaratustra ao seu coração; não gosto de planícies e, pelo que parece, não consigo parar por muito tempo. Sejam quais forem os destinos e as experiências que eu viva, sempre haverá neles um peregrinar e um subir montes: enfim, cada um só vive consigo mesmo (Nietzsche, 1987b).

Esse trabalho chega, então, a alguns instigantes, intrigantes e destabilizadores questionamentos: o fenômeno da vida do trecheiro pode ser considerado como um modelo para se avançar no processo de individuação? O que seu estilo de vida provoca silenciosamente na sociedade contemporânea? O que propõe ou

o que provoca o trecheiro com o seu *modus vivendi* na individuação de cada pessoa e na sociedade como um todo? Seria a sua marginalidade à beira das rodovias um contraponto simbólico para a normalidade alienada da maioria dos cidadãos atrelados à Pólis? Enquanto portador de uma sombra coletiva, o que o fenômeno do trecheiro estaria trazendo como oposto complementar para a ida da sociedade contemporânea, chamada de civilizada?

Passo a discorrer sobre alguns aspectos da individuação do trecheiro do ponto de vista da ética, da errância, da sombra e da religiosidade.

Ética contemporânea

Discutindo sobre as necessidades de se descobrirem novos caminhos de pensar a ética contemporânea, Galimberti (2003) sugere a adoção do princípio errante do andarilho como forma de se buscarem novidades inspiradoras para amparar tal discussão.

O andarilho não se apressa para alcançar sua meta, pois demora-se uma vez ou outra nas paisagens que encontra ao seguir seu caminho, pois nem mesmo o alvorecer ou o anoitecer podem mais indicar a meta e a direção. Dessa ética errante o citado autor reforça a ideia de que o andarilho não conhece o seu futuro. Este ponto de vista deveria "ser ponto de referência de uma humanidade à qual a técnica entregou um futuro imprevisível", como expressa Galimberti (2003: 432).

A ética do andarilho teria como essência o abdicar da meta última, saber encarar a indecifrabilidade do destino e rejeitar os resíduos de esperança irradiados por um destino transformado em benévola providência. Pode-se assim referir:

O nomadismo é a desilusão dos fortes que recusam o jogo fictício das ilusões evocadas como anteparo protetor. É a capacidade de abandonar as perspectivas escatológicas para habitar o mundo na casualidade da sua inocência, não prejudicada por nenhuma antecipação de sentido, na qual é o acontecimento mesmo, o acontecimento não inscrito nas perspectivas do sentido final, da meta ou do projeto, que oferece o seu sentido provisório e perecível (Galimberti, 2003: 437).

Diferente do homem do território que tem as suas certezas na propriedade, no limite e na lei, o trecheiro não pode viver sem elaborar a diversidade da experiência, procurando o centro não no reticulado dos limites, mas nos dois polos que Kant indicava no céu estrelado e na lei moral, que para todo andarilho têm sempre constituídos os extremos do arco em que se exprime a sua vida em tensão.

O homem contemporâneo está diante da finitude do seu *status* de Homem Jurídico, a quem a lei fornece cada vez mais menor proteção da sua intrínseca fraqueza, além de o seu nascimento

estar cada vez menos impelido aos valores que transcendem a garantia do legalismo. A proteção das antigas cidades com seus altos muros, a proteção das garantias constitucionais do cidadão livre em sua Pólis, somadas aos constantes desregramentos morais e éticos em nível mundial, já não são suficientes para se estabelecerem como bases de uma ética de vida. A proteção da propriedade, do limite e da lei como lugar de refúgio se mostra como amarras ilusórias.

Pode-se assim afirmar:

Sem meta e sem pontos de partida e de chegada, a não ser os ocasionais, o andarilho, com a sua ética, pode ser o ponto de referência da humanidade futura, bastando que a história acelere os processos recentemente desencadeados, que estão no sinal da desterritorialização (Galimberti, 2003: 437).

Galimberti sugere uma proposta dialética, o que de todo é muito interessante. A dialética proposta por opostos é tema central na psicologia analítica. Para Jung (1997), "os opostos são as inerradicáveis e indispensáveis condições de toda a vida psíquica" (§ 206). Eles correspondem à primeira lei da termodinâmica, que afirma que a energia requer duas forças opostas. Felizmente, na visão junguiana, a colisão entre duas forças opostas tende a criar uma terceira possibilidade, que possui uma natureza irracional inesperada e incompreensível para a consciência. Essa terceira possibilidade é o que Jung chama de Símbolo, em sua função transcendente.

Bastaria essa interessante reflexão sugerida por esse autor para clarear a contribuição do andarilho para a sociedade contemporânea e muito pensar sobre isso. Nessa reflexão, desejo ir além do que propõe Galimberti, mas o sentido dessa monografia é contemplar a opção de vida do trecheiro simbolicamente, à luz da psicologia analítica.

A errância

Mil verdades há, que nunca foram andadas ainda, mil saúdes e ilhas escondidas da vida. Inesgotados e inexplorados estão ainda o homem e a terra do homem.

-Nietzsche, 1987b: 196

Aqui retomo o princípio da vida do andarilho: estar no trecho do mundo. O andar sozinho, metaforicamente como uma ilha no meio do vasto oceano infinito do vir-a-ser, no infinito profundo das possibilidades de "tornar-se aquilo que se é".

Longe de pensar sua vida como o modelo de individuação para a sociedade em geral, pois a individuação é sempre um caminho individual e personalizado. Quando muito, se poderia pensar em uma via de individuação para os próprios trecheiros, se é que se chega às vias de fato. Portanto, que imagens da alma evocam a experiência do trecheiro?

Hillman (2010) toca numa instigante qualidade da alma que é a errância. Para ele, a errância se opõe à ordem inteligente e ao propósito, pois ela aponta para o elemento irracional na alma. A alma tem alguma relação especial com este princípio errante de necessidade desorientada. Nesse aspecto, a necessidade da alma se refere, à luz de Platão, à deusa *Anánkè* (Necessidade), também chamada de Causa Errante. Lembrando que a alma chega ao mundo passando por baixo do trono da deusa Necessidade.

O trecheiro não se sabe trecheiro! Não foi possível encontrar nas entrevistas "razões" que pudessem justificar ou, pelo menos, dar um sentido lógico à sua opção de vida. Sua escolha parece ser estar em um outro campo psicológico muito mais perto dos domínios da deusa *Anánkè* do que do *Nous*, princípio da Razão, conforme narra Platão no *Timeu*. Por não apresentar razões, não quer dizer que a opção de vida errante não tenha sentido, já que ela está intimamente ligada a um dos anseios da alma humana.

Nessa linha e reflexão pode-se referir:

...é através de eventos causados pelo erro que a necessidade emerge no mundo. Se esta causa errante, a necessidade, é o princípio dos erros, então consideremos o erro como necessário, um modo pelo qual a alma entra no mundo, um caminho onde a alma encontra verdades que não seriam encontradas pura e exclusivamente pela razão. A consciência psicológica surge dos erros, das coincidências, das indefinições; antes do caos que do controle inteligente (Hillman, 2010: 310).

O trecheiro, em sua opção de vida, corporifica concretamente o anseio da errância imanente na alma humana. A alma humana percorre o caminho do mundo sem rumo. A alma humana é essencialmente errante. A vida linear, planejada e organizada parece estar muito mais perto de uma realização de compromissos egoicos do que dos anseios da alma. A alma humana se busca nesse mundo.

Como nos lembra Jung (1991b), a imagem tratada pela Alquimia - a Sabedoria -, a *Anima mundi*, que criou todas as coisas, que está presente em todas as coisas encarnadamente, anseia por ser libertada da matéria impura e reconduzida ao seu patamar espiritual em consonante intimidade com essa mesma matéria. É a ambiguidade da divinização da matéria e a corporificação do Espírito Criador. A alma anseia pelo seu lugar no mundo, mas não

um lugar definido em um corpo, não em um lugar territorial, não um lugar abstrato. A alma não tem forma definida, a alma não tem muros, a alma não tem pátria. A alma quereria estar localizada no trecho do mundo?

O trecheiro, visto como uma metáfora, traz a imagem da alma errante que perambula pelo mundo. Há poucos indícios em suas vidas de realizações sociais, alusivas ao universo do ego. Seu despojamento das condições modernas da vida - casa, trabalho, família, reconhecimento social, dinheiro, posses etc. - traz-lhe a leveza e abdicação dos planos modernos de felicidade. Conforme Pieri (2002), uma das ideias da individuação é caráter da individualidade e não do individualismo.

Ficino (citado por Hillman, 2010) localizou o lar do pensamento na alma e o lar da alma no espírito: "É por isso que o homem sozinho nesta condição presente da vida nunca relaxa, ele solitário neste lugar não está contente. Portanto, o homem sozinho é um andarilho nestas regiões, e na própria jornada não pode encontrar descanso".

Viver dentro do princípio da errância é contrapor ao princípio do *Nous*, que edifica a sociedade contemporânea pós-Iluminismo. O trecheiro adquire um efeito de oposto complementar arquetípico, sendo potencialmente forte para atrair projeções de sombra. Conforme descrito anteriormente, a discriminação sofrida pelo trecheiro é um evidente indício de que ele sofre projeções por parte da sociedade. Essa condição de foco de projeção evoca o arquétipo da sombra.

À luz da psicologia analítica pode-se discorrer sobre o arquétipo da sombra como:

Todo mundo carrega uma sombra, e, quanto menos ela está incorporada ao consciente do indivíduo, mais negra e densa ela é. Se uma inferioridade é consciente, sempre se tem uma oportunidade de corrigi-la. Além do mais, ela está constantemente em contato com outros interesses, de modo que está continuamente sujeita a modificações. Porém, se ela é reprimida e isolada da consciência, jamais é corrigida, e pode irromper subitamente em um momento de inconsciência. De qualquer modo, forma um obstáculo inconsciente, impedindo nossos mais bem intencionados propósitos (Jung, 1984: § 131).

Como os conteúdos da sombra estão desconectados da consciência, esta faz com que eles sejam projetados num alvo eficaz. A primeira tendência é de isolar esse alvo, ou mesmo tentar destruí-lo concretamente. É nesse ponto que ocorrem as medidas irracionais como as discriminações, os preconceitos e os atos de exclusão social, fundamentados em motivações puramente psicológicas.

Jung (1997) refere que é impossível erradicar a sombra. Ela só pode ser integrada à consciência. A forma de integrá-la é uma profunda revisão de conceitos e afetos relacionados àquilo que incomoda. A projeção de tais conteúdos, portanto, é a primeira oportunidade de torná-los conscientes.

O trecheiro está aí, silenciosamente, à beira das estradas, nos postos de gasolina, nas ruas da cidade, debaixo das pontes e viadutos, nos albergues, nas praças, nos espaços sociais incorporando conteúdos sombrios, ao mesmo tempo que pode provocar "barulhentos gritos internos" dentro de cada um com quem se encontre. Sua opção de vida sugere uma condição de fazer manifestar a sombra. Não existe individuação sem a integração da sombra.

A imagem oferecida pelo trecheiro é a de que a individuação pode conter também a errância. Ela também pode ser uma expressão criativa da individuação. Conforme aponta Pieri (2002), a criatividade da alma, a plasticidade de suas infinitas formas de ser podem tomar conotações tanto evolutivas quanto involutivas, tanto progressivas como regressivas, isso é muito relevante, mas, acima de tudo, revela a grandeza de possibilidades da alma de ser/estar no trecho do mundo.

A maioria dos trecheiros entrevistados faz uma avaliação negativa de sua vida. Relembrando alguns relatos:

L. M. N.: "É uma solidão né. Às vezes cê chega num lugar e cê recolhe... já tive meus amiguinhos, meus parentes... e hoje eu tô aqui num lugar desse, com sede, ou com fome... é um tipo de solidão... é essas passagens... dormir maldormido. Já dormi em guarita de ônibus... arriscado. Já jogaram pedra em mim. É um vida muito arriscada. Sabendo levar, tudo bem né. Mas não é vida... depois de velho, eu bolei: isso não é vida não, não tive futuro... O andarilho, fato bom nunca teve não. O andarilho passa fome, passa sede, dorme na friagem, é arriscado um carro atropelar ele, é arriscado outro matar ele. O andarilho nunca tem nada que presta. Cansado, ele não tem valor... Vivo na rua, dependo dos irmãos, comida, pouso... de tudo. Até hoje, estou vivendo, ou não sei se morri e esqueci de cair...".

J. B. S: "Não passo uns momentos felizes nessa vida, porque a vida de trecheiro não é uma vida feliz. Não é uma vida feliz, porque o Pai não nos deixou na Terra para viver uma vida dessa...".

Eles falam das dificuldades e sofrimentos de suas vidas nesse mundo. Como perscrutar os mistérios emanados dessa experiência de sofrimento? Inspiram a busca de um lugar melhor. Espelham a errância da alma que sofre por não encontrar seu lugar nesse mundo. Quem não está à busca de seu lugar nesse mundo que faça realmente sentido?

Pensando essa vida peregrina da alma pelo mundo ansiando por um Sentido, no que tange ao Logos, e a Eros, num espaço e tempo, ocorre-me Platão com sua célebre frase, afirmando ser o corpo o cárcere da alma.

Frankl (1987), com a sua Logoterapia, diz ser a busca do Sentido de Viver a grande questão da humanidade. A vontade de sentido é algo no qual a pessoa anseia por encontrar alguma coisa à qual possa se dedicar e pela qual vale a pena viver.

Esse espelho do lado sofrido da vida encampa a imagem contida no Processo de Individuação referente à importância do sofrimento. Não há evolução psíquica sem certa dose de sofrimento. Frankl (1987) aborda a transcendência do próprio sofrimento, em que se transforma uma tragédia pessoal num triunfo, converte-se o sofrimento numa conquista humana.

A. S. resume esse pensamento: "Não tenho família. A vida de andarilho é muito ruim. Tem hora que você dorme num lugar, num come. Vai pedir na rua e eles não dão comida. Tem hora que toma banho, hora não toma, fica de roupa suja, não tem onde escovar dente. Entra numa cidade e eles tira a gente embora. A vida é sofrida demais. Tem hora que você dorme embaixo duma ponte dessas. Tenho medo de matar a gente. Por isso quero sair dessa vida, tenho que arrumar um lugar pra mim. Se não tiver um lugar, tenho que ficar andando pelo mundo. Tô pedindo a Deus para ajudar eu, pra sair dessa vida".

Quando o sofrimento ganha sentido e revela-se transformador para a alma, pode-se ouvir uma fala como a de I. S.: "Gosto de ser andarilho: é uma vida boa, conheço pessoas, tenho muitos companheiros. Às vezes, tem privação de banho, até cinco dias sem... peço comida, ganho, mas logo o pessoal já vai te convidando a seguir viagem".

A experiência religiosa

Jung (1984) entende a experiência religiosa como um *religare* das instâncias mais profundas de nossa alma com a percepção consciente. Os símbolos religiosos estão presentes dentro e fora da psique do homem, trazendo energia substancial para a evolução do Processo de Individuação.

A relação do trecheiro com a experiência religiosa foi demonstrada nas entrevistas como algo surpreendente. Eles não estão ligados a credos ou práticas religiosas, pois não participam de suas celebrações e rituais. Sua espiritualidade não vem, possivelmente, de uma catequese anterior à sua vida de trecheiro, mas muito mais pelo despojamento de quaisquer seguranças na vida.

Tamanho despojamento material e social revela profunda e genuína espiritualidade, como podemos observar nos seguintes relatos:

L. C. S. diz: "Ah, eu sou católico, mas não sou praticante... quando posso, passo perto de uma igreja, vou numa missa. Agora mesmo, nessa caminhada minha vou passar em Aparecida do Norte. Vou passar lá... sempre quando tenho uma chance, eu pratico. De manhã, acordo, rezo. À noite, agradeço a Deus mesmo que eu tenha só tomado água. Eu agradeço Ele pelo copo de água que Ele me deu. Eu tô na pista, tô dependendo dos outros... é isso que eu tenho pra dizer..."

M. B. A. S. relata: "É a segurança que Ela (Nossa Senhora Aparecida) dá pra gente. Pede à Deus uma segurança, na hora que a gente vai dormir, por exemplo, peço a Deus que não deixe ninguém fazer uma covardia co'a gente, como nunca aconteceu comigo até hoje, nunca fizeram uma covardia comigo. Se eu tiver com fome, andar na BR, ajoelho no chão e digo pra Deus, e logo aparece uma casa na minha frente... tem alguma coisa, Ele tá guiando a gente. Ele tá co'a gente, Ele nunca deixou a gente. Ele nunca me deixou assim...então, eu tenho muita fé em Deus... Ele é meu guia. Deus e Nossa Senhora Aparecida. É meu guia eles".

Tais relatos falam por si mesmos e demonstram a "dependência/necessidade" do trecheiro de cultivar uma imagem religiosa. A relação com uma imagem interna experienciando algo maior que a si mesmo, acima de suas próprias capacidades e de suas limitadas condições de vida.

Quanto maior o despojamento de se viver com aquilo sumamente suficiente sugere ser menor o sofrimento com a necessidade de proteger e controlar tantos bens. Buda afirmava ser o desejo a fonte de todo o sofrimento. Aquilo que lhe aparece para servi-lo e satisfazê-lo é explicitado pelos trecheiros como uma gratuidade. Tudo em sua vida é gratidão.

Jung (citado por Edinger, 1992) refere poucos dias antes de falecer:

Até hoje, Deus é o nome pelo qual designo tudo o que se atravessa no caminho de minha obstinação de forma violenta e atrevida, tudo o que atrapalha minhas opiniões, planos e intenções subjetivos e muda o curso de minha vida, para o bem ou para o mal (Edinger, 1992: 147).

Finalizando, Pierre Chardin (citado por Edinger, 1992) refere que:

A função dos esforços humanos é estabelecer, em cada um de nós, e por meio de cada um de nós, um centro absolutamente original em que o universo se reflita de forma exclusiva e inimitável (Edinger, 1992: 153).

Referências Bibliográficas

- BRANDÃO, Junito de Souza (1993). *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes; 5 ed.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain (1994). *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 8 ed.
- COUSINEAU, Phil (1999). *A Arte da Peregrinação*. São Paulo: Ágora.
- EDINGER, Edward F. (1992). *Ego e Arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 4 ed.
- FRANKL, Victor (1987). *Em Busca de Sentido: um Psicólogo no Campo de Concentração*. Porto Alegre: Sulina.
- GALIMBERTI, Umberto (2003). *Rastros do Sagrado*. São Paulo: Paulus.
- HILLMAN, James (2010). *Re-vedo a Psicologia*. Petrópolis: Editora Vozes.
- JUNG, C. G. (1991a). *Tipos Psicológicos*. CW, VI. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1987). *O Eu e o Inconsciente*. CW, VII/2. Petrópolis: Vozes, 9 ed.
- _____ (1984). *Psicologia e Religião*. CW, XI. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1991b). *Psicologia e Alquimia*. CW, XII. Petrópolis: Vozes, 4 ed.
- _____ (1985). *A Prática da Psicoterapia*. CW, XVI/2. Petrópolis: Vozes, 2 ed.
- MEBES, G. O. (1997). *Os Arcanos Maiores do Tarô*. São Paulo: Pensamento.
- MÜLLER, Lutz (1997). *O Herói. Todos Nascemos para Ser Heróis*. São Paulo: Cultrix, 10 ed.
- NEUMANN, Erich (1995). *História da Origem da Consciência*. São Paulo: Cultrix, 10 ed.
- NIETZSCHE, F. W. (1987 b). *Obras Incompletas. Assim Falou Zaratustra*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 4 ed.
- PIERI, Paolo Francesco (2002). *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Paulus.
- SALLES, Carlos Alberto Correa (1992). *Individuação*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Artigo

Complexo Materno e Criatividade em *Como Água para Chocolate*: individualização e psicopatologia

Aurea Christina Torres*

Sinopse: Esse trabalho discute o processo de individualização nas mulheres mediante amplificação com o filme *Como Água para Chocolate*. O filme é baseado no romance da escritora mexicana Laura Esquivel, que é a roteirista também. Enfatizamos um conto indígena que é relatado no filme e que pensamos ser o ponto central desse enredo: um símbolo da vida de Tita, a heroína dessa história.. A vida de Tita, das irmãs e mãe é contextualizada para estudar o trabalho de C. G. Jung a respeito da psicodinâmica dos complexos maternos nas mulheres. Finalmente construímos pontes para questões sociais e culturais que estão envolvidas no processo de adaptação e individualização de qualquer pessoa.

Palavras-chave: cinema, complexo materno, individualização, criatividade, psicopatologia.

Resumen: Este trabajo describe el proceso de la individuación en las mujeres a través de la amplificación con la película *Como Agua para Chocolate*. Esta película está basada en la novela del autora mexicana Laura Esquivel, quien también es el guionista de la película. Hacemos hincapié en un cuento de indígena que se informa en la película y que creemos que el punto central de esta historia: un símbolo de la vida de Tita, la heroína de esta novela. La vida de Tita y la de su madre y hermanas es contextualizada para estudiar la obra de C. G. Jung en la psicodinámica del complejo materna de las mujeres. Finalmente hemos construido puentes para cuestiones culturales y sociales que participan en el proceso de adaptación y la individuación de nadie.

Palabras clave: cinema, complejo materna, individuación, creatividad, psicopatologia.

Abstract: This work discusses the women process of individuation through the amplification with the film *Like Water for Chocolate*. This film is based on the novel of the mexican author Laura Esquivel who is the film script writer also. We emphasize an indigenous tale that is reported in the movie and that we believe to be the central point of this story: a symbol of Tita's life, the heroin of this novel. Tita's life and that of her sisters and mother are contextualized to study C. G. Jung's work on the psychodynamics of women maternal complex. Finally we have built bridges for cultural and social issues that are involved in the process of adaptation and individuation of anyone.

Key words: cinema, maternal complex, individuation, creativity, psychopathology.

* Aurea Christina Torres é psiquiatra, analista junguiana, membro didata da Associação Junguiana do Brasil-AJB e membro da International Association of Analytical Psychology-IAAP, docente do curso para formação em analistas junguianos do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, mestre em Medicina e Patologia Humana pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, médica do Ministério da Saúde em Interconsulta Psiquiátrica e Psicologia Médica.

E-mail: aureatorres@gmail.com

Introdução

O cinema, a chamada sétima arte, é um meio de comunicação de grande abrangência e um terreno fértil para exemplificar situações de vida com suas escolhas e destino. Desta forma, sempre despertou uma gama imensa de emoções, opiniões, pensamentos, além das avaliações críticas técnicas. Há muito tempo que filmes e obras literárias vêm sendo utilizados como bússola para orientação de temas psicológicos e psicopatológicos com suas interpretações, seminários e vivências. Objetivando explorar o olhar psicológico junguiano, escolhemos o romance de uma escritora latino-americana, que, não por acaso, é uma mulher que escreveu um livro sobre mulheres de sua própria cultura e posteriormente adaptou seu romance para o cinema.

O romance com título em português *Como Água para Chocolate*, da escritora mexicana Laura Esquivel, transformar-se-ia em um premiado filme no ano de 1992, tendo a escritora como roteirista. O drama escrito, assim como o filme, desenrolar-se-ia em uma atmosfera eminentemente feminina, tendo como tema principal a liberdade criativa da mulher em uma cultura rural mexicana do início do século XX, repleta de rígidos conceitos patriarcais e tendo como pano de fundo a guerra civil mexicana. Neste filme, as imagens e diálogos seriam exemplos de metáforas e amplificações do processo de individuação da mulher.

Complexos maternos e saga individual

A tradição local, na qual a filha mais nova não poderia casar-se para que pudesse cuidar da mãe até sua morte, atingiria diretamente a vida de Tita, a heroína dessa história. Tita e Pedro apaixonar-se-iam um pelo outro, mas a mãe de Tita não permitiria esse casamento: ela era a mais nova entre as três filhas da mãe Helena e, portanto, estaria destinada ao papel de cuidadora da mãe. O amor contrariado dos jovens faria com que Pedro se casasse com Rosaura, a irmã mais velha de Tita; assim, poderia ficar próximo de sua amada, pensaria o jovem. A escolha de Pedro causaria dor e perplexidade em Tita, e a trama desse romance giraria em torno desses acontecimentos. O jovem casal, então, cairia nas teias da mãe terrível; Pedro seria o agente dessa estratégia perversa, e o desenrolar da história seria uma saga de resgate desse amor verdadeiro. A dor de Tita, em suas noites de insônia, era descrita por ela como "um buraco negro no peito, muito frio" (Esquivel, 1992); mas ao mesmo tempo nossa heroína materializava sua dor, tricotando uma interminável colcha, lembrando Penélope, da *Odisseia* de Homero, esperando seu amado Ulisses. Tita, ignorada pela própria mãe, ameaçada de perder sua liberdade, seria tratada como uma empregada na casa da própria família, encontrando apoio e proteção nas empregadas da casa, embora elas não

pudessem evitar a dureza da mãe Helena. A mãe de Tita permaneceria atuando como uma madrasta má, decidida a manter a filha no borralho, sem fada madrinha que pudesse ajudá-la, tal qual um conto de fadas de uma "Gata Borralheira" sem final feliz, como aquele dos irmãos Grimm.

A cozinha seria o lugar central dessa história onde se celebraria o triunfo da alegria e da vida sobre a tristeza e a morte. Na cozinha, orientada por Nacha, sua mãe postiça e cozinheira, Tita exerceria sua força e criatividade ao preparar os alimentos da casa, encontrando nisso uma via direta de comunicação com todos a sua volta. As suas refeições e receitas incomuns seriam preparadas com alimentos habituais: uma verdadeira mistura alquímica entre sua individualização e a matéria dos alimentos, transformados pelas suas mãos. As refeições preparadas por Tita teriam o poder de interferir na vida de todos, determinando acontecimentos poderosos e transformadores: Tita seria o emissor dessa energia, e as pessoas que provassem de sua comida, os receptores incautos. O episódio das codornas preparadas com rosas seria pontual na trama, porque daria a dimensão dos destinos das três irmãs e da matriarca. Ao saborear a refeição preparada por Tita, todos ficariam maravilhados e sentiriam emoções de amor e volúpia irresistíveis. Enquanto Pedro saboreava a deliciosa refeição, ele se tornaria o receptor de uma energia de comunicação sensual e voluptuosa emitida por Tita. Mãe Helena lembrar-se-ia de seu amor proibido do passado, enquanto Rosaura, sem vivência amorosa alguma e despeitada, levantar-se-ia da mesa, inconformada com o amor de Pedro, seu marido, por sua irmã. Gertrudes, a irmã do meio, teria outras sensações: ela sentiria a relação sexual através da comida, a tal ponto que todo o seu corpo queimaria de tanto calor e, em uma cena de realismo fantástico, a moça nua, correndo pelo rancho, seria raptada por um cavaleiro, levando-a embora daquela casa.

No episódio acima relatado, poderíamos pensar em ótimas representações daquilo que Jung descreveria como os modelos clínicos básicos principais dos complexos maternos das mulheres. Mãe Helena, atendendo aos ditames da tradição familiar, teria em sua história de vida uma renúncia amorosa e uma viuvez precoce, ocorrida logo após o nascimento de Tita, tornando-se, então, uma mulher ressentida, amarga e voltada exclusivamente ao componente materno e familiar. Ela atuaria como um polo psicológico, biológico, cultural e arquetípico para explicar os destinos e os complexos maternos das três filhas: Rosaura, Gertrudes e Tita. Ela seria um exemplo do que Jung denominou de "hipertrofia do aspecto materno" (Jung, 1980: 167). Nas palavras de Jung:

Seu eros desenvolve-se exclusivamente como relação materna, permanecendo no entanto inconsciente enquanto relação pessoal. Um eros inconsciente sempre se manifesta sob a forma de poder, razão pela qual este tipo de mulher, embora sempre parecendo sacrificar-se

pelos outros, na realidade é incapaz de um verdadeiro sacrifício. Seu instinto materno impõe-se brutalmente até conseguir o aniquilamento da própria personalidade e da de seus filhos. Quanto mais inconsciente de sua personalidade for uma mãe deste tipo, tanto maior e mais violenta será sua vontade de poder inconsciente (Jung, 1980: 167).

Segundo Jung, o complexo materno na filha geraria uma hipertrofia do feminino ou, então, uma atrofia do mesmo. Rosaura, a primogênita, seria o modelo da "identificação com a mãe" (Jung, 1908: 169). Ela se contentaria em permanecer como agente passivo das vontades da mãe, ignorando as irmãs e a si mesma:

Se não ocorrer uma exacerbação do eros no complexo materno feminino, produzir-se-á uma identificação com a mãe e um bloqueio da própria iniciativa feminina. Dá-se então uma projeção da personalidade da filha sobre a mãe, em virtude da inconsciência de seu mundo instintivo materno e de seu eros. Tudo o que nessas mulheres lembra maternidade, responsabilidade, vínculo pessoal e necessidade erótica suscita sentimentos de inferioridade e as obriga a fugir naturalmente para a mãe, a qual vive tudo aquilo que as filhas consideram inatingível, digno de uma superpersonalidade: a mãe. ...Ela vive uma existência de sombra, muitas vezes visivelmente sugada pela mãe, cuja vida ela prolonga como que através de uma permanente transfusão de sangue (Jung, 1980: 169).

No decorrer da trama do filme, Rosaura casar-se-ia com Pedro, mas não conseguiria ser bem-sucedida como mulher, mãe e esposa: uma mulher despreparada para a vida. Todas as suas dificuldades e obstáculos seriam resolvidos pela mãe. Diferentemente de sua irmã Rosaura, Gertrudes, a filha do meio, já seria um exemplo daquilo que Jung chamou de "exacerbação do eros":

...ela apresenta uma exacerbação do eros que leva quase invariavelmente a uma relação incestuosa com o pai. O eros exacerbado provoca uma ênfase anormal sobre a personalidade do outro. O ciúme da mãe e a necessidade de sobrepujá-la tornam-se os motivos preponderantes de empreendimentos futuros, muitas vezes desastrosos. Uma mulher deste tipo gosta de relações apaixonadas e sensacionais... Tais mulheres ficam totalmente cegas no tocante às suas ações, o que não é nada vantajoso nem para as pessoas envolvidas, nem para elas mesmas. (Jung, 1980: 168).

Gertrudes seria a mais alegre e bem-humorada, lidando melhor com seu corpo e liberdade de pensamento. Sua vida seria determinada pela fuga da casa materna, com um cavaleiro desconhecido: após saborear uma das refeições de Tita, Gertrudes entregar-se-ia aos seus desejos e passaria a levar uma vida livre e

aventureira, longe dos olhares e regras da mãe. Sem o saber conscientemente, Gertrudes estaria seguindo o destino de seu pai biológico, ex-amante de sua mãe. Paralelamente, Tita, a mais nova das três, e protagonista dessa história de amor, seria o exemplo do que Jung chamou de: "defesa contra a mãe".

Segundo Jung:

Trata-se, neste tipo intermediário, menos de uma exacerbação ou bloqueio dos instintos femininos do que de uma defesa contra a supremacia da mãe que prevalece sobre todo o resto. Este caso é o exemplo típico do complexo materno negativo. Seu lema é: qualquer coisa menos ser como a mãe! Trata-se, por um lado, de um fascínio que, no entanto, nunca se torna uma identificação, e, por outro, de uma exacerbação do eros que se esgota, porém numa resistência ciumenta contra a mãe. Tal filha sabe tudo o que não quer, mas em geral não tem clareza acerca do que imagina ser seu próprio destino. Seus instintos concentram-se na mãe, sob a forma de defesa, não se prestando pois à construção de sua própria vida. Se, apesar disso, ela se casar por acaso, seu casamento serve apenas para livrar-se da mãe" (Jung: 1980: 170).

Criatividade e individuação

As refeições preparadas por Tita seriam a única forma de ela expressar sua criatividade, mas eram também uma maneira de resistência à mãe. Tita aos poucos conseguiria exercer seu poder como mulher pela arte culinária, mas a mãe, sempre atenta às influências de Tita sobre Pedro e todos da casa, iria cortando todos esses vínculos, até que Tita, revoltada com a maldade e frieza materna, isolar-se-ia e acabaria entrando em um estado de mutismo depressivo grave, catatônico, com desleixo e abandono da alimentação e higiene. Doutor Brown, com amor, dedicação e competência, resgataria Tita desse estado, devolvendo-lhe a vida, esperança e liberdade. Aos poucos, Tita iria sendo cuidada e, então, conseguiria sair do estado de passividade, para seu primeiro *insight* terapêutico em direção à cura e renovação: ela descobriria que suas mãos até então escravadas do desejo e ordem da mãe agora estariam livres pela primeira vez. No início, não saberia o que pedir às suas mãos, tampouco queria falar ou tomar decisões, mas começaria a desenhar. Posteriormente, doutor Brown faria uma amplificação entre um conto e os desenhos feitos por Tita. O conto, uma metáfora para a alma de Tita, seria relatado pelo médico a Tita da seguinte maneira:

Em 1669, Brandt, um alquimista de Hamburgo, buscando a pedra filosofal, descobriu o fósforo. Minha avó, Luz do Amanhecer, era uma índia kikapoo que dizia que todos nascemos com uma caixa de fósforos dentro de nós e que não podemos acendê-los sozinhos. Necessitamos de oxigênio e da ajuda de uma vela. Em nosso caso, o oxigênio deve vir,

por exemplo, do hálito da pessoa amada, a luz da vela pode ser qualquer coisa, uma melodia, uma palavra, um som, uma carícia, qualquer coisa que dispare o detonador e acenda um dos fósforos. Cada pessoa tem que descobrir quais são seus detonadores para poder viver, porque a chama de apenas um fósforo, essa combustão, é que nutre a alma de energia. Se não há detonadores para os fósforos, então a caixa de fósforos umedece e nunca poderemos acender nenhum deles. Há muitas maneiras de secar uma caixa de fósforos úmida: pode ter certeza de que tem remédio. Claro que também é importante acender os fósforos um por um, porque, se, por uma intensa emoção, acendemos todos de uma vez, se produzirá um esplendor tão forte que aparece diante de nossos olhos um túnel esplendoroso que nos mostra o caminho que esquecemos ao nascer e que nos chama de volta à nossa perdida origem divina (Esquivel, 1992).

Tita sairia de seu mutismo e isolamento para ressignificar e reconstruir sua vida; o médico funcionaria como função transcendente, até que ela estivesse pronta para suas próprias decisões. Finalmente ela decidiria casar-se com doutor Brown e nunca mais retornar à casa materna. Com relação ao conto acima citado, Jung ratificaria essa metáfora:

A provocação do conflito é uma virtude luciferina, no sentido próprio da palavra. O conflito gera o fogo dos afetos e emoções e, como todo fogo, este também tem dois aspectos, ou seja, o da combustão e o da geração da luz. A emoção é por um lado o fogo alquímico, cujo calor traz tudo à existência e queima todo o supérfluo. Por outro lado, a emoção é aquele momento em que o aço ao golpear a pedra produz uma faísca: emoção é a fonte principal de toda tomada de consciência. Não há transformação de escuridão em luz, nem de inércia em movimento sem emoção (Jung, 1980: 179).

No entanto, o destino mudaria seus planos: com a morte da mãe, Tita retornaria ao rancho, reencontrando suas duas irmãs e Pedro. Apesar da tranquilidade de Tita, então noiva de Brown, os acontecimentos que se seguiriam, determinados pelo nascimento da sobrinha Esperança, a volta ao rancho de sua irmã desaparecida, Gertrudes, e o encontro de amor apaixonado entre ela e Pedro, tudo isso iria ocasionar mudanças decisivas nos sentimentos e escolhas de nossa heroína. Longe da vigilância materna e com o noivo viajando, Tita teria um encontro amoroso com Pedro: o resultado seria uma culpa que levaria Tita a uma gravidez psicológica e a ter visões fantasmagóricas, acusadoras e persecutórias da mãe. O fantasma da mãe passaria a atormentá-la com frases chavões, típicas daquilo que Jung nos ensinou como pertencendo ao complexo do *animus* negativo, tais como:

você não vale nada...e os bons costumes que eu te ensinei...você é uma qualquer, não respeita nem a você mesma...jogou o nome da família na lama...você está grávida de uma maldita criatura que você carrega no ventre e eu a amaldiçoo (Esquivel, 1992).

Mas Gertrudes também voltaria ao rancho após a morte da mãe Helena: feliz, líder dos revolucionários e casada com um deles, o mesmo que, no passado, a levou embora do rancho para longe das regras de sua mãe, que a considerava morta. Gertrudes estaria vivendo a vida segundo suas normas pessoais, e as conversas com a irmã iriam modificar as perspectivas de Tita quanto ao que aconteceu entre ela e Pedro. Nas palavras de Gertrudes:

A única verdade é que não existe verdade, depende de muitas coisas. Rosaura se casou com Pedro, sem se importar como o amor de vocês. Esse casamento mudou o que vocês sentem? Esse amor é o mais puro que conheço, e vocês devem assumi-lo, principalmente agora que nossa mãe morreu (Esquivel, 1993).

Depois disso, Tita conseguiria apoderar-se de seus desejos e limites, sentindo-se mais forte para as batalhas que precisaria enfrentar a seguir. Primeiramente, teria um encontro definitivo com o fantasma da mãe: uma metáfora do diálogo interno entre nossa heroína e seu complexo materno autônomo e patológico. Na próxima aparição da mãe, Tita diria: "Sei bem quem sou... uma pessoa que tem o direito de viver como quiser. Eu a odeio e sempre a odiei" (Esquivel, 1992). Com essas palavras, Tita afugentaria para sempre o fantasma da mãe e libertar-se-ia da gravidez psicológica, dando mais um passo em direção a sua autonomia psicológica.

No entanto, ainda haveria um ajuste de contas com Rosaura, que, ao dar à luz a sua filha Esperança, tornar-se-ia incapaz de engravidar novamente. Rosaura, então, sentenciaria que Esperança deveria cumprir a tradição de não se casar para cuidar da mãe. A partir daí, começaria uma batalha de vida e morte entre as duas irmãs: Tita estaria determinada a não permitir que a sobrinha tivesse o mesmo destino que o seu e usaria sua magia no preparo dos alimentos para vencer a irmã, que morreria com sérios problemas digestivos. Tita não usaria venenos, mas uma alquimia entre os alimentos e sua alma plena de emoções, que oscilariam entre revolta por Rosaura e amor por Esperança. Tita desistiria do casamento com o médico para ficar morando no rancho com Pedro e cuidar da sobrinha até que Esperança se casasse com o filho do doutor Brown. Assim o ciclo tradicional de escravidão se quebraria e Esperança teria outra sorte e destino.

Durante vinte e dois anos, após a morte da mãe Helena, Pedro e Tita morariam juntos na mesma casa, mas sem assumir seu amor, permanecendo fiéis às regras culturais e tradição. Finalmente após o casamento de Esperança, quando eles se permitiram entregar-se ao seu amor, sem empecilhos, o fogo da emoção e paixão foi tão intenso que Pedro morreria do coração no momento do encontro amoroso. O conto da índia kikapoo, acima relatado, que teria sido revelador para Tita no passado, salvando sua vida, agora funcionaria como escolha pra seguir o seu amado. Após engolir "seus fósforos", ela se envolveu em sua longa colcha, símbolo da espera pelo amado, e, com isso, Tita provocaria um grande incêndio produzido pelas inúmeras velas acesas no quarto: tudo seria queimado, só restando o seu livro de receitas em meio às cinzas. Conforme o conto indígena:

...é importante acender os fósforos um por um, porque, se, por uma intensa emoção, acendemos todos de uma vez, se produzirá um esplendor tão forte que aparece diante de nossos olhos um túnel esplendoroso que nos mostra o caminho que esquecemos ao nascer e que nos chama de volta à nossa perdida origem divina (Esquivel, 1992).

Discussão e considerações finais

O conceito junguiano dos complexos, básico na psicologia analítica, inclui em seu núcleo teórico um viés psicopatológico e outro criativo. Na criatividade estão envolvidas todas as possibilidades simbólicas que permitem que a energia psíquica possa voltar a fluir após um conflito psicológico: isso acontece graças à possibilidade e habilidade de nos relacionarmos com o mundo dos arquétipos. No texto de Jung:

Se as imagens originárias permanecerem de algum modo conscientes, a energia que lhes corresponde poderá fluir no homem. Quando não for mais possível manter a conexão com elas, a energia que nelas se expressa... retorna ao inconsciente. Desta forma, o inconsciente recebe uma irresistível carga de energia... Deste modo o homem fica irremediavelmente à mercê de sua consciência e de seus conceitos racionais no tocante àquilo que é certo ou errado... o mundo existe porque os seus opostos são mantidos em equilíbrio. O racional é contrabalançado pelo irracional, e aquilo que se planeja, pelo que é dado (Jung, 1980: 174).

No núcleo de cada complexo há um arquétipo correspondente atuando no inconsciente coletivo; no caso aqui estudado, o arquétipo da grande mãe seria o foco principal de nosso estudo, embora saibamos que outros também estejam envolvidos. Tita, a nossa protagonista, teria de enfrentar um obstáculo extremamente

resistente ao seu processo natural de individuação: na verdade, tratava-se ao mesmo tempo de um complexo familiar e de um complexo cultural que atuavam para que ela abandonasse seu projeto de vida para cumprir um desejo materno e uma tradição ultrapassada. Tita teria a tarefa de atualizar o arquétipo do feminino em suas instâncias materna, erótica e de *animus*: talvez uma missão muito extensa para uma só vida. De fato, no filme, seria a sobrinha-neta de Tita, Esperança, portanto a terceira geração das mulheres, quem conduziria a trama do romance de Laura Esquivel ao narrar o diário e o livro de receitas de Tita. Esperança atualizaria o testemunho e legado deixado por sua tia-avó, dando continuidade, significado e renovando a vida de Tita. A atualização e adaptação da cultura, formas de pensamento e de vida far-se-ão necessárias a cada nova geração, a cada nova conquista tecnológica, científica, artística e outros avanços. Do contrário, correremos o risco de nos tornarmos rígidos e aprisionados. Nas palavras de Jung:

Uma visão de mundo, ou uma ordem social que cinde o homem das imagens primordiais da vida, não só não constitui uma cultura, como se transforma cada vez mais numa prisão ou num curral (Jung, 1980: 174).

Em parágrafo anterior comentamos que Tita poderia ser um exemplo de complexo materno do tipo "resistência à mãe" (Jung, 1908: 170), no entanto, poderíamos pensar em Tita como uma atuação do mitologema da Grande Mãe nutridora, com um perfil da deusa grega Demeter. Esse modelo arquetípico surgiria como única possibilidade criativa na vida de nossa heroína que teve, na cozinheira da casa, uma mãe substituta que a introduziu nos segredos do bom preparo das refeições. Uma cozinha ao mesmo tempo comum e factível e, por outro lado, excêntrica e mágica, plena de significados, com força de pulsão e instinto própria do inconsciente coletivo. Da mesma maneira que nas fórmulas e métodos dos velhos alquimistas, Tita, a cada nova receita preparada por ela, formava sempre uma mistura original, que, apesar de constituída por ingredientes comuns, tornava-se única e potencialmente transformadora porque era acrescida de projeções de sua psique: com isso ela poderia atualizar seu *Self* e preservar sua individuação. Nossa heroína, em sua saída criativa, enfatizava os cuidados com todos da casa e não somente de sua mãe, e com isso ampliava sua consciência, amando sem reservas até o momento em que foi ferida mortalmente com a morte de seu sobrinho: a consequência foi um trauma e sofrimento psíquicos intensos com uma evolução para depressão grave psicótica. Curiosamente, naquele momento, foi a doença que a libertou da mãe e possibilitou uma nova vida saudável. Tita resistiria à mãe até que, não podendo mais com sua enorme dor, sucumbiria para ser resgatada por doutor

Brown, que poderia ser interpretado como uma figura de *animus* positivo na psique de Tita. A partir daí, Tita tornar-se-ia mais consciente: em várias situações podemos vê-la com o domínio das palavras, fazendo escolhas, assumindo tarefas e batalhas internas e externas. Poderíamos dizer que Pedro e Brown são representações de dois estágios de *animus* segundo a Psicologia Junguiana clássica: aquele do jovem apaixonado e o outro do sábio. Sinteticamente poderíamos dizer que Tita conseguiria atualizar seu *Self* e viver sua individuação, apesar do desfecho trágico dessa história. Nas palavras de Jung: "Quer o homem compreenda ou não o mundo dos arquétipos, deverá permanecer consciente do mesmo, pois nele o homem ainda é natureza e está conectado com suas raízes" (Jung, 1980: 174).

O tipo de complexo denominado por Jung de "resistência à mãe" é "...o exemplo típico do complexo materno negativo" (Jung, 1980: 170). Nesse caso haveria um desencontro conflituoso entre mãe e filha devido a fatores diversos: assim constituir-se-ia uma dificuldade para a individuação e autonomia de ambas. A filha ficaria sem espelhamento por parte de sua mãe: o rancor, a crítica, as exigências despropositadas permeariam essa relação, que tem na filha o polo mais frágil e sujeito a feridas psíquicas mutilantes. Eventualmente poderíamos pensar que essa forma de complexo seria a mais difícil para a individuação de ambas porque haveria quase sempre uma atmosfera de inimizade entre elas, quase uma luta para a sobrevivência: o inimigo estaria muito próximo, exigindo uma atitude de alerta e defesa constantes. A energia psíquica necessária para defender-se psiquicamente seria muito grande, e os riscos de um colapso do ego e da consciência, uma realidade cotidiana: viver-se-ia o polo do ódio, e muitas das vezes não haveria espaço para o amor. Jung em seu texto descreveu uma gama abrangente de acontecimentos de vida que tenderiam a acontecer nesses casos de "resistência contra a mãe", tais como: dificuldades na sexualidade, maternidade, vida conjugal, família, comunidade, passando por distúrbios orgânicos como hemorragias uterinas, partos prematuros e chegando até a falta de habilidade em se vestir. A intelectualidade e conhecimento seriam utilizados por essa mulher como arma e defesa contra o poder do mundo materno, no texto de Jung. Apesar de essas afirmativas serem abrangentes e deterministas demais e, além disso, apresentarem um viés machista e anacrônico, próprio do mundo patriarcal daquele tempo, essas observações de Jung certamente originaram-se de suas experiências de vida e profissional e, por isso mesmo, deveriam ser atualizadas. Embora não saibamos exatamente como ele chegou a tais conclusões, até porque Jung não publicava explicitamente seus casos clínicos, suas observações ratificam sua concepção psicossomática daquilo que ele denominou de paralelo psicofísico.

Contemporaneamente, na tentativa de atualizar esses conceitos de Jung, poderíamos pensar nas situações em que algumas mulheres optariam por escolhas diferentes daquelas que suas mães haviam projetado para elas ou, então, quando ambas teriam personalidades muito diferentes: os embates iriam além de um conflito de gerações. A mãe ficaria enfurecida porque a filha não faria o que ela quer e tenderia a agredir e ofender a filha, que passaria a sentir-se insegura em suas atitudes e sentimentos: tornar-se-ia movida pelo sistema "tudo, menos minha mãe" (Jung, 1980: 170). Ela precisaria de autonomia para sua individuação e, tendo a mãe como inimiga, ficaria na vida sem apoio e referência fundamentais, porque não daria para confiar em sua mãe, que não teria capacidade de espelhar a alma da filha, mas somente a postura de projetar seu desejo com um modelo imposto, principalmente ao comportamento da filha. A mãe cobraria respostas de comportamento e a filha atuaria tonta, sem raiz no seu desejo, e com a capacidade limitada de refletir sobre seus erros; o resultado seria o não suportar as tristezas, indecisões e fracassos, não conseguindo aprender com os próprios erros. Círculo vicioso: quanto mais atuasse, mais colecionaria decepções, desorientando-se e desesperando-se: os resultados não corresponderiam aos seus anseios. Gerações de mulheres que optassem por uma vida profissional e independência financeira poderiam colidir com uma mãe dedicada exclusivamente à sua família e que menosprezaria e desqualificaria as escolhas das filhas. O contrário também aconteceria: filhas com o propósito principal de vida na maternidade e família, colidindo com as mães profissionais bem-sucedidas e focadas na profissão e carreira.

Esse trabalho de Jung sobre os complexos maternos foi escrito em 1938 e ele também explorou aquilo que denominou como "os aspectos positivos dos complexos maternos" (Jung, 1980: 172): cada um dos tipos de complexos teria possibilidades criativas e de adaptação na vida. A mulher portadora do complexo materno negativo e sua resistência à mãe, à medida que superasse a força de autonomia desse complexo e renunciasse "a combater a mãe no sentido pessoal e mais restrito" (Jung, 1980: 184), poderia tornar-se uma líder eficiente, lúcida, objetiva, razoável, com uma inteligência fina e grande capacidade empreendedora. Ainda nas palavras de Jung: "Um complexo só é realmente superado quando a vida o esgota até o fim" (Jung, 1980: 184).

Poderíamos explicar essas diferenças subjetivas com uma tipologia baseada no panteão das deusas gregas, mas ainda assim o relacionamento entre mulheres, inclusive esse da relação tão delicada entre mãe e filha, poderia ser um campo minado onde a maior dificuldade seria a aceitação e a convivência com o outro diferente, por vezes até o oposto a nós. O arquétipo do fraterno ofereceria um campo de reflexão para a superação dessa

competição emocional, não só com as mulheres entre si, mas também com os homens. Nesse texto, ao desenvolver o tema do lado positivo do complexo materno negativo, Jung explorou o relacionamento entre homem e mulher, enfatizando que essas mulheres poderiam inspirar confiança nos homens pela transparência de suas colocações, desenvolvendo uma "compreensão da individualidade" (Jung, 1980: 184) deles, "guia espiritual e conselheira do homem" (Jung, 1980: 184). Apesar do viés patriarcal presente neste trabalho, como em "aspirações masculinas" (Jung, 1980: 184), várias dessas expressões utilizadas por Jung seriam relativas ao arquétipo do fraterno e poderiam ser temas para que mães e filhas se vissem como parceiras na vida, um espaço pra aceitar o outro muito diferente de mim e ainda assim amá-lo, mesmo não concordando com tudo o que ele fizesse, pensasse ou sentisse.

Referências Bibliográficas

JUNG, C. G. (1980). *The Archetypes and the Collective Unconscious*, CW 9/1. Princeton: Princeton University Press.

ESQUIVEL, Laura (1994). *Como Água para Chocolate*. 5 ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes.

Artigo

Self Corporal: um caso paradigmático de experiência intrauterina

Lygia Aride Fuentes*

Sinopse: Este artigo percorre algumas concepções psicológicas na busca de compreender o ser humano como uma unidade biopsíquica, a emergência de um *Self* corporal precoce e o *principium individuationis* atualizados em imagens de experiência intrauterina mediante a apresentação de um caso clínico.

Palavras-chave: *Self* corporal, unidade biopsíquica, bases biológicas dos arquétipos, inconsciente somático, arquétipo psicoide.

Resumen: Este artículo recorre algunas concepciones psicológicas en la búsqueda de comprender el ser humano como unidad biopsíquica, le emergencia de um *Self* corporal precoz y el *principium individuationis* actualizados en las imágenes de la experiencia intra uterina através de la presentación de un caso clínico.

Palabras clave: *Self* corporal, unidade biopsíquica, bases biológicas del arquétipos, inconsciente somático, arquétipo psicoide.

Abstract: This article deals with some psychological conceptions in the search to understand a human being as a bio-psychological unity, the early emergency of a corporal *Self* and the *principium individuationis* updated by images of inter-uterine experiences through the presentation of a clinical case.

Key words: corporal *Self*, bio-psychological unity, biological bases of the archetypes, somatic unconscious, psychoid archetypes.

* Lygia Aride Fuentes é psicóloga, membro didata da Associação Junguiana do Brasil-AJB e membro da International Association of Analytical Psychology-IAAP. Mestre em Engenharia de Produção (Coppe/UFRJ). Docente da Pós-Graduação em Psicologia Analítica (IBMR/RJ). Analista junguiana e terapeuta com formação em vegetoterapia reichiana (Escola de Orgonomia do Rio de Janeiro).

O ego deriva essencialmente das sensações corporais, sobretudo daquelas que brotam da superfície do corpo. Ele pode, deste modo, ser entendido como uma projeção mental da superfície do corpo.

- Freud, 1923

Se pudermos nos conciliar com a verdade misteriosa de que o espírito está no corpo vivo, visto de dentro, e que o corpo é a manifestação externa do espírito vivo, os dois sendo na verdade um só, então poderemos entender por que a tentativa de transcender o atual nível da consciência deve pagar seu tributo ao corpo.

- Jung, 1928

A neurose não é apenas uma expressão de um distúrbio do equilíbrio psíquico, mas, num sentido muito mais verdadeiro e profundo, é também a expressão de um distúrbio crônico do equilíbrio vegetativo e da motilidade natural.

- Reich, 1937

Agradecimentos

Este trabalho resulta da pesquisa com base na prática clínica em consultório particular integrando estudos em psicologia analítica e trabalho corporal de base reichiana, mais especificamente a "vegetoterapia caracter-analítica".

As bases deste trabalho, desde a formação junguiana, são: abertura transdisciplinar de Jung e sua teoria e o meu crescente interesse e inclinação pessoal por práticas corporais. Facilitados por um tipo psicológico sentimento-sensação introvertido, estive sempre aberta a experiências corporais. Apesar das dificuldades em enunciar tais experiências por meio da palavra, elas têm me exigido escrever, ainda que tardiamente, sobre algo muitas vezes incomunicável e de difícil transposição conceitual.

O esforço de superação da função inferior, organizadora em ideias e conceitos dessas profundas experiências pessoais e emocionais, se faz aqui, pela palavra. É ela, a palavra, meio que possibilita e, ao mesmo tempo, impõe limites. Desculpem-me neste caso a ousadia e risco do uso da palavra, sempre redutiva, pois há uma contradição em se tentar "explicar" o que seja um trabalho corporal. Trabalho corporal é para ser experienciado e, então, pensado. A teorização não dá conta da totalidade da experiência e, ao tentar explicitá-la, apenas oferecemos resultados descritivos de um processo dinâmico de transformação. A experiência corporal ainda é a melhor forma para apreender/compreender esse processo. Ficam os benefícios para os que se dispõem a fazer essa viagem corajosa, profunda e solitariamente, mergulhando em si mesmos por meio dessas experiências corporais transformadoras. Dito isso, nos parece que apenas a leitura teórica de tais relatos ou de processos corporais não é capaz de modificar, de fato, absolutamente nada.

Esse trabalho só foi possível, e fico extremamente grata, ao ambiente do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, em seu acolhimento na pessoa, estudioso e amigo, do doutor Walter Boechat, e aos colegas que, seguindo suas próprias pesquisas e experiências, vêm discutindo e colocando em pauta a questão da integração psicofísica.

Devo agradecimentos especialmente aos colegas Nara Santonieri e o seu trabalho com a Calatonia de Pethö Sandor; Humbertho Oliveira, junguiano e médico com formação corporal reichiana; Ligia Diniz, arteterapeuta e atriz, que reúne trabalho corporal, mitologia e psicologia analítica. Cada um, trilhando seus próprios caminhos, tem resgatado e ressignificado, na prática da psicologia profunda, a visão da busca do homem inteiro em seu processo de individuação. E aos queridos: Antonieta Maame Zimeo, Ana Carolina Cueva, José Geraldo Mendonça, Daniella Benzecri e Glória Cenira Frison, Paulo Baeta, Elisabeth Bauch-Zimmermann, Cecília Zanatta, Cláudia Brasil, amigos, alunos e supervisionandos do IJRJ e da AJB, pelo compartilhamento comigo de suas experiências. E à mestra e amada Elisa Araújo, terapeuta reichiana: sem palavras!

A linguagem do contato

A massagem terapêutica tem como objetivo oferecer contato corporal em ambiente acolhedor oferecendo continente às experiências corpóreas e emocionais que se seguirão, promovendo relaxamento, regulação neurovegetativa, estabilizando ritmo cardiorrespiratório entre outros, ativando a autorregulação do sistema nervoso autônomo.

Tocar significar contactar, ou seja, "relacionar-se com aquilo que se situa fora de nossa própria periferia" (Lidell, 1998:14), aqui representada, seja pelo mundo exterior ao corpo ou pelos aspectos internos desconhecidos e inconscientes ou de conteúdos fora do foco da atenção ego-consciente. Para os seres humanos, como para os outros animais, o ato de tocar é de importância vital, no sentido demonstrado por René Spitz, pois a sua perturbação ou falta pode levar ao "hospitalismo" e mesmo à morte. O contato transmite sensações de pertencimento, confiança, calor, prazer, conforto e renovada vitalidade. Mas pode também ser vivido com desconforto, ameaça, constrangimento, rejeição, pavor, medo, agressão, violência, entre outras sensações, acompanhadas de sentimentos, fantasias, representações ou sintomas que explicitam, assim, as diferentes defesas necessárias do indivíduo e as desorganizações patológicas, como a fobia de contato, o medo do contágio, o horror de ser tocado, as autoagressões, as mutilações de toda ordem.

Dentre todos os sentidos o tato é o primeiro a desenvolver-se. Como bebê, é principalmente pela experiência tátil que exploramos e percebemos o mundo, e o contato amoroso de nossos pais é essencial para o nosso crescimento. Desde que nossa necessidade de tocar e ser tocado é satisfeita, crescemos saudáveis; mas, quando ela é inibida, nosso desenvolvimento também pode ficar comprometido. Porque as carícias, abraços e afagos que recebemos na infância nos ajudam a construir uma imagem saudável de nós mesmos e a acalantar o sentimento de que, porque somos tocados, somos aceitos e amados. Ao contrário, nas experiências malsucedidas de maternagem, seja pela estimulação ou pelo contato inadequados, elas poderão ser desorganizadoras e desestruturantes, como no exemplo extremo de relações abusivas, sexuais ou agressivas.

A nossa percepção do quanto somos tocados por outras pessoas parece estar relacionada à nossa autoestima e a quanto nós nos valorizamos, à formação de nossa imagem corporal, do desenvolvimento de nossas potencialidades como seres humanos inteiros.

A importância da pele, da sua estrutura e função e sua relação com o cérebro

Segundo Anzieu, a pele pode ser considerada, por sua estrutura e suas funções, mais do que um órgão, mas um conjunto de órgãos diferentes e, de todos os órgãos dos sentidos, é o mais vital: sem a integridade da maior parte da pele não se sobrevive. No recém-nascido a pele tem mais peso e ocupa uma superfície muito maior do que qualquer outro órgão dos sentidos.

Elas aparece no embrião antes dos outros sistemas sensoriais (em torno do fim do segundo mês de gestação precedendo os dois outros sistemas mais próximos, o olfativo e o gustativo, o sistema vestibular, e os dois mais distantes, o auditivo e o visual) e, em virtude da lei biológica segundo a qual quanto mais precoce é uma função, maior probabilidade de ser fundamental (Anzieu, 1989: 29).

A pele comporta uma grande densidade de receptores e é, ao mesmo tempo, superficial e profunda. Ela não é apenas órgão(s) dos sentidos, pois preenche papéis anexos de muitas outras funções biológicas: ela respira e perspira, ela secreta e elimina, ela mantém o tônus, ela estimula a respiração, a circulação, a digestão, a excreção e certamente a reprodução; ela participa da função metabólica. Segundo o autor, a complexidade anatômica, fisiológica e cultural da pele antecipa no plano do organismo a complexidade do eu no plano psíquico.

Em embriologia, verifica-se que, no estado de gástrula, o embrião toma a forma de um saco por "invaginação" de um de seus polos e apresenta dois folhetos: o ectoderma e o endoderma. O ectoderma forma por sua vez a pele (incluindo os órgãos dos sentidos) e o cérebro. Cérebro e pele são seres de superfície, a superfície interna (em relação ao corpo tomado em seu conjunto) ou córtex, que deriva da palavra latina "casca", estando em relação com o mundo exterior pela mediação de uma superfície externa, ou pele, e cada uma dessas "cascas" comportando pelo menos duas camadas: uma protetora, a mais externa, e outra, sob a precedente ou nos orifícios, suscetíveis de recolher informação, filtrar mudanças.

O cérebro é efetivamente a parte anterior e superior do encéfalo. Por sua vez, o córtex designa a camada externa da substância cinzenta que envolve a substância branca. Segundo Anzieu (1989: 24), "ei-nos em presença de um paradoxo: o centro está situado na periferia". O autor cita Freud, que, em "Notícia sobre o Bloco Mágico" de 1925, discorre sobre a dupla película do Eu: como paraexcitação e como superfície de inscrição, para falar sobre a formação do pensamento.

O pensamento, seguindo o modelo da organização nervosa, aparece não mais como uma segregação, uma justaposição e uma associação de núcleos, mas como uma questão de relações entre superfícies, com um jogo de encaixes entre elas (...) uma em relação à outra, ora uma posição de casca, ora uma posição de núcleo (Anzieu, 1989: 24).

Anzieu se pergunta: e se o pensamento fosse uma questão tanto de pele quanto de cérebro? E se o Eu, definido pelo autor, agora, como Eu-pele, tivesse uma estrutura de envelope (*enveloppement*)? Essa ideia o conduz a investigar como se formam os envelopes psíquicos (térmico, sonoro e olfativo), quais são as suas estruturas, seus encaixes, suas patologias? E, como psicanalista, pretende pensar sobre o crescente número de pacientes dos chamados estados-limite e/ou personalidades narcísicas, utilizando-se da ideia de *enveloppement* ou envelopes psíquicos como procedimento psicanalítico "transicional", e como eles podem ser reinstaurados no indivíduo, e mesmo podendo ser estendidos aos grupos e às instituições.

O autor irá discorrer sobre a tarefa urgente, psicológica e socialmente, de reconstruir limites, instituir diferenças, que permitam mudanças entre regiões assim delimitadas. Cita estudiosos que descrevem as bruscas mudanças em diversas interfaces: matemáticos, astrônomos, biólogos, e as teorias de limites no espaço, limites em continuada expansão, onde a matéria se compõe de quasares, aproximando-se da velocidade da luz, e se tornaria energia; limites no tempo, com o big-bang original, cujo eco persistiria no ruído de fundo do universo; o interesse deslocado

do núcleo da célula para a membrana na qual descrevem como um cérebro ativo que programa as trocas de íons entre o protoplasma e o exterior; as falhas do código genético podem explicar a predisposição às doenças graves.

Acompanhando essas ideias, começamos a pensar o cérebro não mais como *locus* do pensamento, e nos voltamos para Gino Ferri, que, ampliando essa visão, nos diz que o pensamento é um organizador de experiências, mas ele, o pensamento, estaria no corpo inteiro. Como psicólogos com trabalho corporal, estendemos essa afirmação para pensar a psique no corpo inteiro. E Ferri trabalha com a ideia de "campo relacional" onde a própria informação depende da troca entre as partes envolvidas. Com isso, o pensamento não estaria fisicamente em nenhum lugar, ou seja, não havendo um *locus*, seria o resultado interdependente de campos de interação e do que ocorre entre as partes. Essa noção se aproxima dos "campos interacionais" descritos pela mecânica quântica, onde a informação é "transportada" sem uma condutibilidade material, e, sim, energeticamente, como foi deduzido de experimentos de "comunicação" de informação entre *spins* de elétrons, com valências opostas, "atravessando" mesmo distâncias estelares. Concepções atuais para pensarmos conceitos de Jung tais como sincronicidade e arquétipo psicoide.

Anzieu quer distinguir a perspectiva psicanalítica das perspectivas psicofisiológica e psicossociológica por considerar a existência e a importância permanentes da fantasia individual consciente, pré-consciente e inconsciente e seu papel de ligação e de tela intermediária entre a psique e o corpo, o mundo, as outras psiques. Fazendo-nos lembrar de Jung e Ernest Cassirer sobre a importância da imagem de fantasia e dos símbolos como mediadores entre psique e a realidade. A ideia do Eu-pele desenvolvida pelo autor é uma realidade de tipo fantasmático: figurada ao mesmo tempo nas fantasias, nos sonhos, na linguagem corrente, nas atitudes corporais, nas perturbações de pensamento; e fornecedora do espaço imaginário que é o componente da fantasia, do sonho, da reflexão, de cada organização psicopatológica.

Por Eu-pele designo uma representação de que se serve o Eu da criança durante fases precoces de seu desenvolvimento para se representar a si mesma como Eu que contém os conteúdos psíquicos, a partir de sua experiência de superfície do corpo. Isto corresponde ao momento em que o Eu psíquico se diferencia do Eu corporal no plano operativo e permanece confundido com ele no plano figurativo (Anzieu, 1989: 61).

Diz, ainda, Anzieu (1989: 20): "Antes de ser um conceito, a minha ideia de Eu-pele é, intencionalmente, uma vasta metáfora". E o autor ainda proclama que nas últimas décadas do século XX a psicanálise parece necessitar mais de pensadores por imagens do que de eruditos, de escoliastas, de espíritos abstratos e formalistas.

Podemos relacionar a ideia de Eu-pele ao conceito de *dreambody* (corpo onírico) do junguiano Arnold Mindell (1989) e à ideia de "corpo psicoide" de Boechat (apud Oliveira, 2008: 84). Concordamos com Anzieu e ficamos bem à vontade no que diz respeito à importância dada às imagens também entre os junguianos. A ideia de Eu-pele estimulou-nos a dialogar, principalmente, com a concepção de um inconsciente somático e da ideia de arquétipo psicoide proposto por Jung.

Aqui termina a minha gratidão ao pesquisador Anzieu e à sua ideia de Eu-pele como um envelope psíquico enquanto um dispositivo de acesso às fantasias capaz de unir experiências somáticas e psíquicas. E inicia a minha crítica, pois que ele crê ser um abuso da parte de certos terapeutas corporais se prevalecerem da psicanálise para avaliar seus métodos, quando deixam de observar uma regra essencial da psicanálise: "Se esta é indicada e posta em prática, deveriam respeitá-la no espírito e na teoria, no caso o interdito de tocar" (Anzieu, 1989: 181). Pois que, se seguimos com o autor, estaremos, a partir disso, diante da sua tese que defende o interdito de tocar como condição de superação do Eu-pele para que se atinja a simbolização. Além de permanecer fiel ao ponto de partida de Freud, ou seja, em sua abordagem da libido como sexual com ênfase em fases de desenvolvimento posteriores à formação do ego, da linguagem e do complexo de Édipo. O autor fará uso de interpretações psicanalíticas nos exemplos clínicos dados que modificam muito pouco o que considero uma arbitrariedade e violência na interpretação.

Não negamos a importância do interdito e que ele promova simbolização, apenas não concordamos que seja a única forma de simbolizar e, menos ainda, que o tocar faça interromper ou cessar a possibilidade de simbolização. E se, por outro lado, o autor reconhece que Freud considerava não analisáveis pacientes colocados na categoria de estados-limite e das personalidades narcísicas, não menciona que Freud encaminhava esses pacientes "não analisáveis" para Reich. Bem como não esperávamos que ele mencionasse Jung, seus conceitos de inconsciente somático, arquétipo psicoide e a sua concepção de libido bem mais ampla do que a concepção de libido restrita à sexualidade proposta por Freud.

Portanto, é com base nas concepções de Reich e de Jung o que nos possibilitou pensar certos fenômenos psíquicos em fases anteriores ao desenvolvimento do ego, à linguagem e ao Édipo propriamente. Para eles, estes últimos fatores citados não seriam os únicos responsáveis pela organização e estruturação do indivíduo. A importância do funcionamento neurovegetativo em Reich e a concepção de arquétipos em Jung nos conduzem para fatores mais arcaicos de organização das experiências humanas.

E penso advir, da possibilidade de comparação entre as diferentes abordagens teóricas e conscienciosa experimentação, uma reflexão crítica renovada que possa ampliar a compreensão dos aspectos patológicos, mas também do desenvolvimento de indivíduos saudáveis. É nosso compromisso como terapeutas ajudar aqueles que nos procuram para tratar seu sofrimento. E ainda, numa perspectiva mais otimista, poder trabalhar para a prevenção de patologias.

Voltamo-nos, então, para René Spitz e sua ideia de fatores "organizadores" da psique, termo tomado de empréstimo da embriologia, para discorrer sobre o desenvolvimento, que difere de maturação, em relação a "pontos nodais críticos", que corresponderia, na psique, à convergência de várias linhas de desenvolvimento biológico em um ponto específico no organismo do embrião. Lembremo-nos de que Jung em 1917 designava, inicialmente, os arquétipos de *dominantes*, ou seja, pontos nodais especiais em torno dos quais as imagens se reuniam (Samuels, 1989: 42). Spitz denominará o conjunto desses elementos agentes e reguladores de "organizador": 1°. Organizador (resposta ao sorriso); 2°. Organizador (ansiedade dos 8 meses); e 3°. Organizador (o uso da partícula "não"), influenciando os processos posteriores de desenvolvimento. Suas observações demonstraram que durante esses "períodos críticos" as correntes de desenvolvimento integrar-se-ão umas às outras nos vários setores da personalidade, e também com as funções emergentes e capacidades resultantes dos processos de maturação. O resultado dessa integração é uma reestruturação do sistema psíquico em nível mais elevado de complexidade. Spitz relaciona esses organizadores às "fases críticas", conceito introduzido por Glover, e mais tarde Bowlby irá aplicar essa hipótese ao organismo em crescimento.

Quando a consolidação de um organizador se faz com êxito, o desenvolvimento da criança pode prosseguir na direção do próximo organizador, mas, se fracassa, o desenvolvimento é interrompido, enquanto a maturação continua em ritmo constante e no caminho prescrito pela *Anlage* hereditária (Spitz, 1996: 89).

Segundo Spitz, as *Anlagen* (tendências) herdadas são processos responsáveis pela maturação e são muito menos suscetíveis à influência de interferência externa e mais protegidos contra elas do que o são os processos de desenvolvimento. O autor fala do surgimento de distúrbios quando há um descompasso no equilíbrio entre as forças em desenvolvimento e as forças de maturação, e fala, ainda, de uma 'plasticidade' da psique infantil diante de distúrbios no desenvolvimento da personalidade do bebê.

Elisa Araújo, terapeuta reichiana com visão sistêmica e com larga experiência clínica, dialoga com autores como Gino Ferri e Humberto Maturana para refletir sobre a posição de Spitz. Ferri, terapeuta pós-reichiano, descreve essas fases ou organizadores em termos de separação-afastamento (Hartmann falará de "agarramento" e Bowlby, da teoria do apego), considerando-os como uma informação do organismo, porém não localizada em alguma parte específica, mas no "campo relacional", ou seja, no resultado da interação entre as partes. E Maturana, que, em sua abordagem biológica, aponta para uma "plasticidade" relativa dessa *Anlage* hereditária, usando os conceitos "deriva" e "clausura operacional". Araújo pensa, com esses autores, a constituição do temperamento e do caráter em Reich e as etapas de desenvolvimento do indivíduo. Entretanto, não aprofundaremos esses autores, aqui neste trabalho.

Vegetoterapia para junguianos

Elsworth Baker descreve o homem e o seu processo vital energético como o fato mais complexo e incrível de toda a natureza, mas, para compreendermos a sua funcionalidade energética, vejamos primeiro as reações do mais simples dos animais, a ameba, uma criatura unicelular.

A ameba constitui-se de: um núcleo ou centro, do protoplasma, uma membrana e um campo energético. O núcleo é o centro de energia do organismo e contém o mais alto potencial de carga, com a extração da energia protoplasmática obtida pela ingestão de alimento. A energia em si não pode ser vista, é reconhecida apenas por suas manifestações. Ondas de excitação atravessam todo o organismo a partir do núcleo, na qualidade de ondas intermitentes. O que ocorre é, provavelmente, que a energia se concentra até que o organismo atinja tal ponto de excitação quando ocorre uma descarga, após a qual o organismo reinicia rapidamente o processo de rearmazenamento da carga. Resulta disso um efeito pulsátil intermitente cuja aparência é uma alternância entre expansão e contração.

A expansão normal verificada nos movimentos pulsáteis é ampliada quando os pseudópodes, para englobar o alimento, e a energia excitada fluem em direção à membrana, empurrando-a para a frente. A produção de mais carga ou energia do que é gasta levará à divisão celular, que é um dos resultados e uma forma de descarga desse potencial alto de excitação.

A ação inversa, uma contração, ocorre quando a membrana sofre o ataque do meio. Se, por exemplo, for cutucada com um alfinete, contrai-se. Depois de uma alfinetada apenas, a ameba logo começa a expandir-se como antes. Se acontecerem vários ataques seguidos, torna-se

"cautelosa", expandindo-se ansiosa e incompletamente. Depois de uma série de ataques, a ameba permanece em contração, permitindo-nos dizer, por motivos práticos, que está "encouraçada" e passando por uma sensação de ansiedade. Está se defendendo do meio ambiente através de uma redução do seu tamanho, às custas, porém, de menor motilidade e de um aumento no nível da pressão interna. Caso os ataques continuem, a ameba cessará de fabricar energia; o nível desta, na realidade, irá diminuindo lentamente, fazendo com que a ameba chegue a perder sua tonicidade, sua membrana se enrugue, o campo energético diminua e desapareça e que, aos poucos, se encolha e morra. O autor faz comparação com o adoecimento de um ser humano deprimido ou canceroso (Baker, 1980: 31).

O organismo humano, não obstante um nível infinitamente superior de complexidade, consiste fundamentalmente nas mesmas estruturas: o centro, ou sistema nervoso vegetativo; o protoplasma composto pelo sangue, pelo tecido e pelo líquido linfático; pela membrana ou pele e por um campo energético. O sistema nervoso vegetativo consiste em dois sistemas nervosos opostos: o parassimpático e o simpático. Do ponto de vista do organismo como um todo, o primeiro produz expansão ou o "dirigir-se para fora"; e o segundo é responsável pelas contrações. É interessante observar que, referente a condições químicas, o parassimpático é funcionalmente identificado com a alcalinidade, com os íons ânions como o sódio, ao passo que o simpático tem afinidade com a acidez e com os íons cátions como o potássio. Pode-se relacionar essas condições químicas como "campos" promotores de doenças, tais como úlcera péptica, calcificações das artérias, dos ossos, dos ligamentos, entre outras.

Ambos os sistemas parassimpático e simpático são compostos por nervos e gânglios. Os gânglios do primeiro são localizados principalmente no cérebro e na pélvis, e o parassimpático expande concretamente os órgãos que rodeiam esses gânglios (órgãos dos sentidos e genitais) e do ponto de vista da expansão total. Os gânglios do simpático estão principalmente situados no abdômen e peito, ao longo das vísceras, e expandem concretamente esses órgãos; mas, do ponto de vista do organismo como um todo, os gânglios simpáticos produzem contrações: do peito durante a inspiração, por exemplo, ou seja, uma contração do ponto de vista da totalidade orgânica. Encontramos expressos na linguagem popular os efeitos antitéticos da expansão parassimpática e da contração simpática: as mãos ficam "como pedras de gelo", as pessoas têm "calafrios" de medo ou ficam "congeladas de tanto desgosto". Essas frases referem-se à contração do simpático. Por outro lado, "estourando de entusiasmo", "inundado de orgulho" são expressões de uma expansão parassimpática.

O ser humano está num estado de expansão e contração contínuas, presente em todas as células, em todos os tecidos do organismo, apesar de mais facilmente observável no pulso e na respiração. A energia é transportada para a superfície e para os órgãos especializados através do sangue basicamente, embora flua sem dúvida de modo direto para os tecidos, até certo ponto. O sistema circulatório tem condições de levar a energia rapidamente para qualquer parte específica do corpo, por exemplo, para os músculos, quando o organismo sofre um ataque. A excitação decorre do sistema nervoso vegetativo que estabelece a direção do fluxo energético quando abre determinados canais dentro do corpo e fecha outros. A intensidade da excitação, ao lado do montante de energia, determina a força da carga ou impulso de qualquer fluxo em particular. Esse fluxo de energia é vivenciado como sensações e emoções, e participa da formação dos sentimentos e mesmo dos pensamentos. Segundo Mac Dougall, trata-se de particularidades fisiológicas e morfológicas que diferenciam os indivíduos e, precisamente, da soma de seus efeitos sobre a vida mental e afetiva (Navarro, 1995: 11).

Por exemplo, a raiva decorre de um fluxo de energia para os músculos; o prazer, semelhante à expansão, resulta de um fluxo energético para a superfície da pele; e a ansiedade acontece se o fluxo se dirige para dentro, para os órgãos internos, causando necessariamente uma contração do organismo. Raiva, prazer e ansiedade são três emoções básicas. As duas emoções subsidiárias são as aspirações ou desejos e a tristeza. No caso da primeira, o fluxo de energia volta-se fundamentalmente para o peito e braços, como também para a pélvis e para a boca, determinando o voltar-se para fora em busca de algo não presente, mas desejado. No caso da tristeza, que é uma reação frente a perdas, o desejo não tem perspectiva de ser satisfeito, e o organismo simplesmente se contrai. O escoamento de energia para fora de certa região do corpo resulta numa fraqueza conhecida como anorgonia. Ou, então, a energia pode permanecer naquela região, e o organismo contrai-se no nível do sistema muscular. A couraça é formada com a estase energética, ou seja, pela paralisia dessa energia contida na contração muscular e que não pode fluir pelo corpo ou ser descarregada. Quando é uma resposta temporária de autopreservação endereçada ao meio ambiente, e abandonada quando desaparece a situação que a suscitou, não se torna patológica. E, quanto aos sentimentos de tristeza, deve ser distinguida da emoção secundária da depressão, pois esta, devido ao ódio voltado para o próprio organismo como autoagressão, resulta em um processo de encouraçamento, reação defensiva que mantém uma contração sem descarga neurovegetativa ou muscular, estabelecendo-se cronicamente, transformando-se em manifestação neurótica.

Esclarecemos, agora, o conceito de temperamento que deve estar ligado ao de constituição, isto é, às bases congênicas do indivíduo.

Segundo Navarro (1995: 11) "o temperamento, que difere do caráter, inicia-se na vida embrionária até o período neonatal, fase esta que termina com o desmame". Nesse período, o recém-nascido apresenta uma reatividade (motilidade) mais do que uma intencionalidade (mobilidade). O desmame implica o começo do funcionamento da neuromuscularidade, inaugurando nova fase, aquela que promoverá a formação da caracterialidade e, posteriormente, o caráter propriamente.

Se a atividade neuromuscular for precocemente estimulada em uma criança, determinando a persistência de elementos psicológicos insatisfeitos, formará "resíduos" que estigmatizarão seu comportamento. Tais "resíduos" terão uma importância emotiva muito marcante e determinam uma imaturidade psicoafetiva. Segundo o autor, para se ter um caráter é necessário ter um "eu" e a formação do "eu" começa no período fetal e se completa no período neonatal. Isso se verifica na condição psicótica, em que é oportuno falar de "fixações" embrionárias, fetais ou neonatais, isto é, ligadas ao temperamento.

A experiência a qual pretendo relatar parece situar-se durante a formação do feto, ainda anterior à funcionalidade do aparelho muscular e da formação do ego consciente, como descreve Freud:

o ego é no seu sentido primeiro um ego corporal e a sua conexão com o aparelho muscular influenciará este aparelho ora criando, ora reduzindo a tensão. (...) quando as repressões cederem, os sintomas nervosos emergirão (Freud *apud* Boyesen in Boadella, 1997: 45).

Toda repressão envolve um padrão de contração muscular que, com o passar do tempo, se torna crônico e inconsciente. Esses padrões manifestam-se mediante posturas, comportamentos, pensamentos, sentimentos e em nossas patologias, refletindo a nossa história (Lidell, 1998: 165). Assim, a experiência de vida modela, conjuntamente, a personalidade e a estrutura corporal, e também as defesas, ou couraças como Reich descreveu. Para Jung, encontramos-nos diante de complexos atualizados que se apresentam por meio de imagens e nos sintomas. Mas onde isso tudo começa?

A experiência nos fez retroceder aos níveis anteriores à formação da pele ou da "superfície do corpo". Estaremos pensando em constituição celular e em trocas celulares.

A clínica e o aparecimento de imagens primárias da fase intrauterina

Relato de um caso clínico: paciente que chamarei de R., masculino, 38 anos. Atendi-o numa abordagem terapêutica que reúne trabalho corporal (vegetoterapia) e trabalho analítico de base junguiana (simbólico), proposto ao paciente e iniciado após apresentação de imagens, sonhos e fantasias.

História pessoal: a mãe só teve filhos homens e sempre desejou ter uma menina. Engravidada e nasce, então, uma menina, mas esta não sobrevive. A mãe, de luto e em depressão profunda, só tem vontade de morrer. Diante dessa condição emocional duradoura, o marido insiste que tenham outro bebê. A mãe engravidada novamente, mas passa toda a gravidez deprimida e chorando, em luto pela filha perdida.

Com o nascimento do paciente se dá a impossibilidade de a mãe dedicar-se aos seus cuidados. Não pudemos confirmar se houve diagnóstico de psicose puerperal. O paciente, então, é afastado da família nuclear, passando a viver com os avós maternos em outra cidade. Tem uma ótima relação com os avós e lembranças de excelente maternagem. Volta para o seio da família nuclear, passando ao convívio dos pais e irmãos. Lembra-se de acessos de raiva quando os irmãos "brincavam" que ele fora encontrado na lata do lixo. Todos se recusam a falar sobre o período em que ficou longe da família nuclear (ao que lhe parece, durante os seus primeiros cinco anos de vida, mas essa é uma situação obscura e obnubilada para o paciente).

Queixa principal do paciente: profunda depressão. Sentimentos de angústia e tristeza. Relata que não consegue parar de chorar e só tem vontade de morrer. À época que procurou a análise, estava casado, tinha uma menininha de 4 anos e o casal estava na segunda gravidez. Discutimos a necessidade do uso de medicação por causa de seu estado de intenso sofrimento. Mantinha o seu trabalho e sustentava a família. Na dúvida se aceitaria ou não alguma medicação, respeitamos a sua escolha e, sem o uso dela, acordamos quanto à observação continuada de sua capacidade em suportar dor e tristeza enquanto iniciávamos o trabalho corporal/analítico.

Trabalho com imagens

Imagem 1: "minha dor é constitutiva" (*sic*).

Essa imagem por si só me fez pensar em trabalhar com base na hipótese de, sendo "constitutiva" uma referência para um *locus* de origem tanto filogenética quanto ontogenética, se não estaríamos diante de uma imagem simbólica para uma experiência intrauterina.

Primeiro *acting* da vegetoterapia: o trabalho com a vegetoterapia sempre se inicia com uma massagem terapêutica com o intuito de promover relaxamento e dar "contínente" ao que se seguirá durante o *acting*. Este consiste na posição em concha das mãos do terapeuta sobre os ouvidos do paciente por tempo mínimo predeterminado e considerado suficiente para atingir certos objetivos. Esse *acting* será repetido por algumas sessões. O objetivo, por meio desse toque gentil e suave, é o de conduzir o paciente para uma postura corporal que atualize estados emocionais, experiências ou memórias da condição da vida intrauterina, permitindo revivê-las e ressignificá-las. Passa-se ao segundo *acting*, o do segmento ocular, apenas quando os objetivos do primeiro *acting* foram alcançados, e isso se reconhece pela mudança no estado anteriormente experimentado: às vezes, desconfortável para um estado de prazer e bem-estar genuíno acompanhado de imagens simbólicas correspondentes.

Imagem 2: está em posição fetal e recebe muitos chutes, é violentamente agredido e apenas contrai-se todo, fechando-se sobre si mesmo para se defender.

A imagem pode estar representando uma possibilidade de, na fase intrauterina, ter vivenciado algo como agressão e ataque corporal. Relacionamos essas imagens às experiências, em nível celular, com a "inundação" de íons nas células em período constitutivo, ou seja, em período de formação embriológica e neuropsíquica. Essa imagem e o estado emocional correspondente seriam compatíveis com o estado de depressão da mãe durante a gestação do paciente. Há possibilidade de o líquido amniótico ser "experimentado" como extremamente amargo, também compatível com a depressão da mãe, tornando possivelmente esse "terreno" ou campo, inundado de "sabor" amargo.

Seguindo as descrições apontadas por Navarro fundamentado em diferentes fontes, embora já no terceiro mês de vida intrauterina "exista um eu fetal, como estudos recentes evidenciam, não podemos, contudo, defini-lo nos mesmos termos com os quais definimos o eu pós-natal". É óbvio que o eu fetal tem certos limites, que são os limites da sensorialidade potencial, que começa a aparecer precisamente no terceiro mês de vida.

Foi demonstrado através de pesquisas neuropsicológicas que há um eu fetal no terceiro mês de vida intrauterina, que tem a capacidade de "ouvir", de "ver" e de "cheirar". Se o ventre de uma mulher grávida for brusca ou intensamente iluminado, o feto bate as pálpebras, isto é, sente-se solicitado e intensifica sua motilidade intrauterina. As experiências do ouvido eletrônico de Tomatis confirmam que o feto possui uma "audição". No que se refere ao nariz, que é a ponte com a boca, é claro como o líquido amniótico penetra nas narinas,

transportando tudo que foi absorvido pela mãe. Algumas experiências demonstraram que subministrando à mãe certas substâncias de odor particular, por ocasião do nascimento o recém-nascido reage sentindo esse odor, manifestando repulsa ou prazer. Além disso, ficou provado que há uma função "visual", pois, a partir do quinto mês, o feto sonha. O sonho está ligado à função "visual", mas não à visão: por função "visual" se deve entender de fato aquela particularidade do epitélio de poder diferenciar-se em células especiais e específicas, que determinarão depois os vários sentidos. Na histologia embriológica, a retina, que é derivada do tecido cerebral, não é mais do que um epitélio diferenciado: praticamente é o nosso cérebro exterior como lugar de recepção de imagens; assim como nosso tato é, também, nosso cérebro exterior. Em outros termos, todos os órgãos sensoriais nascem do folheto embrionário do ectoderma, o mesmo a partir do qual se forma o cérebro (Navarro, 1995: 15).

Ficaria, então, a pergunta que poderia gerar confusões: com o que sonhariam os bebês, não havendo impressões externas na retina necessárias à formação de imagens? Mesmo que não saibamos com o que sonham os bebês e mantendo-nos à ideia de que não haveria formação de imagens antes do contato visual com o mundo exterior, poderia haver, precocemente, ativação das funções visuais.

Após algumas sessões de vegetoterapia com o paciente, especificamente as do primeiro *acting*, novas imagens foram surgindo. A imagem seguinte foi obtida fora da sessão e ele a trouxe para a análise com sentimentos de medo e culpa.

Imagem 3: está chutando a barriga da sua mulher, grávida.

Neste momento eu lhe faço uma pergunta que foi crucial para a mudança de seu estado emocional. Houve, também, um reconhecimento de que estava sendo compreendido: "Você chuta de dentro para fora ou de fora para dentro?"

Posteriormente a essas sessões, houve disposição ainda maior para o trabalho corporal/análítico, e o paciente trouxe os seguintes sonhos:

Sonho 1: encontra-se em posição fetal no colo da analista. Eu o amamento.

Nessa sessão, o paciente fala do desejo de regresso ao útero materno. Trabalhamos, então, não a condição de regressão ao útero, no qual "ele já estava" simbolicamente, mas à possibilidade de viver uma separação, necessária e não traumática. As condições de sobrevivência intrauterina na dor e a separação traumática parecem ter sido revividas e ressignificadas. A compreensão de que aquela dor insuportável, até então compartilhada com a mãe, era a dor dela, do luto vivido por ela, e que não tinha o mesmo significado psicológico, de perda e luto de um ente querido, para ele. A experiência dolorosa do paciente parece ser "constitutiva" em função da dor e sofrimentos físico e psíquico da mãe,

compartilhados em um sistema fechado, entre o seu sistema biopsíquico relativamente diferenciado, contido nesse "terreno" ou campo relacional que é o útero materno.

Buscamos, então, autores como Spitz, para pensar níveis mais primários anteriormente já descritos. Esse autor procurou demonstrar que no mundo do recém-nascido não existe objeto, nem relação objetal. Denominou esse primeiro estágio pré-objetal ou não objetal, coincidindo mais ou menos com o estágio de narcisismo primário. Hartmann refere-se a esse estágio como fase indiferenciada entre ego e id, consciente e inconsciente da personalidade indiferenciada do recém-nascido, que mais tarde se separarão um do outro. O conceito de Spitz de não diferenciação inclui os postulados de Hartmann, "mas inclui também descrição e aspectos não psicanalíticos observáveis, como os aspectos neuromuscular, fisiológico, comportamental, dos quais são exemplos a percepção e a ação" (Spitz, 1996: 27).

Hartmann fala de fases indiferenciadas onde não há distinção clara entre psique e soma, entre dentro e fora, entre pulsão e objeto, entre "eu" e "não eu", e nem mesmo entre diferentes regiões do corpo. Spitz prefere falar em estágio de não diferenciação

porque a percepção, a atividade e o funcionamento do recém-nascido estão insuficientemente organizados em unidades, exceto, até certo ponto, em áreas que são indispensáveis à sobrevivência, tais como metabolismo e consumo alimentar, circulação, função respiratória etc. Neste estágio o recém-nascido não consegue distinguir uma (...) coisa (externa) de seu próprio corpo e não experimenta o meio que o cerca como sendo separado dele mesmo (Spitz, 1996: 27).

Com Spitz estaríamos pensando em experiências após o nascimento avançando com ele até aqui, quando considera, também, bases biológicas como a neuromuscular, enquanto "aspectos não psicanalíticos observáveis", descritos em sua concepção.

O paciente ao qual me refiro foi um marco em minha clínica e parece confirmar que o bebê, antes mesmo do nascimento, é um sistema único, registra e já mantém separados certos aspectos de sua experiência. Encontramos, entre autores junguianos, importantes contribuições para a compreensão do desenvolvimento do bebê e suas experiências arcaicas como o conceito de *Self* corporal de Erich Neumann, e dos conceitos de *Self* primário e do par integrados-deintegrados do *Self* de Michael Fordham. Assim Neumann se refere à constituição da relação primal mãe-bebê: "Na fase embrionária, a regulação da totalidade do organismo da criança, que designamos pelo símbolo do *Self* corporal, ainda está como que abarcado pelo *Self* da mãe" (Neumann, 1995a: 11).

Jung, partindo da proposição de que todo indivíduo, ao herdar um aparato biológico, herdaria também um aparato psicológico. Com isso, desde os primórdios, somos potencialmente capazes e orientados para a formação do organismo como um todo, seja no campo biológico, seja na organização de uma psique. Jung concebe a noção de arquétipo como psicoide, advindo de um inconsciente também psicoide, que encerra a expressão somatopsíquica. Igualmente Reich concebe essa herança como uma unidade funcional que constituirá todo ser humano. A psique, para Jung, é uma totalidade contendo os arquétipos, sendo o *Self*, a origem, base ou protótipo, herdado para essa finalidade: a realização do homem inteiro pelo *principium individuationis*.

Encontramos em Erich Neumann a denominação de *Self* corporal, um protótipo de um eu primário do bebê e *locus* de inscrição de experiências, mas descrito por ele numa condição indistinta do *Self* da mãe. Ou seja, o *Self* corporal do bebê é idêntico ao *Self* da mãe. Esse autor propõe uma comparação e amplificação por meio de mitos cosmogônicos para a experiência intrauterina. Descreve o uróboro como metáfora para a relação mãe-bebê nessa fase intrauterina da seguinte forma:

Enquanto fluuava apenas como germe de ego no ventre do uróboro, o ego participava da perfeição paradisíaca deste. Esta autarquia domina por completo, onde a existência inconsciente se combina com a ausência de sofrimento. Aqui, tudo afluí por si mesmo e não há necessidade da mínima atividade pessoal, de uma reação instintiva e muito menos da consciência reguladora de um ego. O próprio ser e o mundo circundante - nesse caso, o corpo da mãe - existem numa *participation mystique*, que jamais poderá ser conseguida na relação com o mundo exterior. É compreensível que esse estado de ausência de ego que nenhuma reação de prazer-dor interrompe seja experimentado pela consciência egoica ulterior como uma das formas mais perfeitas da autarquia, da autossuficiência completa (Neumann, 1995b: 43).

A nossa experiência com o paciente difere dessa visão de Neumann, pois parece nos colocar diante de uma relação mãe-bebê numa não distinção relativa. Condição profundamente distante da ideia de um estado urobórico paradisíaco como descrito por Neumann.

O bebê não é apenas passivo e receptivo como idealizou Neumann, mas tem uma força determinante para o automorfismo, um *principium individuationis*, que sofre como um eu à parte do *Self* da mãe desde os primórdios de sua vida biopsicológica na busca por sua própria individuação. Antes de pensar a condição mãe-bebê como num uróboro em *participation mystique* indiscriminada e compreender o útero como um paraíso, o bebê já é, ele próprio, um *Self* total. Designado, primariamente, como *Self* corporal.

Ao invés de o bebê ser compreendido com total ausência de reações de dor e prazer, podemos observar o quanto ele tem inscrito aspectos do sistema da mãe e dele compartilhado por meio de trocas na fase intrauterina. E que, desde os primórdios da vida, nos pareceu manter-se separado, com um *Self* próprio, fundador das futuras experiências com possibilidades de atualização de estados emocionais, e experiências psicológicas posteriormente significadas como dor e prazer.

Michael Fordham pensará um *Self* primário que precede o ego na infância. Do *Self* emergirá um deintegrado, inicialmente tal como "ilhas de consciência", a formar um ego. De sucessivas integrações e deintegrações surgiriam os diferentes complexos, sendo o complexo do ego o deintegrado mais importante do *Self*. O futuro advento de um ego primário, discriminado a partir das relações com o *Self* da mãe, estabelecerá um eixo ego-*Self*.

O paciente, agora adulto e apropriado de seu ego-consciente, teria a possibilidade de fazer uma separação da mãe, atualizada, ressignificada e sem trauma. A fase seguinte do desenvolvimento biopsíquico é o da maturidade neuromuscular, por meio de novas separações, necessárias e adequadas à fase de maturação neuromuscular e do desenvolvimento psicoafetivo correspondente. Encerrando, como pensa Reich, a fase temperamental, de motilidade, reativa, e dando início a uma fase de mobilidade com a maturação neuromuscular da fase oral, começando com a amamentação. Nessa fase e na do desmame apareceram as lembranças da boa maternagem dos avós, da amamentação, outros cuidados e afetos reconhecidamente recebidos. Após essas experiências, o paciente não apresentava mais tristeza e choro. Não foi necessário o uso de medicação durante esse momento do processo que transcorreu por cerca de alguns meses. O paciente estava, agora, de posse de seus desejos e motivado por sua curiosidade e interesse, promovidos por energia liberada, buscou novas propostas de realização profissional, sentindo-se com maior liberdade e independência em direção ao mundo, superado o estado de depressão.

Sonho 2: dois exércitos inimigos e dois generais em luta corporal. Caem ambos no mar e, depois de longo tempo, ressurgem fundidos numa só pessoa.

O paciente, que até aqui foi identificado apenas como R, poderia ganhar novo nome, Renato, simbolizando um renascimento, "aquele que é nascido de novo". Resumidamente, foi necessário e também possível pelo processo da vegetoterapia e da leitura simbólica, discriminar a dor da mãe da sua própria dor para separar-se dela. E, separado da mãe de forma construtiva, estruturante e organizadora, ele pôde reunir seus dois exércitos: o ego e o *Self*, fundindo suas forças simbolizadas no sonho pela *coniunctio oppositorum*. Manteve em análise em diálogo continuado, restaurando a integração do eixo ego-*Self*.

Pensamos, também, a condição de luto da mãe como uma luta entre o *Self* corporal do paciente, protótipo do ego a se formar, com o *Self* da sua mãe. Confronto entre dois *Self(s)* em luta pelos seus próprios processos de individuação. Um deles ocorrendo na elaboração da perda vivenciada no próprio corpo, dela, mãe. E o do paciente, lutando pela própria vida. Posteriormente, outros sonhos e longo trabalho dialógico, em permanente *circum-ambulatio* em torno das imagens de opostos, diferentes conteúdos simbólicos e novas integrações foram se dando. Esse processo, organizado pelo *principium individuationis* e presente precocemente, é sustentado inicialmente pelo *Self* corporal, relativamente distinto, que precisará reunir-se como uma totalidade. O eixo ego-*Self* parece o resultado do movimento de voltar-se sobre si mesmo como uma totalidade.

De uma forma que surpreendeu a nós dois, analista e analisando, a depressão havia cessado e não mais se apresentou. Pareceu-nos confirmar que aquela dor sentida encontrou descarga e lugar, além da compreensão de que o luto, com dor e significado de perda, não era dele. Estava agora livre, sentia-se agradecido pelo processo vivenciado ali comigo e por sua superação. Vibrava como nunca, sentia-se inundado de prazer pela vida. Sentia-se disponível emocionalmente e aguardava com alegria a chegada do seu filho.

Referências Bibliográficas

- ANZIEU, Didier (1989). *O Eu-Pele*. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo.
- BOADELLA, David (1997). *Energia e Caráter*. São Paulo: Summus Editorial.
- BOECHAT, Walter apud OLIVEIRA, H. e CHAGAS, M. (2008). *Corpo Expressivo e Construção de Sentidos*. Rio de Janeiro: Editoras Mauad X e Bapera.
- ELSWORTH, Baker (1980). *O Labirinto Humano*. São Paulo: Summus Editorial.
- LIDELL, Lucinda (1998). *O Livro das Massagens*. São Paulo: Editora Manole Ltda.
- MINDELL, Arnold (1989). *O Corpo Onírico*. São Paulo: Summus Editorial.
- NAVARRO, Federico (1995). *Caracterologia Pós-Reichiana*. São Paulo: Summus Editorial.
- NEUMANN, Erich (1995a). *A Criança*. São Paulo: Editora Cultrix.
- ____ (1995b). *História da Origem da Consciência*. São Paulo: Editora Cultrix.
- SPITZ, René (1996). *O Primeiro Ano de Vida*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

Desenvolvimento de Identidade na Adolescência: uma análise do livro *Clarissa* na perspectiva da psicologia analítica

Artigo

Simone Rodrigues Neves*

Sinopse: Este artigo analisa a obra literária *Clarissa*, de Erico Verissimo, e enfatiza o desenvolvimento de identidade da protagonista. Buscou-se tecer aproximações entre as expressões da psique feminina adolescente manifestas no romance com as contribuições da psicologia analítica. Discute sobre as angústias, sonhos e fantasias vivenciadas nessa fase da vida, advindos do rompimento do estado paradisíaco da inconsciência e a necessidade de elaboração de lutos e sacrifícios como parte da aquisição da identidade adulta. Durante a adolescência ocorre uma diferenciação do ego; dessa forma, a relação com o outro faz-se imprescindível para o caminho do encontro consigo. Nessas relações interpessoais os arquétipos da persona, sombra e *anima/animus* são acionados para estruturação da personalidade.

Palavras-chave: adolescência, desenvolvimento de identidade, individuação, *anima/animus*.

Resumen: Este artículo analiza la obra literaria *Clarissa*, de Erico Verissimo, y enfatiza el desarrollo de la identidad de la protagonista. Se ha buscado tejer aproximaciones entre las expresiones de la psique femenina adolescente manifestas en el romance con las contribuciones de la psicología analítica. Discute sobre las angustias, sueños y fantasías vividas en esta fase de la vida, advenidos del rompimiento del estado paradisíaco de la inconsciencia y la necesidad de elaboración de lutos y sacrificios como parte de la adquisición de la identidad adulta. Durante la adolescencia ocurre una diferenciación del ego; de esta forma, la relación con el otro se hace imprescindible para el camino del encuentro consigo mismo. En estas relaciones interpersonales los arquetipos de la persona, sombra y *anima/animus* son accionados por la estructuración de la personalidad.

Palabras clave: adolescencia, desarrollo de identidad, individuación, *anima/animus*.

Abstract: This article analyzes the literature work *Clarissa* written by Erico Verissimo and emphasizes the development of the protagonist identity. The intent is to make relations between the expressions of the feminine adolescent psyche manifested in the romance with the contributions of analytical psychology. In this article it is discussed the anxieties, dreams and fantasies experienced in this period of life, due to the disruption of the paradisiacal state of unconsciousness and the necessity to elaborate grief and sacrifices as part of the acquisition of adult identity. During adolescence, it occurs a differentiation of the ego, thus, the relationship with the other is extremely important to the path that leads to self-knowledge. In these interpersonal relationships, the persona archetypes, shadow and *anima/animus*, are activated to the structuring of the personality.

Key words: adolescence, identity development, individuation, *anima/animus*.

* Simone Rodrigues Neves é psicóloga pela Universidade Federal de Uberlândia, mestre em Saúde na Comunidade pela Universidade de São Paulo-USP/Ribeirão Preto. Especialista em Psicologia Junguiana pelo IPAC-Campinas.

E-mail: sipsineves@gmail.com

A roda do mundo, o poderoso tear do tempo, as Irmãs Destino e a roda do nascimento e morte são símbolos que exprimem a tristeza que domina a vida do ego adolescente.

- Erich Neumann

Analisar uma obra de arte é sempre um grande desafio para quem o propõe. A obra é sempre maior do que a nossa percepção consegue alcançar. A tentativa de interpretação esbarra na limitação do olhar do observador. Por outro lado é também uma possibilidade de ampliação de visão, na medida em que favorece uma aproximação através do diálogo com o conteúdo manifesto.

Clarissa é um romance que li durante a adolescência que me encantou e muitas outras adolescentes de gerações diversas. Esse livro foi o primeiro romance de Erico Verissimo, considerado por muitos críticos como a mais simples e poética das suas publicações. O próprio autor veio a classificá-lo como uma coleção de aquarelas e poematos em prosa em torno da vida cotidiana. Posteriormente, o seu estilo tornou-se mais elaborado e mais crítico. *Clarissa*, porém, é uma obra significativa, na medida em que apresenta um estilo de linguagem poética e rico na descrição psicológica. Nele são valorizados temas como amor, vida, morte, tempo, marcas que acompanharão os romances de Erico por toda a sua vida. A própria personagem Clarissa retornará em mais três obras: *Música ao Longe*, *Um Lugar ao Sol* e *Saga*, em outros momentos de sua vida, já adulta e com outra visão de mundo. *Clarissa* é, portanto, um ponto de partida, o início de uma trajetória de um "vir a ser mulher". A valorização das figuras femininas é também uma das marcas do autor; elas são apresentadas como fortes, complexas e desafiadoras. Mas Clarissa é simplesmente uma menina, prestes a se tornar mulher, leve, bela e fugaz como "um raio de sol", daí a sua riqueza e profundidade. Ela representa a manifestação de vida em um ambiente povoado por adultos, em sua maioria frustrados, mediante as existências medíocres, e lhes oferece a possibilidade de sonhar.

Do ponto de vista fenomenológico, a história permite ao adulto uma aproximação compreensiva da experiência de adolecer. A descrição fotográfica minuciosa do romance possibilita que as imagens sejam visualizadas em toda a riqueza de detalhes, como uma pintura em tela, e o envolvimento com o universo apresentado torna-se inevitável.

O texto espelha a alma das personagens, expressa de maneira sutil as suas fantasias, sonhos, alegrias, frustrações e medos mais profundos. O leitor tem a possibilidade de ver o mundo através das lentes das personagens e em especial da protagonista. A escolha de uma protagonista mulher e adolescente é um aspecto inusitado, não visto em outras obras significativas da literatura brasileira

lançadas na época. A realidade se mostra pelo olhar fantasioso, ingênuo e ao mesmo tempo desejoso de uma jovem menina. Esta característica permite uma aproximação do leitor adulto com o universo juvenil, distanciado na maioria das vezes em virtude da locomoção do tempo cronológico e psíquico.

O desenvolvimento de uma psique feminina é apresentada de maneira delicada e com profundidade, e em alguns momentos deparamo-nos com aspectos da personagem que a mesma ainda não teve consciência.

Descrição da obra

Clarissa situa-se no início da década de 1930. Retrata um ano da vida de uma adolescente de origem rural, que vai morar na pensão da tia, na cidade de Porto Alegre, com o objetivo de estudar. Em contato com a nova realidade, a garota descobre a vida aos poucos, oscilando em momentos de alegria e deslumbramento e em outros de frustrações e descontentamentos.

No ambiente da pensão esbarra em diversas personagens que transitam e povoam o cenário psíquico do romance.

O enredo é alimentado por contrastes, polaridades que em certas situações se aproximam e em outras se repelem. Na vizinhança da pensão, de um lado, reside uma família rica, onde moram crianças felizes e rosadas; do outro vive Tônico, uma criança mutilada, que perdeu as pernas num acidente de bonde, filho de uma viúva. Tônico sonha em marchar com exércitos. Frágil, acaba morrendo. A vitalidade evidente de Clarissa é ainda contrastada pela apatia e descrença de Amaro, um hóspede da pensão.

Clarissa ainda contará com a amiga Dudu, menina "desfrutável" na opinião da tia, que a visita com frequência, seduzindo-a para conhecer os prazeres da vida além dos muros da pensão.

É uma menina alegre, sonhadora, ingênua e curiosa. A sua presença enche de vida a pensão e os seus moradores. Desejosa de conhecer o mundo a sua volta, em determinados momentos não cabe dentro de si, tem vontade de sair cantando, dançando. Em outros, é invadida por uma tristeza profunda diante do confronto com o novo mundo que se manifestava a seu redor.

O romance traça um perfil psicológico da adolescente e enfatiza a sua iniciação à vida adulta. A jovem depara-se com uma realidade que se revela em toda a sua crueza. No entanto, ela insiste em sonhar com o dia em que se tornará uma moça respeitada pela sociedade, em que se encontrará com o "príncipe encantado" e retornará a Jacarecanga, sua terra natal.

Identidade e individuação

O conceito do processo de individuação é uma das grandes contribuições de Jung para a compreensão do desenvolvimento da personalidade. Tal termo é considerado central na psicologia analítica e está entrelaçado a outros conceitos fundamentais da abordagem, tais como *Self*, ego e arquétipo. A individuação pode ser caracterizada como um processo de integração das partes conscientes e inconscientes da personalidade, rumo à totalidade psíquica. "Usô o termo 'individuação' no sentido do processo que gera um 'in-dividum' psicológico, ou seja, uma unidade indivisível, todo" (Jung, 2002: 269).

A individuação é uma tendência natural de desenvolvimento psíquico, direcionada pelo *Self*, centro unificador da personalidade. Individualizar também relaciona-se ao processo da diferenciação de elementos de um todo. É o processo pelo qual seres individuais são formados e diferenciados; em particular, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como um ser distinto da psicologia coletiva geral. Individuação, portanto, é um processo de diferenciação, tendo por meta o desenvolvimento da personalidade individual.

Neste sentido o ser individual distingue-se do coletivo. A individualidade se configura pela integração dos aspectos inconscientes e arquetípicos com a consciência e os aspectos apreendidos no contexto social. Jung salientou que tal processo tornar-se-á evidente a partir da segunda metade da vida do homem, porém, se considerarmos o desenvolvimento como cíclico, autores como Neumann e Fordham enfatizaram as fases da infância e juventude como primordiais à individuação do ser. Tal fenômeno depende da formação e desenvolvimento do ego e, conseqüentemente, do fortalecimento da identidade pessoal.

A aquisição da identidade está relacionada a um processo de identificações no qual a pessoa repudia alguns modelos e absorve outros. O processo intensifica-se na adolescência, quando o indivíduo reconhece a si mesmo com passado e futuro. O adolescente busca a sua identidade sexual, ocupacional e ideológica.

Para a psicologia de forma geral, a adolescência é uma fase de transição e é um momento privilegiado de elaboração de uma identidade própria. Para Erikson:

Eu denominei a maior crise da adolescência como sendo a crise da identidade. Ela ocorre naquela fase da vida em que cada jovem deve estabelecer, para si mesmo, certas perspectivas centrais e certa direção, alguma unidade de trabalho além dos vestígios de sua infância e das esperanças da sua antecipada idade adulta. O jovem deve descobrir alguma semelhança significativa entre o que ele vê em si mesmo e entre o que sua consciência afiada lhe diz que os outros julgam e esperam que ele seja (Erik Erikson, 1962: 14).

Muitas das fantasias e questionamentos de Clarissa perpassam pela sua autodefinição que necessita dos olhares "alheios", da percepção dos outros sobre si mesma. No segundo capítulo, Clarissa incomoda-se com o descaso aparente de Amaro em relação a ela. "Nem ao menos um cumprimento especial para ela. Igualada com a mulata Belmira. Desaforo, já está ficando moça e merece mais atenção" (Verissimo, 1983: 6). Clarissa incomoda-se pelo jeito de ser de Amaro, mas deseja por ele ser vista. Lamenta o descaso, o não reconhecimento da sua presença. Não é mais uma criança, ocupa um papel diferente, já é quase moça, merece ser tratada de maneira especial, e Amaro parece ignorá-la. Ser igualada a Belmira, empregada doméstica e negra, é ser reduzida. Aqui os valores da sociedade já estão bem introjetados na personagem, que já classifica a si e aos outros pela raça, sexo, faixa etária e ocupação profissional.

Durante a adolescência, o indivíduo estará definindo, de uma maneira mais explícita, o que ele é, por seus comportamentos, atitudes e mesmo os seus valores pessoais.

O desenvolvimento da identidade está ainda relacionado a um processo de identificações no qual a pessoa repudia alguns modelos e absorve outros. Jung (1991) afirma que a identificação implica um alheamento do sujeito de si mesmo em favor de um objeto que ele assume para si. Na adolescência tal processo torna-se necessário à evolução da própria individualidade, pois esse é um momento de "travessia", no qual a experimentação de novos modelos é importante para a estruturação da persona.

As descrições das experiências de Clarissa relatadas no livro, em sua maioria, relacionam-se ao plano da fantasia. Essa é a principal marca da obra, em que a realidade do cotidiano concreto de Clarissa mistura-se aos seus sonhos e imaginação, à medida que busca compreender e integrar o mundo ao redor com seu universo psíquico.

Clarissa vai andando aérea, sem esforço, leve, como se tivesse asas. As abas do chapéu bambolem, moles, põem-lhe no rosto iluminado uma sombra mansa que lhe vai até o meio do nariz, dividindo-lhe o rosto em duas zonas distintas. Dentro da zona sombria os olhos fulgem. Dentro da zona luminosa os lábios ainda ficam mais encarnados. Clarissa não responde, não ouve, não atende. Anda longe, numa viagem maravilhosa (Verissimo, 1983: 74).

Para Jung, a imaginação corresponde à realidade psíquica do indivíduo. Ela possibilita a integração entre as necessidades do sujeito e objeto, recria a realidade cotidiana:

A psique cria a realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é a fantasia (...) Não há função psíquica que não esteja inseparavelmente ligada pela fantasia com as outras funções psíquicas (...) Por isso, a fantasia me parece a expressão mais clara da atividade específica da psique (...) A fantasia foi e sempre será aquela que lança a ponte entre as exigências inconciliáveis do sujeito e objeto, da introversão e extroversão (Jung 1998: § 73).

A fantasia ganha uma dimensão relevante na adolescência, pois ela possibilita ao indivíduo um refúgio diante da realidade em que se encontra, com tantas transformações e perdas inerentes a essa fase da vida. É ainda por esse processo que o indivíduo começa a planejar o seu futuro e a se projetar em uma identidade adulta ainda não vivenciada. Segundo Jung, a fantasia manifesta-se ainda "como atos preparatórios ou exercícios psíquicos para lidar com realidades futuras" (Jung, 1998: § 808). Clarissa imagina-se como uma moça num futuro próximo, usará saltos altos e será respeitada e cobiçada pelos rapazes, e casará com o médico da vizinhança que se confunde com o príncipe do conto de fadas que ganhou no aniversário. Assusta-se ainda diante de uma velha que encontra na missa, pois a percebe como uma realidade futura inevitável. Por meio da fantasia, Clarissa vislumbra os próximos capítulos da sua existência e questiona as próprias crenças infantis:

Mas se Deus quiser o tempo há de passar, vou ficar moça, ter namorados de verdade, um noivo. Um dia me caso e ganho um bebê. Numa noite estrelada, com uma lua enorme - o bebê vem num cestinho de ouro de uma cegonha. Duma cegonha? Mas será mesmo que as crianças são trazidas pela cegonha? (Verissimo, 1983: 32).

Porém, do lado oposto da juventude florescente de Clarissa, encontra-se Amaro, um bancário próximo dos quarenta anos, que se sente frustrado por não ter realizado seu grande sonho de tornar-se um músico profissional. Desenvolve, então, uma paixão platônica por Clarissa, pois ela traz o hálito da juventude, da possibilidade de vida que ele não chegou a experimentar. Ela representa a beleza e leveza inatingíveis, os instantes da vida em que Amaro foi tocado pelo calor do sol, sem conseguir apreendê-lo. "Muitos instantes luminosos como este já lhe passaram diante dos olhos. Quantas vezes ele estendera os braços, na vã tentativa de prender um raio de sol" ... (Verissimo, 1983: 2).

Amaro, com suas fantasias, vislumbra um projeto de vida não realizado, a aproximação de Clarissa o coloca diante da sua imobilidade frente à vida, dos sonhos do passado e de um futuro não mais possível de ser alcançado.

Amaro está petrificado. A insistência em voltar ao passado revela o temor diante de um futuro sombrio que se anuncia. O seu ego não teve forças suficientes para que ele experimentasse as possibilidades do vir a ser. Fantasias para ele é a possibilidade de fuga de uma realidade considerada como hostil que se nega a enfrentar e transformar. "Lutar... Amaro sentia arrepios. Lutar. Lutar era ferir e ser ferido. Homens que vencem e são vencidos" (Verissimo, 1983: 22).

Saudades do paraíso...

Em meio aos encantamentos que vivencia diante do novo momento de vida que se abre a sua frente, Clarissa reclama da escola e das obrigações a cumprir, sente-se oprimida pelas cobranças da tia e também pela sua nova percepção da realidade e questiona a Deus pelas injustiças sociais. Angustia-se diante da realidade que a cerca; de um lado da rua vive Tônico, uma criança pobre e mutilada, e do outro, uma família tão rica: "Como é que o Senhor permite essas coisas, como é?" Questiona ainda as próprias crenças que ainda insistem em acompanhá-la. Manifesta saudades da família na fazenda, das fantasias que a acompanharam durante a infância.

Lembra-se de quando era criança e pensava que as nuvens eram feitas pela fumaça dos cigarros. "Quando a gente é criança pensa tanta bobagem"... (Verissimo, 1983: 12). Distancia-se da criança que foi, dos pensamentos infantis. Quando depara-se com o episódio de adultério entre Ondina e Nestor, é invadida por sentimentos de medo, culpa e desespero, imagina que será obrigada a confessar o que viu para Barata, marido de Ondina, e também irá presenciar o assassinato do amante pelo marido. Aos poucos percebe que isso não irá acontecer, pois tudo continua como antes... A amiga Dudu afirma que todos os homens têm amantes.

Mas quase todos os homens têm amantes... Papai terá? (...) A vida tem segredos terríveis, a vida tem coisas que apavoram mesmo que a gente não as compreenda bem claro (...) Clarissa mergulha a cabeça nos travesseiros e chora, chora porque as coisas más acontecem não só nos romances mas também na vida... (Verissimo, 1983: 71).

A tia Eufrazina a considera uma "tolinha", mas Clarissa no fundo sabe que as suas antigas crenças não se sustentam mais, os questionamentos são inevitáveis e a sua percepção da realidade aos poucos se transforma. Em determinado momento, quando a sua ingenuidade é confrontada pela amiga Dudu, que a questiona sobre o nascimento dos bebês, faz "cara de inocente", pois não queria que a amiga soubesse que ela sabia da verdade, ou pelo menos julgava saber. "Sabe que essa coisa de cegonha é invenção,

mas o melhor mesmo é não pensar nisso." "Será mesmo que as crianças são trazidas pela cegonha? Claro que não" (Verissimo, 1983: 33). Clarissa oscila entre o desejo de desvendar os segredos do mundo, mas teme a realidade ao perceber que esta não é tão perfeita e completa como nos romances e contos de fada. Conhecer é ameaçador.

Jung (1998) afirma que, nos primeiros anos da vida, existem apenas ilhas de consciência, que são conteúdos de memórias ainda isoladas, isto é, o indivíduo encontra-se em um estado de indiferenciação egoica em relação à mãe. Nessa fase, ele ainda permanece mergulhado no universo psíquico dos pais. Só mais tarde, quando os conteúdos do complexo do eu adquirem energia própria, é que tem início a continuidade da memória e o desenvolvimento da consciência de si.

Em uma manhã de domingo, Clarissa ao se preparar para ir à missa, contempla a sua imagem diante do espelho, percebe então que os seios crescem e se acusam no relevo do vestido.

Olha abismada... teriam crescido na noite passada? Ou se teriam desenvolvido através de muito tempo, sem que ela tivesse percebido? Os seus olhos se agrandam. Clarissa se apalpa, medrosa. Isto está certo? Não será feio, meu Deus? (Verissimo, 1983: 73).

Segundo Jung, o nascimento psíquico e a diferenciação só ocorrerão na puberdade, com as transformações fisiológicas e as manifestações da sexualidade. A mudança fisiológica é acompanhada por uma revolução espiritual, as manifestações corporais acentuam a manifestação do eu.

Nessa fase surge no indivíduo a consciência de um estado de dualidade. Sobre o período da juventude, Jung aponta como característica peculiar aos problemas dessa fase:

(...) um apego mais ou menos claro ao nível de consciência infantil, uma resistência às forças fatais existentes dentro e fora de nós e que procuram envolver-nos no mundo. Alguma coisa dentro de nós quer permanecer como criança, quer permanecer inconsciente, ou, quando muito, consciente apenas do seu ego; quer rejeitar tudo o que lhe é estranho, ou então sujeitá-lo à sua própria vontade (Jung, 1998: § 764).

Neumann (1968) caracterizou esse estágio como uma fase em que ocorre a separação da representação dos Pais Primordiais. A unidade original, intitulada por esse autor como unidade urobórica, é rompida e se manifesta pelos sentimentos de medo e de sensação de morte, pois o ego ainda não está suficientemente estruturado, fortalecido; dessa forma, a realidade torna-se por demais ameaçadora. Com o nascimento do ego, a situação paradisíaca é suprimida.

Edinger afirma que inicialmente a criança encontra-se em um estado paradisíaco, de totalidade original, pois o ego latente encontra-se completamente identificado com o *Self*. "É um estado original de perfeição e completude, responsável pela nostalgia que sentimos em relação as nossas origens" (Edinger, 1972: 42). Isto é, nas crianças, como nos homens primitivos, o ego identifica-se com a psique arquetípica e com o mundo exterior, não estabelece limites entre o interior e o exterior.

A adolescência traz consigo o sofrimento do rompimento desse estado paradisíaco. O nascimento do ego traz consigo os conflitos advindos da aquisição da consciência. O mito hebraico da expulsão do paraíso de Adão e Eva ilustra bem esse momento do desenvolvimento psíquico. Adão e Eva, ao comerem o fruto proibido, tornam-se conscientes do bem e do mal, a consciência é representada como o pecado original. O nascimento da consciência é tido como um crime, que separa o homem de Deus, isto é, o ego separa-se do *Self*. Adão e Eva, a partir desse momento, sofrerão ao assumir a realidade do mundo exterior por meio do trabalho e das dores do parto. Com o desenvolvimento do ego surge a solidão, o sofrimento, abandono. A descoberta de si próprio, a consciência, relaciona-se ao rompimento de um tabu do conhecimento. Esse fato vem acompanhado de culpa; Adão e Eva não poderão continuar nus.

Um outro aspecto desse mito, que se refere aos desafios da adolescência, relaciona-se à tomada de consciência de sua nudez. Segundo Edinger, é nesse momento que a sexualidade e os instintos tornam-se objetos de vergonha. "A consciência, na qualidade de princípio espiritual, criou uma contraparte da função animal instintiva e natural" (Edinger, 1972: 43).

Nessa perspectiva, pode-se inferir que a culpa, o medo e o desamparo são características marcantes da trajetória do adolescente. Ao se libertarem da indiferenciação, enfrentam o penoso destino de responsabilidades que os aguardam. Em Clarissa esses sentimentos são vivenciados de forma marcante. A descoberta da realidade do mundo adulto, como a traição, a doença e a injustiça social, é duro demais. Em alguns momentos a vivência de luto torna-se inevitável.

Lutos e sacrifícios

No décimo primeiro capítulo do romance, é descrito um sonho de Clarissa em que ela se vê diante da iminência da morte do pai. No sonho, as imagens dos lugares e das pessoas misturam-se e Clarissa vê-se diante de um estado de grande confusão, inicialmente em um campo enorme, semelhante à estância do pai. O pai passa na sua frente a cavalo e ela sabe que, do outro lado da coxilha, um bandido o espera com uma faca para matá-lo. Clarissa tenta gritar, mas não consegue, está imóvel. Sente-se aflita. A imagem da mãe,

que costura no alpendre da casa da fazenda, é substituída pela tia Zina, que faz tricô na sala da pensão, e nenhuma delas pode fazer nada pelo seu pai. No sonho, ela percebe ainda Amaro tocando piano, como "um louco", e estrangulando o papagaio da pensão. Tônico tem três pernas, grita, pula e faz caretas, parece um bicho.

Clarissa acorda angustiada, triste, sem compreender o que ocorre dentro de si. A paisagem interna reflete-se na percepção da realidade externa. Naquele dia tudo parece sem graça, os personagens da pensão que antes a deixavam encantada tornam-se desinteressantes: "Por que será - pensa Clarissa - que a gente às vezes amanhece assim triste, olhos pesados, uma vontade inexplicável de chorar, de abraçar alguém que nos possa passar a mão de leve pelos cabelos?" (Verissimo, 1983: 59).

A consciência de Clarissa não consegue compreender a tristeza que a envolve quase que de súbito, mas a mensagem do inconsciente manifesta no sonho é clara, a morte de um pai querido, do outro lado da estrada, está muito próxima. Ela sabe que os ladrões irão matá-lo, e, imobilizada pela sua condição atual, juntamente com as demais mulheres, não pode fazer nada para reverter esse quadro.

Neumann, em sua obra *A Criança*, afirma que a crescente independência do ego, inevitavelmente levará ao surgimento de conflitos. Mais independência significa sempre desamparo. E toda situação de afastamento na criança em relação a sua posição de segurança é vivenciada como solidão. A morte do pai, principal figura masculina do sonho, é vivenciada com intensidade, a mãe e as demais mulheres mostram-se imóveis, impassíveis. As outras figuras masculinas, Tônico e Amaro, enlouquecem. Clarissa está prestes a tornar-se órfã no sonho e parece não ter com quem contar. Neumann (1968) afirma que, na fase em que a consciência começa a desenvolver autoconsciência, o ego começa a discriminar-se. Nesse momento, o ego, ainda frágil, percebe manifestações do uróboro maternal, isto é, a inconsciência, como trágica e funesta. Sentimentos de transitoriedade e mortalidade, impotência e isolamento são associados à inconsciência e contrasta com a situação original de contentamento.

Ao referir-se aos ritos de iniciação nas sociedades primitivas, Henderson (1977) salienta que os jovens vivenciam separação em relação aos pais, para converterem-se em membros do seu clã. Na iniciação, ao ser feita a separação do seu mundo infantil, o arquétipo paternal será prejudicado e o dano terá de tornar-se benéfico. Para tanto, faz-se necessário um processo de assimilação do grupo. O ritual faz com que o indivíduo retorne às camadas profundas da identidade original entre o ego e o *Self*, forçando-o a experimentar a morte simbólica, e posteriormente a um novo nascimento, assumindo um novo papel social em sua comunidade.

Tal processo pode ser relacionado a um sacrifício das imagens paternas originárias; só assim o adolescente poderá "renascer" em uma nova fase. Henderson postula ainda a existência de um arquétipo de iniciação capaz de promover a transformação psicológica da juventude moderna.

Um aspecto marcante no sonho de Clarissa é que a morte do pai será realizada por um bandido, que pode ser associado aos aspectos ameaçadores do inconsciente. Alguns aspectos da sombra se fazem presentes. As figuras masculinas estão sendo aniquiladas, e as imagens femininas são impotentes diante da imposição do inconsciente.

Neumann narra a separação dos Pais do Mundo, quando refere-se à divisão entre os opostos da unidade original. Isso é verificado nos mitos de criação. Segundo Gimenez (2009), o desenvolvimento da "luz" da consciência é necessário para que o homem possa se reconhecer. Para se instalar como centro da consciência, o ego experimenta a separação como uma tarefa destrutiva. Equivale simbolicamente ao assassinato, sacrifício.

Uma das funções primordiais da família é oferecer suporte necessário para o ego conseguir se desvincular do aconchego primitivo do estado urobórico. Vale ressaltar que Clarissa, nessa fase da vida, afasta-se concretamente dos pais, o que intensifica a sua vivência de perda dessas figuras parentais, isso é expresso no sonho.

Neumann (1981) afirma que toda adaptação cultural é uma adaptação a um conjunto de demandas internas e externas, que necessariamente deverão entrar em conflito com certas tendências individuais. Para o autor, a formação da personalidade implica uma adaptação à coletividade.

As instâncias da personalidade proposta por Jung são a *persona*, *sombra*, *anima/animus* e *Self*. Elas são produzidas pelos processos de diferenciação que ocorrem na primeira metade da vida. Nelas, as características individuais se unem às características arquetípicas.

Puer, sombra, anima/animus

Para Jung, a individuação, considerada como um movimento em direção à totalidade psíquica, necessita da integração de aspectos conscientes e inconscientes da personalidade. Durante a adolescência, momento em que, como já foi dito anteriormente, ocorre uma diferenciação do ego, a relação com o outro torna-se imprescindível para o caminho do encontro consigo. Nessas relações interpessoais, os arquétipos da *persona*, *sombra* e *anima/animus* são acionados para a estruturação da personalidade.

Na obra *Clarissa*, o desenvolvimento psíquico da protagonista constitui-se na sua interação com os demais personagens que compõem o romance. Alguém, porém, que se destaca pela descrição

psicológica e por permear o imaginário de Clarissa é Amaro. Ele se encanta com a juventude de Clarissa, nela encontra os sonhos de um passado não realizado que o acompanha.

Amaro é um homem que incomoda Clarissa. Ela gosta de pessoas alegres, e Amaro é triste, tem "um ar de sofredor, olhos que sempre estão olhando para parte nenhuma" (Verissimo, 1983: 3). Ele não a trata de maneira especial, como ela julga merecer por estar se tornando moça. Não sorri, não brinca, não fala... Consigo mesma comenta: "Tão sombra, tão quieto que ninguém enxerga ele".

Amaro devaneia, enquanto os outros hóspedes conversam e almoçam, recorda-se da sua infância, quando morava em uma pequena cidade, mas queria correr o mundo além do seu horizonte. Sua mãe "tinha uns olhos bons e um jeito todo especial de olhar para os outros. O pai, porém, era severo e o convocava a lutar para sobreviver. Amaro, porém temia a luta, sentia arrepios...". Lembra-se do palhaço que passou um dia na rua da sua casa, e que a mãe não o deixou seguir, por ele não ser um moleque. Lamenta não conseguir sobreviver da música, que é de fato seu talento maior. Reconhece que tem o "vício" de sonhar.

Vivia ele dentro do sonho, alheio ao mundo objetivo. Perdia aquilo a que os homens práticos chamavam de oportunidade. Cumpria o seu destino obscuro, de contemplativo. Desta forma, ia ficando para trás, sem amigos, dinheiro, sem glória, sem nada - na sombra: uma vida mais apagada que a do Micefufe, o gato da casa (Verissimo, 1983: 26).

Amaro não alimenta esperanças em relação a mudanças em sua vida. Chegou à capital há dez anos cheio de sonhos em escrever grandes poemas e grandes sinfonias, porém, diante das frustrações, encontrou emprego no banco e conformou-se. Segue o seu caminho, exercendo a profissão de bancário, esquivando-se das pessoas e compondo músicas. Apesar de Amaro ter muitos planos, invenções, sinfonias, poemas, existe um abismo para chegar às realizações. "E Amaro nunca dava esse pulo... Medo? Ou via que tudo, no fundo, é inútil, que todos os gestos no fim se desfazem em poeira" (Verissimo, 1983: 65).

A presença de Clarissa na pensão ressuscita a vida amortecida de Amaro. Encanta-se ao vê-la, deslumbra-se pela sua leveza e juventude. "Clarissa é qualquer coisa agreste e pura. Clarissa é música e é poesia, menina e moça - olhos abertos para o mistério da vida, alma que amanhece" (Verissimo, 1983: 75). Ao mesmo tempo que se encanta pelo movimento de Clarissa, diante dela sente também o peso da sua imobilidade. Ele é um prisioneiro do seu próprio mundo. "Olhando Clarissa, que ainda corre e salta no pátio, Amaro sente como nunca o peso de sua imobilidade."

Clarissa faz com que Amaro recorde as frustrações da sua própria adolescência em que não conseguiu envolver-se com nenhuma mulher, pela sua insensatez em pensar "que a vida estava só nos livros". Agora já é tarde para voltar. "O milagre da mocidade não se repete" (Verissimo, 1983: 75).

A fugacidade da juventude também entristece Amaro. Diante da beleza de Clarissa, lamenta o seu futuro.

Clarissa! Agora ela é poesia, ingenuidade, ternura, incompreensão, encantamento... Para ela a vida está cheia de surpresas e de atrações irresistíveis. Mas amanhã que virá? Amanhã? A dissolução, a deformidade do corpo e do espírito. Hoje - a menina verde, fresca, risonha. Amanhã - a matrona gorda, senhora respeitável que sabe em que mês devemos plantar couves, que não acredita nessas bobagens dos poetas, e que nem sequer há de saber ensinar aos filhos a mentira bonita dos contos de fadas (Verissimo, 1983: 76).

Jung (2009), ao se referir à psicologia do amanhecer e entardecer da vida, enfatiza que a vida do jovem está sob o signo de uma expansão geral, em vista de uma meta precisa a ser atingida. Adverte, porém, sobre a atitude de querer persistir inadequadamente em uma atitude juvenil. A neurose provém da hesitação ou do recuo diante do rumo a seguir. Em outro momento, Jung (1998) afirma que o neurótico na idade adulta é alguém que antigamente não se libertou da infância, assim também mostra-se incapaz de renunciar à juventude. Teme a velhice e, como as perspectivas para o futuro são insuportáveis, volta-se desesperadamente para o passado. Assim encontra-se Amaro, imóvel, temeroso diante da vida que se apresenta do outro lado da janela.

O fascínio de Amaro pela juventude representada em Clarissa pode ser relacionado a uma identificação com o arquétipo do *Puer aeternus*, que caracteriza o homem que resiste a sair da adolescência. Segundo Von Franz (1992), existe um tipo de *puer* que não exibe o brilho da juventude divina, mas, pelo contrário, vive em estado de alheamento, característica do jovem sonolento, indisciplinado, que fica à toa, com o pensamento vagando, alheio à realidade. Segundo ela, o ar desligado dessa personalidade é apenas um aspecto exterior, pois no seu íntimo existe uma vida fantasiosa intensa. Essa é a vivência de Amaro, transforma os seus temores e immortaliza os seus sonhos pela sua arte. Consola-se:

Na verdadeira arte nada morre. A mocidade e o encantamento se renovam perpetuamente: e a eterna luminosidade, a eterna graça (...) Inspirado em Clarissa, há de compor ainda muitas músicas frescas e alegres (...) Há de compô-las em segredo, muito em segredo. Ninguém ficará sabendo (Verissimo, 1983: 76).

Por outro lado, o arquétipo do *Puer* manifesta-se também na vivência de Clarissa. Ela também teme as transformações promovidas pelo tempo, o envelhecimento. Numa missa em uma manhã de domingo, depara-se com uma velha "enrugada", ajoelha-se com dificuldades e assusta-se ao imaginar o seu próprio envelhecimento, vê-se de preto, frequentando a igreja todos os dias, sendo motivo de piada para os jovens. Em meio à aflição dos seus pensamentos, suplica a Deus que a livre do envelhecimento. A juventude, mesmo com os seus perigos, tem encantos fascinantes; a vida que se anuncia nessa fase, a possibilidade de realização de sonhos, a beleza dos corpos são embriagantes... O desenvolvimento psíquico, porém, implica a capacidade de adaptação e transformações constantes. Segundo Jung: "O vinho da juventude nem sempre se clarifica com o avançar dos anos; muitas vezes até mesmo se turva" (Jung, 1998: §774).

Clarissa ainda se encontra no início da sua trajetória de individuação. A sua juventude e experiência de vida a alimentam de esperanças e facilitam o dinamismo da psique. Amaro, porém, parece enclausurado em sua aparente impotência psíquica. O seu destino parece nublado.

Aproximações entre Clarissa e Amaro

No vigésimo segundo capítulo é descrito o aniversário de quatorze anos de Clarissa. Ela está feliz. A partir desse dia, a mãe autorizou-lhe a utilizar sapatos de saltos altos. Irá ao cinema acompanhada do tio, já se tornou uma moça. Tia Zina prepara um almoço especial. Durante o almoço, os hóspedes aproximam-se e a parabenizam pela data, menos Amaro. Este se levanta da mesa, sem sorrir ou falar, e retira-se para o seu quarto. Clarissa irrita-se mais uma vez com a sua indiferença:

Bruto! - pensa. Nem uma palavrinha para mim (...) Que custava? Egoísta, metido no quarto, a bater no tacho velho, inventando músicas que ninguém entende. Feioso. Cara enrugada. Insignificante. Bobalhão! (Verissimo, 1983: 120).

Mas, de repente, uma onda de ternura a invade, e pensa que Amaro deva ter passado por um grande desgosto na vida. Sente-se penalizada...

Em meio às contradições das emoções que a invadem, a tia entrega-lhe um presente de Amaro, é um aquário de cristal com um peixinho dourado. Clarissa fica surpresa e emocionada; como é possível, "nem uma palavra de cumprimento, nem um gesto, nem um olhar...". Era um presente que ela já desejava... Ficava admirando o peixe por trás da vitrine da loja.

Após esse episódio, Clarissa decide por agradecer Amaro pelo presente recebido, mas não sabe como fazer isso. Ensaia a cena e enfim, um tanto constrangida, consegue agradecê-lo. Amaro sorri. Ela fica admirada. É o primeiro sorriso daquele rosto triste. "Então seu Amaro sabe sorrir como os outros homens?" (Verissimo, 1983: 125).

O aniversário de Clarissa ritualiza a passagem da sua infância para a adolescência. Ela se aproxima mais de Amaro. Começa a perceber o seu lado mais humano. "Uma criatura que a gente pode ver de perto, que conversa, sorri, pode ficar alegre... Não é bem feio... pensa. Bem simpático. Que olhos bonitos... Parecido com um artista que eu vi numa fita..." (Verissimo, 1983: 127).

Por outro lado, Amaro sente-se ainda mais encantado por Clarissa: "Como ficou moça de uma hora para outra! Os sapatos de saltos altos a deixam mais mulher... Como teria dado o milagre?"

Em outro momento, Clarissa aproxima-se de Amaro enquanto ele toca piano, quer lhe falar, mas está temerosa em relação a sua reação; ele pode aborrecer-se com ela, mas agora já é uma moça e merece atenção como tal. Ao pronunciar o seu nome, inicialmente Amaro não a escuta, pois está absorto em seu mundo, mas para sua surpresa ele sorri para ela. Essa cena revela o momento de encontro dos mundos distanciados dos dois personagens. É o primeiro contato no plano objetivo entre ambos; conseguem então ver-se além do próprio mundo das fantasias e projeções. Clarissa solicita-lhe que invente e toque uma música para ela. Ele cria uma música com o nome do peixe: "Pirolito querendo apanhar um raio de sol". Amaro envolve-se na música, fica tonto e transfigurado também como o peixe que quer apanhar o raio de sol. Clarissa sente um misto de delícia e medo. Amaro tem uma expressão assustadora. Em meio ao êxtase da sua composição, Amaro deixa cair os braços. Tem um ar de vencido. "Mas Pirolito cansa, modera a corrida, para... Vê a enormidade do seu sonho. Impossível apanhar o raio de sol."

Clarissa compara Amaro com o peixe, que vive dentro do aquário sem ninguém ver, "nem sabe que sou sua amiga..."

Amaro, por outro lado, em seus pensamentos, declara o seu amor por Clarissa.

Seria piegas, seria idiota, como seria idiota também dizer que te amo. Tenho o dobro da tua idade. E algumas rugas no rosto. Pirolito não pode apanhar o raio de sol. O raio de sol é de um outro mundo. Clarissa, se eu pudesse falar, se tu pudesses entender... Eu diria que nunca desejasses que o tempo passasse... (Verissimo, 1983: 133).

Amaro sente-se invadido por uma sensação estranhamente deliciosa. Clarissa sente-se constrangida.

Esse momento em que se falam sem palavras é interrompido pela empregada Belmira, que solicita que Amaro pare de tocar, pois o menino Tonico, morador da casa vizinha, passa muito mal. Amaro assusta-se e retoma a cena em que foi surpreendido pelo pai enquanto conversava por cima da cerca com a filha do vizinho. Volta para o seu ensimesmamento, ergue-se e vai para o seu quarto.

O vigésimo terceiro e o vigésimo quarto capítulos referem-se à morte de Tonico. Clarissa imagina a sombra da morte com a sua foice levando Tonico. A foice da morte caiu sobre Tonico. A morte do menino doente e pobre mobiliza imensamente Clarissa. No velório, chora e lamenta por a vida ser tão dura e irremediável. Sente-se sufocada pelo cheiro das flores e velas. "Se ao menos abrissem a janela, se ao menos deixassem entrar a luz, o sol, o ar, o perfume das flores vivas..."

Após esse momento, eis que entra na sala o médico, um homem alto, vestido de escuro, e com voz metálica solicita que as janelas sejam abertas; como ninguém se mexe, ele mesmo vai às janelas e as abre. Clarissa encanta-se com essa imagem e lembra-se de que já viu numa figura um moço parecido. Foi num livro de contos de fadas que ganhou em seu aniversário; o conto é o Príncipe Sapo. Clarissa apaixona-se por essa imagem. Desenvolve uma paixão platônica pelo doutor Maia. Ele é morador da vizinhança e auxiliou a mãe do garoto financeiramente com o velório e enterro. Em nenhum momento os dois aproximam-se, não existe nenhum contato "real" entre ambos, mas esse personagem irá povoar o imaginário de Clarissa até o final da obra.

O conto do Príncipe Sapo é lembrado várias vezes por Clarissa. É uma história de uma jovem princesa que deixa cair a sua bola de ouro em um rio, e um sapo propõe a resgatá-lo, desde que ela o leve para casa e o tenha como acompanhante. A princesa aceita o trato, mas, assim que recebe a bola, foge do sapo, pois não suporta a ideia de conviver com ele. Mas o sapo vai procurá-la em seu castelo e o pai dela exige que ela cumpra o trato. A princesa obedece ao pai, e irá conviver com o novo companheiro. Senta-se à mesa com ele, almoçam e jantam juntos, mas ele exige ainda que durmam juntos. A princesa não suporta tal solicitação e, irritada, joga o sapo na parede. Ele então transforma-se em um lindo príncipe, informa a princesa que foi vítima de um sortilégio de uma bruxa e só pode retornar à sua condição de príncipe pelos cuidados da princesa. Os dois casam-se e vão embora juntos para o seu reino.

Ao considerar que os contos de fadas são expressões dos processos psíquicos do inconsciente coletivo (Von Franz, 1990), esse conto refere-se ao processo de individuação mediante o encontro com a sombra e o *animus*. No início, a princesa deixa cair a sua bola preciosa em um rio, representando o *Self*, que se perde

nas profundezas do inconsciente (rio) e será resgatado por um indesejado e repugnante sapo. Esse sapo pode representar aspectos masculinos presentes na sombra da protagonista, aspectos do seu *animus* inicialmente inaceitável. Clarissa aproxima-se com uma grande resistência inicial de Amaro, que a incomoda e irrita. Mas, ao mesmo tempo, não consegue livrar-se dele. Ele está sempre se fazendo presente, mesmo ausente e distante. Ele a acompanha.

No sonho de Clarissa, os homens estão distantes. O seu pai está prestes a morrer, e Amaro e Tônico enlouquecem. Clarissa apavora-se, pois as mulheres - mãe e tia - estão imobilizadas. É assim que ela se encontra inicialmente, como espectadora e pouco participante desse universo masculino, tão caótico e assustador. A aproximação torna-se ameaçadora para a integridade do ego. Segundo Henderson (1977), a sensação de paralisação de todos os sentimentos ou uma profunda insegurança que pode levar ao sentimento de vazio em alguns momentos podem ser uma opinião inconsciente do *animus*. Assim, o *animus* pode tornar-se muito ameaçador, por anunciar aspectos indesejados de uma mulher, principalmente no início da sua adolescência.

Clarissa, porém, em determinado momento encontra-se com o "Sapo-Amaro", convive com ele e percebe que existem aspectos belos e criativos nessa figura aparentemente hostil. Ele é um artista sensível que a encanta. Essas características personificam aspectos positivos, inicialmente desconhecidos, do *animus*. Mas Amaro não é um homem de iniciativa. Não se destaca, fica à sombra... E Clarissa irá buscar tais virtudes em outra personagem.

O doutor Maia, por sua vez, é, na sua opinião, um médico lindo, forte e corajoso. É capaz de enfrentar o cheiro da morte e abrir as janelas para que o sol possa penetrar nos espaços sombrios. Ele é a concretização dos sonhos encantados da adolescência de Clarissa.

A paixão na adolescência revela projeções diversas e a compensação de polaridades. Segundo Jung (1986), ao atingir a idade para o casamento, já tem o jovem a consciência do "eu", mas só há pouco tempo ele emergiu do nebuloso inconsciente inicial. Tem ainda vastas regiões que permanecem na sombra da inconsciência, as quais não permitem ainda que se estabeleça o relacionamento psíquico de forma mais integrada. O outro é recipiente de muitas projeções... Clarissa apaixona-se pelo que deseja e necessita enxergar no doutor Maia. Ele está distante, inacessível, o que facilita tornar-se o depositário das fantasias românticas de Clarissa.

Nos últimos capítulos, relata-se a preparação de Clarissa para o retorno à Jacarecanga. Na pensão, a vida prossegue sem grandes novidades. O judeu conclui a sua formação e vai embora, e Zezé, o jovem frágil e frustrado estudante de medicina, abandona o curso

e vai embora. Alguns moradores entristecem com a proximidade da saída de Clarissa, principalmente Amaro, tia Zina e mesmo o velho Major. Clarissa renovou aquele cenário enquanto presente.

Clarissa está ansiosa, um misto de entusiasmo e tristeza invadem o seu peito. Dias antes de partir, ainda recebe a visita da amiga Dudu. Clarissa fascina-se por aquela menina de olhos graúdos e barulhenta. Ela entra na pensão como "mensageira de um outro mundo, do mundo que está lá fora". Comenta sobre uma nova bebida, uma fita de cinema, amores, aventuras... Clarissa enamora-se pelo mundo proposto por Dudu. Mas, assim como o doutor Maia, esse mundo é impossível: "O portão é o limite. Além do portão está a vida com todos os seus mistérios e todos os seus encantos".

Assim como Pírolito, peixe do mar, limitado a um pequeno aquário, Clarissa sente-se presa. Em sua fantasia dialoga com o peixe:

- Sou do campo. Lá fora, corro pelas macegas, vou tomar banho no lajeado, monto o meu petiço zaino e vou sozinha apanhar sete-capotes na beira do mato, ver a cascata grande... Aqui, presa estudando, estudando. Para que, não é mesmo? (Verissimo, 1983: 157).

Os últimos dias em que passa na pensão são bem reflexivos. Com a aprovação nos exames finais, despede-se da escola, um espaço em que se sentia alheia. Decorou conceitos, fórmulas, hinos, nomes, mas pouco compreendeu de tudo aquilo. Mesmo assim, no último dia estava orgulhosa, cantou o hino nacional de forma retumbante. Os seus pais ficariam orgulhosos, pois o ano não foi perdido.

As aprendizagens de Clarissa não se limitaram à escola, as experiências de suas vivências no pequeno universo da pensão com os seus personagens foram significativas. Apesar da grande saudade dos pais e de Jacarecanga, percebe que muita coisa importante aconteceu naquele espaço e sabe que sentirá falta de tudo aquilo.

As divagações são embaladas pelo perfume do luar, do vento, do rio, da paisagem. Vontade de reter a bela cena... "Se ela pudesse pegar o luar, fechá-lo na palma da mão, guardá-lo numa caixinha ou no fundo duma gaveta para soltá-lo nas noites escuras..." (Verissimo, 1983: 161). A luminosidade daqueles momentos precisava ser cuidadosamente guardada.

Em meio as suas reflexões, a princesa e o príncipe sapo povoam o seu imaginário. O príncipe do conto mistura-se à imagem do príncipe louro que a encantou no velório. Ele a convida para entrar em sua carruagem de ouro... Retoma a cena do sapo que se transforma em príncipe ao ser jogado na parede. A imagem do doutor Maia a seduz. Acorda das divagações e chora por saber que vai partir e talvez nunca mais encontrará com aquelas pessoas e com o príncipe encantado.

No dia da saída de Clarissa, um silêncio domina a pensão. Parece que a vida parou. Os moradores estão tristes. A magia da juventude despede-se daquele espaço. Tudo permanece como está. Parado.

Clarissa despede-se, vai como num sonho... Que irá acontecer agora? Tudo mudou: ela já não é mais a menina de antes. Fantasia, imagina-se a noiva do Príncipe Sapo. "- Princesa querida, diz-me para onde queres ir? Me leve para a vida, eu quero a vida, príncipe, quero conhecer todos os mistérios das pessoas e das coisas..." (Verissimo, 1983: 161).

Clarissa retorna fortalecida. Despede-se da criança que já foi, sente-se quase como uma mulher, com desejos eróticos frente à vida. Já é capaz de sair da inconsciência e ir em busca dos seus mistérios e dos muitos outros que a vida lhe reserva.

Referências Bibliográficas

- EDINGER, E. *Ego e Arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- ERIKSON, E. *Identidade, Juventude e Crise*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- HENDERSON, J. L. *Os Mitos Antigos do Homem Moderno*. In: JUNG, C. G. *O Homem e Seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1977.
- NEUMANN, E. *A Criança*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- _____. *História da Origem da Consciência*. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 2003.
- GIMENZ, P. *Adolescência e Escolha: um Espaço Ritual para Escolha Profissional Através do Sandplay e dos Sonhos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.
- JUNG, C. G. *A Natureza da Psique*. 4 ed. Vol. VIII/2. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- _____. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Vol. IX/1. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- _____. *A Prática da Psicoterapia*. 12 ed. Vol. XVII/1. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- _____. *O Desenvolvimento da Personalidade*. 4 ed. C.W XVII. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.
- _____. *Tipos Psicológicos*. 8 ed. Vol. VI. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- VERISSIMO, E. *Clarissa*. 42 ed. 1983. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.
- VON FRANZ, M. L. *Puer Aeternus: a Luta do Adulto Contra o Paraíso da Infância*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *A Interpretação dos Contos de Fada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

A ANTROPOLOGIA DE LÉVY-BRUHL

A *Mentalidade Primitiva*

Lucien Lévy-Bruhl

Editora Paulus

Tradução: Ivo Storniolo

Rubens Bragarnich*

Seguindo a tradição clássica junguiana, é prática corrente tentar desvendar, identificar e compreender as representações dos símbolos coletivos em diferentes culturas e nas várias áreas do conhecimento. Para isso, analisa-se profunda e detidamente a produção intelectual, artística, literária, o sistema de crenças e de hábitos e as manifestações populares desde as sociedades antigas até as contemporâneas, estratificadas ou tribais.

A antropologia, em especial, ocupa um lugar destacado como fonte de material comprobatório da universalidade e ubiquidade dos arquétipos, oferecendo condições para o estudo comparativo de diferentes culturas.

Um produto prático resultante desse trabalho acumulado é acervo que aproveitamos para as nossas ampliações.

Nesse sentido específico, a antropologia só se iguala em importância à história, ao folclore, às mitologias e às tradições religiosas.

Foi recebido com grande entusiasmo o lançamento recente da tradução para a língua

portuguesa de *A Mentalidade Primitiva* do filósofo francês Lucien Lévy-Bruhl, obra de 1922, citada inúmeras vezes por Jung em suas obras ao fazer uso de três de seus conceitos: *représentations collectives*, *l'état prélogique* e especialmente *participation mystique*.

Lévy-Bruhl estudou diversos aspectos da mentalidade primitiva de sociedades tribais africanas, asiáticas e ameríndias, então etnocentricamente nomeadas de inferiores. J. Campbell utilizava o termo "primevas", enquanto Jung preferia chamá-las "originais".

A maioria dos relatos da obra padece de profundidade e rigor, constituídos por registros de observações de missionários e viajantes europeus, procedimento aceito nos primórdios da antropologia, antes dos padrões metodológicos de coleta de dados estabelecidos por Malinowski.

Decorre daí o caráter fragmentário e arcaizante das observações do mundo tribal, contaminado pelo olhar etnocêntrico do pesquisador mesclado de perplexidade frente aos costumes e às práticas exóticas dos nativos.

Resenha



Ainda assim, a obra é relevante pela importância da descoberta do estado de participação mística tribal onde a realidade objetiva e a realidade invisível formam uma unidade indissolúvel, regida por potências espirituais, sugerindo indícios de como teriam sido os estágios iniciais de consciência da humanidade.

Lévy-Bruhl constatou que a consciência coletiva primitiva não funciona dentro do paradigma da racionalidade e da conceituação, atributos de uma função pensamento desenvolvida. A orientação nativa predominante baseia-se na função sensação e na função intuição. O autor compara tais culturas com a típica racionalidade europeia e conclui que a experiência imediata do primitivo é significativamente mais rica do que a do branco ocidental.

A intuição guia o comportamento e o funcionamento mental tribal, fato confirmado pela importância do mundo espiritual e místico no dia a dia do nativo. Desse modo, a adaptação às adversidades, à doença e à morte apresenta essa determinação espiritual, não havendo qualquer importância os encadeamentos causais, ainda que secundários, na explicação de um evento.

Lévy-Bruhl observa que a noção de tempo e espaço não tem a mesma representação de homogeneidade

característica do pensamento ocidental, possuindo um valor mais qualitativo. O mundo dos espíritos dos mortos recentes ou de ancestrais, por exemplo, interfere constantemente na experiência vital e na articulação mental que chamamos "pré-lógica", "mágica" ou "supersticiosa".

O autor dedica especial atenção à importância que os sonhos, os presságios e os feitiços têm como parâmetros da ordenação mental e da ação do nativo. Quando os presságios não aparecem ou não são favoráveis, a cultura preenche essa lacuna com práticas divinatórias e ritos evocatórios aos espíritos. Esses elementos místicos integram a interpretação primitiva dos acidentes, do inusitado, do insólito, das desgraças e também explicam as causas do sucesso nos empreendimentos, como da caça e da guerra.

O autor relata como funciona a vingança, os litígios e a importância excepcional que o feiticeiro ou o xamã desfruta nessas sociedades.

A obra demonstra claramente a dominância dos fatores coletivos e impessoais sobre a consciência individual no contexto da vida tribal, cujo exemplo mais explícito é o estado de participação mística.

* Rubens Bragarnich é psicólogo clínico, membro analista do Instituto Junguiano de São Paulo-IJUSP da Associação Junguiana do Brasil-AJB. Editor de resenhas dos *Cadernos Junguianos*.

Psique geradora de mitos

A mitopoese da psique: mito e individuação

Walter Boechat (2008)

Petrópolis: Editora Vozes

Coleção Reflexões Junguianas

Acaci de Alcantara*

Notável. Essa palavra define o trabalho de Walter Boechat em *A Mitopoese da Psique*. De maneira clara e suave, consegue unir dois assuntos de vital importância para a psicologia analítica: arquetípos e mitos.

Elogiosamente apresentada por Mario Jacoby e com o prefácio a cargo de Andrew Samuels, a obra apresenta os mitos de modo diferente que um mitólogo apresentaria; chegam ao leitor acrescidos da visão clínica de um analista experiente.

O livro tem um caráter didático fundamental aos iniciantes em psicologia junguiana e para os mais experimentados traz o prazer de um texto profundo e maduro.

Com a ideia do processo de individuação sempre presente, caminha por mitos fundamentais para a humanidade, ressaltando sua importância na história e na psicologia analítica, tanto na teoria quanto na prática clínica. Percorre o mito das origens e segue por temas fundamentais à vida e ao desenvolvimento da consciência.

Especialmente interessante é como aborda mito e criatividade; evoca Hefesto, o único dentre os olímpicos a apresentar uma deformidade física e também o único que trabalha a maior parte de seu tempo nas forjas que se situam abaixo do monte do vulcão Etna. Através de sua genealogia, o autor nos leva a compreender esse deus como sendo o princípio criativo do inconsciente. Concebe seus fogos como representantes de uma nova consciência que surge do inconsciente. Define Hefesto como sendo o senhor da *techné*; compreende *techné* à maneira de Aristóteles, ou seja, "agir como a natureza age".

Boechat encerra com uma abordagem digna da pós-modernidade explorando a ficção científica nas artes e o desenvolvimento de uma era tecnológica, sempre mantendo a perspectiva dos motivos mitológicos.

Seguindo por entre mitos, androides e ciência, retoma o conceito de *techné*, une a robótica ao corpo humano contemporâneo. Contempla nossas pilulas de uso contínuo e nossas próteses.

* Acaci de Alcantara é psicóloga, membro analista do Instituto Junguiano de São Paulo-IJUSP da Associação Junguiana do Brasil-AJB, filiada à International Association for Analytical Psychology-IAAP. Editora assistente dos *Cadernos Junguianos*.

Resenha



AS EMOÇÕES NO PROCESSO PSICOTERAPÊUTICO

Rafael López-Pedraza (2010)
Tradução de Roberto Cirani
Petrópolis: Editora Vozes
Coleção Reflexões Junguianas

Silvia Graubart*

A alma como campo das emoções e a psicoterapia como instrumento para observá-las e vivê-las são o tema que o autor aprofunda neste texto, trilhando a função do "sentir" e valendo-se do "roubo hermético": novos *insights* ao material elaborado por filósofos, teólogos, antropólogos e psicólogos experimentais que o precederam no estudo das emoções. Difícil tarefa, como ele mesmo afirma, pois é quase impossível traduzir em palavra escrita (portanto, um meio racional) as manifestações e o caráter irracional das emoções.

Pedraza vai à tragédia grega e ao mito recolher amplificações que adensam sua reflexão. E, por meio dessas fontes, ao invés de conduzir nosso entendimento, dispara associações; evoca mais do que analisa a questão.

Da *Retórica* de Aristóteles extrai dez emoções: cólera, satisfação, vergonha, inveja e indignação, medo, gratidão, eros, ódio e pena. A essas acrescenta ciúme, luto e condolência (estudadas por David Konstan) e mais quatro que não fazem parte da lista de Aristóteles, nem de seus comentaristas: alegria, tristeza, ressentimento e sofrimento, emoções profundamente psíquicas e importantes para sua concepção de psicoterapia.

Mas, antes de deter seu olhar sobre elas, assinala as emoções que considera básicas na psicobiologia do homem primordial: medo, ansiedade e depressão, que se expressam desde os tempos mais remotos, aguçando os sentidos e colocando-nos em constante conexão com os instintos. A partir do medo, o homem sobrevive e evolui. Ele está na base da ansiedade, e seu excesso relaciona-se com o tempo acelerado do mundo atual, que clama por "aquilo que nos ajudaria, pouco a pouco, (a ter) a lentidão necessária", p. 18, ou seja, depressão.

Ao discorrer sobre a cólera, nos remete à *Iliada*, de Homero: "A cólera, ao que parece, é produzida quando existe uma relação de mando e subordinação... uma relação assimétrica na qual o poder domina em forma abusiva", p. 31. Acredita não ser possível valorizar a satisfação como algo significativo, comparando-a ao que hoje em dia chamamos autoestima: "Na satisfação, percebo uma sensação de plenitude que pode resultar em paralisia... faltando o que mais aprecio na vida: o constante movimento psíquico que nos acompanha até a morte", p. 33.

Resenha

Penetra no contexto da Segunda Guerra Mundial para discorrer sobre a vergonha, traçando paralelos com a antiguidade grega e a tradição judaico-cristã: "...A perspectiva que vê um progresso no trânsito da vergonha à culpa está muito distante da minha apreciação, que valoriza o homem ocidental como produto do conflito de opostos entre as forças psicológicas pagãs e o cristianismo histórico...", p. 38.

Para compreender inveja e indignação, evoca o homem e a arte renascentista, discorre sobre a gratidão a partir de experiências íntimas e sobre Eros, retomando Hesíodo: "O terapeuta precisa contar com a força de Eros para fazer seu trabalho" e, "mesmo que a história tenha alterado as bases arquetípicas de Eros e tentado racionalizar sua forte irracionalidade, na psique continuam intactas suas forças poderosas...", p. 60. Diz que o ódio inclui a fantasia imaginária de fazer dano a alguém e estabelece distinções entre a pena (no sentido de lástima) e o que os gregos, tardiamente, chamaram de filantropia - algo muito perto do latim *humanitas*, ou seja, generosidade para com o outro. Alerta, especialmente, que para a psicoterapia o sentimento de pena é fatal, pois rompe a sintonia simétrica entre paciente e terapeuta, impossibilitando qualquer tipo de reflexão, e novamente aponta a importância dessa simetria na última página do livro: "Minha concepção é que, se a psicoterapia é assimétrica, não é psicoterapia".

Fala da irracionalidade e da magnitude do ciúme "que se conecta profundamente com os instintos", e afirma que luto e condolência são "as emoções mais profundas da alma humana e as que mais enriquecem nossa memória emocional", p. 72.

Da alegria e tristeza, assinala "os segundos inefáveis... que abarcam todo o campo das emoções, isto é, a alma", da paralisia psíquica que caracteriza o ressentimento e do que importa para a psicoterapia com relação ao sofrimento: "Sofrer com o ego é indicação de sérios problemas psicossomáticos; quando acolhido pela psique... é processo que conduz à ampliação da consciência", p. 77. Finaliza afirmando que a compaixão "é uma emoção fundamental em psicoterapia, tão fundamental que sem ela não me atrevo a dizer que haja, na verdade, psicoterapia", p. 78.

Pensador-chave da Psicologia Arquetípica, Pedraza mescla o erudito teórico com o hábil terapeuta ao sugerir novos paradigmas para nosso ofício. Quando declara preferir o termo emoção a inconsciente, tira-nos da polaridade consciência/inconsciente - axioma desde o início da psicanálise - e adota uma atitude ainda mais respeitosa aos movimentos da alma, cuja aproximação acontece de forma indireta e por repercussão.

* Silvia Graubart é psicóloga, terapeuta sexual, jornalista, analista junguiana, membro da International Association for Analytical Psychology-IAAP, membro da Associação Junguiana do Brasil-AJB, membro didata do Instituto Junguiano de São Paulo-IJUSP.

Email: Silvia.graubart@uol.com.br

O IRMÃO

O Irmão: Psicologia do Arquétipo Fraternal

Gustavo Barcellos (2009)

Petrópolis: Editora Vozes

Coleção Reflexões Junguianas

Victor Palomo*

Ao buscar formular uma compreensão arquetípica para o tema da Fratria, Gustavo Barcellos mergulha com estilo direto e elegante num assunto inquestionavelmente eclipsado pelos pressupostos teóricos hegemônicos na psicologia junguiana. Invariavelmente, são personificações como "Pai", "Mãe", "Sombra", "Anima", "Animus", "Persona" que ocupam lugar de destaque como dimensões arquetípicas da alma, ficando o irmão como sujeito oculto dessas narrativas.

Atento aos temas vinculados à imaginação do irmão, ou seja, às imagens associadas a motivações traduzidas como fraternidade, lealdade, companheirismo, inveja, rivalidade, preconceito, o autor aponta seu objetivo principal, de forma explícita, na introdução desse instigante livro: a procura da diferença na semelhança. Num mundo onde a experiência do Outro se camufla em hierarquias verticalizadas, Gustavo aguça o leitor acerca da possibilidade de experimentar a pluralidade nas relações horizontais.

Dividido em três partes intituladas "Função fraternal", "Psicopatologia das relações simétricas" e "O irmão e a família reconstituída", o trabalho mapeia

as possíveis imagens da Fratria arquetípica, assim como abre espaço para uma precisa apreciação de suas expressões psicopatológicas.

Em "Função fraternal", há desde o início uma indagação que ocupa o leitor e o faz tentar respondê-la: qual o impacto do irmão, do semelhante, no processo de individuação? Numa abordagem cuidadosa, o autor lembra-nos que as relações de horizontalidade constituem um campo politeísta por excelência, condição essencial ao processo de diferenciação, para além de reducionismos (ou monoteísmos) que tentam considerá-lo apenas a partir dos arquétipos do Pai ou da Mãe. Ilustra tal perspectiva com muitas imagens mitológicas que registram a capacidade da relação fraterna de constelar igualdade e diferença simultaneamente. Propõe, ainda, uma amplificação acerca dos processos formadores e deformadores decorrentes das expressões do arquétipo da Fratria, chegando ao ponto mais original do capítulo, ou seja, seus desdobramentos na imaginação da transferência.

Citando James Hillman, decisiva relação fraterna na sua formação, Gustavo problematiza que o fenômeno transferencial tem sido entendido de maneira enviesada,

Resenha

pela insistência de muitos autores em reduzi-lo a seus aspectos paternal/maternal, ao rigor nos métodos de análise e na ênfase do papel da origem e do autoconhecimento, os quais fazem perpetuar o Édipo e a família vertical como centralidade de sua imaginação. Corajosamente, propõe à prática clínica uma ampliação da referida perspectiva, um olhar da transferência através da imagem do irmão, da irmandade anímica que se constela (e é amiúde negligenciada) no vínculo analítico.

O capítulo sobre a psicopatologia das relações fraternas coagula a imaginação do irmão como uma atividade mitologizante da psique, seja como fraternidade, cooperação, ou como rivalidade, competição, hostilidade, silêncio, expressões da aceitação das diferenças ou do rechaço paranoico do Outro. Sugere que o complexo fraterno se plasma na mitologia e literatura ocidentais, assim como nas nossas histórias individuais, uma vez que o irmão é aquele que traz nosso sentido mais profundo de dualidade e denuncia a ineficácia das veleidades

heroicas da imaginação da alma como unidade indissolúvel. As feridas das relações horizontais explicitam nossa impossibilidade de metaforizar o Outro. E, conseqüentemente, de nos percebermos numa perspectiva igualmente metafórica.

O texto é finalizado com um breve capítulo sobre a reconstituição da família e a problemática do irmão.

Autor de obras de impacto inquestionável como Jung (Ed. Ática, 1991) e *Voos e Raízes* (Ed. Ágora, 2006) e responsável pela tradução de grande parte da obra de James Hillman, Gustavo Barcellos consegue com o trabalho sobre o arquétipo fraterno sua mais importante contribuição à psicologia junguiana até o presente momento. Intuitivo, conciso e extremamente organizado, sem cair na armadilha do didatismo, provoca a função sentimento de analistas (e leitores em geral) para a fecunda atividade imaginativa acerca do irmão da alma. De forma horizontal, tocante, como é próprio de uma poética da alteridade.

* Victor Palomo é analista junguiano, membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica-SBPA e da International Assotiation for Analytical Psychology-IAAP.

PALESTRAS DOS TEMPOS DE FACULDADE

The Zofingia Lectures - Supplementary Volume A

The Collect Works of C. G. Jung

Editor: William Mc Guire

Routledge & Kegan Paul

Rubens Bragarnich*

O que o estudante universitário C. G. Jung pensava quando frequentava a faculdade está registrado nas assim chamadas Conferências de Zofingia, volume "suplementar A" de suas obras completas em inglês. Lamentavelmente elas não fazem parte da tradução da coleção para o português.

Trata-se do conjunto de quatro palestras e de um discurso proferidos por Jung entre 1896 e 1899, quando estudava medicina na Universidade da Basileia.

Foram pronunciadas na associação estudantil Zofingia, setor da Basileia, uma espécie de fraternidade ou grêmio universitário fundado em 1820-1821. Esta sociedade homenageia Zofingen, a pequena cidade onde alguns estudantes criaram o núcleo inicial da fraternidade que posteriormente expandiu-se por toda a Suíça, tornando-se um movimento nacionalista de feição idealista, patriótico e liberal.

Jung participava mais das atividades intelectuais do que das sociais, o que não impediu que recebesse o apelido de *barrica* devido ao seu consumo habitual de cerveja.

Os manuscritos de Zofingia vieram a público somente no primeiro

centenário do nascimento de Jung em 1975, quando, graças ao empenho de Aniela Jaffé e M.-L.Von Franz, nasceu a ideia de que pudessem vir a ser publicados junto com os *Collected Works*, o que contou com o apoio dos herdeiros de Jung.

Os textos se revestem de importância histórica por conterem algumas das sementes do pensamento junguiano que irão frutificar ao longo de sua obra. É um conjunto coeso, veemente, que deixa entrever alguns postulados filosóficos idealistas e metafísicos de sua visão de mundo. Evidentemente as palestras pecam pela falta de rigor e seriedade próprios para uma publicação, embora já revelem uma articulação e pensamento culto, às vezes erudito, típicos do autor.

O tom dos discursos é franco e mordaz, próprio da irreverência e ousadia juvenis, nos quais Jung destila sua crítica contundente ao mecanicismo e racionalismo dominantes nas ciências.

A introdução bastante didática e esclarecedora está a cargo de M.-L.Von Franz, que nos guia minuciosamente pelos textos, contextualizando e comentando com competência as peculiaridades de cada uma das palestras. Procura

Resenha

relacioná-las com o espírito da época, observando, aqui e ali, aqueles conteúdos que constituem os embriões da construção conceitual e teórica da futura obra de Jung.

A primeira palestra intitula-se "As zonas fronteiriças da ciência exata" (1896) em que ele aborda criticamente os limites epistemológicos das ciências na época, defendendo veementemente o vitalismo, veio importante para suas futuras concepções energética e alquímica.

"Alguns pensamentos em Psicologia" (1897) é bastante interessante como esboço de psicologia; aqui Jung discute a existência de um mundo psicológico não fisiológico, defendendo posições favoráveis ao vitalismo e ao espiritualismo, ao mesmo tempo que ataca o materialismo e o racionalismo positivista. O autor critica, em especial, a nocividade dessa racionalidade no âmbito religioso que despreza o mistério e os fatores naturais de ordem irracional, ideias seminais que perpassam sua obra.

Elege-se presidente da seccional da Basileia durante o inverno de 1897-1898, e o terceiro texto do volume traz o seu discurso de

posse, peça eminentemente retórica, e uma fotografia do manuscrito em seu trecho inicial. No miolo central do livro encontramos mais quatro fotos relacionadas ao Zofingia. Essa participação política de Jung já demonstra sua ambição intelectual e o seu forte espírito de liderança.

"Pensamentos sobre a natureza e valor do questionamento filosófico" (1898) é um ensaio metafísico, um tanto pretensioso, em que Jung discute os caminhos para atingirmos a felicidade. O volume aqui traz a foto da parte final do texto.

Na última palestra, "Pensamentos sobre a Interpretação da Cristandade com referência à teoria de Albrecht Ritschl" (1899), mais uma vez Jung volta a criticar o ideário racional e historicista, agora no âmbito do luteranismo, visto como negador da subjetividade e do misticismo, que considera essenciais à experiência religiosa. Essas concepções estão rigorosamente em consonância com os desenvolvimentos posteriores de suas ideias sobre a função religiosa na psique.

O livro encontra-se disponível em livrarias e sebos pela WEB ou nas grandes livrarias brasileiras.

* Rubens Bragarnich é psicólogo clínico, membro analista do Instituto Junguiano de São Paulo-IJUSP da Associação Junguiana do Brasil-AJB. Editor de resenhas dos *Cadernos Junguianos*.

A PARTIDA

Direção: Yojiro Takita
Roteiro: Kunda Koyamo
Japão, 2008

Denise Maia*

Às margens de um rio, nos arredores de sua terra natal - a cidade de Yamagata -, Daigo observa a persistência dos salmões em nadar contra a corrente até chegar ao encontro da morte. Um homem que passa comenta a observação que Daigo faz, dizendo que talvez os peixes queiram ir para sua origem, onde tudo começou.

Os olhos, através de que os japoneses olham o mundo, localizam-se nas profundezas do inconsciente e não na consciência. Segundo Hayao Kawai, analista junguiano, uma das características da cultura nipônica é a ausência de uma distinção clara entre mundo interno e externo, entre inconsciente e consciente. Há uma ideia rica e criativa de vazio - o nada absoluto -, condição do não-ego que significa completude.

Enquanto no Ocidente o espírito é uma função da psique, ligada ao racional - condição essencial para o conhecimento -, no Oriente o espírito é um princípio cósmico ligado à existência do ser em geral.

O filme *A Partida* de Yojiro Takita a partir de uma linguagem lírica recorre à tradicional cerimônia fúnebre japonesa para mostrar

como se deve valorizar cada momento da vida pela superação das perdas afetivas. O roteiro de Kunda Koyamo foi baseado no livro *The Conffinman: Journal of a Buddhist* e traz como protagonista o jovem Daigo Kobayashi.

A história inicia-se em Tóquio, onde o rapaz integra uma orquestra que acabara de ser dissolvida. Sem dinheiro, ele vende o seu violoncelo e decide retornar à sua cidade para morar na casa em que viveu com sua mãe já falecida e em cujo funeral não esteve presente.

Toshiki, pai de Daigo, o incentivou desde o jardim de infância a tocar violoncelo e a dar atenção às tradições japonesas. Seus sonhos foram sempre alimentados pela presença da música. Aos seis anos, ele e sua mãe foram abandonados pelo pai iniciando-se um momento difícil para ambos na luta para sobreviver.

Ao chegar em sua cidade, ele começa a procurar um emprego e com surpresa descobre que o trabalho que realizará e pelo qual recebeu pagamento antecipado é de assistente de *Shoei*, preparador de cadáveres para o ritual "nokanshi" que antecede a

Resenha

cremação. Ele seria responsável por lavar - *Yukán* -, vestir e embelezar os mortos.

Segundo os ritos budistas, o corpo é lavado com água quente, vestido com roupas brancas e deitado com a cabeça voltada para o norte e coberta com um tecido branco. Coloca-se uma placa com o nome e a foto do falecido. Ao lado, sobre uma pequena mesa, são colocadas algumas oferendas, arroz branco, água, sal e objetos pessoais do morto. Ao aroma de incensos são recitados alguns sutras. No dia seguinte a essa cerimônia, o corpo é colocado num caixão e depois é cremado.

O luto - *Kichû* - na tradição é celebrado em torno de sete semanas. Para os japoneses o importante é cultivar os sentimentos de gratidão aos antepassados e familiares, aprendendo que a morte é inevitável e que todas as coisas são impermanentes. Assim, os rituais são importantes e se tornam validados à medida que ajudam a se tomar consciência dessas coisas.

Na tentativa de ajudar o homem em seu confronto com a morte e conseqüentemente com a perda e a separação, surgiram manifestações culturais e religiosas, como celebrações, cultos, rezas, danças e cânticos. O funeral marca a separação dos vivos e dos mortos e é um rito de passagem assinalando uma das etapas fundamentais da morte, presente na vida humana. Transpor o limiar marcando o trânsito do indivíduo de um estado a outro permite a experiência psicológica da morte-renascimento. Existem ritos de incorporação ao mundo dos mortos e outros de reintrodução dos enlutados na vida cotidiana. Através do ritual fúnebre se revive a mitológica situação da

morte. Há um sentido arquetípico nesta celebração que ressignifica a morte, conferindo-lhe uma dimensão sagrada e relembrando o seu valor como parte da vida.

Voltando ao filme, observa-se Daigo receoso e angustiado em contar à sua mulher Mika sobre seu novo trabalho. Qual será sua reação? Ela irá aceitar? O jovem, sem seu instrumento musical vendido anteriormente e sem o contato com a música, redescobre seu pequeno violoncelo da infância em cujo interior encontra sua antiga pedra de criança, ofertada pelo pai. Ao mesmo tempo que exerce o novo trabalho, com reverência e habilidade, começa a nutrir os mais diversos sentimentos com relação ao seu pai: raiva, ressentimento, tristeza, desejo de saber seu paradeiro... Há um clima lúgubre e triste dessa ausência paterna - morte em vida - acalentada por belíssimas canções de Bethoven, Gounod e Brahms, tocadas com saudades no pequeno violoncelo, com notas saídas de seu coração.

Um dia, após tantos anos, é chamado para receber o corpo de seu pai que acabara de falecer numa colônia simples de pescadores. Confuso e acompanhado de sua mulher, que já reconhecia e valorizava seu trabalho, resolve cuidar do corpo do pai, preparando-o para o ritual de passagem. Ao final da cerimônia, encontra nas mãos entrelaçadas do pai a pedra que lhe ofertou quando pequeno, no mesmo momento em que recebeu a sua - aquela que encontrou dentro do violoncelo - aos seis anos de idade. A morte é o limite da vida tanto no sentido em que abrevia sua duração, como na sua presença latente que confere um significado.

Apenas aceitando a morte como uma possibilidade, o homem descobre a própria finitude e a condição da própria existência. O apego excessivo à vida e a negação da morte provocam uma dissociação entre elas, impossibilitando a elaboração da vivência. Assim, o homem se torna solitário e

desprotegido, distante dos movimentos arquetípicos que transformam.

Daigo, o violoncelista, descobre no contato com a morte a essência e o significado da vida. Vida que termina na morte e morte que é o alvo para o qual converge a existência de uma vida inteira.

* Denise Maia é psicóloga especializada em psicologia da arte, analista didata do Instituto Junguiano de São Paulo-IJUSP da Associação Junguiana do Brasil-AJB.

Email: maia Denise@terra.com.br

PECADO DA CARNE

Eyes Wide Open, Einaym Pkuhot

Direção: Haim Tabakman

Roteiro: Merav Doster

Israel, Alemanha e França, 2009

Silvia Graubart*

Eyes Wide Open não me parece um filme que abarca apenas as vicissitudes da sexualidade, como insinua a tradução do título para o português, *Pecado da Carne* – mera jogada de marketing para atrair público e restringir a exibição exclusivamente a um conhecido reduto *gay* paulistano.

Ao contrário. O conflito básico entre dois homens torna-se quase secundário e a relação carnal que se estabelece entre o enlutado açougueiro Aaron, pai de família, e o jovem forasteiro desiludido Ezri, a quem Aaron dá abrigo, leva-o a descobrir que a perda literal do pai, de quem herda o açougue *kasher*, é metáfora para a morte e o retalhamento da própria alma. O jovem recém-chegado confronta-o com a inflexibilidade moral da ultraortodoxia religiosa, persecutória e punitiva, que impede toda e qualquer alternativa, a não ser repressão e submissão irrestrita a uma identidade coletiva. Ambos são judeus de uma comunidade ultraortodoxa na vizinhança de Jerusalém.

Cabe-me, então, um breve (e seguramente incompleto) panorama sobre as principais correntes do judaísmo como religião. Numa

análise bastante superficial, até porque esse não é nosso objetivo, podemos dizer que entre os judeus religiosos existem categorias distintas: os reformistas, filhos do desenvolvimento da racionalidade e da secularização da sociedade com o Iluminismo, cuja tradição religiosa foi englobada pela modernidade; os conservadores, que a partir dos Estados Unidos, no século XVIII, disseminaram-se no mundo todo com o objetivo de aliar a razão, base do reformismo, com a tradição amparada no ritual. No extremo oposto existem os que defendem uma estrutura tradicional, ortodoxa, que aprofunda o grau de intensidade dependendo da orientação de seus líderes, podendo chegar à ultraortodoxia. Enquanto os reformistas querem se incorporar à modernidade, os conservadores tendem a incorporar a modernidade ao judaísmo. Mas os grupos ultraortodoxos (que podem ser comparados aos fundamentalistas), seja no judaísmo, cristianismo ou islamismo, acreditam ser o seu caminho o único verdadeiro, e quem dele se desviar merece expurgo e condenação ao ostracismo. É nesse universo ultraortodoxo que *Eyes Wide Open* confronta com sutil delicadeza o conflito entre desejo sexual e obrigação religiosa.

Resenha



Sem sensacionalismo ou condescendência, trata-se desses contraditórios impulsos básicos do ser humano. E, ao propor o amor homossexual como possibilidade de o protagonista sentir-se novamente vivo, permite-nos enxergar, por meio das discussões religiosas, da irrestrita obediência aos costumes e da renúncia, questões mais abrangentes: o conflito entre abrir mão do conhecido e a supressão de uma parte vital de si mesmo. Nada fácil para um homem que tem orgulho de ser considerado em sua

comunidade como um *tsadik*, um homem justo, seriamente dedicado ao trabalho, à oração e à família. No entanto, a seriedade dessa dedicação como que robotiza suas ações, relativizando a necessidade de buscar uma identidade pessoal, que o levaria a romper com os preceitos impostos pelas normas coletivas. E o mesmo banho de purificação que o põe em contato com seu desejo perde o caráter simbólico de ritual de passagem, literalizando dramaticamente sua impossibilidade de individuação.

* Silvia Graubart é psicóloga, terapeuta sexual, jornalista, analista junguiana, membro da International Association for Analytical Psychology-IAAP, membro da Associação Junguiana do Brasil-AJB, membro didata do Instituto Junguiano de São Paulo-IJUSP.

Email: silvia.graubart@uol.com.br

Orientações aos autores para publicação

As edições dos *Cadernos Junguianos* estão abertas para receber apenas contribuições inéditas no Brasil, que tratem de qualquer aspecto da psicologia junguiana, sua prática clínica e reflexão teórica, assim como resenhas de livros, filmes ou outras manifestações artísticas. Os artigos recebidos serão selecionados para publicação pela Comissão Editorial. Os *Cadernos Junguianos* reservam-se o direito de editar todo o material aceito para publicação. Para a próxima edição, as colaborações deverão ser enviadas até 30 de Março de 2011.

1. Os originais dos artigos e contribuições devem ser entregues via email, gravados em .doc do WORD, para o endereço eletrônico: cadernos.junguianos@uol.com.br
2. Os artigos devem conter: a) no máximo 8.000 palavras ou 50.000 caracteres com espaço; b) página com sinopses e palavras-chave em português, espanhol e inglês, de no mínimo 100 e no máximo 180 palavras, e cinco palavras-chave nos três idiomas; c) folha de rosto com biografia sucinta do autor, seu endereço para correspondência, telefone, fax e e-mail; d) autorização para publicação assinada e datada, em folha separada.
3. Normas para o corpo do texto: a) tipologia *Times New Roman*, corpo 12, espaço duplo, sem qualquer formatação, exceto recuo de parágrafo; b) títulos e subtítulos em **negrito**; c) destaques de texto e palavras estrangeiras em *itálico*; d) títulos de obras em *itálico*; e) títulos de artigos entre aspas (" "); f) a palavra *Self* (com letra maiúscula) em *itálico* e as palavras *anima* e *animus* em *itálico*; g) uso de minúsculas para os termos da psicologia (psicologia analítica, sombra, persona, arquétipo, complexo, ego, psique etc.).
4. Citações de até três linhas devem aparecer entre aspas (" ") no corpo do texto, com o sobrenome do autor, data de publicação e o número da página ou parágrafo entre parênteses (). Para citações com mais de duas linhas mudar de parágrafo, dar espaço e usar corpo 11, sem aspas, indicando no final, entre parênteses () o sobrenome do autor, data da publicação e número da página ou parágrafo. Ex: (Bachelard, 1990: 75).
5. Não inserir notas de rodapé. As notas devem ser numeradas no final do texto.



6. Os artigos devem ser acompanhados de **Referências Bibliográficas** completas ao final do texto, com a lista dos autores em ordem alfabética pelo sobrenome do autor. Conferir exemplos abaixo.
7. Gráficos e ilustrações (no máximo três por artigo) podem ser incluídos apenas se estritamente necessários, e devem ser enviados em mídia eletrônica de alta resolução (300 dpi).
8. Resenhas de livros e filmes, bem como comentários sobre artigos já publicados, não devem exceder 8.000 caracteres com espaço.
9. A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com observações e sugestões de alteração. Os originais recebidos não serão devolvidos.

Exemplos de referências bibliográficas:

LIVRO

SOBRENOME, Prenome (Ano de publicação). *Título*. Nota de tradução. Edição. Local: Editora.

Ex: BACHELARD, Gaston (1990). *A Terra e os Devaneios do Repouso*. São Paulo: Martins Fontes.

Padrão específico de referência para as obras de C. G. Jung:

JUNG, C.G. *Obras Completas de C. G. Jung*, Petrópolis: Editora Vozes, volumes 1-19, referidos pela abreviatura *OC* seguida pelo número do volume e parágrafo.

ou

JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*, traduzidos para o inglês por R. F. C. Hull, editados por H. Read, M. Fordham, G. Adler e Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series XX, volumes 1-20, referidos pela abreviatura *CW* seguida do número do volume e do parágrafo. Londres: Routledge & Kegan Paul.

PERIÓDICO

TÍTULO DA PUBLICAÇÃO (Ano de publicação). Local: editor, ano do primeiro volume e do último, se a publicação terminou. Periodicidade (opcional). Notas especiais (títulos anteriores, ISSN etc.).

Ex: *EDUCAÇÃO & REALIDADE* (1975). Porto Alegre: UFRGS/FACED

ENTREVISTA

ENTREVISTADO (SOBRENOME, Prenome) (Data). *Título*. Publicação. Nota da Entrevista.

Ex: EDINGER, Edward (2004). *Tomas B. Kirsch Interviews Edward Edinger*. The San Francisco Jung Institute Library Journal, vol.23, nº2, p.48-66.

DISSERTAÇÃO E TESE

SOBRENOME, Prenome. (Ano da defesa). *Título: subtítulo*. Local: Instituição, nº de pág. ou vol. Indicação de Dissertação ou Tese, nome do curso ou programa da faculdade e universidade, e local.

Ex: OTT, Margot Bertolucci. (1983) *Tendências Ideológicas no Ensino de Primeiro Grau*. Porto Alegre: UFRGS, 1983. 214 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

CONGRESSOS E SIMPÓSIOS

SOBRENOME, Prenome (Data). Nome do Evento, nº de edição do evento, ano, local. *Título*. Local: Editor, nº de pág. (opcional).

Ex: WOOD, D. R. Augusto (2004). Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana, 3, 2003, Salvador. *Anais*. São Paulo: Lector Editora.

DOCUMENTO ELETRÔNICO

SOBRENOME, Prenome. *Título*. Edição. Local: ano. Nº de pág. ou vol. (Série) (se houver) Disponível em: <<http://...>> Acesso em: dia.mês(abreviado).ano.

Ex: WOOD, Daniel Ricardo Augusto. *A Metáfora Alquímica*. Disponível em <http://www.milenio.com.br/danwood/psi/psia001.htm>. Acesso em: 10.jan.2005.

