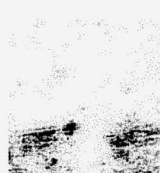
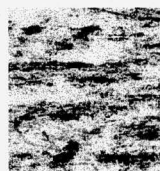


cadernos
Junguianos
nº 11 - 2015

**Revista anual
da Associação
Junguiana
do Brasil**

*Membro da International
Association for Analytical
Psychology*



Cadernos Junguianos
Publicação da Associação
Junguiana do Brasil
Nº 11 - 2015

Editores

Humbertho Oliveira
José Jorge Zacharias
Joyce Werres

Conselho Editorial
(Revisores ad hoc)

Acaci de Alcantara
Anita Mussi
Aurea Torres
Daniela Gauzzi Carneiro Nogueira
Denise Amoreli
Eliane Berenice Frota Luconi
Elizabeth Zimmerman
Fabiana Binda
Gelson Luiz Roberto
Irene Gaeta
Joel Giglio
Luiz Guilherme M. Ferreira Duarte
Lunalva Fiuza Chagas
Lygia Aride Fuentes
Nara Santonieri
Paola Vieitas Vergueiro
Paula Pantoja Boechat
Rejane Natel
Renata Cunha Wenth
Rosa Brizola Felizardo
Rubens Bragarnich
Silvana Parisi
Solange Missaglia de Mattos
Suzana Lyra Strapasson
Tereza Caribé

Conselho Consultivo

Andrew Samuels
Edgard de Assis Carvalho
Glaucio Ulson
Gustavo Barcellos
John Beebe
Leonardo Boff
Luigi Zoya
Walter Boechat
Wolfgang Giegerich

Secretário Editorial

Nelson Santonieri

Projeto Gráfico

Nelson Graubart

Revisão

Antonio Carlos Marques

Produção, preparação e revisão

On Art Design & Comunicação

Capa

A Barca do Sol, Carlos Pertuis
Lápis cera sobre papel
02/12/1976, 33 x 48 cm
Acervo Museu de Imagens do Inconsciente

Impressão

Digital Page Gráfica e Editora
São Paulo, 2015

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 dos editores.

Pede-se permuta

Exchange requested

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

Gelson Luis Roberto

Diretora Administrativa

Fabiana Lopes Binda Grazi

Diretora de Ensino

Lunalva A. Fiuza Chagas

Diretora Financeira

Acaci de Alcantara

Diretor de Comunicação

Humbertho Oliveira

Permuta e venda

R. Cardoso de Almeida, 1005 – casa 3
Perdizes – São Paulo – SP – 05013-001
Tel.: 11 99846.9827

Contato

www.ajb.org.br/cadernos_junguianos.php

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. 11, n. 11, setembro 2015. São Paulo: AJB, 2015
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)

Sumário

Editorial5

Artigos

Uma vastidão sem limites: reflexões de Jung sobre morte e vida7

Sonu Shamdasani

O Norte das águas em grega face: o Boto frente a Hermes ...26

Gilzete Passos Magalhães

Odisseia - último desafio de Ulisses41

Aurea Roitman

A única coisa certa é a incerteza: notas sobre o trabalho com sonhos na análise junguiana48

Henrique de Carvalho Pereira

A dança como expressão do *Self* 63

Paulo José Baeta Pereira

Por que os deuses castigam? Apolo castigado 75

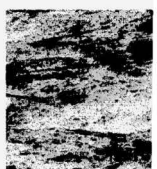
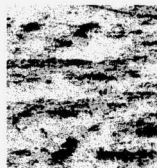
Bráulio Porto

A Busca e o Encontro e o Encontro e a Busca:
Individações 88

João Bezinelli / Marilena Dreyfuss

Integralidade mente-corpo na clínica das psicoses 96

Lygia Aride Fuentes



A alma da cidade de Pelotas e as metáforas alquímicas	114
<i>Rose Mary Kerr de Barros</i>	
Individuação em disparada	126
<i>Inês Praxedes Longhi</i>	
Herói e sombra no conto de um homem ridículo	137
<i>Maximiliano Z. Silva</i>	
Terceiro Setor: um símbolo emergente	152
<i>Paola Vieitas Vergueiro</i>	
O humano diante da diversidade enigmática do seu ser.	169
<i>Soraya Cristina Dias Ferreira</i>	
Histórias e memória	
Dez anos de ideias, encontros e realizações	179
<i>Angela Nacacio / Silvia Graubart</i>	
Depoimento	
Instituto C. G. Jung de Minas Gerais, uma jornada	182
<i>Jussara Maria de Fátima César e Melo</i>	
Resenhas	
O cinema e a projeção da psique	184
<i>Humbertho Oliveira</i>	
Relatos Selvagens	186
<i>Joyce Werres</i>	
O Sal da Terra	189
<i>Humbertho Oliveira / Lis Chagas</i>	
Coraline	191
<i>José Jorge de Moraes Zacharias</i>	
Orientações aos autores para publicação	194

Editorial

Em 2014 fomos encarregados de dar continuidade ao excelente trabalho da equipe que construiu esta revista e a dirigiu durante dez anos: Gustavo Barcellos, Silvia Graubart, Rubens Bragarnich, Acaci de Alcantara, Angela Nacacio e Leticia Capriotti. Aceitamos a tarefa, sabedores da responsabilidade em manter a qualidade e excelência de sua trajetória no meio junguiano.

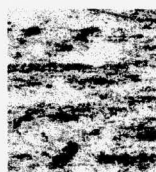
Neste volume 11, mantivemos o ideal de ampliar e aprofundar o "debate das ideias junguianas em torno da prática e da teoria psicológicas no cenário brasileiro", cultivando a abertura para a heterogeneidade de conteúdo e para a aceitação de artigos vindos de fontes diversas. O leitor pode confirmar através da leitura dos artigos que tratam de temas como: identidade urbana, psicose, corpo, lendas brasileiras, *Odisseia*, terceiro setor, análise de sonhos, castigo, dança, um conto de Dostoiévski, diversidade e individuação.

E mais, o leitor também encontrará, neste volume, as resenhas-homenagem a Carlos Alberto Corrêa Salles e Alberto Delpino do Instituto C. G. Jung de Minas Gerais, e a Maria Cecília Zanatta do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro; além de comentários sobre os filmes *Relatos Selvagens*, *Sal da Terra* e *Coraline*.

Contemplamos também o propósito de termos, sempre que possível, a presença de pensadores estrangeiros, neste número representado por Sonu Shamdasani em seu brilhante artigo intitulado *Uma vastidão sem limites: reflexões de Jung sobre morte e vida*.

Baseados nos propósitos de maior integração entre os membros, candidatos e institutos da AJB, convidamos revisores *ad hoc* que denominamos Conselho Editorial, composto por integrantes de todos os Institutos da AJB, criando assim uma participação ampla nos critérios de qualidade dos artigos publicados. Atualizamos e rebatizamos o antigo Conselho Editorial denominando-o Conselho Consultivo, ajustando o nome à sua real função.

Acrescentamos aos **Cadernos** uma nova seção, **Histórias e memória**, pretendendo por meio dela publicar estudos e depoimentos diversos acerca do movimento junguiano no Brasil e no mundo. Com a intenção de homenagear a equipe anterior, inauguramos com o relato da História dos **Cadernos Junguianos**, o que nos deu muita satisfação!



Criamos ao longo de 2015 a edição digital, o primeiro eBook dos **Cadernos Junguianos** – o primeiro volume, esgotado no formato impresso –, e temos o propósito de publicar outros volumes no formato digital; além, claro, do intuito em manter sempre viva e renovada essa nossa já tradicional edição impressa.

Adotamos entusiasmadamente um regime colegiado de editores, inspirados no ideal da boa coletividade enfatizado neste momento da AJB, fazendo-nos responsáveis pela condução dos novos rumos, tornando-nos agradecidos pelo apoio inestimável do secretário editorial Nelson Santonieri, do programador gráfico Nelson Graubart e do revisor Antonio Carlos Marques.

Ao fim da produção deste volume 11, descobrimo-nos humildemente felizes com essa nossa contribuição e muito desejosos de uma excelente carreira para essa nova etapa dos **Cadernos**.

Boa leitura!

Humbertho Oliveira, José Jorge Zacharias e Joyce Werres

Editores

Uma vastidão sem limites: reflexões de Jung sobre morte e vida¹

Sonu Shamdasani*

Artigo



Sinopse: Este artigo é uma transcrição da palestra proferida na *Jungian Psychoanalytic Association de Nova Iorque*, em homenagem a Philip Zabriskie, no dia 2 de novembro de 2007. "Vastidão sem limites" é a expressão usada por Jung para caracterizar o estado pós-morte em *Arquétipos do inconsciente coletivo* (OC 9/1: 45). O autor aborda, a partir de reflexões de Jung sobre a relação entre vida e morte, a investigação de fenômenos psíquicos pré e pós-morte, a imortalidade da alma, o trabalho analítico como uma preparação para a separação corpo-alma: enfim, a análise como uma atualização moderna da *ars moriendi*.

Palavras-chave: análise, Jung, alma, vida e morte.

Resumen: Este artículo es una transcripción de una conferencia pronunciada en la *Asociación Junguiana Psicoanalítica de Nueva York*, en honor de Felipe Zabriskie, el 2 de noviembre de 2007. "Inmensidad sin límites" es el término utilizado por Jung para caracterizar el estado después de la muerte en *Arquetipos del inconsciente colectivo* (OC 9/1: 45). El autor analiza, desde las reflexiones de Jung sobre la relación entre la vida y la muerte, la investigación de los fenómenos psíquicos pre y post mortem, la inmortalidad del alma, el trabajo analítico como una preparación para la separación alma - cuerpo: en una palabra, el análisis como una actualización moderna del *ars moriendi*.

Palabras clave: análisis, Jung, alma, vida y muerte.

Abstract: This article is a text version of the Inaugural Philip Zabriskie Memorial Lecture at the *Jungian Psychoanalytic Association, New York*, November 2, 2007. "Boundless expanse" is an expression that Jung used to characterize the state after death in *Archetypes of the collective unconscious* (CW 9/1: 45). The author deals with Jung's reflections on life and death the investigation of pre and post-mortal psychic phenomena, the soul's immortality, the work in analysis as a preparation for the detachment of the soul from the body: analysis as a modern form of the *ars moriendi*.

Keywords: analysis, Jung, soul, life, death.

*Sonu Shamdasani é historiador, editor geral e cofundador da Philemon Foundation, e tem estado à frente de vários projetos importantes de resgate dos escritos inéditos de Jung e suas reflexões.

Gostaria de lembrar uma citação de Montaigne, como epigrama para a minha apresentação desta tarde:

Formei o hábito de ter a morte continuamente presente... e não há nada que eu investigue tão vorazmente como a morte dos homens: que palavras, que aparência, que conduta eles mantêm nessa hora... (pois) ele, aquele que ensinaria os homens a morrer também os ensinaria a viver².

Acredito que a imagem com a qual me deparo é ainda muito distante da visão clara e impactante através da qual Philip Zabriskie encarou sua morte como inspiração. Isso me sensibilizou de forma permanente. Há dois anos tive o privilégio de ter uma conversa de despedida com ele. "Vida, morte e Jung", disse-me ele, era sobre isso que pensava o tempo todo. O trabalho a seguir dá continuidade a essa conversa.

Alguns tópicos provocaram em mim uma série de reflexões acerca da morte. Minhas primeiras aulas de filosofia durante a graduação tiveram a ver com a morte de Sócrates, como descrita em *Phaedo*. Lá, Sócrates caracterizou de modo célebre a disciplina da filosofia como sendo a arte de morrer. Explicou ele a Simmias:

Toda a experiência demonstra que, se quisermos ter o conhecimento puro de qualquer coisa, devemos nos liberar do corpo, e a alma em si mesma deve contemplar todas as coisas nelas mesmas: assim suponho que possamos atingir aquilo que desejamos e a partir daí dizer que somos amantes, não enquanto vivermos, mas depois da morte, como o argumento nos mostra, isso é sabedoria; pois, na companhia do corpo, a alma não pode ter o conhecimento puro, só uma das duas coisas pode acontecer – ou o conhecimento não será atingido, ou, depois da morte... E, como dizia no início, há uma contradição absurda no fato de os homens tentarem, enquanto vivos, estudar o estado de morte e depois se lastimarem tanto frente a sua aproximação... Não significaria isto que a morte seja a verdadeira discípula da filosofia, que o tempo todo pratica como morrer de modo fácil? E não é a filosofia a prática da morte?³

Em *Apologia*, Sócrates expressou seu desejo que, se a morte se revelasse como qualquer coisa diferente do nada, estivesse ele apto a continuar sua busca por conhecimento pós-morte: "Acima de tudo, eu poderia passar o meu tempo questionando e sondando o pessoal de lá, assim como o faço aqui, para descobrir quem dentre eles é verdadeiramente sábio, e quem o pensa ser sem que o seja"⁴. A posição aqui articulada exemplifica o que Edith Wyschogrod chamou de paradigma autêntico, ou seja, que a medida de uma boa vida é uma boa morte⁵. Como diz Wyschogrod, esse paradigma é compatível com uma gama de perspectivas filosóficas. O ensaio de

Montaigne nos traz uma formulação canônica posterior, que começa com “Filosofar é aprender a morrer”. De acordo com Montaigne, isto é assim em dois sentidos: como descrito por Sócrates, onde estudo e contemplação arrancam a alma do corpo, “o que é um tipo de aprendizado à semelhança da morte”; e também, em um segundo sentido, em que “toda a sabedoria e ponderação no mundo acaba se reduzindo no ensinamento de que não tenhamos medo de morrer”⁶. Assim Montaigne conclui que “o trabalho constante de nossa vida é construir a morte”⁷.

A partir dessa perspectiva, a questão da morte é central para toda a filosofia e para todas as tentativas de compreensão de qualquer coisa sobre a vida, independentemente se for tomada como tema específico ou não. Como exemplo, consideremos *A crítica da razão prática* de Kant, na qual ele reflete sobre a imortalidade da alma. Ele escreveu:

Agora, esse progresso sem fim (em direção à concordância perfeita com a lei moral, que é o objeto real de nossa vontade) só é possível na suposição de uma duração sem fim da existência e da personalidade do mesmo ser racional (a que chamamos de imortalidade da alma). O *Summum bonum*, então, praticamente só é possível a partir da suposição da imortalidade da alma; conseqüentemente, essa imortalidade, sendo inseparavelmente conectada à lei moral, é um postulado de pura razão prática (ou seja, uma proposição teórica, não demonstrável como tal, mas que é o resultado inseparável de uma lei prática incondicional *a priori*)⁸.

Portanto, o sistema arquitetônico de Kant, em última análise, se baseia no postulado da imortalidade da alma.

O tema da morte de forma alguma foi o único mantenedor da filosofia e da teologia; a partir do século XVIII, foi o tema central na emergência das ciências da vida e da medicina. Randall Albury diz que, na medicina do final do século XVIII, vida e morte eram entendidas como “positivas” e “privativas”. A partir dessa perspectiva, a vida era vista como um conjunto de propriedades e a morte, como uma nulidade teórica. Argumenta ele que, a partir do início do século XIX,

a morte gradativamente adquiriu características substantivas próprias, enquanto seu lócus teórico se deslocou do exterior para o interior da vida. Essa nova ênfase teórica do conceito de morte fez com que pela primeira vez fosse possível o desenvolvimento de uma ciência da “vida”...a morte então, mais do que ficar como silenciosa oposição à vida, tornou-se seu espelho mais revelador⁹.

Albury faz aqui alusão ao desenvolvimento da anatomia patológica na escola de medicina de Paris. A nova conceituação biomédica de vida, a partir do conhecimento das mudanças forçadas pela morte, trouxe consigo implicações para a filosofia e a teologia, que se evidenciaram nos debates sobre vitalismo do século XIX. Para os defensores do vitalismo, a vida não poderia ser entendida enquanto mera redução a forças físico-químicas. Assim é que invocavam a existência de um princípio vital específico, que conferia ao corpo suas propriedades vitais. Para indivíduos como Burdach, a existência de um princípio vital era tida como evidência de um desígnio divino.

Em 1847, Emil Du Bois-Reymond, Carl Ludwig, Hermann Von Helmholtz e Ernst Von Brücke juraram firmar a fisiologia em bases puramente físico-químicas, banindo toda e qualquer referência a forças vitais. As consequências foram claras: se a "vida" podia ser explicada exclusivamente em termos físico-químicos, não havia espaço para a existência de uma alma sem o substrato físico de um corpo. Os proponentes do materialismo científico militavam contra a possibilidade da sobrevivência pós-morte. Ludwig Büchner proclamou:

Um espírito sem um corpo é tão inatingível quanto a eletricidade ou o magnetismo sem os metais ou as outras substâncias sobre as quais essas forças agem. Também já demonstramos que a alma animal não vem ao mundo com quaisquer intuições inatas, ou seja, ela não é um ente por si só, mas sim produto de influências externas, sem as quais jamais teria ganho existência. Frente a esses fatos, uma filosofia sem preconceitos é impelida a rejeitar a ideia da imortalidade individual, assim como a da existência pessoal pós-morte. Com a decadência e dissolução do substrato material através do qual adquiriu uma existência consciente e se tornou uma pessoa, o espírito deixa de existir¹⁰.

A psicologia experimental teve seu surgimento intimamente ligado à psicofisiologia, havendo na época muito pouco espaço para questões relativas à existência de uma alma imortal. Até mesmo pessoas envolvidas com o movimento da psicologia das religiões cuidavam de evitar questões de cunho teológico ou metafísico, focando-se, isso sim, no estudo empírico de experiências de conversão, através de questionários e relatórios autobiográficos. Foi, portanto, a partir de pesquisas psíquicas que a questão da morte se apresentou à psicologia.

Ao final do século XIX, uma quantidade crescente de pesquisadores, incluindo psicólogos, fisiologistas e filósofos de destaque, tomaram para si o estudo dos fenômenos psíquicos. Muitos deles buscavam encontrar algo com que refutar o materialismo e que servisse de base à crença religiosa. Para Frederic Myers, a questão era "o amor sobrevive à tumba?", como expressou em carta escrita a Alfred Wallace, em 25 de junho de 1887: "Como alguém sente os apelos de tantas outras questões, além da questão maior da pós-morte! Se isso está bem, tudo está bem"¹¹.

As investigações iniciais dos pesquisadores da psique se focavam nas aparições no leito da morte. Para explicá-las, Myers criou o termo telepatia, significando “comunicação que não aquela que se dê através dos órgãos dos sentidos”¹². Contrariando as explicações físicas tais como as de William Crookes, Myers afirmava que a impressão telepática era registrada no subconsciente ou em aspectos subliminares do ser. Para os pesquisadores do psíquico, o interesse não estava no fenômeno em si: buscavam, a partir de sua existência, evidenciar algum mecanismo capaz de tornar compreensível como os mortos conseguiam se comunicar com os vivos e, a partir daí, afirmar a sobrevivência pós-morte da alma. Metodologicamente, Myers e seus colegas investigavam o quanto o fenômeno do espiritualismo era naturalmente explicável, antes de lançar alguma hipótese sobrenatural. Myers acabou por converter-se ao espiritualismo em 1893, ao acreditar que as comunicações recebidas por um médium eram de sua amada morta, Annie Marshall.

Os acontecimentos anteriormente citados têm relevância ao considerarmos a questão da morte em Jung. Apesar da centralidade do tema, há escassez na literatura a esse respeito¹³. Pretendo explorar o assunto com base em três ângulos: a questão da morte em sua vida, em seus trabalhos acadêmicos e públicos, e em sua cosmologia privada. Nenhum desses mundos é passível de redução ao outro: tentaremos melhor entender a maneira como interagem.

Até agora, nossa principal fonte de informação para afirmações explícitas de Jung sobre a morte é seu capítulo sobre vida após a morte em *Memórias, sonhos e reflexões*. Em carta de 1973, Aniela Jaffé nos relata como esse capítulo foi escrito:

Por exemplo: ele falou de vida pós-morte em cerca de 10-15 falas, às vezes de forma repetitiva, às vezes em contradição. Eu arrumei as coisas, mudei o estilo de coloquial para formal, acrescentei esclarecimentos (alguns feitos em outros momentos de discussão em grupo), e, no final, submeti a ele o trabalho para que o revisasse. Jung fez algumas observações por demais abreviadas, as quais me demandaram alguma elaboração e trabalho no texto¹⁴.

Como veremos, um número significativo de observações não foi incluído nesse texto tão processado e, assim, algumas conexões significativas se perderam.

Em 1957, Jung refletiu sobre a morte, em discussão com Aniela Jaffé. Como observado por ele, seus pensamentos no assunto foram o pano de fundo de seu trabalho, que foi, “basicamente, nada mais que uma tentativa sempre renovada de dar uma resposta à questão da inter-relação ‘deste mundo’ com o ‘mundo do além’”¹⁵. Uma

obra, portanto, sob o signo da morte. No entanto, como descreveu a Jack Barrett¹⁶ em seu primeiro volume, seu trabalho não deve ser imaginado como um caixão mortuário, mas como a barca de Caronte, a ajudar na travessia para o outro lado.

Fazendo uma retrospectiva, Jung lembrou ter começado a pensar a questão da imortalidade quando seu pai lhe apareceu em sonho, logo após sua morte, em 1896. Seu interesse nessa questão aqueceu seu interesse no espiritualismo, que na época se espalhava pela Europa e América, e sua participação nas sessões promovidas por sua prima, Helene Preiswerk. A atitude inicial de Jung frente a esse fenômeno é revelada através de suas apresentações na Sociedade Zofingia e de algumas transcrições suas das sessões, que sobreviveram ao tempo. Em sua apresentação *Alguns pensamentos em psicologia*, de 15 de maio de 1897, Jung fala da alma de modo axiomático, a partir de Kant:

A alma deve ser independente de espaço e tempo. Os conceitos de espaço e tempo são categorias do entendimento e por essa razão não são vulneráveis ao 'Ding an sich'...a alma é independente de espaço e tempo. Há, portanto, razão suficiente para postularmos a imortalidade da alma¹⁷.

Aqui, argumentou que a prova para a inteligência da alma reside no fenômeno da materialização, como demonstrado por personalidades tais como William Crookes, Alfred Wallace e Friedrich Zollner, e que a prova para a independência da alma quanto a espaço e tempo residia nos fenômenos telepáticos e telecinéticos, incluindo a clarividência.

A partir das transcrições de sessões, fica claro que inicialmente Jung aceitou como autênticas as comunicações de seus avós paternos e maternos, intermediadas por Helene Preiswerk¹⁸. Pelo que sabemos, Jung se desiluiu com as capacidades mediúnicas da prima ao saber que fora surpreendida trapaceando. Em sua dissertação, apresentou uma visão estritamente psicológica do fenômeno, aos modos dos trabalhos recentes da psicologia francesa, suíça, americana e inglesa, e, em particular, da psicologia subliminar; no entanto, permaneceu interessado no fenômeno espiritualista. Em 1905, registrou ter observado oito médiuns nos anos precedentes, embora os resultados tenham sido de interesse puramente psicológico¹⁹. Mais tarde, tornou-se membro honorário da Sociedade de Pesquisa Psíquica, acompanhando suas investigações com curiosidade.

As palestras de Jung na Sociedade Zofingia nos trazem indícios de suas primeiras formulações do conceito de vida e de seu comprometimento evidente com o vitalismo. Na época, era claro para ele que uma definição positiva sobre uma força vital irreduzível se fazia essencial para a existência pós-morte, imaginável sob qualquer

forma. Como já enfatizamos em outra oportunidade, durante toda sua carreira Jung se mostrou comprometido com uma posição que de modo geral pode ser descrita como “neovitalista”²⁰. Portanto, trabalhos como “a energia psíquica” de 1928, que à primeira vista parece distanciado dessas questões, mantém-se numa relação crítica ao estabelecer a base para uma antologia, na qual a sobrevivência é, no mínimo, teoricamente concebível. Em 1930, por exemplo, ele escreveu a Alice Raphael:

...Bergson está muito certo ao pensar a possibilidade de conexões relativamente livres entre o cérebro e a consciência, pois, apesar de nossa experiência ordinária, a conexão pode ser menos rígida do que supomos. Não há razão para não supormos que a consciência possa existir separada de um cérebro... a verdadeira dificuldade começa... quando você tem que provar que existe consciência sem um cérebro. Acarretaria em dispor de evidência de que fantasmas existem. Penso ser esta a coisa mais difícil do mundo, criar uma evidência a este respeito, que seja completamente satisfatória do ponto de vista científico... Como pode alguém estabelecer evidência incontestável de uma consciência sem um cérebro? Eu ficaria satisfeito se tal consciência fosse capaz de escrever um livro inteligente, inventar alguma engenhoca, propiciar-nos alguma nova informação que não pudesse ser encontrada em nenhum cérebro humano, e se fosse evidenciado que não havia nenhum médium superdotado entre os espectadores. Tal fato me parece impensável... Situações de transe com certeza são por demais interessantes, e sei muito sobre elas – apesar de nunca parecer ser o bastante –, mas elas não seriam capazes de produzir qualquer evidência estrita por serem estado de um cérebro vivo²¹.

Consciência separada de um cérebro? Nada poderia ser mais distante da atual mania acerca do reducionismo da neurociência²².

Retrospectivamente, Jung lembrou que a experiência fundamental para seu entendimento das relações entre os vivos e os mortos foi um sonho que teve quando escrevia *Transformações e símbolos da libido*. No outono de 1910, durante passeio de bicicleta ao norte da Itália (em Arona), Jung relata:

No sonho eu estava em uma assembleia de espíritos eminentes dos primeiros séculos²³; o sentimento era similar ao que senti mais tarde frente aos “ancestrais ilustres” na minha visão de 1944, do templo black rock. A conversa era em latim. Um cavalheiro com uma peruca longa e encaracolada me dirigiu a palavra, fazendo uma pergunta difícil, cuja essência perdi ao acordar. Eu o entendia, mas não dominava o latim de modo suficiente para lhe responder. Senti-me tão profundamente humilhado, que a emoção me fez despertar. Ao despertar, lembrei imediatamente do livro em que trabalhava, *Transformações e símbolos da libido*, e tive sentimentos de inferioridade tão fortes em função da pergunta não respondida, que tomei o primeiro trem de volta para

casa...tinha que voltar ao trabalho, trabalhar para encontrar a resposta. Somente alguns anos depois é que fui entender o sonho e minha reação a ele. O cavalheiro de peruca era tipo um espírito ancestral ou um espírito dos mortos, que me fazia perguntas em vão! Era ainda muito cedo, eu ainda não tinha conhecimento suficiente, mas tinha um sentimento obscuro de que trabalhando em meu livro encontraria a resposta. Era como se a pergunta tivesse sido feita por meus antepassados espirituais, na esperança de que assim eles aprendessem o que não tinham sido capazes de descobrir durante sua vida terrena, uma vez que a pergunta só foi formulada alguns séculos mais tarde²⁴.

Aqui Jung sinaliza que seu primeiro desafio foi tentar resgatar a questão que lhe foi imposta, e que a forma que encontrou de realizá-lo foi trabalhando em seu livro. Temos desde então que um dos desafios centrais em seu trabalho é justamente a questão da herança: nossa relação com o passado e sua relevância continuada no presente.

Nos últimos vinte e cinco anos do século XIX, muitos se interessaram pelo estudo da memória ancestral ou orgânica, noção que se apoia nas ideias de herança de Lamarck e na lei biogênica de Ernst Haeckel, que postula que o desenvolvimento do indivíduo reproduz o desenvolvimento da espécie. Thomas Laycock, Théodule Ribot e Stanley Hall defendiam que muitas das nossas ações e reações deviam ser vistas como reversões ancestrais e denotavam a ativação de resíduos mnemônicos depositados ao longo da evolução humana; tais resíduos jaziam em uma camada filogenética do inconsciente. Como pontuado por Gustave Le Bon em 1894: "Infinitamente mais numerosos que os vivos, os mortos são também infinitamente mais poderosos. Eles governam o imenso reino do inconsciente, esse reino invisível que abriga em si todas as manifestações de inteligência e caráter"²⁵. Como já demonstrei em outro estudo, as questões referentes às teorias da memória orgânica se tornaram elemento constituinte do corpo teórico de *Transformações e símbolos da libido*, de Jung²⁶. Como observa Jung: "A alma possui um certo grau de estratificação histórica, sendo o inconsciente o estrato mais antigo"²⁷. Não fica claro se o cavalheiro de peruca ficaria satisfeito em uma conferência sobre psicologia filogenética, ou se ele conseguiria acompanhar todas as trocas de argumento de Jung em seu trabalho, ao traçar a miríade de transformações tipo camaleônicas por que passa a libido; aliás, não são poucos os indivíduos vivos que encontram dificuldade em entendê-lo. No entanto, fica claro que o próprio Jung não ficou satisfeito com as respostas por ele encontradas nesse trabalho. Como ele mesmo relata, assim que terminou o livro, uma questão mais séria se apresentou, ou seja, qual seria o seu mito²⁸. Essa questão está no âmago do confronto de Jung com o inconsciente. Talvez não seja ousado demais supor que essa questão resida lado a lado com aquela proposta pelo cavalheiro. Vista deste ponto, a autoexploração de Jung pode ser vista como uma tentativa de articular uma resposta.

Mais luz pode ser trazida a essas conexões, se levarmos em consideração os *Sete sermões para os mortos*, escrito por Jung em 1916. Até agora, os *Sete sermões* têm sido o capítulo significativo naquilo que chamo cosmologia privada de Jung, dentre o que já foi publicado. Com a publicação de seu *Livro vermelho*, será possível um estudo aprofundado de sua cosmologia privada, bem como relacioná-la com os estudos acadêmicos de então. De qualquer forma, muito há para ser estudado nos *Sermões*²⁹. Só para começar, eles constelam uma luz importante no que poderíamos chamar de teologia da morte de Jung.

Inicialmente, devemos reconstituir sua gênese.

No início de 1916, Jung viveu uma série de eventos parapsicológicos assombrosos em sua casa. Em *Memórias*, Jung relata:

Por volta de cinco da tarde, em um domingo, a campainha da porta da frente começou a tocar freneticamente. Era um luminoso dia de sol; as duas empregadas estavam na cozinha, de onde o patamar de entrada podia ser visto. Imediatamente todos foram olhar para ver quem era, mas não se via ninguém. Eu estava sentado perto da campainha e não a ouvi tocar, mas vi o badalo mover-se. Ficamos a nos olhar, assustados. Atmosfera pesada, creiam-me! Soube então que algo aconteceria. A casa estava como se tomada por uma multidão, abarrotada de espíritos. Eles estavam compactados até a porta e o ar estava tão pesado que era difícil respirar. Quanto a mim, estremezia frente à questão: "Deus me livre, o que é isso?". E eles gritaram em coro: "Voltamos de Jerusalém, onde não encontramos o que procurávamos". Este é o início dos *Sete sermões*. Foi então que as palavras começaram a fluir, e, no decorrer de três tardes, tudo estava escrito. Assim que eu pegava na caneta, a assembleia horripilante evaporava. A sala silenciava e a atmosfera limpava. A assombração terminava³⁰.

Os *Sermões* começam com as seguintes linhas: "Os mortos voltaram de Jerusalém, onde não encontraram o que buscavam. Eles me pediram para entrar, queriam aprender comigo, então eu lhes ensinei"³¹. Durante seu encontro, os mortos fizeram uma série de perguntas a Jung. "Queremos saber de Deus. Onde está Deus? Deus está morto?" "Fale-nos do Deus mais supremo." "Fale-nos de deuses e demônios, e dos amaldiçoados." "Ensina-nos, tolo, sobre a igreja e a santa comunhão." "Há ainda uma coisa que esquecemos de falar – ensina-nos sobre o homem." Em resposta às questões colocadas pelos mortos, Jung articulou uma cosmologia psicoteológica compreensiva. No entanto, pelo menos no início, os mortos pareciam insatisfeitos com os ensinamentos de Jung: "Os mortos desapareceram resmungando e gemendo, seus gritos ecoavam na distância"; "Os mortos provocaram um grande tumulto, pois eles eram cristãos"; "Agora os mortos uivavam e zombavam, pois eram imperfeitos."³²

O que as questões dos mortos nos dizem sobre eles? Esses mortos cristãos e “imperfeitos” aparentemente não sabiam se Deus estava vivo ou morto, como se as preocupações do Zarathustra de Nietzsche tivessem alcançado o além; eles pareciam ter uma atitude politeísta, eram ignorantes sobre a igreja e nada sabiam do homem. Se, à semelhança de Sócrates, esses mortos buscaram resposta às suas questões entre os mortos, aparentemente se desapontaram e só lhes restou recorrer aos vivos.

À primeira vista, essa cena nos traz uma inversão chocante do que habitualmente encontramos no espiritualismo e sua literatura, onde os vivos buscam e recebem instrução dos mortos. Jung, apesar de abalado por isso, não considerou o fato como excepcional. Observou à Aniela Jaffé que se surpreendeu por ser questionado pelos mortos, uma vez que costumamos assumir que os mortos tenham mais conhecimento do que nós. Parecia que os mortos só sabiam o que sabiam, por sua tendência de invadir nossas vidas. A esse respeito, descobriu o costume chinês em que os fatos devem ser levados aos ancestrais, para que se tornem significativos. Parecia a ele que o desenvolvimento pessoal não cessava com a morte, mas dependia de estar entre os vivos para obter aumento de consciência. A literatura espiritualista referia que os mortos buscavam *insight* psicológico³³. Ao contrário de seu sonho em Arona, desta vez Jung conseguiu anotar as perguntas dos mortos e respondê-las detalhadamente. Esse evento evidencia um aspecto crítico na cosmologia privada de Jung: aqui, não só a convicção da sobrevivência à morte corporal é vital, mas a visão de significância da vida humana, concebida como um processo de desenvolvimento da consciência que não termina na sepultura – mais que isso, um processo em que o posterior desenvolvimento dos mortos depende do aumento de consciência dos vivos. Segundo esse entendimento, através de nosso desenvolvimento terreno, promovemos o desenvolvimento pós-morte dos mortos.

Os *Sete sermões* não apenas articulam uma cosmologia privada; Jung comentou a Aniela Jaffé que eles fazem um prelúdio ao que ele comunicaria mais tarde ao mundo, através de seus livros³⁴. A partir daí, a tarefa era transmitir aos vivos o que ele já havia comunicado aos mortos. Esse deslocamento não é uma mera tradução de um idioma a outro, parece mais uma tentativa de fundir os produtos de sua fantasia com pesquisa acadêmica e prática terapêutica.

Não fica claro em que momento Jung se convenceu da sobrevivência. A partir de 1929, poucos anos após a morte de sua mãe³⁵, Jung passou a abordar a questão em seus escritos públicos. Em seu *Comentário para o Segredo da Flor de Ouro*, Jung diz que como médico ele buscava “reforçar a convicção na imortalidade”, especialmente com pacientes idosos. Argumenta ele que a morte deve ser vista como uma meta, ao invés de um fim, e que a última parte da vida denotava “uma vida em direção à morte” (“Leben zum

Tode")³⁶. Dois anos mais tarde, em seu artigo "O ponto de transição/mudança da vida", ele trabalhou esse tema. A noção de vida depois da morte era a imagem primordial, portanto fazia sentido viver de acordo com esse princípio. A partir da perspectiva de um médico de almas, argumentava ele, a morte era apenas uma transição³⁷. Três anos depois, escreveu "Alma e morte", seu trabalho mais extenso a esse respeito, onde caracteriza as religiões como sistemas de preparação para a morte. Argumenta que, conseqüentemente, a visão da morte como realização do sentido da vida tem a ver com a alma coletiva da humanidade. A crença na vida pós-morte seria antropologicamente normativa, enquanto o materialismo secular via a morte como simples cessação da vida, o que se constituía em um desenvolvimento aberrante se considerado a partir de uma perspectiva histórico-cultural.

A questão da morte tornou-se particularmente crítica para Jung na sua meia-idade. A partir de então, "permanecem vivos apenas aqueles desejosos de morrer com vida; uma vez que, na hora secreta do meio da vida, o que acontece é o reverter da parábola, o *nascimento da morte*"³⁸. Já que não havia prova confiável da continuidade da vida depois da morte, e o fenômeno parapsicológico, para o qual havia evidência abundante, apontava para a relativização do espaço/tempo, a hipótese da sobrevivência tornou-se concebível, do ponto de vista epistemológico.

Nessas discussões, vemos a psicologia e a psicoterapia ocupando uma posição antes mantida pela teologia e a filosofia moral, buscando articular uma resposta à questão da vida e morte. Acabou por assumir a forma de uma nova articulação do paradigma da autenticidade. Crucialmente para Jung, em contraste com figuras como Heidegger, a questão da possibilidade da sobrevivência era central na constituição de uma ética. Em *Existência e tempo*, Heidegger afirma: "Esta interpretação ontológica mundana da morte toma precedência sobre qualquer outra especulação mundana do ser"³⁹. Para Jung, assim como para Myers, o indivíduo não conseguiria alcançar comportamento mundano adequado frente à morte sem considerar a questão da sobrevivência.

Wolfgang Pauli, ao ler o ensaio em que Jung faz alusão à física contemporânea, imediatamente lhe escreveu⁴⁰. A colaboração entre os dois é muito claramente relacionada à questão da sobrevivência pós-morte, embora o assunto jamais tenha sido explicitado em sua correspondência. A teoria da sincronicidade sem dúvida foi uma tentativa de tornar o fenômeno parapsicológico compreensível em termos físicos, abrindo assim uma porta à transcendência pós-morte. A noção de relativização de espaço e tempo, que Jung articularia em sua teoria da sincronicidade, pode ser considerada como a base para uma epistemologia da sobrevivência.

Uma década mais tarde, ocorreu um evento ao qual Jung descreveu como “grande ruptura” em sua vida e sua experiência mais tremenda. Depois de quebrar o pé, teve um ataque cardíaco e vivenciou uma série de visões por um período de várias semanas.

Em uma das visões, descobriu-se no espaço, muito acima do Ceilão, de onde avistava a Europa e também o Himalaia. Viu um grande bloco de pedra escura flutuando no espaço, parecido com as pedras que havia visto na baía de Bengala. Havia uma entrada na pedra e lá dentro um hindu o esperava. Havia uma antecâmara iluminada por pequenas tochas. Na medida em que se aproximava, experimentava uma grande dor em ter sua vivência terrena arrancada dele, embora sentisse que tudo que havia feito ou experimentado continuasse com ele, dando-lhe um sentido de pobreza e completude ao mesmo tempo. Pensou também que estava prestes a entrar em uma sala iluminada, onde encontraria todas as pessoas às quais pertencia. Conjecturava agora sobre o porquê de ter nascido e para onde sua vida o estaria levando. Entretanto, viu ascender da Terra alguém semelhante ao seu médico, sob a forma de rei de Kos – região do templo de Esculápio, que lhe informou haver um protesto por ele ter deixado a Terra. Passaram-se mais três semanas até que Jung decidisse viver novamente. Em algum momento, teve a visão de que estava no Jardim das Romãs, onde acontecia o casamento de Tifereth e Malchuth. Ele também era Rabbi Simon bem Jochai, que casava na pós-vida. Em sequência, na presença de anjos, celebrava-se o Casamento do Cordeiro. Ele em si mesmo era também esse casamento. Logo em seguida, teve a visão do casamento de Zeus e Hera⁴¹.

Alguns elementos dessas visões parecem brotar diretamente do trabalho preparatório de Jung para *Mysterium coniunctionis*. Aniela Jaffé, em carta para Rivkah Scharf, provavelmente escrita em 1944, agradece em nome de Jung: “Por favor, agradeça a Fraulein Scharf em meu nome, particularmente pela literatura cabalística que ela conseguiu para mim, antes de minha doença. Foi de especial auxílio para mim nas horas da maior escuridão”⁴².

Essas visões impressionaram fortemente Jung. Lembra, em *Memórias*, que “jamais imaginaria que tal experiência fosse possível. Não foi produto da imaginação. As visões e experiências foram completamente reais; não houve nada de subjetivo sobre elas: todas tiveram uma qualidade de absoluta objetividade”⁴³. Descreveu a experiência como um sentimento de êxtase eterno⁴⁴. Ficou particularmente impressionado com a liberdade de ser aliviado da carga do corpo e pela falta de sentido. Descreveu esse estado como fora do espaço, sem qualquer noção de bênção ou totalidade, onde passado, presente e futuro eram uma coisa só⁴⁵. O resultado de “tal conhecimento e da visão de vida, morte e do fim das coisas” foi uma afirmação incondicional da existência e conferiu-lhe coragem para escrever seus livros subsequentes⁴⁶. Os trabalhos de Jung foram

publicados visando alcançar um público médico-científico, ou seja, ele tentou comunicar o máximo de seus conceitos que, para ele, tais leitores poderiam alcançar, expressos em uma linguagem exotérica adequada. Portanto, trabalhos como *Aion*, *Mysterium coniunctionis* e *Resposta a Jó*, simplesmente não poderiam sequer ser imaginados antes desse ponto.

Essa experiência parece ter conferido a Jung convicção total a respeito da sobrevivência à morte do corpo físico. Em 1947, E. A. Bennet perguntou a Jung sobre a vida após a morte. Lembra de Jung dizendo:

Estou completamente convencido da sobrevivência pessoal, mas não sei por quanto tempo ela dura. Tenho ideia de que seja (...) ou (...) meses⁴⁷. Tenho essa ideia a partir de sonhos. Minhas experiências pessoais são convincentes sobre a sobrevivência... eu estou absolutamente convencido da sobrevivência da personalidade – por um tempo, a maravilhosa experiência de estar morto. Eu detestei ter que voltar, eu não queria voltar. Era muito melhor morrer – simplesmente maravilhoso, de longe ultrapassou qualquer outra experiência que tenha tido⁴⁸.

A questão quanto ao valor não ético dessas experiências é perturbadora. Quaisquer que sejam nossas perspectivas individuais, está claro que Jung acreditava ter morrido e retornado à vida. Em fevereiro de 1945, escreveu sobre sua experiência a Kristine Mann:

Minha doença provou ser a mais valiosa experiência, dando-me a inestimável oportunidade de espiar por trás do véu. A única dificuldade é ver-se livre do corpo, desnudar-se e liberar-se do mundo e da vontade do ego. Quando você consegue desistir da vontade louca de viver e parece mergulhar numa névoa sem fim, aí então a vida *real* começa, com tudo o que era para ser, mas nunca foi atingido. É de uma grandeza inefável. Eu estava livre, completamente livre e inteiro, como nunca me sentira antes... a morte, e enquanto estivermos fora dela, é a condição mais dura do mundo externo. Entretanto, ao estar nela, você sente tamanha completude, paz e preenchimento, que você não quer voltar... Eu não viverei muito mais, estou marcado. Afortunadamente, a vida se tornou provisória, um dano transitório; por enquanto, uma hipótese de trabalho, mas não a existência em si⁴⁹.

Essa última afirmação traz consigo uma mudança crítica na perspectiva de vida de Jung, ao revelar sua experiência de morte. Paralelamente à relativização da existência tridimensional, Jung nos traz uma visão apocalíptica do presente, em carta escrita a Cary Barnes, de 2 de novembro de 1945:

Terminado o pesadelo da guerra, sem dúvida, aterramos nas antecâmaras do inferno. A guerra foi um longo período de suspense, no qual tudo parecia ainda existir, embora provisório. Vivemos cada dia como se fosse o único, sem nunca ter a certeza do amanhã. Uma incrível atmosfera de horror veladamente se fazia presente em tudo. Quando finalmente a

paz chegou, a opressão desapareceu, mas só para dar lugar à sensação de uma quase ruína cósmica. A bomba atômica, ou a mera lembrança de uma ameaça tão monstruosa, completavam a imagem. Somos uma ilha remanescente no mar da abominação, relíquias de uma distante idade do ouro. É maravilhoso que ainda possamos usufruir dos encantos de uma cultura sofisticada, embora saibamos que esses dias estejam contados... Carol Baumann me deu notícias de Kristine Mann. Espero que seu sofrimento seja breve. A alma parece se desprender precocemente do corpo, de modo que parece também não haver um dar-se conta da proximidade da morte. O que se segue é incrível, como uma aventura maior e mais esperada do que qualquer coisa que possamos imaginar. Seja lá o que façamos em análise, mal chega perto de tal experiência. Isto tem me acompanhado através da passagem⁵⁰.

O contraste entre as visões beatíficas e a vida na terra pode ser bastante forte. Aqui, na penúltima linha, Jung articula uma reformulação crítica da análise, caracterizada como religiosa, da mesma forma que os sistemas preparatórios para a morte. O objetivo maior da análise é aqui concebido como uma preparação para o desligamento da alma do corpo. A partir dessa perspectiva, a questão não é mais como vai a sua vida, mas como se aproxima a sua morte. Assim, a análise é reformulada como uma atualização da *ars moriendi*.

Em 1948, no seu discurso de fundação do Instituto Jung de Zurique, este foi um dos tópicos citados por Jung, para pesquisa futura. Disse ele: "A investigação dos fenômenos psíquicos pré e pós-morte também se inclui nesta categoria. São da maior importância, uma vez que se fazem acompanhar da relativização do tempo e do espaço"⁵¹. Assim, Jung deixava claro sua esperança de que o Instituto recém-fundado realizasse pesquisa empírica nesse campo. Ele estaria bastante desapontado a esse respeito...

Como vimos, por volta de 1944, Jung julgava ter vislumbrado por trás do véu e experimentado a morte, embora não soubesse ao certo por quanto tempo o estado de pós-morte persistia. Após a morte de Toni Wolff em 1953 e de Emma Jung em 1955, Jung fez mais algumas reflexões sobre o assunto. Na versão publicada de *Memórias*, discute o tema da reencarnação, e observa: "Até alguns anos atrás, não encontrei nada convincente a esse respeito, apesar de me manter atento a sinais que pudessem me dar alguma indicação. Entretanto, recentemente observei ter tido uma série de sonhos que parecem descrever o processo de reencarnação de pessoa conhecida, já morta"⁵². Como sempre, as discussões protocolares de Jung eram sempre discretas: a pessoa em questão era Toni Wolff⁵³.

Em 23 de setembro de 1957, Jung contou a Aniela Jaffé⁵⁴ um sonho que teve sobre Toni. No sonho, era como se sua morte tivesse sido um engano, e ela voltava para viver uma parte posterior de sua vida. Aniela Jaffé perguntou a Jung se isso podia indicar um possível renascimento. Jung respondeu que, com sua esposa, ele

tivera um sentimento de grande desligamento ou distância. Em contraste, sentia que Toni Wolff estava perto. Jaffé perguntou-lhe, então, se ele sentia que algo incompleto em uma vida devesse ser continuado numa outra vida. Jung respondeu que sua esposa alcançara algo que Toni não conseguira e que o renascimento representaria um tremendo aumento do senso de realidade para ela. Ele tinha a impressão de que Toni Wolff estava mais próxima da terra, que ela conseguia se manifestar mais facilmente com ele, enquanto que sua esposa estaria num nível que ele não conseguia alcançar. Concluiu que Toni Wolff estava na vizinhança, próxima da esfera da existência tridimensional, tendo assim a chance de voltar à vida. Teve a impressão de que, para ela, a continuação de uma existência tridimensional seria significativa. Jung sentia que o desejo de reencarnar servia a um *insight* maior. Ele apelava a leis pragmáticas⁵⁵ ao tratar de conceitos metafísicos como renascimento, afirmando que a comprovação de tais conceitos residiria no fato de eles terem ou não um efeito curador ou estimulante.

Finalmente, chegamos à questão: quem são os mortos e o que significa responder a eles? Em 13 de junho de 1958, Jung discutiu o assunto com Aniela Jaffé. Observou que só podemos conhecer o mito de alguém, se estivermos próximos de sua morte. Sentia que havia dado respostas à sua morte, e tinha assim se liberado do peso dessa responsabilidade. Mas suas respostas davam conta apenas de sua morte. Havia o risco de que outros o imitassem como papagaios, dessa forma evitando suas próprias mortes. Permanecia obscura a questão se os mortos seriam ancestrais corporais ou espirituais.

Por outro lado, Freud deixou como herança uma questão a ele direcionada, que Jung tentou retomar mais tarde⁵⁶. Nessa discussão, nós nos deparamos com muitas coisas impressionantes. De início, Jung já afirma que o confronto com seu próprio mito só poderia acontecer em conjunção com sua morte. A esse respeito, sua teologia da morte é parte essencial de seu mito e de sua busca de significado. Ele chama atenção para o fato de que as respostas que encontrou para a morte através de seu trabalho podem não servir para a morte de mais ninguém, tampouco para a descoberta de seus mitos particulares. Sem dúvida, frente à dificuldade de se articularem respostas à questão da morte de cada um em particular, corre-se o risco de copiar resposta alheia.

Por fim, temos ainda a questão da identidade da morte. Seriam os ancestrais de Jung simplesmente as gerações anteriores de sua família, ou seus ancestrais espirituais tais como Kant, Goethe, Nietzsche e Swedenborg, ou, ainda, seus primeiros associados, tais como Freud? O problema da identidade dos ancestrais de cada um e as questões que eles nos colocam foram por Jung associados à questão do carma. A esse respeito, ele era particularmente interessado nas concepções budistas de carma. Em *Memórias*, faz a reflexão:

Sou eu uma combinação da vida desses ancestrais, corporificando em mim suas vidas mais uma vez? Vivi anteriormente como um personagem específico, e progredi de tal modo nesta vida, que estou agora apto a buscar uma solução? Não sei. Buda deixou a questão em aberto, e gosto de pensar que ele não tinha certeza da resposta... Pode ser que eu não precise renascer de novo, que o mundo não necessite tal resposta, e que me sejam permitidas algumas centenas de anos de paz, até que alguém se interesse novamente por essas questões e tenha cacife para lidar com elas. Imagino que possa agora seguir-se um tempo de descanso, até que a tarefa realizada em meu tempo de vida precise ser retomada⁵⁷.

Podemos nos perguntar: como estamos lidando com as questões expostas por Jung e deixadas sem resposta? Se ele ainda está entre nós, a continuidade de seu desenvolvimento depende de nós? Seja qual for a perspectiva de cada um nessas questões, está claro que ainda temos que dar conta de seu trabalho, entender sua gênese histórica e proteger seu legado. Essa reconstrução de seu pensamento sobre a vida e a morte é uma contribuição nesse sentido.

Tradução: Telma Ripoll Becker

¹ Versão em texto da palestra inaugural do Memorial Philip Zabriskie na Associação Psicoanalítica Junguiana de Nova Iorque em 2 de novembro de 2007, que nos foi liberada. Gostaria de agradecer à Associação Psicoanalítica Junguiana por tornar isso possível, em particular a Machael Vannoy Adams e Berveley Zabriskie e à audiência presente na ocasião. “Vastidão sem limites” é a expressão que Jung usou para caracterizar o estado pós-morte em “*Archetypes of the collective unconscious*”, CW 9, 1, § 45.

² Michel de Montaigne, “*That to philosophize is to learn to die*”, *The complete works*, tr. D. Frame, (London, Everyman’s Library, 2003), p. 75.

³ Platão, *The trial and the death of Socrates*, tr. B. Jowett (Nova York, 1992), p. 64.

⁴ Platão, *Defence of Socrates, Euthyphro, Crito*, tr. D. Gallop (Oxford University Press, 1999), 41b, p. 58.

⁵ Edith Wyschogrod, *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger and Man-made Mass Death* (New Haven, Yale University Press, 1985).

⁶ *Op. cit.*, p. 67.

⁷ *Op. cit.*, p. 78.

⁸ Kant, *Critique of practical judgement* (Kessinger, Kila, MT, 2004) p. 97.

⁹ Randall Albury, “*Ideas of life and death*”, em ed. W. F. Bynum and Roy Porter, *Companion Encyclopaedia to the History of Medicine* (London, Routledge, 1993), p. 254.

¹⁰ Büchner, *Force and Matter: empirico-philosophical studies, intelligibly rendered*, tr. J. Collingwood (London, Trubner & Co, 1881), p. 232.

¹¹ Wallace Papers, British Library.

¹² Myers, “Note on a suggested mode of psychological interaction”, in Gurney, Myers and Podmore, *Phantasms of the living* (London: Trubner, 1886). Em Myers, ver meu artigo “Automatic Writing and the Discovery of the Unconscious”. *Spring: a journal of archetype and culture* 54, 1993, pp. 100-131.

¹³ Para uma seleção de trabalhos de Jung sobre o assunto, ver ed. Jenny Yates, *Jung on death and immortality* (Princeton, Princeton University Press, 1999).

¹⁴ 28 de setembro de 1973, McGuire papers, Library of Congress, citado com a permissão de Robert Hinshaw. Sobre a composição de *Memories*, veja meu artigo “How to catch the bird: Jung and his First Biographers”, chapter one, *Jung stripped bare by his biographers, even* (London, Karnac, 2005), and Alan Elms, “The auntification of Jung”, chapter 3. *Uncovering Lives: the uneasy alliance of biography and psychology* (Nova York, Oxford University Press, 1994).

¹⁵ Jung/Jaffé, *Memories, dreams, reflections* (London, Fontana, 1983), p. 330; Jung-Jaffé protocols, Library of Congress, pp. 218-9.

¹⁶ Citado em Shamdasani, *Jung stripped bare by his biographers, even*, (London, Karnac, 2005), p. 47.

¹⁷ “Some thoughts on psychology”, CW A, § 98-9.

¹⁸ “Protokoll der Sitzung”, Jung papers, ETH-Archive; Stefanie Zumstein-Preiswerk, C. G. Jung's *Medium: Die Geschichte der Helly Preiswerk* (Munich, Kindler, 1975).

¹⁹ “On spiritualistic phenomena”, CW 18, § 724.

²⁰ *Jung and the making of modern psychology: the dream of a science* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), section 3.

²¹ De Jung para Alice Raphael (nascida Eckstein), 16 de setembro de 1930, *Alice Raphael Papers, Beinecke Library, Yale University*. Original em inglês. Citado com permissão, Stiftung der Werke von C. G. Jung. Sobre o contato dela com Jung, ver meu artigo “Who is Jung's Philemon? An Unpublished Letter to Alice Raphael”. *Jung History*, 2:2, 2007, pp. 5-7.

²² Sobre como nos tornamos nossos cérebros e a noção moderna do que ele chama ‘brainhood’, ver Fernando Vidal, “Le sujet cérébral: une esquisse historique et conceptuelle”, *PSN: Revue de Psychiatrie, Sciences humaines et Neurosciences*, 3, 11, 2005, pp. 37-48.

²³ Nos protocolos, Jung observa sentir que eles eram a “sua gente”, que de algum modo lhe pertencia. *Op. cit.*, p. 198.

²⁴ *Memories, dreams, reflections*, p. 338.

²⁵ Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (Paris, Félix Alcan, 1894/1898), p. 13.

²⁶ *Jung and the making of modern psychology: the dream of a science*, section 3.

²⁷ CW B, § 51, tr. mod.

²⁸ CW 5, p. xxix.

²⁹ Ver Christine Maillard, Christine. *Les sept sermons aux morts de Carl Gustav Jung*, (Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1993), Alfred Ribl,

Die Suche nach den Eigenen Wurzeln: Die Bedeutung von Gnosis, Hermetik und Alchemie für C. G. Jung und Marie-Louise von Franz und Deren Einfluss auf das Modern Verständnis dieser Disziplin (Bern, Peter Lang, 1999); e mais recentemente, Barry Jeromson, “*Systema munditotius and Seven mermons: symbolic collaborators in Jung’s confrontation with the dead*”, *Jung History*, 1, 2, 2005-6, pp. 6- 10, e “*The sources of Systema munditotius: mandalas, myths and a misinterpretation*”, *Jung History*, 2, 2, 2007, pp. 20-27.

³⁰ *Memories*, pp. 215-6.

³¹ “*VII Sermones ad Mortuos*”, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, Aufgezeichnet und Herausgegeben von Aniela Jaffé* (Olten, Walter Verlag, 1988), p. 389.

³² *Ibid.*, pp. 389-398.

³³ Jung-Jaffé Protocols, pp. 259-60.

³⁴ *Ibid.*, p. 258.

³⁵ Para acessar o sonho de Jung onde seu pai pede aconselhamento em terapia de casal e que Jung mais tarde entendeu como presságio da morte de sua mãe, ver *Memories*, pp. 346-7.

³⁶ CW 13, § 68.

³⁷ “*The turning point of life*”, CW 8, § 794.

³⁸ “*The soul and death*”, CW 8, § 800, tr. mod.

³⁹ Heidegger, *Being and time*, tr. J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford, Blackwell, 1927/1987), p. 292.

⁴⁰ Pauli para Jung, 26 de outubro de 1934, in ed. C. A. Meier, *Atom and archetype: the Jung/Pauli letters 1932-1958*, com prefácio de Beverley Zabriske (Princeton, Princeton University Press, 2001), p.5. Sobre Jung and Pauli, ver Suzanne Gieser, *The Innermost Kernel: Depth Psychology and Quantum Physics. Wolfgang Pauli’s Dialogue with C. G. Jung* (Heidelberg, Springer Verlag, 2005).

⁴¹ *Memories*, p. 320f. Barbara Hannah relata que “o único pensamento mundano que cruzou sua mente foi desejar que ninguém perturbasse suas pipas, como se ele soubesse que em algum momento precisaria delas novamente” *C. G. Jung: his life and work. A biographical memoir* (Nova York, Perigree, 1976), p. 281.

⁴² Original em alemão; agradeço a Nomi Kluger-Nash pela cópia desta carta. Citada com permissão, Robert Hinshaw. Pesquisa maior se faz necessária para averiguar a que nível se deram as contribuições de Rivkah Scharf e de Marie-Louise neste trabalho.

⁴³ *Memories*, pp. 326-7.

⁴⁴ “*C. G. Jung Visions 1944*”, Bollingen archive, Library of Congress.

⁴⁵ Jung-Jaffé protocols, p. 193.

⁴⁶ Jung-Jaffé protocols, p. 382; *Memories*, p. 328.

⁴⁷ Neste ponto, o manuscrito é difícil de decifrar.

⁴⁸ E. A. Bennet, notebooks, Bennet papers, ETH-Archive, Zurique.

⁴⁹ Ed. Gerhard Adler em colaboração com Aniela Jaffé, *C. G. Jung letters I: 1906-1950* (London, Routledge, 1973), tr. R. F. C. Hull, pp. 357-9.

⁵⁰ Jung para Cary Baynes, 2 de novembro de 1945 (Cary Baynes 50 papers). Citado com permissão, Stiftung der Werke von C. G. Jung. Original em inglês.

⁵¹ CW 18, § 1138.

⁵² s, p. 351.

⁵³ Jung-Jaffé protocols, p. 215.

⁵⁴ Jung-Jaffé protocols, p. 138f.

⁵⁵ Sobre Jung e pragmatismo, ver meu artigo *Jung and the making of modern psychology: the dream of a science*, p. 57f.

⁵⁶ Jung-Jaffé protocols, 13 de junho de 1928, p. 28.

⁵⁷ *Memories*, p. 349.

Artigo

O Norte das águas em grega face: o Boto frente a Hermes

Gilzete Passos Magalhães*

Sinopse: Este texto foi extraído da dissertação "Os espelhos dos rios: dimensões simbólicas da relação de gênero na lenda O Boto" e contou com o financiamento da Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, de 2012 a 2013. A psicologia analítica considera que aspectos psíquicos se expressam por meio de mitos, folclore e artes, favorecendo, na busca da compreensão desses fenômenos, diálogos com diversas áreas do conhecimento. Este texto se propõe a identificar aspectos do masculino, por meio de semelhanças entre o personagem do folclore amazônico o Boto e a divindade olímpica Hermes, sob o ponto de vista simbólico. Para a realização deste estudo, primeiramente, foram selecionadas narrativas sobre o Boto compiladas por estudiosos da história, antropologia e do folclore, bem como em expressões artísticas, na música e no cinema. Em outra etapa deste trabalho, a autora buscou identificar características comuns do masculino entre o encantado da Amazônia e o deus grego Hermes. O material eleito foi submetido ao processamento simbólico arquetípico (Penna, 2009), que propõe a compreensão do significado do símbolo. Os resultados alcançados indicam aspectos do masculino semelhantes entre o Boto e Hermes, corroborando para a ideia do mito e lenda como representação dos arquétipos do inconsciente coletivo.

Palavras-chave: psicologia analítica, folclore amazônico, mitologia grega, o Boto, Hermes.

Resumen: Este texto fue extraído de la tesis "Los Espejos de los ríos: símbolos de las relaciones de género en la leyenda El Boto" y fue financiado por Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior de 2012 a 2013. La psicología analítica clasifica qué aspectos psicológicos se expresan a través de mitos, folclore y artes y, en su búsqueda por comprender estos fenómenos, favorece el diálogo con campos del conocimiento. Este texto tiene como objetivo identificar aspectos de lo masculino a través de similitudes entre el personaje amazónico el Boto y la divinidad olímpica Hermes bajo el punto de vista simbólico. Para este estudio, se seleccionaron los informes sobre el Boto compilados por estudiosos de la historia, antropología y folclore, así como narrativas sobre el personaje en la música y el cine. En otra etapa, la autora trató de identificar características comunes de lo masculino entre el hechizo de la Amazonia y el dios griego Hermes. El material elegido fue sometido al tratamiento simbólico arquetípico (Penna, 2009). Los resultados indican aspectos de lo masculino similares entre los dos personajes, lo que corrobora la idea de mito y leyenda como una representación de los arquetipos del inconsciente colectivo.

Palabras clave: psicología analítica, folclore amazónico, mitología griega, el Boto, Hermes.

Abstract: This text is an excerpt from the thesis "*River mirrors: symbolic dimensions of gender relations in the legend of the River Dolphin*" and was funded by Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior from 2012 to 2013. Analytical Psychology believes psychic elements are expressed through myths, folklore and arts, encouraging, in the quest to understand such phenomena, exchanges between several areas of knowledge. This text seeks to identify aspects of the male gender through similarities between the character of the Amazon River Dolphin myth and the olympian god Hermes through a symbolic viewpoint. For this study, the author selected narratives about the River Dolphin compiled by scholars of history, anthropology and folklore, as well as artistic expressions in music and film. In another stage, the author sought to identify male characteristics common to both the Amazon encantado (bewitching) and the Greek god Hermes. The selected material underwent archetypal symbolic processing (Penna, 2009) to understand the meaning of the symbol. The results obtained point to the existence of similar male aspects between the River Dolphin and Hermes, corroborating the idea of the myth and the legend as representations of the archetypes of the collective unconscious.

Keywords: analytical psychology, amazon folklore, greek mythology, River Dolphin, Hermes.

* Gilzete Passos Magalhães é psicóloga, mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; professora-bolsista do Instituto Federal Fluminense e docente da Faculdade Salesiana de Macaé, RJ; atua como psicóloga clínica; participa de atividades de pesquisa e extensão acadêmica.

Email: gilpsipassos@gmail.com



Introdução

A psicologia analítica considera o mito, as lendas e os contos de fada como agentes organizadores da psique, por meio dos quais se expressam os arquétipos do inconsciente coletivo, a partir de narrativas que se apresentam em diferentes roupagens nos diversos contextos culturais. Nesse sentido, o presente trabalho pretende identificar aspectos do masculino entre o personagem do folclore amazônico O Boto e o deus grego Hermes.

Os arquétipos são imagens instintivas que não foram intelectualmente inventadas. Estão sempre presentes e produzem certos processos no inconsciente que podemos comparar aos mitos. É essa a origem da mitologia. A mitologia é uma dramatização de uma série de imagens que formulam a vida dos arquétipos (Jung, [1961] 1989: 309).

Os mitos, o folclore e a literatura são ferramentas para a compreensão dos fenômenos psíquicos e ilustração preciosa de temas diversos. Para Boechat (1997: 23), as lendas e "*a mitologia*

são um sonhar coletivo dos povos. Os temas míticos retratam situações humanas básicas, arquetípicas, como Jung as chamou". No entanto, apesar do riquíssimo e diversificado acervo mítico e folclórico brasileiro, observamos com frequência o enaltecimento de narrativas de outras culturas, pois, mesmo em psicologia analítica, são poucos os pesquisadores que se dedicam ao estudo das lendas nacionais. Callia (2006: 18) afirmou que "*pesquisar a nossa história ajudar-nos-á a desvendar e resgatar um pouco do que nos pertence e a conectar-nos às referências internas de cuja matriz somos criados*".

Em minha vivência de sete anos na região amazônica, impressionei-me com os relatos de pessoas das comunidades ribeirinhas que justificam tragédias, ódios, ressentimentos, a relação entre masculino e feminino, paixões avassaladoras e até uma gravidez não planejada por meio de lendas e mitos em que o Boto é, repetidas vezes, o protagonista dos acontecimentos. Assim, os depoimentos sobre a sedução de ribeirinhas pelo ser mágico provocavam-me feixes de imagens pelos quais desfilavam o encantador homem-golfinho e as tristes mulheres caboclas por ele defloradas.

O homem primitivo não se interessa pelas explicações objetivas do óbvio, mas, por outro lado, tem uma necessidade imperativa, ou melhor, a sua alma inconsciente é impelida irresistivelmente a assimilar toda expectativa externa sensorial a acontecimentos anímicos. Para o primitivo, não basta ver o Sol nascer e declinar, esta observação exterior deve corresponder para ele a um acontecimento anímico, isto é, o Sol deve representar em sua trajetória o destino de um deus ou herói que, no fundo, habita unicamente a alma do homem. Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da Lua, as estações chuvosas, não são, de modo algum, alegorias dessas experiências objetivas, mas, sim, expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através da projeção – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza (Jung, [1933/1955] 2003, OC, vol. 9/1: 7).

O Boto, ser encantador e viril, motivo de temor e desejo das moças dos lugarejos, era apresentado como criatura fluida e audaz, desbravadora de caminhos pelos rios caudalosos e que, além de seduzir as virgens e jovens comprometidas, despertava nas pessoas que com ele se deparavam confusos sentimentos, como medo e desejo, amor e repulsa, admiração e ódio.

Entre as muitas características do masculino no Boto, além de seu potencial de sedução, destacam-se também sua agilidade, comunicação entre homens e entidades mágicas, influência em ganhos e perdas, bem como seus embustes, humor e invisibilidade, aspectos esses que indicam semelhanças entre o personagem encantado e o deus Hermes da mitologia grega, que serão apresentadas na segunda seção deste estudo.

Para a realização deste trabalho, o texto foi estruturado em três seções:

Na primeira seção, intitulada *Rios de imagens na lenda O Boto*, são descritas características do masculino no Boto por meio de depoimentos de caboclos, viajantes e estudiosos da história, da antropologia e do folclore sobre o homem-golfinho da Amazônia, que se destaca por seu humor, talento para a dança, agilidade, embustes e prodígios sexuais.

Em *O Boto face a Hermes*, segunda seção deste estudo, são associados aspectos do masculino no Boto e no deus Hermes por meio do *processamento simbólico arquetípico* (Penna, 2009), que propõe a compreensão do significado do símbolo. Ainda nessa seção, recorreremos a trechos das canções amazônicas *Caminhos de rios*, do grupo manauara *Raízes Caboclas*, *A lenda do Boto*, de Wilson Fonseca (1954), *Foi Boto Sinhá* (1933), de Waldemar Henrique, e a episódios do filme *Ele, o Boto* (1987), de Walter Lima Júnior, para esclarecer e ilustrar a figura do encantado Boto. Nesse sentido, buscamos sempre relacionar as características de masculino do ser mágico amazônico ao personagem Hermes. Em seguida, passamos à terceira seção, *Considerações finais*.

O presente artigo pretende também lançar sementes que favoreçam a valorização do folclore nacional e contribuir para futuros estudos de orientação junguiana sobre lendas e mitologia brasileira.

Rios de imagens na lenda O Boto

A lenda *O Boto* é uma das narrativas mais propagadas na região amazônica. Em diálogos com ribeirinhos e a partir de leituras sobre essa narrativa, podem-se perceber descrições variadas do Boto, personagem sobrenatural que, nas festas das cidades às margens dos rios da Amazônia, em noite de lua cheia, emerge da água transformado em homem elegante e, usando a sedução e o talento para a dança, escolhe a cabocla mais bonita do lugarejo e com ela baila por toda a noite (Henrique, 2009). Em seguida, depois de uma relação sexual calorosa e intensa, antes do amanhecer mergulha no rio, deixando a moça seduzida entregue ao desvario e à solidão. Há também relatos de que o Boto derruba canoas para unir-se sexualmente à jovem de quem se agrada, em sua morada subaquática: o *encante*, lugar mágico de muitas festas regadas a bebida alcoólica, fartura e sensualidade (Maués, 2006).

Reza a lenda que a partida do Boto ocorre antes do amanhecer porque, se o sol tocar a sua pele, esse ser mágico volta à forma animal em terra firme. Isto seria um grande risco, uma vez que os homens ciumentos e os familiares das suas vítimas, em defesa da honra, costumam vingar-se com violência daquele que julgam ser o maldito sedutor, responsável pela virgindade perdida da *cunhã* ou pela traição conjugal de suas mulheres (Maués, 2006).

A tradição oral descreve frequentemente o Boto como um homem branco, alto e forte, de passadas e vestimentas elegantes, trajado com terno branco e chapéu desabado que esconde seu rosto alongado e cobre o orifício no alto de sua cabeça, pelo qual respira. Algumas narrativas sobre esse personagem folclórico comentam que o Boto leva consigo uma espada, faca ou flecha na cintura e que, quando o sol toca a sua pele e vestimenta, além de o personagem voltar à forma animal, sua espada se transforma em um *puraqué*, peixe-elétrico característico da Amazônia, que tem forma alongada e se assemelha a uma cobra. Devido à potência de sua descarga elétrica, o *puraqué* pode até matar animais e seres humanos. Destacamos que o nome *puraqué* significa o *que entorpece* (Magalhães, 2013).

O Boto costuma ser classificado como uma criatura masculina sobrenatural que conjuga características de homem e animal e, atraído pela música, pelos festejos e pela bebida alcoólica, emerge dos rios transformado em homem, pregando peças nos maridos. Estes, ou não o enxergam, apesar de suas acrobacias na dança e dos suspiros das caboclas por ele apaixonadas, ou não conseguem identificá-lo entre os demais presentes, e é comum que desenvolvam longos diálogos com o personagem, reputado como excelente companhia para uma boa bebida e prosa (Magalhães, 2014).

[...] fica perfeitamente um ser humano e nada resta de sua aparência de peixe em maioria absoluta dos casos. Torna-se um caboclo alegre, forte, atirado, afoito, dançando bem e com uma sede incontentável. Não há melhor par nem mais simpático cavalheiro num baile. Apenas não tira o chapéu para que não vejam o orifício por onde respira (Câmara Cascudo, 2002: 187).

Os encantados, de acordo com Maués (1998; 2004), podem se manifestar como "*bicho de fundo*" e "*corrente de fundo*". Consoante o autor, a expressão *bicho de fundo* designa os encantados que se manifestam sob a forma de animais como cobra, jacaré e boto, entre outros, e que podem lançar mau-olhado ou *flechada de bicho* sobre a pessoa. No fenômeno conhecido como *flechada de bicho*, a vítima dessa ação do encantado sente dor em um membro ou órgão do corpo, como se tivesse sido alvejada por uma seta. Essa dor pode envolver também emoções, como paixão e tristeza (Yamã, 2005). No que diz respeito à manifestação do Boto como *corrente de fundo*, o encantado se manifesta em pessoas que têm o dom para se tornarem pajés (Maués, 2006).

Entre os motivos que favoreceram a elaboração de tantas narrativas em torno do boto, como o seu balé, brincadeiras, embustes e prodígios sexuais, destacam-se as características do cetáceo: o boto emerge da água em saltos e rodopios belíssimos e se aproxima das margens dos rios para interagir com as pessoas.

Além de apresentar essas características, o boto orienta navegantes perdidos, leva os pescadores aos locais mais abundantes de peixes e empareda estes junto às embarcações para que sejam facilmente capturados, além de socorrer os naufragos. Todavia, esse mesmo animal, tão divertido e de fácil interação com o homem, também é responsável por desorientar navios, por conduzir pescadores para lugares em que não há peixe e por levar a perigosos caminhos fluviais, onde o naufrágio torna-se inevitável (Câmara Cascudo, 2002).

Segundo o autor, o formato da cabeça dos botos costuma ser comparado à glândula do pênis humano. Destacamos também que, em diálogos com alguns caboclos, ouvimos que os genitais do boto se parecem com os seus similares humanos.

De acordo com vários relatos, os olhos e o pênis do Boto, quando secos e após as etapas de pajelança amazônica, tornam-se amuletos que conferem poderes afrodisíacos a quem os carrega consigo (Maués, 2006; Henrique, 2009).

Na próxima seção, serão apresentadas as semelhanças entre os aspectos masculinos do Boto e do deus grego Hermes, por meio do processamento simbólico-arquetípico.

O Boto face a Hermes

O caráter ambíguo do sedutor homem-golfinho ecoa em diversas narrativas sobre o encantado que, como propõe a canção amazônica de Waldemar Henrique (1933), “não dorme no fundo do rio”. O personagem do nosso estudo é um viajante que mora sob as águas, mas vem à superfície quando lhe convém, para ajudar os homens na pescaria, orientá-los por labirintos aquáticos, divertir as pessoas com sua dança e esplendor, bem como conduzir navegantes para que se percam nos caminhos do rio e naufraguem no perigoso mar de água doce da Amazônia.

O Boto chama atenção por sua ironia e brincadeiras, características que o assemelham a Hermes, deus masculino multifacetado, conhecido por vários epítetos e que se destaca entre as divindades olímpicas por suas manifestações, que reúnem embustes, humor e sedução (Magalhães, 2013).

Hermes (Otto, 2005: 92-93) também conjuga um aspecto ambíguo ao proteger mercadores e ladrões, sendo responsável por perdas significativas; é conhecido, portanto, como “enganador” e “treteiro”, além de acolher todos os que buscam obter vantagens às custas dos prejuízos de outras pessoas.

Os olhos de Hermes são descritos como radiantes, sendo este um deus enaltecido por sua criatividade e habilidade para escapar de situações difíceis. De acordo com Otto (2005), Hermes é também conhecido como “o patrono dos comerciantes”, e várias de suas características, como invisibilidade, humor e fluidez o aproximam do Boto.

Como ilustração das semelhanças entre o encantado e Hermes, destacamos mais uma vez os atributos sensuais do Boto, fato comprovado pelo uso de seus olhos e genitais como amuletos de sedução. Câmara Cascudo (s.d.) comenta o episódio da venda do olho de boto ao comandante de um *gaiola*, nome atribuído ao navio a vapor na Amazônia, por um caboclo que enfatizava os poderes afrodisíacos do talismã. Durante a negociação, por acidente, o navegante observa o ribeirinho através da *cajila* e o rapaz começa a se remexer, rebolar e dizer com voz feminina “ora, comandante, deixa disso!” (Câmara Cascudo, s.d). A estratégia de venda do jovem foi decisiva para que ele obtivesse um bom valor pelo olho de boto. Esse tipo de ardil, aliado ao bom humor, também são características marcantes do masculino em Hermes.

Junto aos nossos pacientes, podemos ver, digamos que diariamente, como se formam as fantasias míticas: elas não são inventadas, mas se impõem a eles, vindas do inconsciente sob a forma de imagens ou séries de representações e, quando relatadas, elas assumem muitas vezes o caráter de episódios conectados com valor de representações míticas. Deste mesmo modo surgem os mitos, e por isso as fantasias, que se originam no inconsciente, também têm tanta coisa em comum com mitos primitivos, na medida em que o mito nada mais é que do que uma projeção do inconsciente – e de modo algum uma invenção consciente –, passamos a compreender não só o fato de que em toda parte nos deparamos com os mesmos motivos mitológicos, como também o de que o mito representa típicos fenômenos psíquicos (Jung, [1928] 2010, OC, vol. 8/1: 71).

Assim como o Boto, Hermes seduz pela brincadeira. Como no episódio em que, ao descobrir a traição de Afrodite com Ares, Hefesto o pune, acorrentando-o e apresentando-o a todas as divindades. Enquanto os deuses ironizam o vexame ao qual Ares é exposto, Apolo, irmão de Hermes, pergunta-lhe se teria coragem de se submeter a tal situação. Como resposta, Hermes diz que enfrentaria correntes muito mais fortes e uma cena ainda mais constrangedora, se tivesse a oportunidade de aproveitar um momento de prazer na companhia de Afrodite (Brandão, 2002). Embora sob o risco de que Apolo o castigue por sua ironia, faz o irmão divertir-se imensamente com esse comentário.

Tal situação nos remete à forma pela qual o masculino no Boto é representado, pois o *encantado* também reconhece os perigos de ser identificado como sedutor das cunhãs. Apesar disso, emerge das águas e, com sua dança e boa conversa, oferece à moça a expressão de sua sexualidade. Como ilustração do aspecto dissimulado do Boto, reportamo-nos ao trecho da canção *Caminhos de Rio*, do grupo manauara *Raízes Caboclas*:

Tem o boto sonso
Que aparece no terreiro
Para fazer as moças
Liberarem seus desejos

As similaridades entre Hermes e o Boto são flagrantes: enquanto o deus grego utiliza sandálias aladas, que permitem à divindade voar velozmente, e um chapéu que lhe confere invisibilidade, o Boto possui nadadeiras potentes e um movimento corporal que lhe possibilita percorrer ligeiro as ruas de rio. E, quando em terra firme, faz uso de um chapéu, que esconde o seu nariz comprido e o orifício por onde respira, impedindo que as pessoas o identifiquem como o encantado (Magalhães, 2014).

Além da semelhança no uso dos chapéus, a invisibilidade do personagem amazônico se manifesta por ser este um encantado de uma dimensão subaquática, que aparece aos olhos dos espectadores quando e da forma que deseja, assim como desaparece subitamente no momento que lhe convém, seja como um golfinho de rio que submerge nas águas, seja como o Boto, que em terra firme bebe muito, fala bastante, está sempre perfumado, dança melhor do que todos e consegue namorar a cabocla mais bonita sem levantar suspeitas sobre sua identidade, apesar de todo monitoramento das pessoas presentes nas festas. Afinal, como propõe a canção de Henrique (1933), “quem tem filha moça, é bom vigiar!”.

O nome Hermes significa o *das pilhas de pedras*, por ser esta a divindade dos caminhos, o intermediário entre deuses e homens a quem muitos recorrem na identificação do trajeto a ser percorrido (Otto, 2005). Desse modo, viajantes em suas andanças, para sinalizarem aos outros andarilhos o caminho que devem seguir, costumam jogar pedras ao longo do percurso, que se amontoam formando as *hermas*, ou seja, as pilhas de pedras. Outra característica atribuída a Hermes é a de guardador de rebanhos; por isso, muitos pastores lhe pedem proteção para guiar e multiplicar os animais por eles conduzidos (López-Pedraza, 1999).

Ele é o senhor dos caminhos. Nas vias se erigem montes de pedras de que ele deriva seu nome. Aí o caminhante costuma depor uma pedra. Esses montículos indicam ao viajor o caminho certo – é o que podem ter significado nas mais priscas eras (Otto, 2005: 102).

As pilhas de pedras são colocadas ao longo do caminho para marcá-las; também serviam para assinalar os limites entre aldeias, cidades e regiões, como sinais geográficos, para fixar os perímetros e as fronteiras. Tais pilhas de pedras, demarcando estradas e fronteiras geográficas, também foram os altares primitivos consagrados a Hermes. A pilha de pedras, na realidade, é uma imagem arquetípica de um deus. Portanto, podemos dizer que esse deus, Hermes, Senhor das estradas como veio a ser conhecido, também demarca nossos trajetos e limites psicológicos, assinala o perímetro de nossas fronteiras psicológicas e estabelece o território a partir do qual, em nossa psique, tem início o desconhecido, o estrangeiro (López-Pedraza, 1999: 15).

Além das funções de guia de pessoas e rebanhos, e de intercessor nos ganhos súbitos, Hermes também é responsável pelo desaparecimento do que é valioso, pois em sua mais tenra infância havia roubado as vacas de seu irmão Apolo e embaralhado os rastros de seu feito para que ninguém o pudesse seguir. Dessa forma, o deus simboliza o ganho advindo da perda, sendo assim identificado como “o deus dos ladrões”, do ganho fácil, da dinâmica entre perdas e ganhos súbitos (Brandão, 2002).

Como observamos, Hermes demonstra um caráter ambíguo: o deus que guarda o rebanho, mas que também desorienta os animais e provoca graves prejuízos aos seus pastores. Nessa divindade, o masculino é responsável, portanto, pelos ganhos inesperados quando, por sorte ou sob sua proteção, alguém encontra um objeto precioso, ainda que esse proveito tenha por consequência a perda do bem valioso por outra pessoa.

Assim, novamente podemos observar a relação entre Hermes e o Boto. Os próprios apelidos atribuídos ao delfim sugerem a relação entre a arte do pastoreio e a abundância, pois o cetáceo também é conhecido como *peixe-cachorro* e *franciscano* (Magalhães, 2013). Nesse enfoque, o boto empareda os peixes junto às embarcações para facilitar a pescaria, da mesma forma que um cão pastor agrupa o rebanho. No cristianismo, os peixes simbolizam fertilidade e multiplicação, como percebemos na figura de Pedro, *o pescador de homens e de almas*, e no milagre dos pães e dos peixes.

O delfim também conduz navegantes perdidos ao lugar que procuram, assim como por vezes desorienta os viajantes em seus percursos pelos rios intempestivos da Amazônia, fato que contribui para que o animal seja alvo de maldições e temor por ribeirinhos da região.

As hermas, dedicadas à orientação de viajantes como mencionamos anteriormente, também são associadas ao falo; ademais, merece atenção o fato de que Hermes é narrado como possuidor de uma vara mágica que tudo multiplica ou suprime.

O masculino em Hermes é igualmente relacionado ao amor, surgindo frequentemente como amante das ninfas e – por meio de trapagens – conquistando a mulher por ele desejada, fato que deve ter influenciado para que o deus recebesse o epíteto *epithalamites*, que se relaciona à “alcova nupcial” (Otto, 2005: 100).

Como ilustração da semelhança entre as ações ardilosas do Boto com as de Hermes na sedução das jovens, reportamo-nos ao filme *Ele, o Boto* (Lima Jr., 1987). No episódio em que os pescadores reclamavam do insucesso na pesca, ao ouvir a conversa o Boto sugere aos homens que saiam para as águas durante a noite, pois essa nova estratégia talvez lhes possibilite sorte em suas atividades. Os caboclos aceitam a recomendação e, enquanto fazem a pesca no rio, o Boto pesca as mulheres nas camas dos homens ausentes.

No período em que o encantado permanecia no lugarejo, quando um pescador ameaçava ficar em casa à noite, sua mulher, desejosa das carícias do Boto, pedia-lhe insistentemente: “vai pescar, vai!”.

Hermes, deus protetor dos pastores, protetor dos rebanhos, é a divindade por excelência da sociedade campônia aqueia. Pois bem, enriquecido pelo mito cretense, Hermes tornou-se mais que nunca “o companheiro do homem”. Deus da pedra sepulcral, do umbral, do *hérmaion* e das hermas, guardião dos caminhos, protetor dos viajantes – cada transeunte lançava uma pedra, formando um *hérmaion*, literalmente, *lucro inesperado, descoberta feliz*, proporcionados por Hermes – e, assim, para se obterem bons lucros ou agradecer o recebido, formavam-se verdadeiros montes de pedra à beira dos caminhos (Brandão, 2002: 72).

Otto (2005) comenta que as narrativas sobre Hermes o relacionam a Afrodite, deusa do universo violento das paixões. O deus olímpico, no entanto, nem sempre realiza suas conquistas amorosas por meio do erotismo, mas o faz através da brincadeira e de sua criatividade, fato que também nos remete ao personagem Boto. Em algumas narrativas, o encantado não é visto como bonito, mas como alguém brincalhão e desajeitado que, com suas performances na dança e com sua ironia, chama atenção das cunhãs mais desejadas.

Hermes também simboliza a assistência mágica no amor. O deus costuma interceder por quem a ele recorre para encontros amorosos, mesmo que o percurso entre os amantes seja perigoso. Enquanto distrai os presentes, o deus conduz a jovem para os braços de seu apaixonado, como ocorreu entre Afrodite e o pastor Anquises. No entanto, assim como Hermes possibilita a união amorosa, ele também favorece rupturas, pois protege a fuga de um dos enamorados após a relação sexual (Otto, 2005).

Além das sandálias e do chapéu, como mencionado, o deus grego possui também uma vara mágica, definida como “a misteriosa vara da felicidade e da riqueza”, uma garantia contra todo o prejuízo (Otto, 2005: 96), o que nos leva mais uma vez a associar Hermes ao Boto. Como vimos, os olhos e os genitais do boto são utilizados na sedução; portanto, ao animal atribui-se a função de intercessor nos assuntos amorosos. Ainda sob este aspecto, são inúmeras as narrativas sobre os prodígios sexuais do encantado que se metamorfoseia em homem à noite, que possui uma cabeça itifálica e que porta consigo uma flecha, espada ou faca na altura do pênis. A paixão da jovem pelo Boto é classificada pelos ribeirinhos como uma “flechada de bicho”. Além disso, como já mencionado, ao ser iluminada pelo sol a flecha revela-se um puaquê, peixe elétrico que recebe o epíteto de *o que entorpece*, fato que ilustra a perda da consciência nas paixões, tantas vezes ilustrada por monstros aquáticos e mares em fúria, símbolos da sexualidade e do inconsciente.

Possuidor de um bastão mágico, o caduceu, com que tangia as almas para a outra vida, tornou-se, o deus psicopompo, quer dizer, o condutor de almas, sem o que, estas não poderiam alcançar a eternidade e felicidade que a religião cretense prometia aos iniciados. Deus dos pastores, cujo mito estava ligado ao carneiro de velo de ouro, “verdadeiro talismã das riquezas aqueias e garantia de fecundidade”, Hermes transformou-se no mensageiro dos imortais do Olimpo, em um deus psicopompo e em deus das ciências ocultas (Brandão, 2002: 73).

Em sua forma humana sedutora de mulheres, o Boto aparece sempre à noite, voltando a ser, com a luz do sol, um golfinho de rio. Percebe-se assim a associação do encantado com os domínios da noite e do feminino. A noite é considerada como protetora e perigosa, pois tanto embala o sono de alguns, garantindo-lhes sonhos suaves e convidando os amantes à sensualidade, como desperta angústias, medos e abandono. Esse universo noturno é, também, o domínio de Hermes.

Assim, a noite, espaço do encantado do fundo, proporciona ao observador um jeito diferente de ver o mundo, pois “o próximo desaparece e com ele também o longínquo” (Otto, 2005: 108). Os contornos não são bem definidos, cria-se um aspecto misterioso nos objetos – como uma dança entre proximidade e distância –, pois aquilo que o dia revela de forma evidente a noite encobre e colore com sutileza, apresentando nuances que convidam a confidências, acolhimento e amores. A noite fechada, no entanto, esconde tudo de nossa visão, podendo fazer surgir sentimentos de tensão e pavor sobre o que possa estar oculto sob sua longa sombra.

Perigo e proteção, susto e alívio, certeza e erro, tudo isso a noite abriga. Pertence-lhe o invulgar, o extravagante, o que surge de súbito, desligado de espaço ou tempo. A quem é propícia, a noite o conduz sem que perceba a um grande achado. É idêntica para todos os necessitados de sua proteção: a todos se inclina, deixa que todos tentem a sorte (Otto, 2005: 108).

O reino noturno de Hermes e do Boto ilustra bem os multifacetados aspectos dos dois personagens masculinos, pois a divindade grega, além de patrona dos pastores, é também a protetora dos ladrões e dos viajantes, característica também do Boto, uma vez que as investidas sexuais do encantado em relação à cunhã, que acaba cedendo aos seus apelos, podem ser da mesma maneira associadas a um tipo de roubo; afinal, como já mencionado, a jovem virgem das comunidades ribeirinhas é vigiada por seus familiares, que abominam a ideia de vê-la entregue a uma figura masculina – principalmente se representada pelo encantado. No entanto, apesar de toda a atenção da família da jovem, o Boto, criatura maldita para os ribeirinhos, encontra subterfúgios para se tornar invisível e roubar a virgindade da moça ou raptar a mulher de algum caboclo ciumento, com a qual se deleita durante toda a noite.

O Boto também protege os viajantes, pois nas festas ribeirinhas o encantado é sempre representado pela figura de um forasteiro, oriundo de um lugar desconhecido e fascinante. A figura do Boto desbravador de caminhos se assemelha à de Hermes: um peregrino de chapéu que permanece em um local por breve espaço de tempo. A curta estada do viajante é ilustrada em Hermes pelas asas em seu chapéu, que possibilitam voos, enquanto no Boto a forma de peixe de rara agilidade permite desaparecimentos súbitos nas águas.

Hermes protege os ladrões e os bandidos que assaltam nas estradas e guia também o viajor piedoso, prefere aqueles mais próximos de seu ser e de seu coração. Isso implica uma tremenda ampliação de sua esfera de atividade. Seu alcance não é mais delimitado pelos desejos humanos e, sim, por uma forma particular da existência em sua totalidade. Resulta que essa esfera abarca o bom e o mau, o desejo e a decepção, o sublime e o trivial (Otto, 2005: 109).

Também cabe a Hermes conduzir as almas pelo mundo dos mortos. A relação entre Hermes e a morte pode ser observada pela presença de hermas, ou seja, as pedras em sepulcros (López-Pedraza, 1999).

Nesse aspecto, cabe salientar que Hermes não apenas conduz as almas pelo mundo subterrâneo, mas também, como o deus dos caminhos, resgata quem porventura estiver nesse universo. Isso pode ser constatado, por exemplo, no *Hino Homérico a Demeter*, em que o deus traz Perséfone do Hades para a terra (Brandão, 2002). Assim, como ilustração para as faces de Hermes, recorremos a Jung: "Hermes é um evocador dos mortos (*psychagogos*), um condutor de almas (*psychopompos*) e gerador das almas (*psychon ai tios*)" (Jung, [1951] 2011, OC, vol. 9/2: 325).

As mesmas características estão presentes também no Boto, embora o seu universo não seja o subterrâneo, mas o subaquático. O encantado é responsável por submergir embarcações e socorrer náufragos, salvando-os de afogamentos e orientando – ou desorientando – os forasteiros pelos labirintos de rios.

Certos lugares da Amazônia, como a Ilha de Marajó, no Pará, são chamados de *Terra Anfíbia* (pela grande quantidade de água que se interpõe à terra firme), onde o homem da região transita permanentemente entre os rios e a terra úmida (Pacheco, 2009). Podemos observar também que o encantado está sempre percorrendo o trajeto entre as águas e o solo, transitando *anfibiamente* por espaços relacionados com as instâncias psíquicas inconscientes – ilustradas pelas águas – e com a terra, representação da consciência em muitas mitologias. Esta ponte estabelecida pelo Boto entre os rios e o solo simboliza a união entre os caminhos ondulantes da maré e a estabilidade da terra. Como ilustração do caráter anfíbio do encantado, destacamos trechos da canção *A Lenda do Boto*, do maestro Wilson Fonseca (1954):

Quando o Boto virou gente
Para dançar em um puxirum
Trouxe o olho
Trouxe a flecha
Trouxe até muiraquitã
E dançou a noite inteira
Com a mais bela cunhatã.

O muiraquitã é um amuleto em forma de sapo, modelado a partir do barro retirado das águas sob a lua cheia, que era presenteado pelas índias *icamiabas* a seus amantes para que tivessem fertilidade e sorte. Assim, ao portar o muiraquitã, o Boto sugere sua função de psicopompo, pois nesse personagem o masculino simboliza a vinculação entre água e terra (Magalhães, 2013).

A ligação do Boto com o universo misterioso e sombrio está também presente nos rituais xamânicos da Amazônia. Os encantados como o Boto incorporam-se de forma descontrolada nas pessoas que possuem o dom de pajés, surgindo na hora em que bem entendem, fenômeno este conhecido pelos caboclos como *corrente do fundo* (Maués *et al.*, 1998).

As narrativas sobre Hermes favorecem associações com o Boto pelas suas aparições súbitas, sem anúncio ou previsão. Tal fato remete-nos à imprevisibilidade da criatividade, sob a qual – não necessariamente após esforços contínuos – chegamos a concatenar uma ideia cuja origem tenha inesperadamente surgido de um *insight* ou em sonhos, como uma mensagem dos deuses.

De modo semelhante, as aparições do Boto se revelam como as manifestações de Hermes, pois ambas ilustram a espontaneidade de conteúdos do inconsciente que, mesmo quando reprimidos, encontram formas de emergir do fundo das águas independentemente da nossa vontade.

Considerações finais

Como vimos, Hermes e o Boto são deuses viajantes que aparecem como estrangeiros, podendo simbolizar o nosso inconsciente, dimensão psíquica pela qual trafegam aspectos desconhecidos da nossa personalidade, os quais, pela nossa dificuldade em reconhecê-los e integrá-los, muitas vezes rompem as fronteiras da consciência, tal qual Hermes, de natureza mercurial, transita como um ácido abrindo sulcos e fendas, corroendo os espaços por onde flui, de forma imprevisível e assustadora (Quintaes, 2011).

Para além da consciência, que Jung compara com uma película que recobre a vastidão do inconsciente, temos o inconsciente pessoal, que muitas vezes o autor denominou sombra. No inconsciente pessoal estão os conteúdos que foram constituídos

na vivência pessoal do indivíduo, mas que foram esquecidos por se tornarem energeticamente fracos, ou por terem sido reprimidos. Para a psicologia analítica, no entanto, o inconsciente não se reduz ao pessoal. À medida que nos afastamos da consciência, penetramos numa região mais inacessível, em que se colocaria o mundo arquetípico, o inconsciente coletivo, fonte das possibilidades humanas, composto de estruturas inerentes do ser: os arquétipos (Faria, 2003: 31).

As múltiplas faces do Boto e Hermes e suas relações com a noite e o feminino revelam os aspectos sombrios da personalidade, manifestando-se apesar de nossas tentativas de reprimi-los e controlá-los, devidas especialmente à rigidez das barreiras que erguemos em nossa consciência. O caráter de Hermes e do Boto, ao promover ganhos súbitos e muitas perdas ao longo do trajeto, adverte-nos que fartura e prejuízo, sorte e azar, conquista e fracasso têm em comum a mesma origem, o que torna fundamental o entendimento desse processo de troca presente nos caminhos que venhamos a percorrer (Otto, 2005).

Referências Bibliográficas

- BOECHAT, Walter (org.) (1997). *Mitos e arquétipos do masculino*. Petrópolis: Vozes.
- BRANDÃO, Junito de Souza (2002). *Mitologia grega – v. I*. Petrópolis: Vozes.
- CALLIA, Marcos (2006). "Terra Brasilis: pré-história da psique". In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (orgs.). *Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique*. São Paulo: Paulus.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da (1954/s.d.). *Dicionário do folclore brasileiro*. 10 ed. Rio de Janeiro: Ediouro.
- _____. (1947/2002). *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global.
- FARIA, Durval Luiz de (2003). *O pai possível: conflitos da paternidade contemporânea*. São Paulo: EDUC/FAPESP.
- HENRIQUE, Márcio Couto (2009). "Folclore e medicina popular na Amazônia". In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 4, out-dez 2009, p. 981-998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v16n4/08.pdf>>. Acesso em: 6 ago. 2015.
- JUNG, Carl Gustav (1961/1989). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. (1928/2010). *Energia psíquica*. OC, vol. 8/1. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1948/2011). *Natureza da psique*. OC, vol. 8/2. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1933-1955/2003). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. 9/1. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1951/2011). *Aion*. OC, vol. 9/2. Petrópolis: Vozes.
- LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael (1999). *Hermes e seus filhos*. São Paulo: Paulus.
- MAGALHÃES, Gilzete Passos (2013). *Os espelhos dos rios: dimensões simbólicas da relação de gênero na lenda amazônica O Boto*. São Paulo: PUC/SP, p. 149. Dissertação

de Mestrado – Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica – Núcleo de Estudos Junguianos, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. (2014). "*Travessias caboclas: relação de gênero na lenda amazônica O Boto*". In: VI Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, 2014, Universidade Federal de Juiz de Fora. *Anais do Seminário: (Re)invenções do corpo e (des)construções de gênero: percursos literários*. Juiz de Fora: Center Gráfica e Editora. p. 1930-1946.

MAUÉS, Raymundo Heraldo (1998). "*Medicinas populares e 'pajelança cabocla' na Amazônia*". In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.) *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro/Belém: CEJUP, p. 73-83.

_____. (2006). *O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade*. História Oral, Rio de Janeiro, v. 9, n.º 1, p. 11-28.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Giselle Macambira (2004). "*Pajelança e encantaria amazônica*". In: PRANDI, R. (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, p. 11-58.

OLIVEIRA, Odaísa (2001). *Vocabulário terminológico cultural da Amazônia paraense: com termos culturais das áreas de Abaetetuba, Belém e Santarém*. Belém: UFPa.

OTTO, Walter Friedrich (2005). *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. São Paulo: Odysseus.

PACHECO, Agenor S. (2009). *En el corazón de la Amazônia: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. 2009. Tese de Doutorado em História Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PENNA, Eloisa Marques Damasco (2009). *Processamento simbólico arquetípico: uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica*. São Paulo: PUC/SP. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

QUINTAES, Marcus (2011). *Letras imaginativas: breves ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Paulus.

STRADELLI, Ermano (1929). *Vocabulário da língua geral português-nheengatu*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, v. 158, n.º 104, p. 9-768.

YAMÃ, Jaguarê (2005). *Urutopiag: a religião dos pajés e dos espíritos da selva*. São Paulo: IBRASA.

Músicas

FONSECA, Wilson (compositor) (1995). *O Canto da Amazônia*. Projeto Uirapuru, vol. 1. Pará: Secult/PA. 1 CD.

HENRIQUE, Waldemar (compositor) (1997). *O Canto da Amazônia*. Projeto Uirapuru vol. 2 – Maria Helena Coelho Cardoso e Waldemar Henrique (intérpretes). Pará: Secult/PA. 1 CD.

_____. (1999). *A Música e o Pará* – Arthur Moreira Lima interpreta Waldemar Henrique. Pará: Secult-PA. 1 CD, estéreo.

SALMASO, Mônica (intérprete) (1998). *Trampolim*. Pau Brasil (gravadora), Biscoito Fino (distribuidora). 1 CD.

Filmes

Ele, o Boto (1987). Direção: Walter Lima Jr. Produção: Lucy Barreto, Luiz Carlos Barreto e Flávio R. Tambelini. Rio de Janeiro: Transvídeo.

Odisseia - último desafio de Ulisses

Aurea Roitman*

Artigo



Sinopse: Ulisses, em sua longa e árdua trajetória, enfrenta todos os tipos de desafios e perigos com o propósito de resgatar a bela Helena de Troia. Batalha feroz que lhe rouba vários anos de vida pessoal. O herói obstinado pela conquista coloca-se em estado de *hybris*, desafiando os deuses. Quando a guerra acaba e, finalmente, ele retorna para a sua amada, a paciente Penélope, resta-lhe percorrer o seu maior desafio: resgatar a si mesmo, travando uma grande batalha interna.

Palavras-chave: Grécia, *hybris*, mitologia, Troia, Ulisses.

Resumen: Odiseo en su camino largo y arduo enfrentó a todo tipo de desafíos y peligros con el fin de rescatar a la bella Helena de Troya. Batalla feroz que roba a muchos años de su vida personal. El héroe obstinado por la conquista se coloca en un estado de *hybris*, desafiando a los dioses. Cuando la guerra ha terminado y finalmente regresa a su amada - Penélope, llena de paciencia -, Ulises debe enfrentar a su mayor desafío: el recate de sí mismo, la realización de una gran batalla interna.

Palabras clave: Grecia, *hybris*, mitología, Troia, Odiseo.

Abstract: Odysseus on his long and arduous path faced all kinds of challenges and dangers in order to rescue the beautiful Helen of Troy. Fierce battle stealing several years of his personal life. The hero obsessed with the idea of conquest is placed in a state of *hybris*, challenging the gods. When the war is over and finally he returns to his beloved - Penelope, full of patience - Ulysses need to face up to their biggest challenge: rescuing oneself, performing a large internal battle.

Keywords: Greece, *hybris*, mythology, Troy, Odysseus.

* Aurea Roitman é psicóloga junguiana, analista didata da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e membro da Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP).

Email: aurearoitman@terra.com.br

Depois toma ágil remo, a povos anda
que o mar ignoram, nem com sal temperam,
que amuradas puníceas* não conhecem,
nem remos, asas de baixéis velozes.
Guarda o sinal: assim que um viandante
Pá creia o remo ser que ao ombro tenhas**
Finca-o no chão; carneiro e touro imoles,
Varrão que inça*** a pocilga, ao rei Posídon;
Em Ítaca, aos celícolas por ordem
Hecatombes completas sacrificues.
Ali "longe" do mar (ex hálos) vir-te-á mais lenta a morte,
Feliz velho, entre gentes venturosas.
Preenchidos serão meus vaticínios.

Homero (2004) *Odisseia*, Livro XI, §§ 93-105



A difícil jornada do retorno

Tanto a *Iliada* como a *Odisseia* foram compostas em uma época em que os gregos não usavam o alfabeto e a escrita. Esses longos poemas foram divulgados oralmente e também preservados oralmente por *aedos* (cantores), que memorizavam seus versos. A *Iliada* é fruto da juventude de Homero, enquanto que a *Odisseia* é o fruto da sua maturidade. A *Odisseia* nos convida à reflexão sobre, talvez, o último desafio da segunda metade da vida.

O epílogo de Homero, a derradeira tarefa de Ulisses, é deixada de lado pela grande maioria dos leitores, provavelmente porque não faz parte da narrativa no fim do poema. O incessante navegar de Ulisses, em que as adversidades e a força moral de luta e persistência estão sempre presentes, faz dele o *arquétipo do marinheiro* com suas lutas e seus pungentes amores, desafiando os deuses e os homens. Na *Iliada*, canta-se o cerco de Troia, sendo que a ação descrita é do nono ano de combate. Na *Odisseia*, canta-se o retorno (*nóstos*) de Ulisses/Odisseus, "aquele que abre os caminhos", após derrotar Troia e as inumeráveis façanhas dessa tumultuada trajetória.

No longo e extenuante cerco de Troia, Ulisses revela-se um grande herói, cuja astúcia e persistência lhe trazem a glória (*kléos*) e a

* *Amuradas puníceas*: prolongado do costado vermelho, costado púrpúreo da embarcação.

** Ulisses saberá que está no fim de seus trabalhos quando um viajante tomar por pá o remo que traz ao ombro.

*** *Varrão que inça*: porco novo, não castrado, que se espalha, enchendo a pocilga.

admiração de seu povo, astúcia essa manifesta tanto na concepção do *Cavalo*, paixão dos troianos, a única forma de adentrar as inexpugnáveis muralhas de Troia, quanto no diálogo com Polifemo, filho de Posídon. A glória (*kléos*) tão sofridamente conquistada traz a ele também, em contrapartida, o entorpecimento da consciência, na embriaguez que leva à arrogância (*hybris*). Nesse delírio fácil, rompe com a virtude e, como consequência, estabelece uma aliança inconsciente com a desmedida, que o lança, em sua viagem de volta (*nóstos*), às deusas menores: Circe, aquela que transforma homens em porcos; as Sereias, que habilmente seduzem os homens para em seguida destruí-los; Syla, provida de doze bocas devoradoras; e Calipso, que o manteve prisioneiro durante um ano em sua ilha, propondo-lhe conferir a imortalidade em troca de seu amor. Nesse episódio, Atená interfere junto a Zeus, e Ulisses é libertado com uma pequena jangada. Assim, Ulisses lança-se ao mar novamente, que aqui pode ser associado ao labirinto com seus infinitos meandros. As ondas gigantes lançam a jangada de encontro a um rochedo, e ele é lançado nu na praia dos Feácios. Sozinho e desnudo, Ulisses é acolhido por Nausica, uma jovem princesa doce e meiga, o perfil feminino mais suave e terno de todas as histórias já contadas ao redor do mundo. A sua vivacidade e generosidade de coração compõem um quadro de inocência luminosa. Ela traz a Ulisses a memória de Penélope nos seus doces anos de juventude.

Ulisses pede a proteção de Atená e é bem recebido entre os Feácios. O rei Alcino ouve com prazer todas as suas façanhas e cobre-o de honrarias, ao que Ulisses retruca: "Venerável Alcino, não me compare aos deuses, mas apenas aos sofridos mortais". Em seguida, pede-lhe ajuda para retornar a Ítaca. A fúria do mar ainda fustigaria por vários anos o corpo e a alma do nosso herói. Ulisses resiste a todos os desafios com indomável vigor e determinação e chega, finalmente, a Ítaca. Cumpre o seu destino. Realiza o *nóstos* na idade adulta. Ainda uma vez, a astúcia do herói lhe revelaria os meandros dos acontecimentos: disfarçado de mendigo, sendo reconhecido apenas por seu cachorro, Ulisses adentra o palácio onde desafia os pretendentes de Penélope. Vence-os, primeiro, para só então se apresentar como aquele que partiu um dia rumo à distante Troia. Penélope, por sua vez, também astuta e vigilante, não crê no que lhe diz o estrangeiro. É necessário que ele lhe fale da árvore que talhara para confeccionar o leito nupcial, para que ela, exultante e cheia da mais cristalina alegria, saia também de suas muralhas e o reconheça. A alegria toma conta desse encontro tão nostalgicamente desejado. O vinho borbulhante do amor é finalmente consumido na celebração do *nóstos*, do heroico retorno. Eles ficam juntos por algum tempo. Ulisses parte em seguida, cumprindo o seu destino.

Uma possível continuação da história

É manhã quando Ulisses parte sozinho, carregando apenas um remo bem talhado. Ele não sabe para onde se dirige. Apenas caminha continente adentro. As sandálias enchem-se do pó dos caminhos. As noites e os dias se sucedem lentamente antes que ele atinja o seu destino. A tarefa paradoxal traz indagações, mas para quem conquistou Troia nada mais consistirá em um grande obstáculo.

No tempo certo (*kairós*), Ulisses encontra um viajante que toma por pá giratória o remo bem talhado que ele traz às costas. Mediante esse sinal, ele percebe que chegara ao seu destino. Caminha pelas ruas altivo, imponente, à espera de um reconhecimento que não chega. Nenhum olhar se detém na sua figura bizarra. Nenhuma palavra lhe é endereçada. Ele tenta decifrar um código para o qual não foi preparado. Entre a perplexidade e o assombro, Ulisses se volta para cumprir o rito sacrificial que lhe fora designado. Toma os três animais: o carneiro – símbolo da obstinação e também da cegueira dela decorrente, animal que marca as primícias da primavera, ícone da representação cósmica do fogo, tanto o criador como o destruidor. Toma ademais o touro, representante da força e do entusiasmo irresistíveis, evocador do macho indomável na figura do Minotauro, guardião do labirinto, como também o touro celeste, com sua força criativa, e sem freio. Símbolo também associado a Mithra, a divindade solar persa, o touro aí representa os aspectos paradoxais da Morte e da Ressurreição. Em hebraico, por outro lado, a primeira letra do alfabeto, *alef*, que significa touro, é o símbolo da primeira semana do ciclo lunar. Por fim, toma o terceiro animal, um varrão (porco não castrado, reprodutor), símbolo das tendências obscuras sob todas as formas de ignorância, da gula, da luxúria, do egoísmo e da imundície. Em pleno campo, ao ar livre, Ulisses oficia o rito sacrificial prescrito por Tirésias, o tebano. Imola os animais que continham atributos de Posídon: fúria, vitalidade indômita, obstinação, vida e morte.

O sangue jorra por entre as pedras do altar, mas nada parece mudar no comportamento dos homens. Esse deus, Posídon, lhes é desconhecido e, portanto, o sacrifício se lhes afigura como mera loucura. Nada muda na atitude dos homens para com ele. O herói caminha por entre essa gente tentando em vão uma ponte, uma conexão. Acerca-se da roda dos homens na praça, e sua fala, a princípio, causa-lhes espanto: “Troia, mar, Posídon, barcos? Do que fala esse estranho?”.

Nos dias seguintes, Ulisses tenta explicar a sua história. Incrédulos, aos poucos os homens se retiram, deixando-o sozinho. Ao longo dos dias, o espanto inicial se transforma em desdém e estigma. Ninguém mais se acerca desse tresloucado homem imerso em delírios. As

crianças zombam de suas histórias e os jovens escarnecem de seu orgulho senil. Ulisses está nu, despojado. Só. Não há interlocutor para a perplexidade que o assombra. A sua identidade lhe foi roubada. Distantes estão os dias em que, pela astúcia de sua inteligência brilhante, foi sagrado herói. Apartado de casa e sendo objeto de zombaria de um povo que não o reconhece, Ulisses percebe que aquilo que, sob forma de ardid, dissera a Polifemo, tornara-se o seu vaticínio: “Sou ninguém”.

Ulisses silencia ante o desprezo. Os dias ficam parados como naus sem vento. O pensamento corre circular na tentativa de decifrar o enigma que o aprisiona. Caminha cabisbaixo pelas ruas e mercados. Afasta-se dos círculos das conversas dos homens. O campo, com sua quietude e singeleza, o acolhe. Ali passa horas a fio a observar o trabalho dos pastores com seus rebanhos de cabras e ovelhas. A sua diligência em protegê-los do lobo e a habilidade no manejo do cajado curvo que os resgata do perigo o impressionam sobremaneira: é como se os visse pela primeira vez!

Passam-se os dias, e Ulisses observa que esse tipo de trabalhador continua vagando calmamente à procura de pastagens verdes à beira dos riachos com água limpa, para aí levar o seu rebanho quando o sol estiver a pino. Ao entardecer, ao reunir cada um dos animais no redil, inspeciona um a um observando com atenção os sinais de ferimento e dor. Ele cuida dos que estão doentes com paciência e dedicação e sai em busca daquele que se desgarrar do grupo. Ele chama suas ovelhas pelo nome, e elas reconhecem a voz daquele que as protege, seguindo-o docemente.

O pastor é uma figura solitária. Pouco ou nada fala no seu caminhar vagaroso e vigilante. Pouco dorme à noite, pois mantém um alerta continuado. Para proteger o rebanho, carrega um cajado arqueado, um bastão grosso e menor e uma funda.

A observação dessas cenas singelas traz a Ulisses a memória dos seus homens, que manejavam habilmente o remo, e se dá conta de que talvez ele não tenha sido tão zeloso de suas vidas como o atento pastor que conduz o rebanho às águas doces dos riachos. Para ele, o importante sempre foi ultrapassar as dificuldades “a qualquer custo”. A energia indomável, furiosa ante os obstáculos, ajudou-o a ultrapassá-los de forma por vezes cruel. As águas salgadas tingiram a sua pele e secaram o seu coração. As Musas, como diz Hesíodo na *Teogonia*, são filhas da Memória, elas trazem a Ulisses a *re-velação* (*aletheia*), a *presentificação* dos dias vividos quando aliou à astúcia a cólera cega, infringindo o *métron*, a justa medida, transformando a glória (*kléos*) em perdição (*áte*).

Quando os dias terminam, o pôr do sol vai acolhê-lo pensativo embaixo das oliveiras. A calma do vale parece inundar sua alma de forma tão sutil quanto a brisa que passa. Ainda as memórias de Troia estão presentes. Ele se dá conta de como suas ações resultaram em pactos sombrios; de como teceu o seu glorioso e trágico destino. Ulisses romperá o limite do humano, projetando-se como um deus entre os mortais, sufocando a sua consciência, nisto consistiu a sua perdição, *áte*.

Toda essa *re-visão* lhe traz de volta a consciência rejeitada. Realmente os troianos foram destruídos por sua paixão pelos cavalos e pela astúcia de Ulisses. Aquele grande cavalo, imponente e silencioso, colocado defronte às portas da grande muralha, aguçou a curiosidade e o desejo dos troianos. A muralha abriu-se de par em par e o belo cavalo, colocado no centro da praça, causou a admiração e alegria de todos. O que sucedeu a partir desse momento deu-lhe a vitória. Os troianos foram massacrados, as mulheres violentadas. O choro das crianças e dos velhos não abrandou a crueldade das espadas. Os altares foram profanados, a cidade pilhada e incendiada. A grande Troia ruiu. Junto a seus compatriotas, Ulisses comemorou a vitória com júbilo e escárnio por seus inimigos.

O herói, agora já num outro tempo da vida, se dá conta de que lutou e estabeleceu estratégias para vencer, para resgatar Helena. Até este momento, tudo se ajusta dentro da perfeita *virtude*; no entanto, ao vencer, foi tomado por um entusiasmo e igualou-se aos deuses. Num delírio desmedido, infringiu o *métron*. Se é verdade que a vitória foi fruto da sua coragem, é também verdade que ela lhe trouxe a *hybris*. Foi aclamado como um deus e a ele se igualou, na desmedida, no delírio do poder e da glória. O massacre de Troia lhe traz agora um gosto amargo. Ulisses caminha, perplexo, como que acordando de um longo torpor. A visão do paciente pastor de ovelhas e o tormento dos seus pensamentos compõem um quadro de perplexidade e angústia pela consciência de seus atos desmedidos.

À sua memória vem Polifemo, a quem cegara. É certo que em tempo de guerra a ética muda de contexto e abater o inimigo, cegando-lhe o único olho, parece-lhe correto. Todavia, é na zombaria e no escárnio que ele incorre na desmedida. Movido pela arrogância, ele se deixa tomar pela *hybris*. Deixa de ser homem, para se tornar deus, estabelecendo, ainda que inconscientemente, um pacto com as deusas secundárias que habitam o submundo das águas profundas.

Abatido e melancólico, Ulisses adormece no vale, desamparado e só. A visão daquele estranho homem, sozinho, dormindo ao relento, comove o pastor que diligentemente vai buscá-lo, como uma das suas ovelhas desgarradas. Dá-lhe água e um pouco de alimento. Ele o percebe ferido e abandonado e o acolhe em sua casa.

Durante muito tempo Ulisses foi visto percorrendo os campos ao lado do pastor, cuidando do rebanho. Aprendeu a curar as ovelhas feridas e a manejar a funda. No povoado se dizia que o bizarro estrangeiro agora se aquietara. Já não delirava mais. Quando vinha ao mercado, mostrava-se quieto e cuidadoso, comprando couro para refazer as fundas ou unguentos para os ferimentos das ovelhas. O seu olhar se tornara claro como as águas doces dos riachos.

No tempo propício, quando o *métron* é recuperado, e Ulisses se apropria da justa medida das coisas, ele é visitado por Atená, que lhe diz que o seu destino já estava cumprido, que podia retornar.

Lentamente, com passos cuidadosos de pastor, o nosso herói retorna. Desta feita o seu olhar é sereno, acolhedor. Caminha atento e reflexivo, percebendo que o tempo das lutas, da ansiedade pela "vitória a qualquer custo", já passara; que sua alma não mais necessita da validação do olhar do outro, pois está em harmonia. Ulisses conversa de forma singela com as pessoas que encontra no caminho.

Ao chegar a Ítaca, perguntam-lhe quando partirá de novo rumo ao mar. Ele lhes afirma que o seu remo fora enterrado para sempre numa terra longínqua. A sua fala é serena e profunda. Com um leve sorriso nos lábios contempla o mar azul que se une ao céu no horizonte. As nuvens, qual flocos de lã, mais lhe parecem um rebanho de ovelhas que gentilmente obedecem ao vento, seu pastor. A brisa vespertina envolve o corpo de Ulisses, enquanto ele lentamente adormece, qual criança que, deixando cair o brinquedo, adormece no colo materno. Ao longe canta o *aedo*, anunciando que cumpridos estão os vaticínios do sábio tebano.

Referência bibliográfica

HOMERO (2004). *Odisseia*. Livro XI, § 93 – 105. São Paulo: Martin Claret Editora.

A única coisa certa é a incerteza: notas sobre o trabalho com sonhos na análise junguiana

Artigo

Henrique de Carvalho Pereira*



Sinopse: Este artigo discute as ideias de C. G. Jung acerca dos sonhos, retomando duas questões fundamentais para o psicólogo analítico: qual a função dos sonhos na vida psíquica e como manejá-los na prática clínica? Em relação à primeira questão, Jung sugere que os sonhos são fenômenos psíquicos do inconsciente situados *entre* natureza e cultura, análogos a um *animal com antenas* ou a poemas privados, podendo também ser comparados a um drama interior. Seu exame cuidadoso ajuda a desfazer os hábitos cristalizados da consciência do eu, fertilizando a imaginação humana. Em relação à segunda questão, o artigo ventila a regra metodológica de *ficar com a imagem* e a técnica da amplificação. Para enriquecer a discussão, buscou-se aproximar determinadas concepções da teoria do ator-rede, do pensador francês Bruno Latour, das ideias de Jung sobre o fenômeno onírico. Nesse sentido, o sonho e seu trabalho são repensados como uma *rede de atores*. O artigo finaliza com uma vinheta clínica, a título de ilustração.

Palavras-chave: sonhos, psique, Jung, psicoterapia, Latour.

Resumen: Este artículo discute las ideas de C. G. Jung sobre los sueños, ocupando dos cuestiones fundamentales para el psicólogo analítico: ¿cuál es la función de los sueños en la vida psíquica y como manejarlos en la práctica clínica? En cuanto a la primera pregunta, Jung sugiere que los sueños son fenómenos psíquicos inconscientes ubicados *entre* la naturaleza y la cultura, al igual que *animales con antenas* o poemas privadas, y también se pueden compararlos a un drama interior. Su cuidadoso examen ayuda a deshacer los hábitos cristalizados del ego, fertilizando la imaginación humana. En cuanto a la segunda pregunta, el artículo analiza la regla metodológica de *quedarse con la imagen* y la técnica de amplificación. Para enriquecer la discusión, hemos tratado de acercar determinadas concepciones de la teoría del actor-red, del filósofo francés Bruno Latour, de las ideas de Jung sobre el fenómeno del sueño. En este sentido, el sueño y su trabajo son revisados como una *red de actores*. El artículo concluye con una viñeta clínica, a modo de ilustración.

Palabras clave: sueños, análisis junguiano, Jung, psique, Latour.

Abstract: This paper debates C. G. Jung's ideas about dreams, reevaluating two basic questions for the analytical psychologist: what is the function of dreams in psychic life, and how one uses them in clinical practice? Regarding the first question, Jung suggests that dreams are phenomena of the unconscious psyche, located *between* nature and culture, similar to an *animal with feelers* or to private poems, and may be compared as well to an interior drama. Their careful examination helps to undo the crystallized habits of the ego-consciousness, thus fertilizing the human imagination. Regarding the second question, the paper deals with the methodological rule of *sticking to the image*, and the technique of amplification. In order to improve

the discussion, certain features of the Bruno Latour's Actor-Network Theory were connected to Jung's ideas about oniric phenomena. In this sense, dream and the work one does with it are reimagined as a *actor-network*. The paper ends with a clinical vignette, as an example.

Keywords: dreams, jungian analysis, Jung, psyche, Latour.

* Henrique de Carvalho Pereira é psicólogo clínico em consultório particular na cidade do Rio de Janeiro, mestre em Psicologia (UFRJ) e doutor em Psicologia Social (UERJ). Coordenador da pós-graduação *lato sensu* em Psicologia Junguiana na Universidade Santa Úrsula, de 2012 a 2014. É professor da Universidade Estácio de Sá. Ministra cursos e seminários de Psicologia Junguiana no Rio de Janeiro e em outras cidades. É autor do livro *Jung e o laboratório da alma: a psicologia analítica examinada pela teoria do ator-rede* (Editora Juruá, 2010).



"Neste trabalho, em momento algum podemos perder de vista que o terreno em que pisamos é traiçoeiro e que, nele, a única coisa certa é a incerteza. Temos quase vontade de alertar o intérprete de sonhos: 'Não queira entender!, para que não seja precipitado em suas interpretações.'"

(Jung, OC, 16/2: 318)

“Os sonhos influenciaram todas as mudanças importantes em minha vida e teorias”, disse Jung ([1925] 1989, p. 24) certa vez a um grupo de alunos. O profundo interesse pela atividade onírica, que duraria até o fim de sua vida, levou-o a tratar do assunto em artigos, monografias e em muitos anos de seminários psicológicos. Com efeito, Jung fez da interpretação dos sonhos um dos pilares de sua prática clínica. Devido ao seu poder de modificação da personalidade, o exame dos sonhos constitui até hoje um dos principais instrumentos da análise junguiana.

Neste artigo, discuto o tema dos sonhos retomando duas questões fundamentais para o psicólogo analítico: *qual a função dos sonhos na vida psíquica e como manejá-los na prática clínica?* O texto está organizado em quatro partes. Na primeira, revisito as ideias de Jung acerca da função dos sonhos que me parecem mais interessantes e atuais. Na segunda, discuto a operação analítica de *ficar com a imagem*. Na terceira parte, aproximo certas ideias da psicologia analítica de Jung de determinadas concepções oriundas da teoria do ator-rede do pensador francês Bruno Latour, que podem enriquecer nosso entendimento da análise onírica. Encerro finalmente o texto com uma vinheta clínica.

O teatro da psique

As imagens que nos visitam durante o sono têm fascinado a humanidade desde tempos imemoriais. Em muitas culturas, o sonho estava relacionado ao tempo mítico da criação cósmica e aos deuses. Assim, o desafio de interpretá-los era comumente tarefa de sacerdotes, xamãs ou adivinhos. O Iluminismo no Ocidente produziu uma importante mudança de perspectiva: a ascensão do espírito racional, do pensamento claro e objetivo, significou simultaneamente a desconfiança – para não dizer aversão – da enigmática e “irracional” atividade onírica. Por outro lado, a cultura e o pensamento românticos, que floresceram nos países europeus em parte como reação à racionalidade iluminista, reconheciam o valor das experiências desprezadas pelo espírito científico. A arte, o sonho, o fantástico, e mesmo o oculto, tinham então no Romantismo uma morada para acolhê-los. O interesse de Jung pelos sonhos deve ser entendido, principalmente, como tributário dessa tradição romântica.

Como Jung definiu o sonho? Em *Os objetivos da psicoterapia* (Jung, OC, 16/1), afirmou não possuir uma teoria sobre o sonho e tampouco saber como se formam¹. Mas será isto de todo verdadeiro? Sim e não. Jung realmente não formulou uma teoria sobre os sonhos fundada sobre hipóteses rigorosamente testadas, segundo os métodos das ciências naturais, visando a estabelecer relações de causa e efeito entre eventos. Sua abordagem era outra; estava voltada para o *sentido* da experiência onírica. A auto-observação e a atividade clínica conscienciosa de muitos anos com pacientes forneceram-lhe dados suficientes para corroborar um conjunto básico de ideias sobre os sonhos que se presta a orientar o analista em sua práxis.

Jung concebeu a psique como uma atividade autônoma produtora de imagens, irreduzível tanto ao intelecto quanto ao corpo. Nesta acepção, *imagem* não se refere diretamente a qualquer referente externo, mas deve ser entendida como um *conceito derivado do uso poético*², uma figura de fantasia (Jung, [1920] 1971, CW, 6: 743). Assim, a perspectiva de Jung acerca dos sonhos não é materialista ou tampouco metafísica, mas *psicológica*. Involuntários, os sonhos são antes de tudo uma manifestação psíquica do inconsciente³. Não os inventamos intencionalmente. Ao contrário, a cada vez que sonhamos somos confrontados com a natureza espontânea da psique, com seu caráter criador.

A autonomia da atividade onírica levou Jung a considerar os sonhos “fenômeno natural”, comparáveis a uma “coisa viva, a um animal com *antenas* ou com muitos *cordões umbilicais*” [itálicos meus] (Jung, [1928-1930] 1984, p. 44). Além disso, se os sonhos são naturais, isto significa que não disfarçam quaisquer pensamentos latentes ocultos ou que têm a intenção de iludir-nos. Porém,

esta ausência de disfarce não quer dizer que seu significado está inequivocamente exposto ao nosso entendimento. Em vez disso, o sonho se assemelha mais a uma língua desconhecida ou arcaica, exigindo de nós o esforço de compreensão. Assim, não obstante sua origem espontânea, *natural*, o sentido de um sonho dependerá muito da intenção e expectativa do intérprete, observou Jung ([1934]1993, *OC*, 10/3). E dependerá também, acrescentou James Hillman, da imaginação deste, o que torna a análise onírica similar às atividades artísticas, como a poesia. Para Hillman ([1961] 1981), “o sonho está a meio caminho entre o poema e o paramécio. Como o paramécio, é um produto da natureza, não criado pela vontade humana. Mas como poema, é um produto da arte, dependendo da imaginação do homem” (p. 229).

Como arte ou artifício, o sonho apresentado no encontro analítico não está encerrado exclusivamente em seus conteúdos, mas implica a participação tanto do paciente sonhador, que lhe fornece associações, como do analista, que pode ajudar a amplificá-lo com narrativas de significado análogo. O ponto a se destacar aqui é que as antenas e os cordões umbilicais dos sonhos se estendem até a consciência e fantasia imaginante de ambos, paciente e analista. O sonho em análise, portanto, é uma espécie de opus aberto, criado e recriado em função das interferências de seus participantes.

Quando nos aproximamos de um produto do inconsciente como o sonho, “pisamos num terreno traiçoeiro” (ver epígrafe deste artigo), uma região anímica de elusiva ambivalência. Por isso, Jung (*CW*, 9/1) alertava para o fato de que toda a interpretação não passa nunca de um *como se*: não temos nunca a certeza do que ela pode produzir ou alcançar. *Mas se os sonhos são o suprassumo da incerteza, por que afinal empregá-los como instrumento na análise?* Aqui há duas respostas que se entrelaçam. A primeira é que o surrealismo onírico, como a literatura e a arte em geral, ajuda a dissolver os hábitos coagulados da consciência de vigília, lançando-a numa condição de incerteza. E a *perda das certezas*, observou Hillman ([2006] 2007, p. 332), é uma forma de sofisticar a mente. O trabalho com os sonhos nos obriga a refrear nossa vontade racional, apolínea, de clareza, discernimento e conhecimento. Em vez disso, precisamos cuidadosamente, tal como um artista, educar sentidos e imaginação às bruxuleantes tonalidades de luz e zonas de sombras, própria do País dos Sonhos. Disse Jung ([1928-1930] 1984): “Devemos manejar os sonhos com nuance, como um trabalho de arte, não logicamente ou racionalmente, como se pode fazer numa afirmação, mas com uma pequena restrição em algum lugar, para que estejamos à sua altura quando tentarmos interpretá-los” (p. 66).

A consciência aprimorada pela perda de certezas (Hillman) e a atitude artística de restrição do pensamento lógico ou racional (Jung), necessária para o adequado manejo dos sonhos, encontra eco na ideia de *potencialidade negativa* do poeta romântico inglês

John Keats. Por *potencialidade negativa* ele designou a capacidade “de estar imerso em incertezas, mistérios e dúvidas, sem um gesto de impaciência por fatos e razão” ([1817] 2011, p. 1). Não apenas a análise dos sonhos, mas todo o trabalho clínico analítico é uma operação fundada sobre esta *potencialidade negativa*.

A segunda vantagem que podemos atribuir à análise dos sonhos é a sua *capacidade de fornecer ao eu um novo ponto de vista*⁴. A chamada *função compensatória* dos sonhos – a correção que as imagens oníricas efetuam sobre a perspectiva unilateral da consciência subjetiva (Jung, CW, 8) – pode ser considerada como outro nome para a propensão que o inconsciente tem de apresentar ao eu um novo ponto de vista. As imagens oníricas ofertam à consciência subjetiva do sonhador a oportunidade de imaginar o improvável e o desconhecido, sendo não raro fonte de inspiração criadora e resolução de problemas. A psicóloga e pesquisadora de sonhos Deirdre Barrett (2001) reuniu em um de seus livros uma coletânea de relatos de pintores, escritores, músicos, arquitetos e matemáticos cujas criações se originaram de sonhos. Além disso, relatou pesquisas que conduziu inspiradas no antigo procedimento grego da *incubação*⁵. Seus estudantes eram orientados a ir dormir com um problema de seu interesse em mente. Ao cabo da experiência, dois terços dos sonhadores disseram que seus sonhos se dirigiam ao problema proposto; um terço afirmou ter sonhado a solução. Segundo Barrett (2001), “os processos subconscientes que falam em nossos sonhos são múltiplos e variados – não uma unidade coesa” (p. 188). A esta multiplicidade onírica ela deu o nome de “comitê do sono”. Ora, esta é exatamente a posição de Jung, que entendia ser a psique uma multiplicidade contraditória de complexos. Nos sonhos, esses complexos se personificam em figuras e cenários, e nos contam histórias como num teatro.

Com efeito, Jung (CW, 8) comparou a estrutura do sonho à do drama. Costuma haver no primeiro, tal como no último, a *apresentação de lugar e dos protagonistas*, o *desenvolvimento da trama*, *culminação e solução*. Se o sonho é análogo ao drama, as figuras oníricas seriam equivalentes a atores. Ao comentar certo sonho de um paciente, Jung ([1928-1930] 1984) descreveu seus personagens como “figuras de palco no seu teatro particular” (p. 48). O teatro dos sonhos é uma metáfora precisa para expressar a espontânea capacidade poética da psique, isto é, sua natural aptidão a *poiesis* (“fazer”, em grego): algo que não está sob nosso domínio voluntário *faz*, atua, desempenha um papel em nosso palco interior. Este é um ponto que merece atenção. Para Jung ([1925] 1989), não sabemos de que é feita a psique *em si*, mas sabemos empiricamente que é uma *realidade de atuação* (*Wirklichkeit*) manifesta dentre outras formas por meio dos sonhos. Em várias passagens, ele assume uma posição metodologicamente pragmática à maneira de William

James, distante de especulações metafísicas, ao dizer que o *decisivo no trabalho com os sonhos é sua eficácia*⁶. Neste sentido, constata que “os sonhos dão ensejo à imaginação” e que “quase sempre dá bons resultados fazer uma meditação verdadeira sobre [eles]...” (Jung, OC, 16/1: 86). Em termos psicoterapêuticos, uma verdade psicológica é aquilo que se mostra eficaz sobre o paciente⁷.

Imaginar o sonho como drama de atores interiores, ademais, nos coloca arquetipicamente numa fantasia dionisíaca. Isto pode ser benéfico para a psique, já que compensa a unilateralidade das análises oníricas demasiado apolíneas em seu afã por conhecimento claro e inequívoco, em sua busca de solução de problemas práticos, na sua caça por significados úteis para a adaptação social ou simplesmente em sua esperança de profecia. Diferentemente, o viés dionisíaco, dramático, do mundo onírico nos convida a reconhecer a condição essencialmente desmembrada da psique, ambivalente, conflituosa em sua multidão de figuras que nunca se deixa totalizar numa unidade. A concepção de Jung acerca dos sonhos é tributária de ambos os deuses. Neste tópico dos sonhos, como em tantos outros, o texto junguiano se abre a múltiplas leituras.

Resumindo, os sonhos são fenômenos psíquicos do inconsciente situados *entre* natureza e cultura. Pequenas obras de arte ou poemas privados demandam de paciente e analista a *potencialidade negativa de Keats* e um cuidadoso exercício conjunto, dialógico, de sutil imaginação sobre seus conteúdos. Os sonhos têm o poder de lançar a consciência subjetiva num estado de salutar confusão e perplexidade. No palco de nosso teatro onírico, seus atores desempenham o drama de nossa vida. Qual meu papel (isto é, do complexo do eu) nesta história? Que querem de mim as figuras dos sonhos e como eu respondo a elas? O trabalho com o sonho quando levado a sério revela-se uma tarefa ética de enorme importância para a individuação.

Ficar com a imagem

O mais importante na análise dos sonhos é o cuidado dedicado às imagens oníricas elas próprias. O diálogo entre analista e paciente deve estar o mais próximo possível do conteúdo manifesto dos sonhos: “Para compreender o sentido de um sonho tenho que me ater tão fielmente quanto possível à imagem onírica” (Jung, OC, 16/2: 320). Devemos, assim, *ficar com a imagem*. Trata-se de uma operação que, contudo, nada tem de simples, já que uma imagem pode significar uma multiplicidade de coisas. Manter-se próximo de uma figura onírica, portanto, *não* significa assumir seu sentido literal, mas buscar circunscrever o contexto onde ela se inscreve. Como exemplo, Jung se refere a um paciente que sonha com uma

mesa de pinho e cujas associações são escassas. De nada adianta associar livremente, à maneira freudiana, porque isto nos afastaria da imagem. Nesse caso, Jung entende que devemos voltar à imagem e pedir ao paciente que descreva detalhadamente o objeto como se estivesse falando para uma pessoa que não soubesse o significado das palavras “mesa de pinho”. Desse modo, poderemos estabelecer o contexto da imagem, que vai nos proporcionar a base semântica para uma interpretação. Isto, porém, não basta. Para Jung, geralmente é muito difícil compreender um sonho isolado, daí a importância de se analisá-lo *em série*: “A interpretação só adquire uma relativa segurança numa *série de sonhos*, em que os sonhos posteriores vão corrigindo as incorreções cometidas nas interpretações anteriores” (Jung, [1947] 1988a, p. 143). A ênfase sobre o aspecto serial do fenômeno onírico reforça a importância da relação entre as imagens na prática da análise onírica. Responde-se a uma imagem com outras imagens. Desse modo, evita-se uma redução dos sentidos do sonho às expectativas do eu consciente.

O trabalho com os sonhos é uma operação focada nos símbolos: “Um termo ou uma imagem é simbólico quando significa mais do que denota ou expressa” (Jung, *CW*, 18: 417). Os símbolos, portanto, caracterizam-se por um *excesso de sentido*. E como têm o poder de mover ou afetar a psique, podem ser considerados como *agentes retóricos* (Hillman, [1982 [2008], p. 22). Jung (*OC*, 16/2: 339) entende que “na teoria existem símbolos com significados relativamente fixos” como, por exemplo, o símbolo da *mãe*, que sugere cuidado, proteção, fertilidade, segredo, veneno (Jung, *CW*, 9/1). Graças a essa relativa repetição semântica do símbolo é que se torna possível relacioná-los a arquétipos do inconsciente coletivo. Nesse sentido, os arquétipos seriam os principais fatores atuantes na formação de símbolos. Contudo, para o trabalho prático psicoterapêutico, nossa atitude diante das imagens deve ser outra. Devemos “tratar o símbolo como se ele não fosse fixo”, renunciando a todo o nosso conhecimento anterior acerca dele “para pesquisar o que as coisas significam para o paciente” (Jung, *OC*, 16/2: 342). A análise onírica é, portanto, em primeiro lugar uma prática com as imagens simbólicas singulares e não com os arquétipos do inconsciente coletivo. Jung ([1947]1988a) adverte: “O clínico que manipula demais os símbolos fixos pode cair numa rotina, num perigoso dogmatismo, que muitas vezes impede a sua sintonização com o paciente” (*OC*, 16/2: 342).

A ênfase de Jung no ato de ficar com a imagem e na precedência da imagem onírica singular em detrimento do simbolismo arquetípico mais ou menos fixo encontra eco na filosofia da imaginação de Gaston Bachelard. O que esse autor escreveu acerca da imagem poética vale igualmente para a imagem onírica: “A imagem poética não está sujeita a um impulso. Não é um eco de um passado. É antes o inverso: com a explosão de uma imagem, o passado longínquo

ressoa de ecos e já não vemos em que profundezas esses ecos vão repercutir e morrer” (Bachelard, [1957]1989, p. 2). A essa inversão da causalidade da imagem, Bachelard dá o nome de “repercussão”. Ora, ocorre algo similar com os símbolos num encontro analítico. O excesso de significado e as múltiplas antenas e cordões umbilicais da imagem onírica fornecida pelo paciente rompem os contornos de sua psique e alcançam a fantasia do analista, fazendo nele vibrar e ecoar imagens análogas. A amplificação do analista seria então o efeito em sua psique da repercussão das imagens oníricas trazidas pelo paciente. Mesmo querendo ficar focados na imagem, não conseguimos fazê-lo de todo, porque seus múltiplos cordões umbilicais e antenas lançam nossa fantasia para outros tempos e lugares.

A amplificação, quando bem empregada, ajuda a desdobrar os vínculos que ligam o paciente à sua herança cultural-arquetípica, estendendo assim as fronteiras da psique para além do personalismo egoico. Outra vantagem de traçar paralelos histórico-arquetípicos com o material do paciente é que isto o ajudaria a desfazer-se da ilusão, comum ao homem ocidental moderno, de que ele é absolutamente livre, autogovernante supremo de sua própria vida, sem uma longa herança anterior a influenciá-lo. A análise junguiana implica então um *ir e vir*, um *dois-para-lá-dois-para-cá*, entre a situação particular, local, do paciente e o contexto coletivo mais amplo.

A análise, quando focada excessivamente no *problema pessoal* do paciente e nos seus enredamentos transferenciais, pode acabar se tornando ela própria unilateral, narcisista e neurótica. A amplificação, neste caso, pode atuar como uma compensação aos exageros da autorreflexão analítica, mostrando o aspecto coletivo do sintoma ou queixa. Mas o alerta que Jung ([1928-1930]1984) nos faz sobre um paciente com problemas matrimoniais vale como regra geral: “É muito bom dizer que isto é um problema coletivo, *mais il faut cultiver son jardin*, voltar ao a seu próprio problema, sua própria criança, vir e admitir que você está entediado com sua querida mulher em casa” (p. 67). Amplificar, sim, *pero sin perder la imagen jamás*.

As imagens oníricas como actantes

Gostaria agora de articular estas observações sobre a função e o manejo dos sonhos com algumas concepções oriundas da teoria do ator-rede de Bruno Latour⁸ ([1999] 2004, 2005a, [1991] 2005b) que, espero, servirão para enriquecer nossa discussão.

Latour é um pensador questionador das *grandes divisões metafísicas* que caracterizam o pensamento moderno, tais como *fato natural versus crença social* e *sujeito versus objeto*. Entende que tal descrição da realidade é falha, porque baseada numa falsa

distinção em termos de essências. Explico: de um lado, temos os objetos, os fatos duros, incorruptíveis e insensíveis ao artifício humano ou à influência social; de outro, o sujeito e suas crenças, sempre relativas e cambiantes e que por isso tendem a adulterar a compreensão dos fatos naturais.

Latour propõe então que abandonemos as ideias de sujeito e objeto, porque entre a crença subjetiva, própria da realidade social, e o fato objetivo, universal, característico da natureza, haveria uma barreira – teórico-conceitual, antes de mais de nada – intransponível a separá-los. Os modernos teriam formulado uma concepção bifurcada da realidade, herdeira da metafísica platônica, cindida entre natureza e cultura, que não corresponde efetivamente à realidade complexa em que efetivamente vivemos. Assim, em vez do dualismo moderno, Latour nos oferece um quadro do mundo fundamentalmente plural, imanente e relacional; o mundo como um palco de atores de limites imprecisos que interagem formando alianças diversas entre si.

Mas o que vem a ser um ator ou actante para Latour⁹? Um ator é qualquer coisa que atua sobre outra coisa, perturbando-a ou transformando-a: partículas subatômicas, pães de queijo, Cristiano Ronaldo, automóveis, deuses, quebra-molas e mercados são todos atores. Sejamos mais precisos. O termo ator se refere a entidades dotadas de três características principais: fala, recalcitrância e capacidade de composição. Fala: Todo actante se expressa ou por si mesmo ou mediante um porta-voz. Um micróbio ou uma partícula subatômica, por exemplo, tem no cientista seu porta-voz. Recalcitrância: um ator é dotado da capacidade de resistir, ou seja, impedir de ser dominado por outro ator. Assim, não raro, os experimentos científicos fracassam e os laboratórios explodem, graças à resistência dos atores pesquisados. E composição: um actante é capaz de articular-se com outros actantes, trocar propriedades entre si, negociar uma composição sem perder completamente sua própria *identidade*. Daí Latour dizer que o mundo está povoado de entidades híbridas ou de quase-objetos. Esta capacidade de vínculo ou articulação é que permite a criação da realidade tal como conhecemos, povoada de micróbios, jogadores de futebol, aviões, paralelepípedos, deuses, mercados etc.

Latour ([1998] 2015; [1999b] 2010) distinguiu dois tipos de vínculo entre *actantes*, segundo um critério pragmático: vínculos de domínio, que produzem *maus efeitos*, e vínculos de partilha da influência, que produzem *bons efeitos*. No primeiro caso, estão as relações disfuncionais nas quais uma entidade apodera-se de outra, não produzindo senão repetição estéril. No segundo, os actantes dividem entre si a ação ou o poder de atividade, dando oportunidade à geração de diferenças.

Uma rede, então, é o conjunto de actantes que se vinculam uns com os outros, partilhando a ação sem que um domine o outro. Latour nos apresenta um quadro da realidade radicalmente antiessencialista, rejeitando tanto a transcendência da natureza quanto a transcendência do social. Sua hipótese é a de que os atores que constituem o mundo são entidades desprovidas de essência. Nesse sentido, o decisivo são seus vínculos e as consequências que acarretam. O bom analista social seria, desta perspectiva, aquele que consegue *seguir o mais de perto possível o que os atores eles mesmos fazem*, sem tentar-lhes impor uma metateoria que tudo compreenderia de antemão.

Com estas ideias em vista, retornemos aos sonhos, estes animais de múltiplas antenas e cordões umbilicais, esta espécie de teatro da alma. As imagens oníricas – uma mulher misteriosa que encontro numa festa, o tigre branco que passeia pela sala de jantar, uma criança desprotegida em meio a um fogo-cruzado –, todas elas podem ser descritas como actantes. As figuras dos sonhos são o outro agindo em nós. Trata-se, diria Latour, de agências que atuam sobre o sonhador, ofertando-se a produzir-lhe uma modificação em sua imaginação, pensamento e conduta.

Como actantes, as imagens do sonho são dotadas de fala, recalitrância e capacidade de composição. Uma imagem fala por meio da boca do sonhador, que é seu porta-voz. É perfeitamente legítimo então questionarmos se o porta-voz fala em nome da imagem ou em causa própria. As imagens são recalitrantes: os sonhos muito frequentemente resistem a ser lembrados; resistem, sobretudo, a ser decifrados. Obstinações, suas figuras nos visitam quando elas querem e não quando nosso eu deseja. E as imagens oníricas são capazes de compor com outras imagens. Aqui percebemos a influência do ator-analista no processo de interpretação dos sonhos. A amplificação que ele fabrica introduz na discussão de um sonho elementos estranhos – com efeito, novos actantes – para compor-se com o material original do sonhador. O que se espera quando um analista comenta ou amplifica um sonho, contudo, é que seu relato não sobrepuje o do sonhador (como num vínculo de domínio), impondo-lhe um sentido hegemônico, unilateral, mas que, como actante bem articulado, esse relato estimule o paciente a imaginar ainda mais. A análise torna-se, assim, um laboratório de intensificação da imaginação.

O sonho no encontro analítico adquire um formato de rede: as imagens trazidas pelo sonhador vinculam-se com suas próprias associações e sonhos anteriores e, mediante o trabalho metafórico da amplificação, com as do analista. E a amplificação, quando bem conduzida, ajuda a criar conexões entre o local e o global, o pessoal e o coletivo. As metáforas oníricas ultrapassam assim as fronteiras da subjetividade individual do sonhador e alcançam territórios da psique coletiva, sem a necessidade de postularmos uma natureza

arquetípica transcendente. A regra metodológica de Jung *ficar com a imagem* pode ser agora traduzida como *traçar a rede da imagem*, ou seja, identificar os actantes heterogêneos com quem ela se vincula e seus efeitos de sentido.

Um beijo no chuveiro

Um homem solteiro, de 35 anos de idade, sonhou:

Estou com Isabela no apartamento de minha mãe. Isabela quer tomar banho. Ligo o chuveiro. Este fica num box que também pode funcionar como banheira. Ela entra debaixo da ducha. Em seguida, entro eu. Quando me dou conta, estamos os dois debaixo d'água. Nos beijamos. Há uma sensação de um profundo amor correndo por nós dois. Um amor extraordinariamente intenso, sublime. Noto que estou nu e com o pênis ereto. Vejo a água encher a banheira do box. Sinto-a na altura de meu peito. Olho para baixo e vejo que está quase transbordando. Fecho a torneira. Pouco depois ouço um ruído. Vou até a porta do banheiro e vejo que chegou gente em casa. Acordo.

O sonhador conta que acordou no meio da noite profundamente mobilizado pelo sonho. Vejamos suas associações, que são escassas. Isabela foi a grande paixão de sua adolescência. Perderam praticamente o contato depois do fim do segundo grau; desde então, viu-a muito raramente. No sonho, ela mantém a aparência juvenil de seus dezesseis anos. Ele não consegue entender por que sua imagem emergiu com tanta força no sonho. Conta que nunca tomou banho com ela. Há aproximadamente dez anos que não vive mais na casa da mãe. Nada associa ao banheiro, tampouco lhe ocorrem lembranças relacionadas a ele. Para o sonhador, o mais marcante no sonho foi sem dúvida o afeto despertado pelo beijo com a jovem, sob a água do chuveiro.

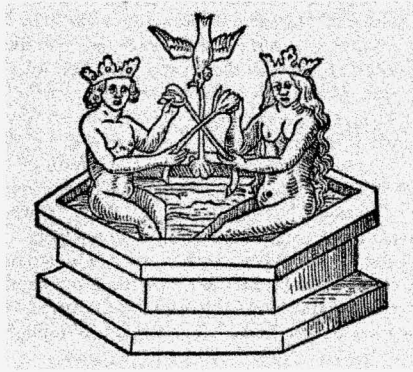
Importante observar sua condição psíquica. Ele vinha se sentindo desmotivado com a vida que levava. Objetivamente, ela não era ruim, mas ele percebia-se cada vez mais melancólico e *desanimado*. Os dias lhe pareciam aborrecidos, monótonos. O sonho, porém, lhe fez vivenciar precisamente um *élan*, uma paixão juvenil, fora do comum. A presença imaginalmente eficaz de Isabela, como actante psíquico, trouxe-lhe um entusiasmo erótico, vital, talvez jamais sentido antes. Questões emergiram do exame desse sonho, como estas: Que a figura de Isabela quer do sonhador? Juntar-se a ele num banho, para então beijarem-se num encontro amoroso, intenso, sublime, diz o texto do sonho. Que essas metáforas sugerem?

Podemos amplificar as imagens desse sonho com o simbolismo alquímico da *coniunctio* (conjunção) e seguir seus traços, seus ecos no coletivo. Tomo como ponto de partida as observações de Jung (OC, 16/2) em *A psicologia da transferência*. Ali ele traçou paralelos entre as gravuras alquímicas do *Rosarium philosophorum*, tratado alquímico do século XVI, e o fenômeno analítico da transferência. Neste aspecto, então, parece-me que o banho do sonhador é comparável ao *banho na fonte de mercúrio* (ver gravura abaixo), assim como às imagens similares do vaso, da *mãe/útero* e da água. O banho é inofensivo ou indica um excesso de água que transborda? A *solutio*, ou dissolução, proporcionada pelo meio aquoso indica metaforicamente a ação de dissolver a matéria coagulada, a resolução de um problema. O mercúrio que jorra da fonte é equivalente à *acqua permanens* (água eterna), uma substância misteriosa, metáfora para a própria psique inconsciente e insondável. O encontro amoroso do sonhador com a jovem sugere a *coniunctio* ou o *coitus*, o tema da conjunção dos opostos: a união de masculino e feminino, rei e rainha, Sol e Lua. A figura de Isabela então nos faz imaginar, é claro, a imagem da *anima*, que Jung denominou o arquétipo da vida. Essas associações ajudam a desdobrar a face arquetípica ou coletiva do sonho. Um evento aparentemente pessoal revela-se, então, um problema humano “universal”: Como o eu pode aproximar-se do Outro, do não-ego, do inconsciente? Contudo, apesar de relevantes, essas comparações devem ser manejadas com cuidado, já que podem, sem querer, *intelectualizar* a experiência do sonhador. Vale lembrar a recomendação de Jung ([1928-1930] 1984): “Sempre que possível, tento ser breve, prático e pessoal” (p. 46).

Voltemos ao sonho. Suas imagens, poderosos actantes psíquicos, ofertaram ao sonhador um novo ponto de vista, ajudando-o a despertar de sua letargia existencial. Mais: fizeram-no propor a si mesmo um problema ético crucial: como levar para a vida o eros deste *daimon* chamado Isabela? Como cultivar no monótono dia a dia o entusiasmo vital, sublime, apresentado pela rede de imagens do sonho? Como é estar no mundo com a excitação de um pênis ereto? Como viver com tesão?

As interrogações não cessam, mas prolongam-se. Por exemplo: que gente é essa então que aparece no apartamento interrompendo o encontro erótico? Que vieram fazer ali?

Com a potencialidade negativa em mente, sem pressa, observemos quantas vezes necessário os fatores eficazes, os agentes retóricos, que são os atores do sonho, e sigamos seus traços, antenas e cordões. Aonde a aventura da imaginação irá nos levar, jamais saberemos com certeza.



O banho na fonte de mercúrio (gravura do *Rosarium philosophorum* reproduzida em *A psicologia da transferência* [Jung, OC, 16, p. 231]).

¹ “Não possuo uma teoria do sonho. Nem sei como se formam os sonhos. Não tenho certeza se meu modo de lidar com os sonhos merece o nome de método. Faço meus todos os preconceitos contra a interpretação dos sonhos como sendo a quinta-essência de toda incerteza e arbitrariedade. Mas sei que quase sempre dá bons resultados fazer uma meditação verdadeira e profunda sobre o sonho, isto é, quando o carregamos dentro de nós por muito tempo” (Jung, OC, 16/1: 86).

² A tradução de textos em língua inglesa é de minha autoria.

³ O fato de Jung enfatizar o aspecto psíquico do sonho não significa que ele ou os junguianos em geral menosprezem suas complexas conexões com o corpo. Jung aventou a hipótese de que o inconsciente, no seu nível psicoide, desfaz a dicotomia psique/matéria, rompe as leis habituais da causalidade e revela-se em fenômenos sincrônicos inexplicáveis pelos padrões científicos correntes. Sobre a relação mente-cérebro, ver *Coming into Mind: the mind-brain relationship: a Jungian clinical perspective*, de Margaret Wilkinson (2006).

⁴ Nas palavras de Jung (OC, 10/3): “Considerando a infinda variabilidade dos sonhos, é difícil conceber que haja um método, ou seja, um caminho tecnicamente organizado que leve a resultados infalíveis. E é bom que não haja método válido, pois neste caso o sentido do sonho já seria limitado de antemão e perderia aquela virtude que o torna precisamente tão útil aos objetivos psicológicos, isto é, sua capacidade de oferecer um novo ponto de vista” [itálicos meus] (§ 319).

⁵ Os gregos antigos praticavam na cidade médica de Epidauro uma forma de tratamento em que os sonhos exerciam um papel decisivo. A pessoa enferma devia deitar-se e dormir num santuário apropriado. Acreditava-se que Asclépio, filho de Apolo, viria visitá-la em sonho. Este era depois narrado aos sacerdotes que, interpretando-o corretamente, prescreviam o remédio adequado ao paciente (ver Brandão, 1992).

⁶ Em outro lugar (Pereira, 2010), chamei atenção para o interessante jogo de palavras que Jung, revelando seu pragmatismo, faz em alemão entre das Wirksame (o fator eficaz) e das Wirkliche (o real). Por sua vez, S. Shamdasani (2003) mostrou em *Jung and Making of Modern Psychology* o forte impacto que o pensamento de William James teve sobre a psicologia analítica de Jung.

⁷ “Verdades psicológicas não são insights metafísicos; trata-se de modos habituais de pensamento, sentimento e comportamento cuja experiência provou apropriado e útil” (Jung, 9/2: 50). Atitude pragmática semelhante encontramos em *Dream Analysis*: “(...) não se pode nunca dizer de qualquer sonho em particular que tem um significado; isto é sempre uma hipótese, nunca se está seguro, experimenta-se e se descobre se o sonho está corretamente interpretado pelo efeito no paciente” [itálicos meus] (Jung, 1984, p.18).

⁸ Ver Jung e o laboratório da alma (Pereira, 2010), onde busquei rever o pensamento de Jung usando, como instrumental analítico, ideias da Actor-Network Theory (teoria do ator-rede) de Bruno Latour e seus aliados epistêmicos.

⁹ Para uma discussão detalhada do conceito de ator, ver *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, de Graham Harman (2009), que discute com argúcia e elegância os aspectos filosóficos do pensamento de Latour.

Referências Bibliográficas

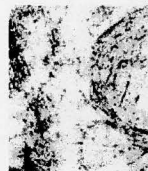
- BACHELARD, Gaston ([1957]1989). *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- BRANDÃO, Junito (1992). *Mitologia grega: volume II*. Petrópolis: Vozes.
- HARMAN, Graham (2009). *Prince of networks: Bruno Latour and the metaphysics*. Melbourne: Re-press.
- HILLMAN, James ([1961] 1981). Problemas metodológicos na pesquisa de sonhos. *Estudos de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- ([1982] 2008). The Animal Kingdom in the Human Dream. In: *Animal presences*. Putnam, Connecticut: Spring Publications Inc.
- ([2006] 2007). Apollo, Dream, Reality. In: *Mythic figures*. Putnam, Connecticut: Spring Publications Inc.
- JUNG, C. G. ([1920] 1971). *Psychological types*. CW, 6. New York: Princeton University Press.
- ([1925]1989). *Analytical psychology: notes of the seminar given in 1925*. New Jersey: Princeton University Press.
- ([1928-1930]1984). *Dream analysis: notes of the seminar given in 1928-1930*. New Jersey: Princeton University Press.
- ([1929] 1988a). Os objetivos da psicoterapia. In: *A prática da psicoterapia*. OC, 16. Petrópolis: Vozes.
- ([1934]1993). A importância da psicologia para a época atual. In: *Civilização em transição*. OC, 10/3. Petrópolis: Vozes.

- ([1935]1988a). Princípios básicos da prática da psicoterapia. In: *A prática da psicoterapia*. OC, 16. Petrópolis: Vozes.
- ([1939]1988b). *Psicologia e religião. Psicologia da religião ocidental e oriental*. OC, 11. Petrópolis: Vozes.
- ([1940]1990). The Psychology of the Child Archetype. In: *The archetypes and the collective unconscious*. CW, 9/I. New York: Princeton University Press.
- ([1946]1988a). A psicologia da transferência. In: *A prática da psicoterapia*. OC, 16. Petrópolis: Vozes.
- ([1947]1988a). A aplicação prática da análise dos sonhos. In: *A prática da psicoterapia*. OC, 16. Petrópolis: Vozes.
- ([1948a]1981). General Aspects of Dream Psychology. In: *The structure and dynamics of the psyche*. CW, 8. New York: Princeton University Press.
- ([1948b]1981). On the Nature of Dreams. In: *The structure and dynamics of the psyche*. CW, 8. New York: Princeton University Press.
- ([1954]1990). Psychological Aspects of the The Mother Archetype. In: *The archetypes and the collective unconscious*. CW, 9/I. New York: Princeton University Press.
- ([1959]1978). *Aion: researches into the phenomenology of the Self*. CW, 9/II. New York: Princeton University Press.
- ([1961]1976). Symbols and Interpretation of Dreams. In: *The symbolic life: miscellaneous writings*. CW, 18. New York: Princeton University Press.
- KEATS, John (1817). Keats' Negative Capability. Disponível em: <<http://www.mrbauld.com/negcap.html>>. Acesso em: 20 ago. 2011.
- LATOURE, Bruno (1998). *Factures/fractures: de la notion de réseaux à celle d'attachement*. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.
- [1999a] (2004). *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. São Carlos: EDUSC.
- (1999b). How to talk about the body? The normative dimension of science studies. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/articles/article/077.html>>. Acesso em: 20 abr. 2010.
- (2005a). *Reassembling the social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- ([1991]2005b). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- PEREIRA, Henrique (2010). *Jung e o laboratório da alma: a psicologia analítica examinada pela teoria do ator-rede*. Curitiba: Juruá, 2010.
- SHAMDASANI, Sonu (2003) *Jung and the making of modern psychology: the dream of a science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILKINSON, Margaret (2006). *Coming into mind: the mind-brain relationship: a Jungian clinical perspective*. London and New York: Routledge.

A dança como expressão do *Self*

Paulo José Baeta Pereira*

Artigo



Sinopse: A linguagem do corpo brota a partir de imagens internas e nutre-se delas, e a percepção e expressão dessas imagens são indispensáveis para o nosso desenvolvimento como indivíduos. Meu objetivo aqui será explorar as características destas duas áreas de expressão e pesquisa – o movimento e a linguagem imagética. Focalizarei, por um lado, a criatividade e expressão espontânea da dança através da improvisação e, por outro, minhas reflexões sobre a música e as artes visuais relacionadas à dança. Em continuidade, segui uma urgência interna de compreender e aprofundar a visão de C. G. Jung, que foi onde mais encontrei com um olhar ocidental a compreensão humana integral da nossa psique. A intenção final deste trabalho é, então, acompanhar mais de perto e mais fundo este rio subterrâneo do processo criador, refletir e buscar elucidacões da dinâmica intrínseca da dança como expressão artística e a função que cumpre a linguagem imagética do inconsciente e nos empurra incessantemente ao processo de individuação.

Palavras-chave: dança, imagem, corpo, Self, individuação.

Resumen: El lenguaje del cuerpo surge de imágenes internas y se alimenta de ellas, la percepción y la expresión de estas imágenes es esencial para nuestro desarrollo como individuos. Mi objetivo aquí es explorar las características de estas dos áreas de expresión y de investigación – el movimiento y el lenguaje de las imágenes. Se enfocará, por un lado, la creatividad y la expresión espontánea de la danza a través de la improvisación y, por otra parte, mis reflexiones sobre la música y las artes visuales relacionadas con la danza. A continuación, seguí un deseo interno de comprender y profundizar la visión de C. G. Jung, en donde más encontré una mirada occidental de la comprensión humana total de nuestra psique. El objetivo final de este trabajo es entonces seguir más de cerca y más profundamente este río subterráneo del proceso creativo, reflexionar y buscar aclaraciones de la dinámica intrínseca de la danza como expresión artística y la función que cumple el lenguaje de las imágenes del inconsciente y nos empuja incesantemente al proceso individualización.

Palabras clave: danza, imagen, cuerpo, Self, individualización.

Abstract: The language of the body springs from internal images and nourished by them and the perception and expression of these images is essential to our development as individual. My goal here is to explore the characteristics of these two areas of expression and research – the movement and imagery language. I will focus here on one hand the creativity and spontaneous expression of dance through improvisation and, on the other, my thoughts on the music and the visual arts related to dance. Then follow an internal urgency to understand and deepen the C. G. Jung's vision, in which most found with a western look full human comprehension of our psyche. The final aim of this work is to look closer

and deeper this underground river of the creative process, reflect and seek clarifications of the intrinsic dynamics of dance as artistic expression and the function that meets the imagery language of the unconscious and pushes us constantly towards individuation.

Keywords: dance, image, body, *Self*, individuation.

* Paulo José Baeta Pereira é Professor Adjunto na Escola de Belas Artes da UFMG, analista junguiano formado pelo Instituto C. G. Jung de Zurique, psicólogo pela Universidade de Zurique, doutor em Artes pela UNICAMP, membro do Instituto de Psicologia Analítica de Campinas (IPAC), da Associação Junguiana do Brasil (AJB), da Association of Graduates in Analytical Psychology (AGAP), Zurique, Suíça, da Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP) e da International Society for Sandplay Therapy (ISST), Zurique, Suíça.

Email: paulobpereira@uol.com.br



Introdução

No decorrer de minha experiência como bailarino, coreógrafo e professor de dança, e como psicólogo clínico e analista junguiano, trabalhei tanto com crianças e adolescentes como com adultos. Sempre me tocou o quanto a linguagem do corpo brota a partir de imagens internas e se nutre delas, e quanto a percepção e expressão dessas imagens são indispensáveis para o nosso desenvolvimento como indivíduos. Assim, meu objetivo aqui será explorar as características destas duas áreas de expressão e pesquisa – o movimento e a linguagem imagética.

Focalizarei neste texto, por um lado, a criatividade e expressão espontânea da dança através da improvisação. Como embasamento teórico em meu trabalho, sempre acompanhei e analisei os dois métodos de improvisação de dança criados por Rolf Gelewski¹, e os conceitos básicos de movimento segundo Rudolf Laban², que deram origem à estruturação do movimento na dança moderna europeia. Por outro lado, explorei minhas experiências com a música e as artes visuais, sobretudo no campo da dança.

Movimentar-se a partir de imagens visuais e de imagens internas, desenhar a partir de improvisações de movimento e usar o desenho livre como registro do processo de percepção auditiva e como agente estimulador da improvisação na dança foram as técnicas principais que sempre utilizei em meu trabalho de dança, tanto pedagogicamente quanto no processo de criação artística.

Em continuidade, segui uma urgência interna de compreender e aprofundar a visão de C. G. Jung, que foi onde mais encontrei com um olhar ocidental a compreensão humana integral da nossa

psique. Formei-me então como analista junguiano no Institut C. G. Jung, de Zurique, onde apresentei meu trabalho final com o tema *Reconnecting body and soul – reflections on the dynamics of image and movement* (PEREIRA, 2002 / *Reconectando corpo e alma – reflexões sobre a dinâmica de imagem e movimento*). A intenção final deste trabalho é acompanhar mais de perto e mais fundo este rio subterrâneo do processo criador, refletir e buscar elucidacões da dinâmica intrínseca da dança como expressão artística e a função que cumpre neste processo a linguagem imagética do inconsciente.³

Uma *pendulação* fecundante entre a dança e a psicologia analítica

Para entender melhor o rio subterrâneo deste trabalho, acho relevante dar aqui algumas informações biográficas que definiram minha vida profissional. Minha vida, desde o embarque na fase adulta, foi marcada pela oscilação entre a dança e a psicologia, como diz Highwater:

Não me lembro exatamente onde e quando minha intriga com a dança começou. Mas eu tenho uma forte impressão que enquanto criança eu descobri a dança não em filmes ou no palco, mas dentro de meu próprio corpo, pois o movimento foi sempre um poder intrínseco em minha vida. É bem provável que eu tenha dançado bem antes de começar a falar (Highwater, 1992:9).

Foi com estas palavras que Jamake Highwater começou o prefácio de seu livro *Dança: rituais de experiência*. Essas palavras poderiam ter sido minhas, pois elas exprimem exatamente minha própria experiência. Quando criança, sempre gostei de jogos corporais, tanto sozinho como em grupo. Eu passava horas a fio treinando certas habilidades com bola, corda, arco e flecha, que eu mesmo construía, ou outro objeto qualquer. Minha infância livre me possibilitou bastante tempo e espaço para isto. E fui sempre fascinado pela dramatização, pelo canto, por apresentações em público, música e ritmo. Mas foi apenas com dezessete anos de idade, paralelamente aos estudos escolares, que ingressei em um grupo de teatro infantil como ator e, em função disto, dei início ao aprendizado do balé clássico. Eu nunca tinha pensado antes em aprender dança formalmente.

Seguindo um fluxo normal, ingressei na universidade. Minha escolha caiu sobre a psicologia. Mas continuei minha atuação como ator e meus estudos de balé. Foi então que descobri a Dança Contemporânea (pelo curso de Rolf Gelewski no 4.º Festival de Inverno da UFMG), e decidi

interromper os estudos de psicologia para dedicar-me inteiramente à dança. Entrei como bailarino do Grupo de Dança Contemporânea da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Tive a impressão de ter-me encontrado. Senti-me inteiramente em meu elemento.

A linguagem corporal, natural e espontânea, uma vez tendo sido desenvolvida e aprimorada, torna-se um veículo extremamente sutil, sobretudo no lidar com processos inconscientes. Pois o corpo, como veremos mais adiante, presta-se com precisão à expressão daquilo que ainda não conhecemos, ou que se esconde exatamente debaixo da soleira da porta. Minha intenção com esta pesquisa é explorar a riqueza do trabalho criativo com o corpo, com o movimento, com a dança, aproveitando a contribuição da psicologia analítica na sua percepção da imagem como linguagem espontânea do inconsciente. Pois toda criação, para citar Klee, é um "tornar visível", um revelar (Riedel, 1988: 12).

Uma reflexão sobre a dança

*Aquilo se move e aquilo não se move;
Aquilo está longe e ao mesmo tempo perto;
Aquilo está dentro de tudo isto e
Aquilo está também fora de tudo isto.*
ISHA UPANISHAD (Aurobindo, 1986: 9)

O que dizer de um grande bailarino, que transforma o corpo em espírito, que faz um gesto comum virar um ritual poderoso? A dança transforma biologia em uma metáfora do corpo espiritual da mesma maneira que a poesia transforma palavras comuns em formas que permitem significados que as palavras normalmente não podem exprimir (Highwater, 1992: 218).

Certa vez, em uma palestra sobre Religiões Comparadas no Instituto C. J. Jung de Zurique, o Professor Karl H. Henking (então diretor do Museu de Etnologia da Universidade de Zurique) falava sobre a experiência do *numinosum*, termo usado para definir a experiência do sagrado (Jung, 1978, OC, XI-1: 6). Ele se lembrou então de um espetáculo de dança de Harald Kreutzberg em uma praça pública da cidade de Berna, na Suíça. Esse espetáculo acontecera na década de sessenta. Curiosamente havia entre os ouvintes da palestra uma mulher que também estivera presente naquele espetáculo, que por sinal fora um dos últimos de Kreutzberg. Professor Henking disse que a praça estava amontoadada de gente. Na última peça, Kreutzberg dançou a "Morte". Ao fim da dança, um silêncio total tomou conta da audiência. Por alguns minutos, ele disse, ninguém se moveu. E ele concluiu sua narrativa dizendo que Kreutzberg muito provavelmente não havia previsto tal reação, que acontecera espontaneamente a partir da "afinação" em vários níveis: tanto nele, como na audiência, assim como entre os dois.

O corpo

Charles H. Taylor, no prefácio do livro *The body: an encyclopedia of archetypal symbolism* nos apresenta uma formulação clara deste momento:

Na cultura ocidental contemporânea, o corpo humano é o foco de uma atenção fascinante, até mesmo de uma preocupação obsessiva. Esta fascinação se manifesta nas imagens visuais da arte do século XX, na propaganda, e na fotografia, estendendo-se desde idealizações sedutoras até a pornografia explícita. Aplicamos recursos enormes de tecnologia moderna, saúde pública e ciência médica para adiar ou reparar doenças físicas, idade avançada e degeneração. Um dos objetivos principais da mudança dos estilos de vida e das intervenções cirúrgicas é prolongar a experiência ou a ilusão de juventude. Ainda assim, nossa obsessão com o corpo é confrontada com o fato inescapável de que nesta vida nossa consciência reside numa forma física, que deve no fim retornar ao pó (Elder, 1996: vii).

Mas isto é tudo? O corpo está simplesmente sujeito a essa realidade fatal, ou há ainda algo mais esperando para ser descoberto? Existe uma chance de transformação enquanto ainda vivemos nesta forma humana? Nós lemos e ouvimos sobre santos, no oriente e no ocidente, que tiveram seus corpos diretamente afetados por seus processos interiores. A história nos conta do perfume de flores exalando das feridas de um santo, outros, como Nicolaus Von Flue, na Suíça, viveram por muitos anos sem comer, um santo no sul da Índia fechou-se num quarto e se dissolveu em luz. O que aconteceu ali? O efeito somático que Jung sentiu enquanto confrontado com a urgência interior de anotar suas memórias é uma experiência muito mais próxima de nossa realidade corriqueira. Mas, em minha opinião, ela aponta na mesma direção. A busca em nós não pode ser parada. Mais do que nunca, a sombra da morte parece espreguejar por entre as dobras do tempo. Evitamos o confronto; evitamos diariamente de nos colocarmos a questão que nos arranha por dentro, porque ela é simplesmente grande demais para a nossa consciência atual. Mas isto não quer dizer que ela não exista. A ciência moderna é um reflexo disto. Escrutinamos a célula e o átomo até suas partículas mínimas com todos os meios técnicos que temos à nossa disposição. O que é que estamos procurando? Uma fagulha do espírito na matéria, o ponto de união de corpo e alma? Ao mesmo tempo, buscamos tão longe quanto possível para dentro do universo aberto. O que acontecerá quando o mais próximo de nós – nas células de nosso corpo – e o mais longe – que se encontra bem além das estrelas – forem percebidos um dia como uma única e mesma coisa? Qual é o significado do corpo em todo esse processo? Ele passará por mudanças e continuará existindo como tal?

Se somos formados nesta matéria, é porque esta matéria tem sua plenitude própria e seu próprio cumprimento – onde encontramos a semente que termina em uma não-árvore? Esta semente de matéria, simbolizada por este corpo, tem que ter seu sentido e sua chave (Saptem, 1976: 6).

Sri Aurobindo, o grande pensador indiano do século passado, nos fala disso em uma linguagem poética:

De muitas faces porém é a Alma cósmica;
Um toque pode alterar a frente fixa do destino.
Uma virada súbita pode vir, um caminho aparecer.
Uma Mente maior pode ver uma Verdade maior.
Ou talvez achemos quando todo o resto tiver falhado
Escondido em nós mesmos a chave da mudança perfeita.
(Aurobindo, 1972: 256).

Vida e movimento

Movimento é uma das qualidades essenciais da vida. A evidência mais óbvia disto é que o sinal de morte é a parada completa das funções corporais, que então se manifestam e se caracterizam pela ausência de movimento. Mas também a matéria que nos parece sem vida compõe-se em seus átomos de nada mais do que partículas de energia que se movimentam constantemente numa relação dinâmica entre si. O universo todo é vibração e movimento constante. Movimentando-nos, estamos em contato direto com tudo o que vive. O segredo da intensidade na dança se esconde justamente nessa relação de troca entre a vida cotidiana e a dança como densificação da vivência. Mas precisamos também “entender com o valor do sentimento” (Jung, CW, 9-II: 58). É aqui onde a dança oferece a chance para esta experiência. Porque na dança temos o “movimento por causa do movimento” (Terpis, 1946: 14). Lisa Ullmann, que desenvolveu um trabalho pedagógico maravilhoso de dança criativa com crianças, escreve:

Encontramos movimento em cada atividade humana. Por que acreditamos então que exatamente a dança pode contribuir alguma coisa para a preparação para a vida (...) que é a proposição de cada processo educacional? Na dança nos imergimos no processo da ação do movimento por si mesma, que em outras atividades, por exemplo, no esporte ou no trabalho, nossa concentração é dirigida para o resultado prático de nossa ação. (...) Um dos objetivos da dança na educação, e em minha opinião o mais importante, é ajudar o ser humano a encontrar uma relação corporal com o todo da existência (Laban, 1988: 125).

É aqui que eu vejo o potencial enorme da dança como um caminho de autoexploração e autodesenvolvimento, e, dito mais precisamente, um instrumento apropriado no processo de individuação.

A música como energia motora

Meu trabalho de improvisação na dança se baseia, sobretudo, em uma conexão íntima com a música. No entanto, a música não tem aqui meramente a função de um acompanhante ou de um condicionador do movimento. Meu interesse se encontra, antes de tudo, na sua qualidade de energia. Eu trabalho com músicas de estilos, culturas e épocas as mais diversas possíveis. Isto oferece uma grande variação de estímulos para o movimento. Mas não se trata apenas de propor uma variedade de estímulos. O som – e a música em especial – tem um poder incrível de nos transportar instantaneamente para regiões internas, evocando tanto memórias pessoais como impessoais ou coletivas. Na linguagem da psicologia analítica podemos dizer que ele mobiliza tanto o inconsciente pessoal como o coletivo, com sua estrutura arquetípica. Ele evoca imagens, sentimentos, emoções, sensações físicas, ou simplesmente estimula o instinto de movimento em nós. Por isso o desenvolvimento da habilidade de ouvir é de tamanha importância neste processo.

A imagem de “limpar tubos” me ocorre frequentemente em minhas aulas de dança como um motivo pedagógico. Qualquer treinamento de dança, a meu ver, cumpre essa função, segue, mesmo que não intencionalmente, essa imagem. Trabalhamos na conscientização, no desenvolvimento ou aprimoramento de diferentes tipos de conexão (tubos): de mim com o meu corpo, com o espaço em que me encontro neste dado momento, com o ambiente humano em que estou inserido, a conexão entre as diferentes partes do meu ser, pensamentos, emoções, sentimentos, intuição, o corpo, a alma, entre aspectos conscientes e inconscientes de nossa psique. Mas a faculdade do ouvir é um desses canais, que atualmente se encontra bastante danificado.

Imagem e dança

Meu trabalho com música em dança, e especialmente na improvisação de dança, baseia-se na presunção de que isso seja verdade. Abrir nossos corpos e abrir-nos completamente ao som significa, em sua essência, conectar-nos com esse espaço vazio dentro de nós mesmos. Qualquer coisa que se manifeste nesse espaço é uma imagem, ou contém em si uma imagem, ou revela uma imagem. Quando nos deixamos mover em resposta a um som – seja audível ou apenas percebido interiormente ou intuído –, nossos movimentos são necessariamente a reflexão, a expressão, o resultado, a incorporação ou a personificação de uma imagem. Podemos não percebê-la, mas ela está certamente aí. Quanto mais

podermos desenvolver a capacidade de mergulharmos integralmente no som e de darmos-nos ao movimento, tanto mais evidente isto se tornará, tanto mais claro será o contato com a imagem. Uma parte de nossa alma é, então, revelada no corpo. É um momento de ligação entre corpo e alma.

Desejo esclarecer aqui dois aspectos. Um, é que eu percebo movimento e som como uma só coisa. Trabalhei com músicos que pensam do mesmo modo. Cada som é movimento, assim como cada movimento é som. Portanto, quando falo aqui acerca de som, não me refiro necessariamente a uma peça tocada, mas estou falando sobre a música que continuamente soa dentro de nós, nas coisas e no universo.

Outro aspecto a ser esclarecido é a definição de imagem. Geralmente o termo "imagem" refere-se ao seu caráter visual. Mas eu uso imagem no sentido da *Urform* (forma original), como Jawlenski costumava se referir (Affentranger, 2000: 189) ou como as *Urbilder* (imagens originais), como Jung denomina os arquétipos (Jung, OC, IX-1: 4ss). Isso significa antes de tudo o potencial energético do inconsciente, que frequentemente se expressa na forma de uma figura. A figura é uma representação da imagem. Mas a imagem pode se revelar como uma sensação corporal, como um sentimento ou emoção, como um gesto. Um pássaro de repente pousa na soleira de minha janela, move sua cabeça de um lado para outro e sai voando. Na fração de segundo que ele prende meu olhar, um processo ocorre dentro de mim. Imagens são ativadas: memórias, anseios, desejos, e com certeza também algumas sensações corporais. O estado físico e psíquico em que me encontro nesse momento exerce um papel decisivo no processo de ativação das imagens, um processo que não podemos congelar, ou pelo menos não inteiramente.

Essa é, conforme Jung, uma qualidade intrínseca do inconsciente. Mas podemos desenvolver a sensibilidade para nos conectarmos melhor com esse nível, como também ocorre no trabalho com os sonhos. Trabalhar com sonhos não nos garante a faculdade de decidir que sonhos queremos sonhar. Mas desenvolve nossa sensibilidade no sentido de nos relacionarmos melhor com eles, com sua linguagem, com sua mensagem genuína, com suas conexões com nossa vida cotidiana.

Na improvisação de dança podemos tornar-nos mais sensitivos em relação à conexão com o corpo e o fluxo de seus movimentos. A intenção é entrar em sintonia com o momento exato do acontecimento, até o ponto exato onde estamos internamente e no corpo. Isto permite a experiência do fluxo interior. Aqui novamente temos um paralelo com a situação do sonho. No sonho vivencia-se um fluxo de imagens. Há um registro e uma decodificação visual. Mas, em conexão com o movimento de nosso corpo, devido ao estado

seletivo de nossa psique, não pode ser percebido o tempo todo. Vejo uma correspondência com o que Joan Chodorow formulou: "Sendo adultos, ou crianças, conscientes ou não, a atividade imaginativa continua durante todo o tempo" (Chodorow, 1997: 6).

A próxima formulação feita por Ingrid Riedel em seu livro *Bilder* chama a atenção para o momento da experiência e percepção da imagem, conectando-a com o fluxo da vida: "Imagens representando símbolos trazem de volta experiências de segurança ou também de abandono, do passado para o presente, e conectam esses com algum aspecto do futuro" (Riedel, 1988: 20).

Nas aulas de improvisação de dança me aproximo da relevância das imagens e as utilizo de diferentes modos, sobretudo como elas me influenciaram no meu trabalho com a dança.

Reflexões sobre a imagem

Nos estudos no Instituto C. G. Jung gostaria de mencionar o impacto que me causaram os seminários que usavam o cinema como meio de transmissão de conhecimento. Entre eles, os que mais me impressionaram foram os seminários conduzidos por Ian Baker sobre mitologia grega e Ingela Romare sobre a imagem no cinema. Mitologias são imagens do inconsciente coletivo. O cinema usa o *medium* das imagens do movimento. Pessoalmente, sentia mais fácil relacionar-me com um mito e identificar-me com seus caracteres assistindo a uma peça apresentada pelo teatro de Londres do que lendo o mito num livro. Aí surge "o poder da imagem", como Romare dizia que, para ela, como cineasta e analista junguiana, constituía o principal impacto do cinema. Alguns conceitos junguianos, como complexo paterno e materno, projeção, transferência, sombra, *anima* e *animus*, *Self* e arquétipo, tornavam-se mais facilmente compreensíveis para mim observando-os em filmes e peças teatrais. Naturalmente, a dimensão criativa do trabalho conta muito e também a capacidade do docente de apresentá-lo. Sentia-me identificado com a explicação de Romare ao falar de sua própria experiência: "O que mais me toca no cinema é a imagem, e a imagem é um dos principais temas de estudo da psicologia junguiana".

Sobre a improvisação na dança

Toda ideia boa e todo trabalho criativo brotam da imaginação, e têm sua origem naquilo que nos contentamos de chamar de fantasia infantil. Não somente o artista, mas qualquer indivíduo criativo deve tudo que possui de mais precioso na vida à fantasia. O princípio dinâmico da

fantasia é “brincar”, que é característico na criança, e como tal parece inconsistente com o princípio do trabalho sério. Mas sem esse brincar com a fantasia nenhum trabalho criativo jamais pode nascer. A nossa dívida ao jogo da imaginação é incalculável (Jung, OC, VI: 88).

Essa apresentação de Jung sobre o valor incalculável do papel da imaginação em nossas vidas é precisamente para o que chamo atenção constantemente em minhas aulas de improvisação de dança. O papel da imaginação no processo da improvisação é essencial. Meu principal professor de Improvisação na Dança, Rolf Gelewski, costumava dizer-nos para “dançar como crianças”. O que ele queria dizer com isso, na minha compreensão, é de fato o que Jung diz no texto anterior. Ele chamava nossa atenção para tentar cada vez esquecer todas as informações assimiladas fisicamente, mentalmente, emocionalmente, e embarcar com um novo eã no movimento, experimentá-lo, pesquisá-lo e deleitar-se (“enjoy”) nele com a curiosidade “científica” e prazerosa que uma criança normalmente tem no movimento. Antes de mais nada, porém, gostaria de acentuar a importância do instante no processo de improvisar. O que é relevante não é o produto final, mas a experiência momentânea. E essa experiência implica a totalidade que somos. Momento e experiência se tornam um.

¹ Rolf Gelewski (1930-1988), berlinense e antigo aluno de Mary Wigman, foi o fundador e diretor da Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia, no Brasil, e também fundador, diretor e coreógrafo do grupo de dança dessa mesma universidade.

² Disponível em: <en.wikipedia.org/wiki/Rudolf_von_Laban>. Acesso em: 6 ago. 2015.

³ Gostaria de deixar aqui uma observação sobre a comparação do meu trabalho com o “Movimento Autêntico”, uma terapia analítica em dança criada originalmente por Mary Starks Whitehouse. Preciso dizer que meu trabalho como analista começou depois de meu trabalho como bailarino e professor de dança, seguindo minha orientação principal em dança com Rolf Gelewski. De 1970 a 1979, trabalhei com ele como bailarino da UFBA, professor e assistente. Foi só ao completar minha formação analítica no Instituto Jung de Zurique (1998 a 2002) que entrei em contato com o “Movimento Autêntico”, estudando o livro de Joan Chodorow: *Dance Therapy and Depth Psychology: the moving imagination* (1991). Joan Chodorow cita: “Mary Whitehouse had studied with Mary Wigman and Martha Graham” (1991:24). Surpreendi-me ao ler isto, sabendo que Mary Wigman foi a professora principal de Rolf Gelewski. Conheci Joan Chodorow em um congresso internacional na Bulgária, em 2003, onde dei um workshop de improvisação em dança e apresentei um espetáculo-dança, e também participei como aluno no workshop dela. Ao entregar a Chodorow uma cópia do meu trabalho de formação no Instituto C.G.Jung-Zurique, foi ela, como participante da equipe editorial do *The San Francisco*

Jung Instituto Library Journal, que sugeriu a Dyane Sherwood (a editora) publicar partes do meu trabalho na revista (PEREIRA, 2004). Concluo aqui dizendo que meu trabalho como analista não representa uma “técnica terapêutica em dança”, e que não trabalho usando o “Movimento Autêntico”, mas que qualquer de meus trabalhos criativos em dança segue uma orientação teórica, filosófica e experimental em nosso processo humano de desenvolvimento psíquico a caminho do processo de individuação.

Referências Bibliográficas

- AFFENTRANGER-KIRCHRATH, A. (2000). *Jawlsensky in der Schweiz 1914-1921*. Katalog der Ausstellung, Kunsthaus Zürich, Bern: Benteli Verlag.
- AMMANN, R. (2002). *A terapia do jogo de areia*. São Paulo: Paulus.
- AUROBINDO, S. (1972). *Savitri*. Collected Works, vol. 28 and 29. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- _____ (1986). *Isha Upanishad*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- CHODOROW, J. (1997). *Jung on active imagination*. Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1991). *Dance therapy and depth psychology: the moving imagination*. London: Routledge.
- ELDER, G. R. (1996). *The body – an encyclopedia of archetypal symbolism*. Shambala, Boston and London.
- HIGHWATER, J. (1992). *Dance: rituals of experience*. Pennington – NJ: Princeton Book Company, Publishers.
- JANS, F-X. (1994). *Das Tor zur Rückseite des Herzens*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- JUNG, C. G. (1975). *The transcendent function*. CW, 8. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1978). *Psicologia e religião*. OC, vol. XI-1. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1979). *Aion*. CW, vol. 9-II. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1991). *Tipos psicológicos*. OC, vol. VI. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2002). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX-1. Petrópolis: Vozes.
- KALLF, D. (1966). *Sandspiel*. Zúriqe: Rascher Verlag.
- LABAN, R. (1988). *Der Moderne Ausdruckstanz*. Wilhelmshaven: Florian Noetzel Verlag.
- PEREIRA, P. J. B. (1985). *Zur Psychologie des Tanzes*. Zúriqe: 1985, p. 85. Lizenziatsarbeit an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich / Trabalho de Licenciatura na Faculdade de Filosofia I – Graduação em Psicologia Antropológica – Universidade de Zúriqe, Zúriqe-Suíça.
- _____ (2002). *Reconnecting body and soul: reflections on the dynamics of image and movement*. Zúriqe: 2002. 81 p. Diplomthesis – C. G. Jung Institut, Zurich.
- _____ (2004). *Reconnecting body and soul*. The San Francisco Jung Institut Library Journal, vol. 23, n.º 2, p. 6-25.

- _____ (2007). *Sobre a imaginação ativa*. **Cadernos Junguianos**, n.º 3, p. 36-43.
- RIEDEL, I. (1988). *Bilder: in Therapie, Kunst und Religion*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- SATPREM (1976). *Mère ou la mutation de la mort*. Madras: Macmillan India Press.
- TERPIS, M. (1946). *Tanz und Tänzer*. Zúrique: Atlantis.
- ZIMMERMANN, E. B. (1992). *Integração de processos interiores no desenvolvimento da personalidade*. Campinas: Dissertação de Mestrado em Saúde Mental, UNICAMP.
- _____ (1996). *Dança meditativa em caixa de areia associada à análise verbal como técnica facilitadora de integração de processos simbólicos*. Campinas: Tese de Doutorado em Saúde Mental, UNICAMP.
- _____ (Org.) (2009). *Corpo e individuação*. Petrópolis: Vozes.

Por que os deuses castigam? Apolo castigado

Bráulio Porto*

Artigo



Sinopse: A abordagem psicológica da mitologia grega é uma tarefa que implica um método eminentemente imaginativo, por ser o entendimento das imagens seu foco principal. A psicologia arquetípica parece ser a ferramenta mais interessante de apreensão desse imaginal, em especial pela sua compreensão da organização analógica das fantasias, base primária do mito. Ao procurar "ficar com a imagem", essa visão pressupõe que sejam abandonadas as leituras que literalizam, moralizam ou corrigem o mito, substituindo o uso do símbolo pelo da metáfora. Tendo isso como base, buscou-se neste artigo refletir sobre o tema dos castigos no mito do deus Apolo. Esse exame se mostrou adequado na compreensão precisa de suas imagens arquetípicas, no que diz respeito à psicopatologia específica e à semelhança que une essas imagens. Conclui-se que o tema dos castigos não se refere somente à punição, mas principalmente à elaboração de outras relações da consciência. Esta nova perspectiva aponta para um processo de individuação via *logos*, tendo como sustentação as ideias psicológicas, apartadas do poder, mas ligadas à sensibilidade artística e estética.

Palavras-chave: imagem; mitologia grega; castigos; Apolo; psicologia arquetípica.

Resumen: El análisis psicológico de la mitología griega es una tarea que implica un método eminentemente imaginativo, puesto que su enfoque principal es la comprensión de sus principales imágenes. La psicología arquetípica parece ser la herramienta más interesante de aprehensión de este imaginario, especialmente por su comprensión de la organización analógica de las fantasías, la base primordial del mito. Al tratar de "quedar con la imagen", esta visión presupone que sean abandonadas las lecturas que puedan literalizar, moralizar o corregir el mito, sustituyendo el uso del símbolo por la metáfora. Con esta base, este artículo pretende reflexionar sobre el tema de los castigos en el mito del dios Apolo. Este examen se mostró adecuado en la comprensión precisa de sus imágenes arquetípicas, con respecto a la psicopatología específica y la similitud que une estas imágenes. Llegamos a la conclusión de que la cuestión de los castigos no sólo se refiere a la pena, mas sobre todo en al desarrollo de otras relaciones de conciencia. Esta nueva perspectiva apunta un proceso de individación a través de *logos*, con el apoyo de las ideas psicológicas, apartadas de poder, pero conectadas a la sensibilidad artística y estética.

Palabras clave: imagen; mitología griega; castigos; Apolo; psicología arquetípica.

Abstract: A psychological approach to Greek mythology is a task that involves an eminently imaginative method, the understanding of the images being the main focus. The archetypal psychology seems to be the most interesting tool of apprehension of this imaginal, especially for comprehension of the analogical organization of fantasies, which is the primary basis of the myth. In seeking to "stick with the image", this view assumes the abandonment of the readings which literalize, moralize or correct

the myth, replacing the use of the symbol by the metaphor. With this background, this article seeks to reflect on the theme of punishment in the myth of the god Apollo. This examination is shown to be adequate in its precise understanding of the archetypal images, regarding specific psychopathology and the similarity that joins these images. We conclude that the topic of punishment not only refers to pity, but also to the development of other relations of consciousness. This new perspective points for a process of individuation via *logos*, with the support of the psychological ideas, secluded from power but connected to the artistic sensibility and aesthetic.

Keywords: image; Greek mythology; punishment; Apollo; archetypal psychology.

* Bráulio Porto é psicólogo formado pela Universidade de São Paulo, especialista em psicologia analítica pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Diploma Candidate no Instituto C. G. Jung de Zurique.



A Barca do Sol, Carlos Pertuis¹

Mito e metáfora

Ao se propor uma resposta psicológica à pergunta “Por que os deuses castigam?”, deve-se ter em mente que a análise psíquica da mitologia grega implica uma perspectiva distinta de outros exames feitos ao tema, que investigam esse relato do ponto de vista da linguística, política, história, crítica literária, entre outros campos; além disso, não é razoável procurar nesta argumentação uma descrição dos acontecimentos vividos pelas divindades e suas múltiplas variantes, tarefa realizada com erudição por grandes autores. O foco naquilo que envolve a psique do mito pressupõe que se possa deslocar o interesse da *narrativa* mítica para suas *imagens*, compondo um tipo de leitura que se aproxima de sua gênese

anímica, e, portanto, que se impõe como uma espécie de método imagético *per se*. Esse modo de compreensão aproximaria o analista do processo psíquico presente no relato mítico – respeitando o que, para a psicologia analítica de Carl Gustav Jung, seria a essência desse processo: “uma imagem e um imaginar” (Jung, 1991: 889).

Uma reflexão desse tipo, similar a um “pensamento mitológico”, diferiria qualitativamente de grande parte das leituras de cunho psicológico do mito, cujo foco repousa na interpretação de sua narrativa, e o uso de ferramentas como a amplificação – apartada do contexto da imagem e de sua emoção – e dos dicionários de símbolos – editados com a intenção de corroborar um argumento particular. A adoção de uma perspectiva menos intelectual, que assegure à imagem sua integridade, não demandaria o esforço de abstração coagulado pelo símbolo, pois o que se pretende explorar é a própria imagem que se apresenta bem definida em sua singularidade.

Por essa razão, para realizar esta leitura é necessário que se empreenda a passagem da concepção de *símbolo* para uma alternativa que preserve a precisão e a sutileza únicas de cada imagem. Tendo como norte esse pressuposto, o modo mais interessante de abordagem imaginal se dá por meio do uso da *metáfora*. Termo oriundo do grego *metaphorá*, tem como principal significado “transposição”, o que aponta neste caso para um trânsito livre e de mão dupla entre a imagem e o significado. Uma via inteligente para se escapar dos perigos da literalização simbólica, interpretação de mão única que tende à perda do fenômeno ou sua redução.

Esse entendimento das imagens não almeja desprezar o valor do estudo dos símbolos como um importante saber sobre os aspectos arquetípicos da criação e fantasia humanas, e, por essa razão, motivação constante nos estudos aprofundados dos terapeutas que desejam compreender a estrutura psíquica. Porém essa investigação da compilação dos acontecimentos históricos (e *estóricos*) que formam o *corpus imaginalis* da civilização, sendo um trabalho de bastidores, deveria reservar suas elaborações “por trás das cortinas”, em um lugar que permita aos conteúdos analisados se manterem como algo vivo, a salvo de sua cristalização, em prol de movimentos inesperados. A isso se somaria a postura do analista de estar aberto à emoção que o contato com a imagem traz, independentemente de onde ela esteja – nos sonhos, nas fantasias ou no mito –, sem o que sua apreciação teria um alcance limitado.

Se o trabalho tem como foco as imagens arquetípicas, sendo levado ao mito por conta de seu enredamento com a realidade da *psique*, em sua melhor definição, *alma*, deve-se ter em conta que essas ideias resistem a definições claras. É preciso considerar que o território inconsciente é um reino de noções obscuras e ambíguas,

em que o analógico é o principal padrão de expressão. A psicologia arquetípica, representada especialmente pela obra de James Hillman, como maneira de se fazer psicologia analítica, auxilia a dar o devido valor a essa riqueza analógica incontável das imagens, convidando o analista a uma postura de atenção cuidadosa às metáforas.

O movimento de permanecer com a imagem, proposta deste pensamento psicológico, tem como vantagem o fato de partir e retornar ao mesmo ponto, a ela própria, evitando cair na intelectualização, e é adequado para lidar com o mito, pois este guarda analogias com o sonho e o imaginal. Também alivia o fardo do tradicional trabalho analítico com a imagem, formatado nos moldes da amplificação, seleção de seus temas “mais importantes”, visão desenvolvimentista, busca da estrutura dramática, estabelecimento de um ego heroico, naturalização, e talvez o que de pior se possa fazer com ela: sua moralização e correção (Hillman, 1977: 76-78).

Esses últimos dois pontos são fundamentais no foco deste texto, cuja intenção é a reflexão psicológica sobre os castigos impostos ao deus Apolo nas narrativas míticas gregas. A reação natural que se tem ao soar da palavra “castigos” é justamente aquilo que não se deseja limitar ao mito: a tradução literal do termo como erro, norma e punição. De modo distinto, um método imaginativo permitiria compreender esta temática pelas suas relações e semelhanças, tendendo a chegar a um tema comum, a partir dos encadeamentos de suas analogias. Isso facilitaria o reconhecimento em suas imagens de uma inclinação ou característica do arquétipo, proposta no sentido de conceber que

cada arquétipo tem o seu estilo de patologia. O *pathos* do arquétipo, que move o nosso ser, é tão essencial como o seu *logos*, seu significado. O mito não nos fala apenas da psicodinâmica arquetípica, mas também da psicopatologia arquetípica. Em nossas patologias, penetramos em mitos e mitos penetram em nós; as patologias são sempre maneiras de imitarmos – são miméticas – os padrões dos deuses” (Hillman, 1981: 73).

Desta forma, a escolha de um determinado *tópos* do mito antes de tudo revelaria as características da imagem arquetípica com sua exatidão. Por essa razão não se pode falar da matéria “castigos” na mitologia grega sem notar as nuances que cada divindade, ou arquétipo, com ela se relaciona a partir de sua psicopatologia específica, compreendendo as diversas analogias sob uma óptica que identifica sua base comum. Esta leitura implica reconhecer a mitologia do deus como um conjunto imaginal complexo, cuja referência é um arquétipo definido, sendo suas variantes novas imagens consteladas a partir de um mesmo centro.

Com essa orientação, esta análise pretende examinar os castigos infligidos a Apolo a partir da constatação de que se pode abordar a psique no mito de um modo metafórico, a partir da consideração do processo relacional que une suas imagens. Esta perspectiva é uma tentativa de não se afastar de sua psicopatologia intrínseca, chave para o entendimento do impacto da via psicológica do mito na vida cotidiana da humanidade, em todos os seus principais aspectos, sejam eles amorosos, comportamentais, existenciais ou éticos.

A gênese de Apolo

Conta o mito que Apolo é filho de Zeus e Leto, deusa oriental que também carregava no ventre sua irmã gêmea Ártemis. Prestes a dar à luz, a gestante foi vítima do ciúme de Hera, que proibiu a Terra de lhe receber em qualquer parte. Por essa razão, percorreu o mundo à procura de um local onde pudesse parir, acabando por encontrar a ilha flutuante de Ortígia, que, estando solta da Terra, a recebeu. Abraçada a uma palmeira, sofreu por nove dias as dores da parição, já que Hera prendera Ilítia, sua filha e deusa dos partos, no Olimpo. A cônjuge de Zeus foi demovida da ideia somente após receber como presente dos deuses um colar de fios de ouro entrelaçados e de âmbar com mais de três metros de comprimento (Brandão, 2008: 87). Leto deu à luz primeiramente a Ártemis, que, por testemunhar o sofrimento da mãe, decidiu jamais se casar, auxiliando-a no parto de Apolo.

Uma variante do mito narra a perseguição feita por Hera a Leto, que teria se metamorfoseado em loba, fugindo para o país dos Hiperbóreos. Essa é uma explicação para o epíteto de Apolo, *Licógenes*, ou nascido da loba. Também é para esse lugar que ele anualmente se dirige no começo do inverno, retornando no começo da primavera, acompanhado por cantos. Esse período se refere ao tempo de seu nascimento, no dia sete do mês Bísio, correspondente à segunda metade de março e a primeira de abril, início da primavera. A ilha de Ortígia, após sua aparição, foi fixada no centro do mundo, sendo rebatizada como Delos, “a luminosa”, por ser origem da luz do dia e da noite – Apolo, a luz do sol, e Ártemis, a luz da lua (Brandão, 2008: 87).

Por ocasião de seu nascimento, Apolo foi presenteado por Zeus com uma carruagem puxada por cisnes, para que se dirigisse para Delfos, mas acabou indo para os Hiperbóreos, onde permaneceu por um ano inteiro, como em um rito iniciático. Retornando de seu primeiro afastamento no verão, “para ele cantavam os rouxinóis, as andorinhas e as cigarras; a fonte argêntea de Castália borbulhava, e o Céfiso se enchia com suas ondas de escuro esplendor” (Otto, 2005: 55-56). É nesse contexto que sua chegada é comemorada em

Delfos a cada ano, com muitas hecatombes. A característica de seu retiro iniciatório define a forma de sua ação e de seus domínios, e, para o interesse específico deste artigo, o estilo que desenvolverá em seus castigos, matéria analisada a seguir.

Imagens e castigos

Tendo-se como base o mito, pode-se identificar três instantes que resumem o tema dos castigos impostos a Apolo, cada um deles envolvendo três exílios decorrentes, experimentados pelo deus como consequência de seus atos. São eles: o embate com a serpente Píton, com o exílio em Tempe; a morte dos Ciclopes, por ocasião da morte de seu filho Asclépio, e seu exílio em Feres; e a conspiração contra Zeus, com o exílio – em companhia de Posídon – em Troia.

Inicialmente serão apresentados cada um destes eventos míticos, com a investigação das analogias que os constituem, para na última parte se explorarem seus pontos comuns. Esta análise tem como inspiração os artifícios de leitura de imagens descritos pela psicologia arquetípica (Hillman, 1978: 176-181), que objetivam ressaltar a atemporalidade, particularidade e especificidade das imagens. Embora a questão da narrativa venha a ocupar um plano secundário, esta reflexão obedecerá à sequência descrita no mito, começando a partir do enfrentamento entre o deus e a serpente Píton.

O embate com Píton

Assim que nasceu, Apolo já tomou a missão de vingar a perseguição de Píton a sua ainda grávida mãe Leto, escalando o monte Parnaso junto com Ártemis, onde matou Píton a flechadas. Segundo Junito de Souza Brandão, Píton era uma guardiã do oráculo pré-apolíneo de Geia, a princípio um dragão fêmea nascida da própria Terra. Posteriormente, foi identificada como um dragão macho, ou então uma serpente colossal. Com sua pele, Apolo cobriu a trípode que passou a servir de assento para a Pítia ou pitonisa, sacerdotisa do seu novo templo. O lugar em que se encontrava, Delfos, era para os gregos relacionado com útero, já que nos primórdios era Píton quem descia para uma cavidade subterrânea, na intenção de atender às perguntas daqueles que consultavam o oráculo (Brandão, 2008: 88).

A morte de Píton enseja o primeiro exílio de Apolo, caracterizado por não envolver um castigador, que não o próprio deus. No vale de Tempe, ele permanecerá pastoreando durante um ano, e em seu retorno trará a alcunha de deus purificador, ou *Kathársios*. Para Plutarco (in Otto, 2005: 54), sua alcunha de *Phoibos* (Febo), também

significaria “puro” e “santo”. Para celebrar a honra e guardar a memória do morto, e especialmente para ter o dragão em boa estima, foram instituídos pelo deus os Jogos Píticos, competições realizadas de quatro em quatro anos, envolvendo disputas poéticas e musicais.

A substituição no oráculo de uma mântica ctônia, de incubação, pela mântica por inspiração, envolvendo a pitonisa, merece uma atenção inicial. Se no primeiro caso temos um modelo de tonalidade matriarcal, ligado à Terra e suas potências, cuja participação do ser mítico é ecoar a fala da divindade, no segundo paradigma identificamos um colorido patriarcal, do espírito que anuncia um prelúdio de humanização. Sendo Apolo o deus que melhor manifesta o ser grego, cuja principal aspiração é a harmonia e clareza da consciência, nota-se a relevância desta atitude na forma como se passa a espreitar o futuro, a partir da mediação da sacerdotisa entre o deus e o humano, especificamente no que se refere ao feminino.

Ao se considerar imaginalmente a obtenção do epíteto de purificador pelo deus e a instauração dos Jogos Píticos a partir da disputa com a serpente Píton, percebe-se uma relação interessante, não limitada à mudança da mântica. Pode-se inferir que é justamente por respeitar os aspectos telúricos que Apolo se torna um purificador. E que ao se exilar, como forma de apreço às forças arcaicas de Geia, estas lhes são benfezejas, permitindo que se instaure um ritual fúnebre que estabelece um novo padrão de consciência. Essa definição se justifica com uma passagem de Walter Otto sobre o tema:

Ele (Apolo) se incumbe das purificações, e isto significa que reconhece esta lúgubre realidade, mas pode assinalar a liberação de seu anátema. Há que livrar a vida de obstáculos escabrosos e embaraços demoníacos sobre os quais nem mesmo a mais pura vontade humana tem qualquer poder. Por isso Apolo aconselha os que caem em desgraça indicando-lhes o que fazer e deixar de fazer, apontando onde se fazem necessárias a reconciliação e a veneração. De acordo com a lenda, ele mesmo teve de purificar-se outrora do sangue do dragão élfico (Otto, 2005: 61).

Um momento mítico que corrobora essa ideia está descrito no último canto da *Ilíada*, em que Apolo se coloca à frente de Aquiles para que este cesse o açoite do corpo de Heitor, espancado durante doze dias. Sua ignorância quanto às leis naturais e a falta de moderação são censuradas pelo deus, que declara: “Apesar de sua grandeza heroica, impende sobre ele a nossa vingança, pois seu furor ofende a terra silenciosa” (Homero apud Otto, 2005: 58). No que se refere a Píton, esse respeito à ancestralidade é evidente quando suas cinzas são colocadas em um sarcófago e enterradas no centro de Delfos, considerado o centro ou umbigo (*onphalos*) do mundo, pois Zeus teria soltado duas águias nas extremidades da Terra, que teriam se encontrado naquele ponto (Brandão, 2008: 92).

Outra temática de importância advém da escolha do exílio como um padrão intimamente ligado ao deus. A natureza de Apolo guarda um motivo de mistério, distanciamento, o que se depreende de como suas flechas, ferindo de longe sem lhe mostrar, trazem ao flechado uma ferida sem dor, que o leva a uma morte bem-aventurada (Otto, 2005). Solitário, sublime, remoto, parece constelar uma imagem próxima da reflexão. Sem dúvida, é um deus dos picos e não dos vales. Seu espaço é espiritual, íntimo do *logos*, e com esse afastamento é como se apresentasse a única forma de se ver livre da “mancha” adquirida de uma ação que envolva um ato de hamartia. Inclusive, um dos significados deste termo é “errar o alvo”, o que remete ao arco e a flecha, atributos do deus.

Portanto, não se pode compreender o epíteto de purificador sem se considerar na mesma imagem seu exílio e a honra a Píton. O abandono da narrativa, forma expressiva que inclui consciência e tempo às imagens do mito, cuja natureza é inconsciente e atemporal, permite entender que, *sempre* que Apolo vence Píton, seu afastamento e veneração o tornam purificado. Como se a única forma possível para se tornar um conhecedor fosse trilhar um caminho de reflexão e respeito ao que compete ao divino. Isto fica patente na máxima apolínea de Delfos “Conhece-te a ti mesmo, mas não em demasia”, o reconhecimento dos limites que separam o homem dos deuses, a marca da inescapável restrição do ser humano.

A morte dos Ciclopes

O segundo momento relacionado ao tema dos castigos se refere à morte dos Ciclopes por Apolo, como reação ao aniquilamento de seu filho por Zeus. Asclépio, o herói-deus médico, é o fruto das núpcias de Apolo e a ninfa Corônis. Esta, no entanto, temerosa de que o deus eternamente jovem a deixasse na velhice, uniu-se a Ísquis enquanto grávida. Tomado pelos sentimentos de desprezo e de raiva, Apolo exterminou o casal a flechadas. Em outra variante, quem mata Corônis é Ártemis, atendendo ao pedido do irmão. O filho do casal é extraído do seio da mãe, recebe seu nome e é encaminhado para os cuidados do centauro Quirão, responsável por sua educação nas mais variadas artes.

A grande aptidão que apresentava nas artes da medicina o levou a ressuscitar os mortos. Para isto, utilizava o sangue escorrido das veias da jugular do lado direito da Medusa, presente da deusa Atená (Brandão, 2008: 127). A pedido de Hades, temente de que a mudança na ordem mundial esvaziasse o seu reino, Zeus fulmina Asclépio com seu raio, dando-lhe, porém, o reconhecimento de sua divindade. Diante da atitude de seu pai, Apolo mata os Ciclopes, artífices dos raios utilizados por Zeus, e é castigado com o exílio em Feres, na corte do rei Admeto, onde permanece por um ano servindo como pastor.

Agregando em uma imagem esse instante mítico, têm-se partes que parecem intimamente e inseparavelmente ligadas, como se, ao fragmentá-las em uma análise, não se pudesse mais reconhecer seu tema comum. Apolo desposa Corônis, cuja etimologia remete também à palavra coroa (Brandão, 2008: 240), atributo vinculado ao poder e hierarquia, e a repele por sua infidelidade, punindo-a com suas flechadas mortais. Corônis trai o deus motivada pelo medo de sua eterna juventude, onde se enxerga que a realidade de enfrentar seu envelhecimento na solidão lhe é insuportável.

Ao oferecer a Asclépio os dois frascos com o sangue da Medusa, um mortal (lado esquerdo) e o outro capaz de devolver a vida, Atená reconhece no herói a competência para receber esse dom. Porém, ao utilizar somente o frasco cujo intuito é ressuscitar os humanos, ele ultrapassa o *métron*, pervertendo essa oferta em uma aquisição de poder que beira o divino. Essa distorção leva a um ato que excede o limite humano, na medida em que vence a morte e ameaça o reino de Hades, desagradando a divindade. A proclamação da divinização de Asclépio por Zeus reforça a noção de que esse poder ilimitado deve estar circunscrito aos deuses.

Outro ponto que provoca o questionamento e pertence ao mesmo quadro é o porquê da eleição dos Ciclopes como vítimas de Apolo. Tendo em mente um mundo mítico fartamente povoado por seres patologizados e terríveis, qual o significado dessa escolha? Não poderiam ser as Górgonas, os Centauros ou as Greias? Há uma particularidade no papel dos Ciclopes que não pode ser desprezada, conduzindo o olhar para suas idiosincrasias.

Filhos de pai e mãe primordiais, Urano e Geia, os Ciclopes foram finalmente libertados de sucessivos encarceramentos por Zeus, após a advertência do oráculo de Geia de que este precisaria deles para vencer os Titãs. Por sua benevolência, o grande regente foi presenteado por eles com o trovão, o relâmpago e os raios. Não deixa de chamar a atenção a relação conflituosa entre, de um lado, o ataque de Apolo, e, de outro, a estima do oráculo de Geia aos Ciclopes. Seres que se assemelham ao *gauche* do deus da luz, desprovidos da noção de perspectiva por possuírem apenas um olho, parecem adequados para esta querela, como aponta a seguinte citação:

Dois olhos correspondem para o homem a um estado normal, três a uma clarividência extraordinária, um só revela um estado primitivo e sumário de capacidade intelectual. O olho único no meio da fronte trai uma recessão da inteligência e a carência de certas dimensões. O demônio, na tradição cristã, é muitas vezes representado com um olho só, o que traduz o domínio das forças obscuras, instintivas e passionais, que, entregues a si mesmas e não assimiladas pelo espírito, exercem um papel destruidor no universo e no homem. O Ciclope da tradição grega é uma força primitiva, regressiva, de natureza vulcânica, que somente pode ser vencida por um deus solar, Apolo (Brandão, 1991: 206).

A natureza livre de Apolo, questionadora da existência das coisas do mundo, representada por seu filho Asclépio como um elo entre o herói humano e o deus, demonstra uma via possível entre as duas naturezas. É como se, *apenas* ao reconhecer que o poder do conhecimento é uma dádiva divina, o humano pudesse experimentar os limites da existência e seu papel no espectro que compreende a vida e a morte. Nesse sentido, ele pode agir de modo criativo, sem perverter o dom que lhe foi conferido pela divindade. É o tempo em que a luminosidade apolínea pode derrotar a limitação ciclópica, sem perspectiva e limitada, e se entregar a um exílio caracteristicamente reflexivo.

A conspiração contra Zeus

Não há dúvida de que, dos três castigos que culminaram nos respectivos exílios apolíneos, o conluio contra Zeus seja aquele que lhe foi mais doloroso. Por não tolerar os arroubos de poder de seu cônjuge, Hera, além de Apolo e Posídon, acompanhados por todos os deuses – exceto Héstita – conspiraram contra o senhor do Olimpo; cercando-o enquanto dormia em seu leito, ataram-no com correias de couro cru por meio de uma centena de nós, obstruindo seus movimentos (Graves, 2008: 66). O auxílio de Tétis, a Nereida, que convocou o Hecatonquiro Briaréu, gigante de cinquenta cabeças e cem braços, fracassou a trama urdida pelos deuses, a partir do instante em que a criatura desatou ao mesmo tempo todos os nós com suas mãos e libertou o regente.

Demovido pelos deuses do castigo a Hera – a quem pendurara no céu pelos braceletes dourados dos pulsos, amarrando em cada tornozelo uma bigorna –, mediante o juramento de nunca mais se rebelarem contra ele (Graves, 2008: 66), Zeus os perdoou, argumentando terem sido coagidos por Apolo e Posídon, a quem castigou. Condenou os dois a servirem o rei de Troia, Laomedonte, durante um ano. Nessa tarefa, Apolo ficaria como pastor do rebanho do rei, enquanto Posídon cuidaria da construção das muralhas da cidade, junto ao mortal Éaco.

Após esse ano mítico, chamado pelos antigos de *ennaeteris*, período de nove anos (Kerényi, 2000: 112), ao reclamarem a Laomedonte o salário prometido pelo árduo labor, foram recebidos com a recusa do rei, que ainda ameaçou de lhes cortar as orelhas. Posídon fez com que um monstro colossal saísse do mar, dizimando os homens da cidade. Já Apolo, habitualmente ligado a grandes pestes, fez com que uma delas se alastrasse pela região.

Pode-se pensar que nesse castigo há uma relação oposta ao que se deu na luta com Píton. Se naquela ocasião o que se infere é uma

posição de respeito às forças ancestrais e uma transição humanizada – sugestiva de um ganho de consciência –, aqui temos um relato entrecortado por quebras trágicas e indiferenciação: justamente o que não condiz com o estilo de Apolo. Se no desenrolar de seu primeiro exílio a emoção que surge é de ordem e clareza, neste instante há um clima de disputa e desmesura.

A presença de Posídon e de Laomedonte são elementos importantes na configuração desta cena mítica. O primeiro, senhor dos mares, é um deus de natureza ctônia, cuja etimologia possível também é “esposo da terra”. Sua descendência é terrível e violenta, atentando com sua deformidade contra os valores estéticos apolíneos, atributo inseparável do deus. Já o rei mortal, embora etimologicamente um “comandante zeloso do povo”, tem o seu caráter maculado pelas suas ações de falso testemunho, que visam à obtenção de poder. A continuidade desse padrão se nota na sequência do mito, onde, ao ter que imolar a própria filha Hesíona ao monstro marinho, como forma de dar fim à peste de Apolo, vem a descumprir um acordo com Hércules, que salva sua descendente, mas posteriormente retorna para tirar a vida do rei (Brandão, 2010: 35).

Mais uma vez a imagem do mito coloca Apolo em relação às forças titânicas, neste caso na figura de Briaréu, que representa o poder telúrico que apoia a regência de Zeus. Sua atitude não torna favorável a simpatia desses seres, pelo contrário, seu castigo demonstra os limites de sua influência. A grandeza espiritual apolínea não é a busca do poder, mesmo envolvendo a reflexão sobre a justiça e o futuro. É fundamental lembrar que as respostas ambíguas do oráculo de Delfos sempre foram críticas com o orgulho e a vaidade humanas, atributos comuns naqueles que se inebriam com o poder.

Portanto, o lugar de Apolo não é o de regente. Pode-se ler na imagem mítica que, *toda vez* que ele busca o poder (conspiração contra Zeus), perde o seu reconhecimento (castigo, recusa do pagamento e humilhação por Laomedonte). Historicamente, essa ânsia de poder parece não ter sido bem reconhecida, constelando uma inflação apolínea cujo representante maior é a potência do *logos* na ciência, padrão sentido nas relações humanas e até na psicoterapia, no não reconhecimento do valor do inconsciente: “Nós não percebemos o poder esmagador de Apolo arraigado em nosso padrão mental, e as consequências cegas desta luz” (Hillman, 2007: 325).

A marca de sua influência está mais bem relacionada com aquilo que chama a arte. São as figuras anímicas das musas, deusas da música e da poesia, que o libertam das artimanhas do racionalismo. A lira, outro de seus atributos, é o instrumento que inaugura sua presença no mundo, a partir de suas primeiras palavras, definindo seu campo de ação: “Que eu possua a cítara e o arco flexível; da infalível vontade de Zeus, vate serei para os homens” (Cabral, 2004: 135).

Considerações finais

A apreciação do mito pela via da psicologia arquetípica inaugura um programa que desloca a importância da narrativa para um plano secundário, ao mesmo tempo que se aprofunda nas imagens que o constituem. Nesse sentido, é possível perceber a emergência de uma multiplicidade de significados revelada pela imagem mítica, no que diz respeito à sua linguagem analógica, de caráter polissêmico como o sonho e a fantasia.

Por essa razão, a leitura dos castigos impostos aos deuses gregos ganha uma outra luz, amplificando a concepção literal do termo. Isso não significa, contudo, que essa definição não possa ser aplicada ao mito; no caso de Apolo, é evidente que, quando conspira contra Zeus em busca do poder, recebe uma pena pesada, que o coloca em uma posição humilhante, demarcando o espaço preciso que o deus deve ocupar, que certamente o exclui da posição de regente.

Os dois primeiros castigos, no entanto, diferem bastante da punição, pois descrevem a dinâmica do deus relacionada a um processo meditativo de reflexão. Esse ponto é reforçado pelas características de seu rito iniciático, um afastamento voluntário que funda e delimita o padrão apolíneo de atuação, indicando os primórdios de outro movimento de consciência.

A investigação das imagens ligadas a Apolo mostra de maneira precisa o arquétipo ao qual o deus se refere, com sua psicopatologia particular, permitindo que se possa reconhecer sua mitologia como um conjunto imaginal específico. Essa perspectiva favorece a compreensão das relações entre a psique do mito e aquilo que se refere ao divino na vida humana. No que tange a Apolo, indica a condição de um processo de individuação cuja via é o *logos*, tendo como sustentação as ideias psicológicas, apartadas do poder mas ligadas à sensibilidade artística e estética.

¹ Como em toda imagem produzida a partir dos desdobramentos de uma visão, mantendo a afinação com sua raiz arquetípica, a *Barca do Sol*, do artista Carlos Pertuis, guarda significados a serem desvendados e tantos outros incognoscíveis. Sua escolha para ilustrar o artigo sobre Apolo provoca uma erupção de imagens vinculadas ao Sol, entre elas a do crepúsculo mítico, estado em que a luz dá lugar à escuridão. Jornada em direção ao mundo das trevas como princípio fundamental de consciência.

Referências Bibliográficas

- BRANDÃO, Junito de Souza (1991). *Mitologia grega – vol. I*. 7 ed. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1991). *Mitologia grega – vol. II*. 4 ed. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2008). *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega – vol. I*. 5 ed. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2010). *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega – vol. II*. 5 ed. Petrópolis: Vozes.
- CABRAL, Luiz Alberto Machado (2004). *O hino homérico a Apolo*. Introdução, tradução, comentários e notas de Luiz Alberto Machado Cabral; apresentação de Antonio Medina Rodrigues. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp.
- GRAVES, Robert (2008). *O grande livro dos mitos gregos*. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Ediouro.
- HILLMAN, James (1977). *An inquiry into image*. In: Spring – An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought (39). Irving, Texas: Spring Publications.
- _____ (1978). *Further notes on images*. In: Spring – An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought (40). Irving, Texas: Spring Publications.
- _____ (1981). *Estudos de psicologia arquetípica*. Tradução de Pedro Ratis e Silva, revisão técnica de Roberto Gambini. Rio de Janeiro: Achiamé.
- _____ (2007). *Apollo, dream, reality*. In: Mythic Figures. Uniform Edition of the Writings of James Hillman, vol. 6.1. Introdução de Joanne H. Stroud. Putnam, Connecticut: Spring Publications.
- HOMERO (2000). *Odisseia*. Tradução de Manuel Odorico Mendes, edição de Antonio Medina Rodrigues. São Paulo: Ars Poetica/Editora da Universidade de São Paulo.
- _____ (2002). *Iliada de Homero*. Tradução do grego por Haroldo de Campos, Introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Arx.
- JUNG, Carl Gustav (1991). *Psicologia da religião ocidental e oriental*. OC, vol. 11. Petrópolis: Vozes.
- KERÉNYI, Carl (2000). *Os deuses gregos*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix.
- OTTO, Walter Friedrich (2005). *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Tradução e prefácio de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora.

Artigo



A Busca e o Encontro e o Encontro e a Busca: Individuações¹

João Bezinelli*

Marilena Dreyfuss**

Sinopse: Buscamos traçar aqui um paralelo entre duas formas do exercício da religiosidade, denominados pelo teólogo Leonardo Boff como *o caminho do seguimento* e *o caminho do místico*, e duas formas possíveis de se observar, em termos da psicologia junguiana clássica, o processo de individuação. No primeiro, mostramos como o arquétipo, uma vez mobilizado, encontra na religião institucionalizada um trajeto já demarcado, dogmatizado, que tornará, em termos egoicos, mais segura sua manifestação. Já quanto ao místico, a manifestação arquetípica irrompe abruptamente no ego, que se verá forçado a uma atuação no mundo, como forma de fortalecimento para não ser submetido ao fascínio do inconsciente. Esse processo é aqui exemplificado na figura do místico medieval Jacob Boehme.

Palavras-chave: arquétipo, individuação, *Self*, religiosidade, numinoso.

Resumen: Buscamos trazar aquí un paralelo entre dos formas del ejercicio de la religiosidad denominadas por el teólogo Leonardo Boff como *el camino del seguimento* y *el camino del místico* y dos formas posibles de observar, según la psicología junguiana clásica, el proceso de individuación. En el primero mostramos como el arquétipo, cuando se moviliza, encuentra en la religión institucionalizada un camino ya demarcado y dogmatizado que del punto de vista del ego tornara más segura su manifestación. Por otra parte, en relación a lo místico la manifestación arquetípica irrumpe abruptamente en el ego, el cual se verá forzado a actuar en el mundo como forma de fortalecimiento a no ser sometido a la fascinación del inconsciente. Este proceso se ejemplifica aquí en la figura del místico medieval Jacob Boehme.

Palabras clave: arquetipo, individuación, *Self*, religiosidad, numinoso.

Abstract: Our intention in this article is to draw a parallel between the two paths of experimenting religiosity, named by the theologian Leonardo Boff as *the path of the follower* and *the mystical path* and the two possible ways of observing the process of individuation, in the scope of classical Jungian psychology. In the first we show the way the archetype, once mobilized, finds in organized religion a path already traveled and organized by dogma, which, from the standpoint of the ego, will become a safer manifestation. As for the mystical path, archetypal

manifestation breaks abruptly in the ego, which will be forced in a way of acting in the world as a attempt to strengthen up, not to be submitted to the fascination of the unconscious. This process is illustrated here by the character of medieval mystic Jacob Boehme.

Keywords: archetype, individuation, *Self*, religiosity, numinous.

* João Bezinelli é psicólogo, mestre em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos – PUC/SP, especialista em Psicologia Junguiana pela PUC/SP, professor de Psicologia Analítica do Instituto Sedes Sapientiae de São Paulo.

E-mail: joabezinelli@uol.com.br

** Marilena Dreyfuss, psicóloga clínica, é mestre em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos – PUC/SP, professora do Instituto Sedes Sapientiae de São Paulo, especialista em Cinesologia pelo Instituto Sedes Sapientiae de São Paulo.

E-mail: maridrey@terra.com.br



O motor inicial da nossa reflexão é um prefácio que o teólogo Leonardo Boff fez à tradução brasileira de *O livro da divina consolação*, de Mestre Eckhart. Nesse prefácio, Boff traça dois caminhos para o encontro com Deus: o *caminho do seguimento* e o *caminho do místico*. Com o seguimento, ele quer descrever o caminho do religioso que entra numa Ordem, numa Congregação, enfim, numa instituição religiosa e aí segue o caminho prescrito, atento ao trabalho, ao estudo, à hierarquia, à disciplina, às regras e aos dogmas religiosos. Assim, o caminho do seguimento se faz através de um empenho, visando à possibilidade do encontro com o divino. Em termos religiosos, é o caminho de quem tem fé. Diríamos, fazendo um paralelo, que, psicologicamente, é o caminho pelo qual, através da oração e do trabalho, constrói-se a individuação. Falamos aqui de um arquétipo que, uma vez mobilizado, nos põe em marcha e que, ao mesmo tempo que nos move, faz-se em meta a ser buscada na forma de uma projeção numinosa, divina. Nessa mobilização arquetípica, cria-se a energia para o caminho que Boff chama de *caminho do seguimento*. Enquanto arquétipo mobilizado, nos modela, nos energiza e nos move, enquanto projeção numinosa, nos fascina, nos atrai e nos chama de fora: Vocatus! É o chamado de Deus, é a vocação religiosa. Essa imagem projetada, fascinante, numinosa, perfaz um processo que retroalimenta a busca; é um fator atrativo que, ao mesmo tempo que o projetamos, nos atrai; e que também nos organiza, nos direciona e nos faz vencer as resistências

e valores do ego. Sua força numinosa nos transporta em sua direção e nos faz realizar um caminho religioso que Boff, como dissemos, chama de caminho do seguimento, e que muitas vezes, do ponto de vista do ego, é compreendido como dor, frustração e às vezes até mesmo descrença.

Diferente é o caminho do místico. Talvez a palavra melhor para o fenômeno que queremos descrever nem seja caminho, mas apenas encontro. Para ele, o encontro vem antes da busca: não é preparado – acontece; não se busca – apenas se encontra; não se deseja – suporta-se o acontecimento inevitável. Assim, o encontro pode vir antes da busca e do desejo. De repente, se é assolado pela experiência impactante. E é só aí, a partir do encontro com o numinoso, que se faz um caminho. A energia (se assim podemos falar) do encontro exigirá daí para a frente um empenho, uma atuação, um dever, uma responsabilidade com a experiência vivida – exigirá a construção de uma trajetória de vida, de obrigações muitas vezes não desejadas pelo ego.

Com essa descrição, é fácil ver que o místico que queremos descrever passa longe do capítulo das patologias, aquelas dos *beatos* tomados por imagens do inconsciente e que se veem como personagens bíblicas. Queremos falar da experiência mística quando esta se faz plena de sentido. Delimitaríamos ainda mais o campo tentando descrever não o místico que vive um gradual desenvolvimento espiritual e que, mesmo não sendo bem visto, procura manter-se dentro de uma instituição, como relatado, por exemplo, nas biografias de Hildegard von Bingen, Mestre Eckhart, Juan de la Cruz, Tereza D'Davila e tantos outros. O místico que aqui queremos analisar é o da experiência mística impactante, a experiência que não é mobilizada pelo exercício religioso, que não é esperada e que se constitui no fenômeno místico por excelência, que transforma repentinamente o viver daquele que a tem.

O místico que queremos descrever também não é o da conversão, aquele que tem a crença reprimida. É importante fazer essa diferenciação, pois à primeira vista o fenômeno da conversão súbita em tudo se parece com a experiência mística. O místico da conversão é aquele que Jung exemplifica na figura de Saulo, na estrada de Damasco, quando Cristo, numa visão, aparece-lhe e pergunta: *Saulo, por que me persegues?* Nesse episódio, deu-se a irrupção de um complexo de grande carga energética que não podia mais ser impedido pelas defesas do ego. Para Jung, Saulo era inconscientemente cristão há muito tempo, fato que explica sua perseguição aos cristãos e seu ódio fanático, porque, afinal, o fanatismo sempre procura reprimir uma dúvida secreta. Assim, Saulo, perseguindo o cristão que não queria ver em si, encontrou o Deus do qual fugia.

Também é preciso falar que o convertido, quando da sua conversão, passa a fazer parte de um grupo que já lhe é conhecido; passa a fazer o caminho do seguimento. Ele converte-se àquilo que já conhece e, no caso de Saulo, ao que já conhecia e não podia admitir.

Já a experiência mística da qual falamos, embora possa ser tingida pelas cores da cultura à qual pertence, é reconhecida por quem a vive como única. Mais que isso: se contrapõe aos cânones existentes. Ela não coloca o místico num grupo religioso, o que seria típico do caminho do seguimento, mas, ao contrário, muitas vezes o retira (vemos na literatura que muitos místicos se fazem conformes com as obrigações, com as exigências doutrinárias da congregação, mantendo o silêncio obsequioso que lhes é exigido, mas, secreta e silenciosamente, convivem na sua intimidade com o seu *Deus* dentro). Como diz Erich Neumann (Neumann, 1982, p. 386), “a experiência autêntica, fundamental do numinoso, não pode ser outra coisa que anticonvencional, não coletiva e antidogmática, pois a experiência do numinoso é sempre nova”. Nunca é um caminho já percorrido, mas um que se inicia.

Nesse sentido, a experiência mística também independe do conhecimento formal, da instrução religiosa, dos exercícios espirituais característicos do caminho do seguimento. Prescindindo de um antes, ela não provém do acúmulo da experiência, mas sim mais de uma *quebra* do já conhecido.

No caminho do místico não há a fé (e aqui nos atrevemos a usar um termo que só tem sentido no contexto religioso), mas, retomando, o místico não é movido pela fé de um ansioso encontro com o divino. Ele sabe. O místico sabe aquilo que os outros acreditam. Vale aqui repetir a frase gnóstica de Jung dita na entrevista dada a BBC: “Eu não preciso ter fé; eu sei!”. O místico teve a experiência. Como já dissemos, ele não espera – ele convive! Para ele a religião não é algo que se segue – é algo que se é! A divindade não é algo que se almeja, é algo pelo qual se é tomado. O místico, para usar uma linguagem mística, é inundado por Deus.

No caminho do seguimento, os cânones religiosos têm a função de proteger o crente da força excessiva do numinoso. A religião codifica a vivência. Passa-se para uma estrutura conceitual uma experiência por demais explosiva para o homem comum. Assim, somos resguardados da experiência mística originária e fundadora da religião, mas dela, ao mesmo tempo, recebemos os influxos e o pressentimento do divino. Afinal, toda proibição enfatiza o proibido. Dessa forma, se os dogmas impedem ao ego a experiência da numinosidade excessiva, eles também apontam e valorizam sua existência. Eles apenas criam as barreiras necessárias contra a avalanche do numinoso, do divino. Diríamos que um caminho demarcado torna mais seguro aproximar-se devagar da sarça ardente. E assim, enquanto aprendemos a proteger os olhos do brilho cegante, exercitamos e fortalecemos o ego na esperança de um encontro.

Já no caminho do místico não há as barreiras de contenção oferecidas pela doutrina religiosa. Mais do que isso, o dogma pode parecer uma delimitação sem sentido, como um véu desnecessário que encobre a luz. Para ele, simplesmente e inesperadamente, a sarça ardente irrompeu em meio a seu trajeto e despejou em seus olhos o raio numinoso.

Diferente é o caminho do seguimento, onde se percorrem trajetos já de há muito trilhados e considerados seguros. Nesse caminho repete-se a experiência mística de seu criador; repete-se doutrinariamente a primeira experiência numinosa que se constituiu no primeiro degrau de uma nova religião. Como dizia Jung, ser cristão não é a *imitatio Christi*, não é o imitar a Cristo, mas viver a própria vida até as últimas consequências como fez Cristo (Jung, 1976).

Jung, como sabemos, sempre enfatizou a ideia da vivência mística e de ser o que se é até as últimas consequências. Para ele, a cura estava em se viverem as camadas numinosas e religiosas do ser. Essa é a razão de ele afirmar que seu interesse maior não estava no tratamento das neuroses, mas numa aproximação ao numinoso (Jung, 2000, Carta de 28/08/1945, p. 381). Em sua visão, a religião apresentava a imagem primeira do símbolo, a mais exterior, por onde sempre se pode descer àquelas camadas mais profundas e estabelecer uma ponte com o espírito. É através do símbolo que reunimos o visível ao invisível, a matéria ao espírito. Nesse nível, na vivência do grande símbolo numinoso, rompem-se as barreiras do tempo e do espaço. Vive-se o é de um eterno presente e da unidade – o Uno. Revela-se aí a totalidade fundamental. Como disse certa vez James Joyce, o símbolo é “uma porta aberta ao infinito”. Essa também era a visão mística com que Jung via, por exemplo, a missa católica (ou o que, para ele, ela poderia ser). Para ele, assistir a uma missa não era rememorar uma ceia ocorrida há dois mil anos, mas, como dizia, era “abrir uma janela no tempo” e compartilhar da última ceia, compartilhar do corpo e do sangue, e sofrer a paixão de Cristo. A paixão de Cristo acontece sempre e de novo no eterno, acontece agora. E o místico dela participa.

De outro modo se processa o caminho do seguimento; aqui não se é, mas se segue um modelo. Modela-se a própria experiência de acordo com um modelo original a ser seguido. E, dessa forma, no *seguimento* constrói-se arduamente uma ponte até Deus, que é um dos sentidos da palavra religião e de pontífice: religar e construir pontes. E, como dissemos antes, constrói-se o ego construindo a ponte.

Já o místico, voltamos a ele, não constrói uma ponte para encontrar Deus, mas com *Ele* colide. Cai em Deus ou Deus cai em si (em si, nele). Para o místico, no cintilar de um raio de sol, de repente a realidade se transforma e se é de posse de uma experiência de uma outra realidade, que o ego não consegue abarcar, ou melhor, mal pode intermediar. Para o místico, a forma de não ser esmagado

(ou enlouquecido) pela experiência é se permitir uma orientação não mais egoíca, mas sélfica, que imporá uma tarefa às vezes tremenda. Mas é através da missão que a enorme energia (para empregar outra vez esse termo, energia, que é falho) da experiência mística poderá passar agora por uma relativa elaboração. Essa elaboração se dará com o emprego na vida da força da experiência numinosa. Dar-se-á na aceitação do fardo imposto como sendo proveniente de uma vontade maior, sélfica, incoercível. Dar-se-á na mística, na veiculação da própria experiência mística e na realização de trabalhos não mais ligados ao desejo egoíco e à vontade pessoal. E não haverá lugar para a inflação em um ego que não se vê mais no comando, um ego subordinado, movido e não movente como diria Jung.

Impossível não pensarmos aqui em uma imagem da iconografia cristã, talvez meio simplória – a de São Cristóvão. Cristóvão não se prepara, não se penitencia e nem ora para um encontro com o divino. Talvez nem esperasse por isso. Seu caminho não é o do seguimento. Mas é um homem simples que de repente tem de suportar o peso do *Self* e atravessar o rio desta vida. Então, o fortalecimento não é anterior ao encontro, o fortalecimento se faz com o encontro e o peso da carga, o fortalecimento está no próprio ato de transportar, nesse rio que nunca termina, um peso que é cada vez maior. Mas agora com a orientação de quem leva nos ombros. Apresenta-se aqui o maravilhoso paradoxo místico: o ter de carregar a carga a um só tempo enormemente pesada e maravilhosa.

Jacob Boehme, que nasceu em 1575 e morreu em 1624, é um místico cristão que tem em suas vivências o modelo mais próximo daquilo que queremos relatar. Filho de camponeses, era um garoto sonhador, introvertido, introspectivo – um aprendiz de sapateiro. Como acontecimento significativo em sua vida, e que precede sua experiência mística, temos o fato, por ele mesmo narrado, do indivíduo, um desconhecido que entrou um dia na oficina em que trabalhava para comprar um par de sapatos e que ao sair disse-lhe: “Jacob, tens arte, ainda és pequeno, mas tempo virá quando serás grande”. E o aconselhou que lesse especialmente as Sagradas Escrituras, além de o alertar para uma perspectiva de misérias, pobreza e perseguições. Mas que contaria com o amor de Deus.

O desconhecido e suas palavras o impressionaram sobremaneira e, em termos psicológicos, devem ter produzido um grande efeito mobilizador. Sempre que surge a imagem arquetípica do desconhecido, do estrangeiro, aquele que chega e vaticina algo que o ego não é capaz de prever, e que diz o que não se pode ainda enxergar, se está na presença de um oráculo. O estrangeiro é aquele que fecunda, que traz o novo e a mensagem sempre significativa, numinosa. O fato é que Boehme, pouco depois desse acontecimento, decidiu levar uma vida nômade, e certo dia, em suas andanças, teve uma vivência incomum:

"Alcancei", ele nos diz, "uma condição de paz abençoada, um Sabat da alma que durou sete dias. O triunfo que vivia em minha alma eu não conseguia falar e nem descrever. Eu podia só comparar a uma ressurreição dos mortos" (Cox, 1986, p. 190).

Mas foi em 1600 que ele teve uma experiência mística notável: logo após uma chuva, um raio de sol vindo de entre a folhagem das árvores refletiu no prato de cobre polido que estava à sua frente e chegou à sua retina (e é tão simbólica essa imagem de um raio de sol que de repente nos abre a visão e nos faz ver uma outra realidade...). Instantaneamente, o brilho ofuscante como que lhe abriu uma nova percepção. Boehme entrou numa espécie de êxtase que lhe permitia agora enxergar como que uma realidade ampliada; agora ele podia ver os princípios e o fundamento mais profundo das coisas. Podia ver o âmago das árvores, da relva e de toda a natureza.

"Ele nada contou de sua experiência, mas rezou e agradeceu a Deus em silêncio" (Cox, p. 190). A partir daí ele se sentiu impelido a registrar suas vivências num papel, escrevendo de manhã, muito cedo, antes do trabalho do dia. Mas um de seus escritos caiu na mão de um pastor – Richter – que o ameaçou de prisão e, por conta disso, por cinco anos Boehme suportou um silêncio obsequioso, uma obediência forçada. A dificuldade era enorme, pois sentia que seu dever era com Deus, que devia obedecer a vontade maior que exigia que dividisse sua experiência com os outros. Por fim, decidiu seguir sua consciência.

De 1619 em diante resolveu correr o risco e lançou uma série de livros. "Estava", disse ele, "obedecendo a Deus." Sentia que carregava com ele "como uma semente plantada na terra, que cresce no tormento, no tempo agitado, contra toda a razão". Agora Boehme seguia uma orientação maior, mesmo em um tempo socialmente agitado, mesmo contra a razão egoica.

O caminho do seguimento e o do místico são dois caminhos para se chegar a Deus. Simbolicamente são dois caminhos de individuação. No do místico, um acontecimento de significado máximo reorganiza a vida e o ego, e leva a uma transformação de toda a personalidade. Já no caminho do seguimento, o ego sofre através do tempo muitas *mortes*, até sua abertura para a orientação sélfica, transcendente. Se para o do seguimento é um conseguimento através do tempo, no da experiência mística essa abertura pode ocorrer de forma súbita. O caminho do seguimento apresenta vislumbres da linha que tece a vida, que alinhava os acontecimentos e constrói uma rede de significados. Ela se faz visível nas sincronicidades e nos momentos que Jung chamava de vislumbres do *Self*. Nesses momentos, percebemos que há alguma direção, um centro organizador superior no que parece o acaso da vida e que nas religiões denomina-se Deus e na psicologia junguiana, *Self*. Nessa rede que compõe a vida percebemos

um movimento teleológico. Para o místico do qual falamos, de repente a rede se apresenta pronta, porém lhe é atribuída uma enorme responsabilidade no percorrê-la; muitas vezes, a história nos diz, naufraga na insanidade. Já o habitante do caminho do seguimento tece-a através do tempo e algumas vezes fracassa e cai na descrença. Este suporta o peso da ausência e se constrói na procura; aquele sofre o peso da presença que exige, extasia e por vezes esmaga.

¹ Trabalho realizado com base nas reflexões levantadas em um grupo de pesquisa do qual fazem parte, além dos autores, Carmem Marques e Paula Perrone. Os autores agradecem a Ana Maria Rios e a Leda Perillo pelas observações pertinentes.

Referências Bibliográficas

- BOEHME, J. (1994). *A sabedoria divina – o caminho da iluminação*. São Paulo: Attar Editorial.
- COX, M. (1986). *A handbook of Christian Mysticism*. Great Britain: Crucible.
- CORBETT, L. (2001). *The religious function of the psyche*. Philadelphia: Brunner-Routledge.
- ECKHART, M. (1991). *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes.
- JUNG, C. G. (1976). *The vision seminars*. Zurique: Spring Publications.
- _____ (1980). *Psicologia e religião ocidental e oriental*. OC, XI. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____ (2001). *Cartas*. Editado por Aniela Jaffé e Gerhard Adler. Petrópolis: Vozes.
- MCGINN, B. (1991). *The foundations of mysticism – origins to the fifth century*. Nova York: Crossroad.
- NEUMANN, E. (1982). The Mystical Man. In *The mystic vision – papers from the Eranos yearbooks*, Ed. Joseph Campbell. Princeton University Press, Princeton.
- VALLE, E. (2013). *Conversão e pertença: um conceito psicológico ainda em aberto*, in GOMES, A. M. A. *Psicologia Social da Conversão Religiosa*. São Paulo: Ed. Reflexão.

Artigo

Integralidade mente-corpo na clínica das psicoses

Lygia Aride Fuentes*



Sinopse: Esse trabalho origina-se da experiência nas oficinas de expressão corporal oferecido aos usuários de saúde mental em regime de acompanhamento/dia da Casa das Palmeiras no Rio de Janeiro. A experiência clínica com trabalho corporal faz dialogar a psicologia analítica de C. G. Jung com as técnicas corporais: vegetoterapia de Wilhelm Reich e experiências sensoriais advindas das artes plásticas, através da adaptação do trabalho de Lygia Clark e seus "objetos relacionais". Esses autores buscam compreender o indivíduo em sua integralidade mente-corpo e questionam o dualismo metafísico (matéria e espírito, corpo e alma) que configurou a mentalidade ocidental.

Palavras-chave: *Self* corporal, integralidade mente-corpo, "objetos relacionais", psicologia analítica e vegetoterapia.

Resumen: Este trabajo se origina de la experiencia en talleres de expresión corporal ofrecidos a los usuarios de salud mental en regimen de seguimiento/día de la Casa das Palmeiras en Río de Janeiro. La experiencia clínica con trabajo corporal hace dialogar la psicología analítica de C. G. Jung con técnicas corporales: vegetoterapia de Wilhelm Reich y experiencias sensoriales relacionadas con las artes visuales, a través de la adaptación de la obra de Lygia Clark y sus "objetos relacionales". Estos autores intentan entender al individuo en su totalidad mente-cuerpo y critican el dualismo metafísico (materia y espíritu, cuerpo y alma) que ha amoldado la formación occidental.

Palabras clave: *Self* corporal, integridad mente y cuerpo, "objetos relacionales", psicología analítica y vegetoterapia.

Abstract: This work is based on the experience in body expression workshops offered to users of mental health in monitoring scheme/day at Casa das Palmeiras in Rio de Janeiro. The bodywork clinical experience establishes a dialogue between C. G. Jung's analytical psychology and body techniques, such as Wilhelm Reich's vegetotherapy and sensory experiences related to visual arts, through the adaptation of Lygia Clark's "relational objects". These authors criticize the metaphysical dualism (matter and spirit, body and soul) that shaped the Western mind.

Keywords: corporal *Self*, mind-body integrity, "relational objects", analytical psychology and vegetotherapy.

* **Lygia Aride Fuentes** é psicóloga, analista didata da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e membro da International Association of Analytical Psychology (IAAP), mestre em Engenharia de Produção (Coppe/UFRJ), professora da Pós-Graduação em Psicologia Analítica da UNESA/RJ e terapeuta corporal com formação reichiana pela Escola de Orgonomia do Rio de Janeiro. Presidente do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro (IJRJ) no biênio 2010-2012, diretora de Ensino do IJRJ no biênio 2014-2016 e coordenadora da Oficina de Expressão Corporal da Casa das Palmeiras no Rio de Janeiro, fundada pela dra. Nise da Silveira.

Email: lafuentes@uol.com.br



...todo produto psicológico se desenvolve historicamente.
(Jung, 1986: 389).

...a doença mental não reside na existência de conteúdos que surgem do inconsciente, mas na possível dissociação do consciente perante esta situação
(Jung apud Horta, 2008:256).

...o som que muitos internos de Engenho de Dentro reproduziam era algo primitivo, tribal: "tum, tum, tum... Eu ouviã, eu escutava"
(Silveira, Nise da, apud HORTA, 2008:328).

Teoricamente nos apoiamos em Jung e nos instigam os precursores – como Schleich (1859-1922), cirurgião e escritor alemão – que buscavam unificar corpo e psique. O objetivo é aquela totalidade do processo psíquico e somático. Jung diz sobre Schleich:

Resumindo todo o conhecimento anterior e procurando um ponto de vista a partir do qual pudesse ter uma visão do todo (...) tocou no próprio fundamento do método empírico. (...) Este algo fundamental é a relação entre a química do corpo e a vida psíquica. (...) o sistema simpático tornou-se o "nervo cósmico" misterioso, o verdadeiro "ideoplástico", a realização original e mais imediata de uma alma do mundo, construtora e mantenedora do corpo, que existiu antes de qualquer mente e corpo. O intangível, a psique, torna-se o fundamento; o sistema simpático "meramente vegetativo" torna-se o possuidor e o realizador dos segredos inconcebíveis e criadores, o portador e mediador da vontade

vivificante da "alma de tudo" e (...) – este mesmo sistema simpático é "psique" num sentido mais profundo e abrangente do que o conjunto dos campos corticais do cérebro (2000a:1116).

O trabalho oferecido na clínica com psicóticos é uma prática atualmente realizada em grupo na Casa das Palmeiras, Rio de Janeiro. A Casa é uma clínica de recepção de psicóticos em regime de acompanhamento/dia. O trabalho corporal foi proposto partindo da clínica em psicologia analítica em consultório privado, e é um dos fundamentos para a construção de uma metodologia do trabalho que vem sendo desenvolvido nas oficinas de expressão corporal da Casa. O trabalho consiste, também, na adaptação da metodologia e prática da *vegetoterapia caractero-analítica* de Wilhelm Reich, utilizando-se dos *actings* reichianos. Somamos, ainda, as experimentações corporais advindas das artes plásticas, adaptando-se a proposta dos *objetos relacionais* de Lygia Clark. Com isso, pretendemos fazer dialogar a arte com a psicologia analítica, com a vegetoterapia e os *actings* de Reich, numa inovadora metodologia para o trabalho com psicóticos, em busca de uma integralidade mente-corpo.

Nosso trabalho se depara com a presença de imagens e fenômenos descritos através de conceitos e sistemas de pensamento filosófico e religioso de diferentes culturas: "inconsciente somático" e "corpo sutil" (Jung, 1988), *dreambody* ou "corpo onírico" (Mindell, 1989), "corpo psicoide" (Boechat, 2004), *Himma* ou "pensamento do coração", em Ibn'Arabi, este órgão sutil que nos apresenta Corbin (Hillman, 1999), aquela sabedoria ou conhecimento que tem lugar por meio de imagens que se desvelam e constituem-se uma terceira possibilidade entre a psique e o mundo.

A apresentação deste trabalho consta do relato parcial da prática sensorialmente exploratória com clientes psicóticos por meio de diversos *objetos relacionais* e os seus desdobramentos imagéticos, bem como dos resultados encontrados até o momento: ancoragem e suporte para as experiências emocionais de pessoas com transtornos mentais através da observação e condução acolhedora de sensações, emoções, imagens e ideias, que são trabalhadas plástica e verbalmente, contribuindo para uma busca continuada de reorganização dos conteúdos psíquicos e de fragmentados estados do ser.

Esperamos contribuir com discussões sobre abordagens integrativas mente-corpo em saúde de pessoas em estado de vulnerabilidade psíquica, sua inserção e participação no mundo, ampliação de sentido e criatividade.

O corpo, nos diz Jung (Jung, 2000b), é uma das qualidades inalienáveis do arquétipo materno, sendo o corpo e a terra, como *mater*, mãe e matéria, partícipes do reino da Grande Mãe Arquétípica. Esta é tanto criação e doação, é colo benfazejo e continente, nutriz e mantenedora da vida e, ao mesmo tempo, é o abraço e vaso da morte.

O pensamento de Jung desde seus experimentos com associações de palavras o levou aos complexos ideofetivos como unidades psicossomáticas e, porque os conteúdos dos complexos são agregados em torno de um arquétipo, eles, os complexos, mantêm suas raízes no corpo. O pensamento de Jung irá levar ao questionamento das concepções ocidentais iluministas e uma crítica à visão do mundo que se fez por meio de cisões ou polaridades: natureza-cultura, consciente-inconsciente, sujeito-objeto, alma-corpo, matéria-espírito. Jung se aproxima de uma visão de continuidade psicofísica e propõe o conceito de *arquétipo psicoide* (Jung, 1988) numa forma de unificar estas divisões.

E, em carta de 10 setembro de 1935, Jung escreve:

Corpo e espírito são para mim meros aspectos da realidade da psique. A experiência psíquica é a única experiência imediata. O corpo é tão metafísico quanto o espírito. Pergunte aos físicos modernos o que o corpo é, eles estão chegando rapidamente ao reconhecimento da realidade da psique (Jung, 1935).

Em *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra* (Jung, 1988) ele aborda a noção de "corpo sutil" e trabalha com a ideia de um "inconsciente somático", diferenciando-o de um "inconsciente psíquico".

Ao investigarmos as origens primárias e constitutivas da psique e suas bases no corpo, apoiamo-nos na prática junguiana e na prática corporal reichiana.

A prática reichiana promove experiências de ativação do sistema neurovegetativo autorregulador que somamos à emergência de respostas imagéticas e simbólicas. O corpo e o primado da experiência neurovegetativa estão na base das representações mentais, da subjetividade e da consciência de todo indivíduo. No trabalho clínico propomos, ainda, a conscientização e verbalização dessas experiências.

Dialogando com o trabalho reichiano e com a abordagem simbólica da clínica junguiana, nos deparamos com um fenômeno de *conjunctio*, uma correspondência entre a experiência corporal e o mundo criativo das imagens, o surgimento do *corpus imaginalis*, que é, também, psique tangível.

Em sua obra *O mundo das imagens*, a dra. Nise da Silveira (Silveira, 1992) enfatiza, em conformidade com as ideias de Jung, que as imagens emergentes das camadas mais profundas da psique, por mais estranhas e mesmo terríveis que possam parecer, não são patológicas em si mesmas. As imagens atualizadas nas experiências pessoais corresponderiam àquelas estruturas básicas inerentes à psique denominadas por Jung de arquétipos. Compreendemos, com isso, que o elemento patológico não reside nos arquétipos

ou nas imagens arquetípicas, mas na flâncie do ego incapaz de se relacionar com imagens tão potentes advindas do inconsciente, essa fonte poderosa e criativa. E, encontramos em Horta, nos biografemas sobre a dra. Nise da Silveira, que, para ela

...era difícil, senão impossível, trabalhar com o psicótico, cujo ego encontra-se cindido, incapaz de manter a lógica racional, regredido a linguagens não-verbais. Traduzir as imagens em palavras, em termos racionais, era, pois, uma tarefa infrutífera ... era necessário, então, adotar-se uma nova gramática e uma sintaxe que permitissem a comunicação com o esquizofrênico e o entendimento de suas produções. Com todos os perigos que isso implicasse, era no terreno do imaginário que a dra. teria de se haver com a linguagem dos símbolos. Era isso que a psicologia de Jung lhe prometia (Horta, 2008:321).

E também em Jung vemos a importância do trabalho com o corpo, e com ele os seus perigos, quando diz:

...essa acentuação das exigências físicas e corporais, incomparavelmente mais forte do que no passado, apesar de parecer sintoma de decadência, pode significar um *rejuvenescimento*, pois, segundo Hölderlin, "onde há perigo, surge também a salvação" (Jung, 1993:195).

Nossa experiência na prática das oficinas de expressão corporal vem promovendo condições de ativação, atualização e ressignificação junto aos clientes daquilo que Jung descreveu como os constituintes da psique: os símbolos, os arquétipos e os complexos. Ativação e acolhida que fazemos dos complexos enquanto *complexo oppositorum*, que são revisitados em suas bases arquetípicas, enraizados no corpo, ou seja, em bases neurovegetativas, na busca de organização do complexo egoico. "Em suas infinitas combinações, os complexos são os construtores da subjetividade ou seus elementos estruturantes" (Perrone, 2008).

A experiência com os opostos está na base da organização dos complexos e dessa unidade psique-corpo que se constitui neste campo relacional, continente do feto-bebê e o útero materno-mãe. Como exemplo dessas primeiras impressões que marcam o feto, temos a pulsação que, no futuro bebê, vai sendo discriminada através do ritmo cardíaco (sístole e diástole), além dos opostos claro e escuro, saciedade e fome, quente e frio, conforto e desconforto, agitação e calma, agradável e desagradável. Opostos que são apreendidos de forma rudimentar pelo Sistema Nervoso Central, simpático e parassimpático, através da fisiologia, nas trocas bioquímicas, ou seja, num corpo onde vão se inscrevendo as mais rudimentares e todas as primeiras experiências intrauterinas do bebê. Assim, os opostos são ativados muito antes da constituição de uma consciência capaz de nomeação de um eu por meio de uma linguagem verbal propriamente dita. O trabalho corporal

aqui proposto tem, então, as suas bases em linguagens não-verbais e atualiza aspectos experienciados antes da formação de um *eu*, de uma futura consciência reflexiva e de uma identidade.

Encontramos, já em Freud, que as bases da formação do ego derivam essencialmente das sensações corporais, sobretudo daquelas que brotam da superfície do corpo, sendo o ego, desse modo, compreendido como uma projeção mental da superfície do corpo (Fuentes, 2010).

Encontramos, ainda, nas contribuições de Neumann, e em sua compreensão do desenvolvimento do bebê e dessas experiências arcaicas, o conceito de *Self* corporal. Esse autor se refere à constituição da relação primal mãe-bebê da seguinte maneira: “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).

Esse protótipo de um eu primário do bebê, o *Self* corporal, *locus* de inscrição de experiências, é considerado pelo autor como em estado ou condição indistinta do *Self* da mãe. Ou seja, para o autor, o *Self* corporal do bebê é idêntico ao *Self* da mãe. Com isso, Neumann, pela relação comparada com os mitos cosmogônicos, utiliza-se da imagem do *uróboros* como metáfora para a relação mãe-bebê, ilustrando o que parece ocorrer simbolicamente em fase intrauterina: a constituição da psique que procurará se discriminar em um *Self* próprio e separado da mãe.

Nossa observação de imagens em processo terapêutico corporal nos fez discordar de Neumann (Fuentes, 2010) no sentido de que este estado *urobórico*, de *participation mystique* entre mãe e bebê, representaria precocemente um campo de “lutas” e diferenciações, bem diferente daquelas fantasias projetadas e idealizadas como um útero paradisíaco pensado pelo autor (Neumann, 1995b:43).

Toda experiência corporal é antes de tudo não verbal. E toda experiência é também fundante de centros ordenadores. Encontramos os “organizadores” de René Spitz (Spitz, 1996) em consonância com as ideias de Jung sobre os complexos enquanto centros ordenadores da consciência. Segundo Jung, o complexo egoico é responsável pela construção de um eu e de uma identidade e ele se forma com as experiências dos opostos, ou seja, através da constelação de *complexo opositorum*. Aquilo que poderá fazer surgir uma consciência, mais ou menos integrada, mais ou menos fragmentada, dependerá desses fatores organizadores de experiências que têm seus primórdios no discriminar o calor do frio, o acolhimento do abandono, a luz da penumbra e da escuridão, a fome da saciedade, o agradável do desagradável, e assim sucessivamente.

O corpo como primado da experiência é anterior à construção de um eu identitário, um ego estruturado, ou seja, de uma consciência propriamente dita e da condição de verbalização dessa mesma experiência. E com base na experiência corporal buscamos rever, reorganizar, reeditar e ressignificar essas experiências fundantes do complexo ego-consciência.

Segundo Michael Fordham (Fordham, 2001), a formação do ego-consciência é compreendida como consequência de um movimento entre o *Self* primário e o par deintegrado – reintegrado do *Self* ativado num eixo *ego-Self*. Assim se constituirá um ego primário que através da assimilação dos conteúdos psíquicos o fortalece, formando um ego adulto. Este precisa ser fluido e forte ao mesmo tempo, para ser capaz de exercer a função de mediador entre os opostos e considerar, suportar e resolver os conflitos advindos das forças potentes e criativas do inconsciente e do mundo externo.

Encontramos em nossa experiência clínica pessoas em sofrimento emocional, abaladas por traumas psíquicos e apresentando ativas defesas arquetípicas (Kalsched, 2013). Segundo Kalsched, o eu cindido se comporta com uma das partes progredindo e a outra regredindo. Esta parte formará um sistema de defesa arquetípico, arcaico e mais antigo do ponto de vista do desenvolvimento do que as defesas normais do ego. Nos estados psicóticos reconhecemos que há dificuldade de suportar e sustentar as tensões dos opostos devido ao ego fragilizado, cindido, desconectado de suas sensações e do seu corpo. São pessoas com vidas fragmentadas e que nos sensibilizam devido aos estados dilacerados de alma.

Encontramos nesses clientes representações de seus corpos também fragmentados, indicando uma psique igualmente dilacerada e fragmentada. As defesas musculares estão presentes em seus corpos enrijecidos, nas profundas couraças caracterológicas como descritas por Reich. Representam importante defesa e resistência, num enorme esforço para proteger-se das ameaças do mundo interno e externo, mas também impedindo as expressões espontâneas, comprometendo a capacidade de viver com inteligência e criatividade. Porém nos deparamos, também, com aquelas forças organizadoras da psique e promotoras da busca de sentido, tal como formulado por Jung: imagens do *Si-mesmo* impulsionando o indivíduo na busca de realização e inteireza.

Estamos trabalhando nas origens daquela formação denominada por Fordham (2001) eixo *ego-Self* através da proposta de experimentação para uma possível assimilação de conteúdos vividos como caóticos pelos psicóticos. Trabalhar nas bases daquilo que constitui o complexo do ego possibilita auxiliar e dar suporte para aqueles que vivenciam as potências criativas advindas da psique profunda. Procuramos promover condições para uma relação dialogal entre essas forças. Assim, uma prática corporal que possibilite

às experiências sensoriais dialogar com os opostos, reunindo-os, ressignificando-os, encontrará nesta proposta uma ancoragem para a construção desse suporte. E a condução acolhedora, atitude afetiva e amorosa com o cliente, e suas imagens, sensações, emoções e ideias, ajudam-no a que sejam trabalhadas plasticamente e verbalmente. Colocamo-nos à disposição com nossos próprios corpos e emoções, pretendendo contribuir para a continuada reorganização de conteúdos da psique e de seus fragmentados estados de ser.

O trabalho corporal em sua linguagem não verbal apropria-se dos *actings* da vegetoterapia, que, segundo Xavier (2004), são metáforas somáticas ativadoras de fases anteriores à formação da consciência e da identidade. A nossa proposta tem sido, então, oferecer aos clientes o que compreendemos com Reich e Navarro (Navarro, 1995): ativação de segmentos corporais fundamentais na reconstituição de fases precoces de desenvolvimento e seus correspondentes processos na construção do ego.

O corpo e o primado da experiência neurovegetativa estão na base das representações mentais, da subjetividade e da consciência posteriormente capaz de verbalização. A proposta do trabalho corporal e a ideia do corpo enquanto *locus* para a reatualização de experiências fundantes do *Self* corporal estão apresentadas mais detalhadamente com exemplos clínicos no artigo *Self corporal: um caso paradigmático de experiência intrauterina*, publicado no volume 6 desta revista **Cadernos Junguianos** (Fuentes, 2010).

As expressões imagéticas advindas do trabalho corporal são abordadas, ainda, pelo método de amplificação de Jung, que nos ensina a comparar imagens e histórias dos indivíduos com as ricas produções encontradas nas artes, nos mitos, nas religiões, buscando compreendê-las em toda a diversidade de expressões em seus contextos culturais, revelando um inconsciente coletivo comum a toda a humanidade.

Ao enfatizar o uso das técnicas expressivas não verbais, a dra. Nise da Silveira está em convergência com Jung. O método desenvolvido por ela nos ateliês terapêuticos do Hospital Dom Pedro II, no Engenho de Dentro, e posteriormente na Casa das Palmeiras, instituições de atenção às pessoas com problemas mentais no Rio de Janeiro, tem por objetivo oferecer continente às forças inconscientes experimentadas pelos psicóticos. Nessa clínica para atenção aos psicóticos, a dra. Nise criou um espaço de "despressurização", como gostava de dizer. Espaço intermediário e acolhedor para receber clientes que passaram pela internação psiquiátrica e estão em transição para o mundo propriamente dito. Nesses espaços terapêuticos, somos convidados pela dra. Nise para nos dispor, como escafandristas, a mergulhar com os clientes em seu mundo interno e, com sorte, trazê-los de volta à superfície, resgatando-os de suas fixações e caos interno.

De “dentro do outro” para um “junto com o outro”, dois corpos tomam consciência – pele a pele – de onde termino eu, de onde começa você. O pequeno nariz busca o cheiro de leite e reconhece sua espécie, os lábios tremem num movimento de sucção e a boca enche o grande vazio com o peito. E, os olhos do recém-nascido, num cenário de nuvem, encontram na aura de um rosto os olhos da mãe e a mãe encontra os seus olhos.

A ativação dessa fonte inesgotável de energia que são os olhos é estimulada pelo contato, e dela depende nossa maneira de olhar a vida, uma parte importante de nossa estrutura caracterológica. Encontramos pessoas de olhar vazio, como se a luz de seus olhos nunca houvesse sido acendida por uma chispa, por um olhar de amor.

Outros, que fora deles mesmos não veem outra coisa, fechados em seu próprio mundo, não distinguem a estrela polar de uma lanterna e não sabem aonde dirigir-se, navegantes sem bússolas cujo céu está coberto de nuvens (Dragotto, F. *O mundo dos olhos*).

Oficina de Expressão Corporal. Ambiente, afeto catalisador e emoção de lidar

A proposta das atividades na expressão corporal tem como base uma atitude dedicada, delicada e amorosa para com os clientes. A sugestão para que os clientes experimentem desenhar os seus corpos, ou usem máscaras que os mantenham por longo tempo de olhos fechados, foi surpreendentemente bem recebida. Creditei o sucesso ao ambiente acolhedor e de confiança estabelecido antes de minha chegada à Casa das Palmeiras e mantida pela equipe de monitores com os clientes.

A importância das afinidades, das relações vinculantes e da profunda capacidade de doação nas relações afetivas ali constituídas – além do ambiente, que é, por si só, um importante agente terapêutico (Horta, 2008:329), foram presentes herdados da postura da dra. Nise da Silveira, do método criado por ela, da sua abordagem terapêutica baseada no “afeto catalisador” e na “emoção de lidar”, com grande respeito aos clientes e aos seus “inumeráveis estados do ser”. Esta expressão, cunhada por Antonin Artaud e tomada de empréstimo pela dra. Nise, manifesta melhor a inteireza das pessoas com quem ela trabalhava, contrastando com as frias definições dos manuais de psiquiatria que desconsideram a totalidade do ser humano em estado de sofrimento psíquico.

O espaço destinado é a mesma sala que os clientes utilizam como ateliê de desenho e pintura, onde estão convidados a trabalhar em silêncio e individualmente. No momento da expressão corporal em grupo, permanece a longa mesa, com material disponível para desenho, cercada por cadeiras individuais. Os clientes fazem os primeiros trabalhos sentados confortavelmente, com olhos vendados e com as mãos sobre a mesa, mantendo-se inicialmente em atitude passiva. Os objetos relacionais são sempre uma surpresa.

Objetos relacionais de Lygia Clark

Nós nos apoiamos, ainda, nas artes plásticas, adaptando, em nosso trabalho, a pesquisa experimental com os chamados “objetos relacionais” de Lygia Clark. Ela desenvolveu uma terapia baseada na confiança e no poder da arte capaz de reconstruir o mundo do cliente por meio da sensibilidade. Lygia Clark atuou de maneira interdisciplinar, aliando a criação dos objetos interativos à abordagem clássica da psiquiatria e desenvolveu, posteriormente, uma terapia independente que chamou de Estruturação do *Self*. Os objetos relacionais são ferramentas que consistem de instalações táteis, manipuláveis, de simples execução, com diferentes materiais, texturas, formatos, pesos, cores aplicadas no corpo do cliente e visavam estabelecer contato simultâneo com o mundo interno e externo.

Interessou-nos também conhecer o trabalho desenvolvido pelo dr. Lula Wanderley (Wanderley, 2002), artista plástico e psiquiatra. O autor apresenta os resultados do seu trabalho e do tratamento baseado nas experiências de Lygia Clark em seu livro recheado de histórias clínicas de clientes com transtornos mentais. Wanderley colaborou com Lygia Clark na transposição do “objeto relacional” para uma proposta psiquiátrica e teve importante participação na criação daquele modelo terapêutico. Ele trabalhou com a dra. Nise da Silveira no Museu de Imagens do Inconsciente e na Casa das Palmeiras. Atualmente, desenvolve pesquisa para o tratamento das psicoses no Espaço Aberto ao Tempo (EAT), criado por ele no Engenho de Dentro, Rio de Janeiro.

Revisitamos essa terapia e a alinhamos à metodologia e abordagem corporal reichiana, à vegetoterapia, que, acompanhando os níveis de maturação neurovegetativa, respeita a lei biológica citada por Anzieu, segundo a qual, quanto mais precoce é uma função, maior é a probabilidade de ser fundamental (Anzieu, 1989:29), tratando-se, portanto, dos níveis fundantes, organizadores e estruturantes da psique. Sendo assim, a metodologia proposta respeita e está em concordância com a maturação neurológica dos níveis ocular, auditivo, olfativo, oral, da pele e outros sucessivos desenvolvimentos.

Principiamos pela ativação da pele por meio da maternagem e, priorizando conduzir o trabalho corporal considerando as fases estruturantes e organizadoras da consciência, os estímulos seguem certa ordenação.

Apresentamos alguns relatos dessa prática sensorialmente exploratória com diversos objetos relacionais adaptados e os seus desdobramentos imagéticos.

Os resultados encontrados até o momento foram: uma ancoragem e suporte para as experiências emocionais de clientes psicóticos mediante a condução acolhedora de sensações, emoções, imagens e ideias trabalhadas plástica e verbalmente, contribuindo para a busca continuada de reorganização de conteúdos psíquicos e seus fragmentados estados do ser.

Objetos relacionais, vegetoterapia e ativação dos opostos

É curioso que haja sido um filósofo francês, Gaston Bachelard, quem abriu caminho para a pesquisa da importância psicológica dos materiais de trabalho. Ele investigou a atração preferente da imaginação criadora, em escritores e poetas, pelos elementos da natureza aos quais aqueles se achavam originalmente filiados. Ou seja, que a imaginação procura uma substância de preferência para revestir-se: fogo, água, ar, terra. Assim, revelam *segredos íntimos*" (Silveira, N. apud Horta, 2013:331).

A pele, o maior órgão do corpo

A importância da pele e a sua relação com o cérebro, segundo Anzieu, se deve a sua estrutura e suas funções. Mais do que um órgão, a pele é 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.

Ela 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).

Em nosso trabalho, temos adaptado metodologias corporais para trabalhar em grupo com clientes psicóticos, surgindo, assim, um novo modelo de exploração de experiências organizadoras.

Nas oficinas, propomos experiências sensorio-perceptuais utilizando diversos "objetos relacionais" de diferentes materiais, texturas, cor, temperatura, odor, som e sabor, promovendo contato, estimulando e restringindo órgãos dos sentidos: pele, olfato, paladar, audição e visão, enfatizando a percepção das mais variadas e diversas oposições. Na prática, a primeira oposição já se oferece quando

estimulamos ou privamos um ou mais sentidos ou quando é oferecido aos clientes o contato com objetos que sejam experimentados ora passivamente ora ativamente. Experiência de privação e acesso, passividade e atividade, movimento e espera, entre outros, são estimulados, ativando os opostos e a consciência sobre eles.

Relação de confiança no uso de máscara para os olhos

Para trabalharmos o *acting* dos olhos da vegetoterapia caracterológica, iniciamos suprimindo a visão para incrementar e aguçar os outros sentidos e também a imaginação, memória, pensamento, sentimento. Intensifica-se a experimentação dos objetos, primeiro de forma passiva e depois ativamente, ainda de olhos vendados. Apresentamos os objetos através do contato passivo na pele, no dorso da mão e, ainda, com os olhos vendados: áspero e macio, quente e frio, grande e pequeno, leve e pesado, longo e curto, úmido e seco, entre outros. Fazemos contrastar a percepção de novos objetos, com o uso de luvas de borracha para com elas tatear e, posteriormente, oferecendo a mesma sequência de objetos para serem explorados sem luvas, e ao final sem a máscara, convidando-os a olhar e manusear ativamente os objetos.

Iniciamos sempre com os olhos vendados para garantir a surpresa, o ineditismo do objeto nas primeiras impressões, e o que inicialmente provocava desconfiança, medo e mesmo horror ou impossibilidade de aceitação, vai sendo substituído e ganhando espaço e curiosidade. Nenhuma palavra poderia abarcar as expressões e os sentimentos dos clientes e do conjunto da experiência na sua complexidade e profundidade. Como descrever ao leitor a emoção e o clima naquele ambiente, a relação de confiança, entrega e amorosidade ao toque? É transcendente! Há uma comunicação de pele a pele, de respiração a respiração, de intimidade e ritmo que vai se estabelecendo e que nos causa um maravilhamento.

Os *actings* do ouvido e da boca

Através da restrição da visão, agora incluímos o ouvido e a experiência com o paladar. Mãos em concha fechando os ouvidos, pulsação, ritmo ao som das ondas do mar e estado de entrega. Ritmo e respiração autorregulando-se. Ouvidos desbloqueados, mas ainda de olhos fechados, instrumentos sonoros tilintando, soprando em seus ouvidos a serem discriminados.

De olhos vendados e de boca aberta: degustando sabores acres, doces, salgados, entre outros. Sempre iniciamos o trabalho com o cliente em atitude passiva, ou seja, apenas receptiva.

Há uma clara intenção de reativarmos, através da massagem e da maternagem, a vivência e a expressão de cuidado aos clientes em estados regredidos. Posteriormente, os clientes são convidados a assumir comportamento ativo, fazendo escolhas, requisitando e manipulando os objetos de sua preferência; servindo-se, degustando e alimentando-se por si mesmos. Há um ritual de entrada e de saída dos exercícios e dos estados emocionais mais regredido ou mais consciente e ativo.

A privação da visão ou a ênfase dada à pele, à audição e ao olfato, e depois ao paladar, corresponde ao trabalho de ativação de um "órgão de visão" diferenciado: um órgão interno, sutil, simbólico que não corresponde aos olhos fisiológicos, mas que estabelece, ainda assim, alguma relação com todos os órgãos. É este órgão do conhecimento que encontramos presente nesta afirmação: "Olhos que veem são o mesmo que um coração que compreende", assim aprendemos em Deuteronômio XXIX, 4 (Pope, 1968).

O desenho do corpo

A fim de que possamos acompanhar os processos dos clientes, pedimos a cada um que, antes de iniciar qualquer trabalho corporal ou experiências sensoriais, que desenhe seu próprio corpo. E passamos a solicitar, em momentos posteriores, novos desenhos ou representação do corpo.

Cliente T. D.

Imagem 1: A primeira imagem que ele fez foi a de um corpo desenhado como "palito", porém a cabeça e rosto mais ricos em detalhes, com olhos, nariz, boca e cabelo. O desenho foi feito com lápis de cor azul, mas o que especialmente nos chamou a atenção foram as orelhas: ambas desenhadas separadamente, destacadas da cabeça, ou seja, separadas do corpo.

Imagem 2: Uma cabeça com olhos, nariz, boca e cabelos. Desenho com lápis marrom. O olho direito preenchido de azul saindo do contorno do olho e "vazando" para fora dos contornos do olho e da cabeça. Apenas esse lado direito é colorido e tem três cores: o azul que "vazou", o preto e o marrom numa tentativa de preencher os cabelos.

Muito comum entre os desenhos de clientes psicóticos são as imagens de corpos fragmentados, seccionados, cindidos, mortificados. Suas partes ou órgãos separados parecem corresponder à psique também caótica, fragmentada, cindida e desorganizada.

O método de amplificação de Jung nos ensina a comparar imagens e histórias dos clientes às variadas produções humanas (encontradas nas artes, nos mitos, nas religiões comparadas e em toda diversidade de expressões culturais) para compreendermos as forças impessoais ou arquetípicas, inserindo-as em contexto cultural mais amplo. Aqui podemos pensar nos aspectos da *separatio* alquímica.

Encontramos naqueles estudos alquímicos algumas imagens presentes nas experiências dos psicóticos, mergulhados que estão em fases como a *nigredo* e seus aspectos de *mortificatio*. Acompanhamos momentos dos clientes em que se revelam estados emocionais e processos de dilaceramento e fragmentação psíquica, que, compreendidos simbolicamente, podem representar as diversas tentativas de morte-renascimento em busca de transformação ou apenas o grande esforço para reunir e juntar o que está fragmentado, ficando algo separado, incompleto ou bastante caótico expresso nesses desenhos.

Cliente L. A.

Imagem: Este cliente desenha-se com lápis azul e faz um pequeno coração vermelho no peito. E, fora do corpo, desenha outro coração também vermelho, porém bem grande, com gotas vermelhas caindo dele. Dentro desse coração maior que “chora” ou “sangra” ele escreve: “O meu coração fica muito apaixonado”.

Este cliente sofreu um acidente de carro que causou a morte de sua noiva. Ele estava ao volante e, apesar de sofrer um TCE, não teve maiores sequelas incapacitantes além da perda do olfato, porém a perda da noiva foi um trauma. Sentiu-se culpado e mortalmente deprimido, não mais se recuperando.

Cliente J. A.

Imagem: Este cliente desenha seu corpo com traço tão fraco que quase não conseguimos distingui-lo, e ele o faz com lápis de cor azul bem clarinho. Uma cabeça muito grande com braços, pernas e pés “palito”, muito frágil para poder suportar aquela grande cabeça.

Encontramos, não raro, representações do corpo quase sem contornos, sem “continente”, com limites muito tênues ou apenas pontilhados; além daquelas imagens que descrevemos anteriormente, em que se apresentam corpos fragmentados, com partes dissociadas do resto do corpo.

Cliente D. V.

Imagem: Este cliente representa a si mesmo como energia ou potência divina. Ele desenha no canto superior direito raios que se projetam de um sol verde. Um grande raio vermelho vivo aparece no canto superior

esquerdo, oposto ao sol verde e que parece rasgar a folha. E no centro do desenho escreve a palavra "DEUS" que é perpassada pelo raio vermelho. Ele também expressa essa energia, através do seu comportamento e gestual: dá saltos e se agacha ao mesmo tempo que gera estalidos sonoros explosivos (páh!).

O psicótico se vê atravessado por potências arquetípicas terríveis, expressando esses conteúdos com grande energia e que, ao eclodirem nos surtos, geram cisões que impossibilitam que eles sejam assimilados pelo ego fragilizado e fragmentado.

Cliente J. H.

Imagem 1: Este cliente perguntou se podia desenhar ele "todinho". Desconfiado da minha acolhida, ele desenha-se nu e com o seu pênis grande e ereto. Como eu aprovei o desenho e não houve censura da minha parte, então ele diz: "Não, não pode! Deus não gosta dessas coisas", e apaga o pênis do desenho. O que também nos chama a atenção é a extensão dos longuíssimos braços, abertos na horizontal e estendidos lateralmente na altura dos ombros, contendo "muques", mas sem mãos.

Ao convidá-lo para a atividade sensório-perceptiva, eu pergunto, como fazemos com todos individualmente, se seria confortável para ele usar uma venda nos olhos, e ele, então, responde: "Ah! Não! Dá terror!".

Somente após observar a atividade dos outros clientes com os "objetos relacionais", ele aceita usar a máscara-venda e, ao final da experiência, diz: "Isto é contra o ocultismo!". E diz ainda: "Isso ilumina a escuridão!".

Imagem 2: Nesse segundo desenho, o corpo e a posição do mesmo se assemelham ao anterior com os braços longuíssimos na horizontal. Mas o cliente agora consegue manter a presença do pênis sem censura. O pênis é enorme, ereto e desproporcional, acompanhando paralelamente quase a extensão do longuíssimo braço direito. Suas mãos parecem amputadas e saem dos punhos apenas uns fios como que representando os dedos.

Diz sobre o trabalho corporal: "Isso é muito bom contra o ocultismo. Tira a pessoa das trevas".

Imagem 3: O cliente agora introduz a figura de uma mulher no desenho e ambos estão nus. Parece suportar essa dialética de opostos masculino e feminino, homem e mulher. Experimenta uma representação mais humanizada, com corpos mais proporcionais e parece "despotencializar" aspectos persecutórios e terríveis anteriormente externados. Porém seus

braços e mãos agora estão especialmente encurtados e contraídos rente ao peito, em total oposição aos desenhos anteriores. A imagem parece representar a total impossibilidade de tocar ou alcançar seus genitais ou os da mulher. Mas os braços e mãos dela são proporcionais e a mão esquerda dela está na altura e na direção do seu pênis ereto.

A assimilação de potências arquetípicas: do terror à censura, da negação à culpa, após a coragem e o enfrentamento, foi possível alguma acolhida, uma aproximação de um possível caminho a uma dimensão mais humanizada da experiência e certa aceitação da figura feminina: esse *complexo oppositorum* constela a sua terrível luta interior entre o desejo e a censura.

Ouvindo “vozes”

Esse mesmo cliente, J.,H., perguntou-me se esse trabalho o ajudaria com as vozes. Acolhendo-o, digo que podemos considerar o que elas lhe falam, na tentativa de ajudá-lo a confrontá-las e compreendê-las. Como aparece em forma de diálogo, proponho uma dramatização e, também, que ele escreva o que as vozes dizem, tentando “despotencializar” aquelas forças terríveis na busca de algum sentido. O que falam as vozes?

Vamos, vamos,
E elas não vão nunca
Vozes covardes
Elas só vivem mexendo comigo
Falando várias palhaçadas
E elas falam
Vamos, vamos
E nunca vão.

Trabalhando com as “vozes”

Ouvindo o chamado das vozes, deixando-nos afetar por elas, considerando as suas demandas, as dramatizamos, buscando auxiliar a integração de conteúdos internos, oferecendo-nos como suporte. Eu assumo a voz da mulher e o chamo: “Vamos, vamos!”.

Ele identifica que são vozes de mulheres. Ele não sabe de quem. E não fica explícito se as vozes que o chamam “falando várias palhaçadas” significam que falam obscenidades. Parece que ele

censura novamente e não consegue entrar em contato com esses conteúdos moralmente reprimidos. Então, ele pode estar vivendo um conflito devido a um chamado, um convite sedutor, com conotação sexual ou obscena. Ou, ainda, não sabemos se elas o ridicularizam (“palhaçadas”). Será que elas riem ou caçoam dele?

Penso na velha Baubo, uma divindade arcaica, grotesca e sem cabeça, representada com olhos no lugar dos seios. Esse encontro com a deusa Deméter, desesperada pelo rapto de sua filha Core/Perséfone, reflete o momento de uma esterilidade, já que a grande mãe arquetípica, devido a sua dor, não permite que nada mais cresça ou seja criado, impedindo que a terra (simbolizando a própria Deméter) gerasse seus frutos. Nenhuma semente, nenhum fruto, apenas seca e aridez.

O cliente tem mais de 50 anos, vive sozinho com sua mãe e dorme na cama com ela há anos. A mãe, apesar de ser uma mulher já idosa, é bastante dominadora. Censura-o e o interdita no seu desejo de frequentar as oficinas da Casa das Palmeiras. Como que “acorrentado à mãe”, só lhe resta desabafar, o que faz ao fim do nosso trabalho: “Seria melhor ter esposa do que ter mãe”.

...e então, o homem se vê obrigado a desenvolver uma parte de feminilidade, isto é, tornar-se psicologicamente e eroticamente alguém que vê (Jung, 1993:259).

Referências Bibliográficas

- ANZIEU, D. (1989). *O eu-pele*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- BOECHAT, W. (2004). *O corpo psicoide, a crise de paradigma e o problema da relação corpo-mente*. Rio de Janeiro: 2004. Tese de Doutorado IMS/UERJ 2004, Rio de Janeiro, RJ. Orientador: Carlos Alberto Plastino.
- DRAGOTTO, F. *O mundo dos olhos*. Texto traduzido e mimeografado por Ralph Viana.
- HILLMAN, J. (1999). *El pensamiento del corazón*. Madri: Ediciones Siruela S.A.
- HORTA, B. (2008). *Nise arqueóloga dos mares*. Rio de Janeiro: Editora E+A edições do autor.
- JUNG, C. G. (1986). *Psicogênese das doenças mentais*. OC, vol. 3. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1988). *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1993). *Civilização em transição*. OC, vol. 10. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2000a). *A vida simbólica*. OC, vol. 18/2. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2000b). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. 9/1. Petrópolis: Vozes.

-
- KALSCHED, D. (2013). *O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal*. São Paulo: Editora Paulus.
- FORDHAM, M. (2001). *A criança como indivíduo*. São Paulo: Editora Cultrix.
- FUENTES, L. A. (2010). *Self corporal: um caso paradigmático de experiência intrauterina*. **Cadernos Junguianos** – Revista Anual da Associação Junguiana do Brasil, nº. 6, p. 116. SP.
- MINDELL, A. (1989). *O corpo onírico*. São Paulo: Summus Editorial.
- NAVARRO, F. (1995). *Caracterologia pós-reichiana*. São Paulo: Summus Editorial.
- NEUMANN, E. (1995a). *A criança*. São Paulo: Editora Cultrix.
- _____ (1995b). *História da origem da consciência*. São Paulo: Editora Cultrix.
- PERRONE, M.P. (2008). *Complexo: conceito fundante da psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: USP, 2008. Tese de Doutorado aprovada pelo Instituto de Psicologia da USP. Orientadora: Sylvia Leser de Mello.
- POPE, A.R. (1986). *O aspecto eros do olho*. [texto mimeografado]. Instituto C. G. Jung, Zurique.
- SILVEIRA, N. (1992). *O mundo das imagens*. Rio de Janeiro: Editora Ática.
- SPITZ, R. (1996). *O primeiro ano de vida*. São Paulo: Martins Fontes.
- WANDERLEY, L. (2002). *O dragão pousou no espaço. Arte contemporânea, sofrimento psíquico e o objeto relacional de Lygia Clark*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- XAVIER, J. I. (2004). *Atenção de Si e psicoterapia corporal: efeitos da estimulação somatossensorial sobre a atenção e suas implicações para o corpo, as emoções e a cognição*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. Tese de Doutorado aprovada pelo Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientadora: Élda Sigelmann.

Artigo



A alma da cidade de Pelotas e as metáforas alquímicas

Rose Mary Kerr de Barros*

Sinopse: **Contexto.** Nosso recorte enfoca a psicologia do sal e do enxofre, presentes na história de Pelotas na forma da indústria do charque e dos tradicionais doces pelotenses. **Objetivo.** Através do simbolismo do sal e do enxofre, presentes na história da cidade, buscamos relacionar essas substâncias com os aspectos peculiares da alma pelotense. **Metodologia.** Utilizando-nos dos materiais disponíveis na literatura, buscamos encontrar as bases do pensamento junguiano capazes de explicar alguns comportamentos coletivos na cidade de Pelotas. Seguindo Jung, podemos fazer uma analogia do processo psíquico de um indivíduo com os da alquimia, e também utilizar a linguagem da alquimia para descrever alguns aspectos da alma da cidade. **Considerações finais.** A compulsividade do doce, representada pelo enxofre, parece remeter a alma de Pelotas para a necessidade de dosar o sal, que, permanecendo em excesso, fixa e imobiliza, falando do conservadorismo de Pelotas. Sal, enxofre, mercúrio são substâncias arquetípicas, e o processo de individuação, como realização plena, exige uma série de operações que devem ser realizadas sobre esse substrato básico e que levarão a uma transformação singular harmônica na alma humana.

Palavras-chave: psicologia junguiana, alquimia, alma da cidade, sal, enxofre, Pelotas.

Resumen: **Contexto.** Nuestro recorte hace un enfoque de la psicología del sal y del azufre, presentes en la historia de Pelotas en el formato industrial del charque y en los tradicionales dulces pelotenses. **Objetivo.** Por medio del simbolismo del sal y del azufre presentes en la historia de la ciudad, buscamos relacionar estas substancias con los aspectos muy particulares del alma pelotense. **Metodología.** Aprovechandonos de materiales disponibles en la literatura, buscamos las bases del pensamiento junguiano que sean capaces de explicar algunos comportamientos colectivos en la ciudad de Pelotas. Según Jung, se puede hacer una analogía del proceso químico de una persona con los de la alquimia, y también hacer uso del lenguaje de la alquimia para describir los aspectos del alma de la ciudad. **Conclusiones finales.** La compulsividad por el dulce en general representado por el azufre, nos parece remitir el alma de Pelotas para la necesidad de dosificar al sal que, em demasiada cantidad, fija e inmoviliza cuando se habla en el conservadorismo de Pelotas. Sal, azufre y mercurio son substancias arquetípicas y el proceso de la individualización, como cumplimiento, exige una serie de operaciones que devem ser hechas encima de un sustrato básico y harán un cambio singular y armonico para el alma humana.

Palabras clave: psicología junguiana, alquimia, alma de la ciudad, sal, azufre, Pelotas.

Abstract: Context. Our cutting has the psychologie of the salt and the sulphur presents in the history of the city of Pelotas in the industrial shape and at the tradicional Pelotas candy. **Objective.** Through the symbolism of the salt and the sulphur presents at the history of this city, whe search relate those substances whit some aspect peculiar in the Pelotense soul. **Method.** Making use of the materials available in the literature, we search to find the bases of the junguiano's thoughts that are capable to explain some colectives behaviors in the city of Pelotas. Second Jung, whe can make a chemical analogy of the chemical process of one individual with the alchemy, and also make use of the language of the alchemy to describe some aspects of the soul of this city. **Final considerations.** The compulsiviness of the candy, send the soul of Pelotas to the need moderate the salt that in large quantity, stick up and immobilize when whe speak about the conservatism of Pelotas. Salt,sulphur and mercury are arquetipicals substances and the individual process like full, demand many operations that must be realized under one basics substracts that are going to make a large tansformation to the human soul.

Keywords: junguian psychology, alchemy, soul of the city, salt, sulphur, Pelotas.

* Rose Mary Kerr de Barros é psicóloga, especialista em psico-oncologia e clínica junguiana, mestranda em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeI) e analista junguiana em formação pelo Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul (IJRS).



Introdução

O que nos torna pertencentes a um lugar é uma qualidade de estar, viver, ter raízes, sentir-se daquele lugar, o que fala de estar na alma, in *anima*, daquele espaço geográfico e psíquico. Explico: nasci em Rio Grande, cidade considerada a grande concorrente de Pelotas. Historicamente, as duas cidades sempre disputaram tudo. Encontramos no encarte do *Diário Popular* (2011) o relato de que o território de Pelotas pertencia originalmente a Rio Grande, que, com a emancipação, perdeu a renda dos impostos que eram gerados na produção de Pelotas. Obviamente, os rio-grandinos não queriam a separação e, por isso, tentaram boicotar as pretensões pelotenses. Esse é o início da rivalidade, da rixa. Porém, apesar de ter nascido em Rio Grande, sempre fui “pelotense”. Minhas raízes familiares e o fato de ter vivido toda minha vida em Pelotas fizeram com que eu crescesse imersa na alma de Pelotas.

O primeiro contato que tive com a peculiaridade de ser pelotense aconteceu no início da década de 1980, quando eu tinha 17 anos de idade e ingressara na Universidade Federal de Pelotas para cursar minha primeira graduação. Naquela época, deparei-me com uma turma que era constituída por 80% de pessoas originárias de outras cidades e que estavam residindo em Pelotas para estudar. Esses

colegas colocaram-me em contato, pela primeira vez, com essa diferença que é ser pelotense, ao dizerem que eu não parecia ser de Pelotas. O que significava isso? O que é ser pelotense? Por que eu não parecia com os pelotenses?

Descobri, surpresa, através desses relatos, as características que marcam os pelotenses e que lhes dão um reconhecimento peculiar: tradição, bairrismo, saudosismo, conservadorismo e (por que não?) um certo esnobismo. A cidade valoriza sobremaneira a vida social, que é intensa, comparada com cidades de mesmo porte.

Essas características estão relacionadas à história da cidade, que se inicia de maneira diferente das outras da região Sul. Na região pampiana, as populações eram rudes, agrestes, com atividades rurais. Pelotas diferenciou-se em função das fortunas geradas pelas charqueadas, que trouxeram cultura e refinamento para sua população. Aquela foi uma época de luxo e riqueza, ligada à cultura e ao "salão", ao sobrado, ao casarão. Mário Osório Magalhães (2011) professor da Universidade Federal de Pelotas, relata que o Conde D'Eu visitou a cidade no século XIX, referindo posteriormente que "Pelotas é a cidade predileta do que chamarei a aristocracia sul-rio-grandense, se é que se pode empregar o termo aristocracia, falando-se de um país do novo continente".

Tudo isso está presente na alma dos pelotenses até nossos dias. Na universidade, eu era diferente porque me relacionava com os estrangeiros sem barreiras. Será que eu não era tão pelotense assim? Será que realmente os pelotenses não se misturam com os estudantes vindos de fora? Há realmente tal segregação? Quando conheci a alquimia, pelo estudo da visão junguiana, encontrei na relação dos elementos alquímicos com a história de Pelotas aquilo que dá sustento a essas características que tornam a alma de Pelotas tão especial e que tão fortemente influenciam e definem o comportamento de sua população.

Através do simbolismo do sal e do enxofre presentes na história da cidade, buscamos relacionar essas substâncias com os aspectos peculiares da alma pelotense.

Contextualização

Ao pesquisarmos a expressão "Cidade de Pelotas" na internet, utilizando o Google Acadêmico, encontramos 5.560 artigos sobre os mais variados temas. Tal fato indica que muito tem sido escrito sobre a alma da cidade. Diferentes disciplinas buscam estudar e entender as peculiaridades da cidade, que possui um povo conhecido pela cultura, educação, vida social rica, de um lado, e, de outro, por

características menos nobres como o esnobismo e o saudosismo de uma época de opulência, por outro. O farto material publicado, em parte pela produção cultural baseada na história da cidade e, em parte, na atualidade, pela pesquisa realizada principalmente nas duas universidades da cidade (a Universidade Federal de Pelotas e a Universidade Católica de Pelotas), desafia-nos a encontrar um novo viés de pensamento capaz de dar conta dessas peculiaridades.

No contexto deste trabalho e utilizando-nos dos materiais disponíveis, buscamos encontrar as bases do pensamento junguiano capazes de explicar alguns comportamentos coletivos na cidade de Pelotas. Seguindo Jung, podemos fazer uma analogia do processo psíquico de um indivíduo com os da alquimia e também utilizar a linguagem da alquimia para descrever alguns aspectos da alma da cidade. Pensar a alma da cidade alquimicamente serviria para tentar entender a formação da alma das pessoas que vivem nesse lugar. Jung afirma que os indivíduos são resultado de suas aquisições históricas, religiosas, enfim, que a libido se direciona tanto para o indivíduo como para a cultura. Ao fazer uma transposição do olhar individual para o coletivo, buscamos encontrar na simbologia alquímica o sentido do processo de transformação e individuação.

No livro *Psicologia e Alquimia*, de 1944, Jung mostrou que os tratados da alquimia, mesmo na época atual, trazem motivos arquetípicos com grande riqueza de ideias e símbolos, embora nem sempre sejam bem compreendidos.

Em *Mysterium coniunctionis*, Jung afirma:

Pelo contrário, a alquimia representa para nós um verdadeiro depósito do tesouro dos símbolos, cujo conhecimento é extremamente proveitoso para a compreensão dos processos neuróticos e psicóticos. Por seu turno, a psicologia do inconsciente também poderá ser empregada naqueles domínios da história da mente onde se exige simbolização. Justamente nesse campo surgem formulações de questões que se mantêm próximas da vida e que estão repletas de vida, superando até as possibilidades do emprego terapêutico... (Jung, 2008: XVII).

Com a permissão de Jung, que afirma que outros domínios que não o processo terapêutico propriamente dito podem fazer uso da alquimia, vamos tentar compreender como se manifesta a alma pelotense.

Nosso recorte enfoca a psicologia do sal e do enxofre, presentes da história de Pelotas na forma da indústria do charque e dos tradicionais doces pelotenses. Os alquimistas, ao tentarem resgatar o espírito dos elementos químicos, chegaram mais próximos da natureza da alma. A alquimia era chamada de *arte* porque tratava de processos criativos e que só podem ser realmente compreendidos pela vivência, uma vez que ao intelecto cabe apenas descrevê-los. Na alquimia clássica,

o alquimista via na matéria qualidades e significados potenciais que eram projetados por ele a partir do próprio inconsciente. A projeção a rigor não é feita, ela acontece e a partir disso deparamo-nos com nossa própria interioridade, até então desconhecida. O alquimista vivenciava a projeção como se fosse a própria matéria, mas hoje sabemos que era na verdade o seu inconsciente.

Podemos afirmar que trabalhar com psicologia é como entrar em contato com a alma da cidade na medida em que a cidade está na alma de nossos pacientes. Hillman (1993) afirma que o propósito da construção das cidades foi o instinto humano de querer estar junto, imaginar, trocar, falar. As cidades são construídas sobre relações humanas, da mesma forma que a psicoterapia. Assim, ao falarmos de seres humanos, estamos falando dos lugares onde eles vivem e, portanto, da influência que esses lugares têm sobre sua forma de viver. Podemos falar em psicoterapia como uma forma de relacionar o interior de nossas vidas e o interior dos lugares onde vivemos.

Hillman (1995) afirma que é na *pólis* que os deuses vivem, o que pode ser traduzido como “tudo aquilo que é caracteristicamente humano convive no espaço das cidades”. Tudo aquilo que nos define como seres psicológicos está em nossos espaços coletivos e nos define, delimita, produz, reafirma. Somos permeados pela alma de nossas cidades, elas estão em nós.

Edinger (2006) remete à ideia de cidade como imagem da totalidade, lembrando-nos que a cidade também é o vaso de transformação coletiva da humanidade. O processo de civilização ocorre na cidade. A partir dessa ideia, introduzimos a alquimia como metáfora. Rodrigues (2007) argumenta que metáfora em seu significado central se “relaciona com a passagem de uma linguagem monológica – a linguagem formal de uma dada disciplina – para uma linguagem dialógica, a linguagem do mundo cotidiano”. Assim, conforme Hillman (2011), “dize-me qual o teu vaso e te direi quem és”. A cidade, como vaso, é o estilo de sua cultura.

Com este trabalho, buscamos entender a formação da alma de um indivíduo que completou duzentos anos de idade em 2012 e que se chama Pelotas. Neste trabalho, tentamos relacionar e comparar textos de historiadores com textos da literatura junquiana com a finalidade de refletir sobre a formação da alma da cidade de Pelotas. A alma desse indivíduo é composta de aproximadamente outras 350.000, assim como um número não muito bem determinado de almas que nasceram e se foram, assim como as que, embora não sejam nativas, chegaram e ficaram, e que de alguma forma carregam em sua psique as marcas do convívio.

A cidade de Pelotas possui uma rica história que pode ser encontrada principalmente na obra de Mário Osório Magalhães, que escreveu, entre outras obras, *Opulência e cultura na Província de São Pedro, Os passeios da cidade antiga, Doces de Pelotas*:

tradição e história, e também *História e tradições da cidade de Pelotas*. Esse historiador nos fala do mito da criação da cidade, que se estabeleceu a partir das charqueadas, que trouxeram fortunas e estabeleceram o ócio. Segundo ele, com o ócio vieram as leituras, o refinamento e o contato com a Europa. Imaginemos isso em meio a uma cultura agreste e rude que rodeava a cidade na época e pronto: instalou-se a animosidade.

Hillman (2011) afirma que na alquimia paracelsista o sal é imaginado como alma, o enxofre como corpo e o mercúrio como o espírito que os combina. Sendo o sal a energia que embasa a alma, a base da experiência sentida, e o enxofre a energia explosiva do espírito, que dá à matéria inerte o poder de irromper em criação, vamos analisar a relação que se dá entre essas forças que moldam a alma da cidade de Pelotas, buscando encontrar a dinâmica nela existente que decorre dessa complementaridade. Tanto o homem quanto o mundo são *almados*. Alma e mundo são a mesma coisa: *anima mundi*. Dessa forma, podemos afirmar que a alma do homem e a alma da cidade se inter-relacionam e se influenciam mutuamente. Nossa vida interior é parte da ordem natural do mundo. Tornamos os materiais *almados* ao invocar os espíritos dos metais e ao falar de suas qualidades. A alquimia encontrou deuses na natureza e alma no mundo físico.

Na alquimia paracelsista sal e enxofre nunca estão separados na natureza, eles se apresentam num tandem. Mesmo sabendo disso, vamos apresentar o sal e o enxofre relacionados a momentos históricos diferentes para melhor visualização de seus efeitos na alma da cidade.

Utilizando-nos dos símbolos da alquimia, especulamos se as características que distinguem a população pelotense relacionam-se de alguma forma com estas projeções. Podemos relacionar os pontos que acentuadamente marcam a alma pelotense com as duas importantes substâncias alquímicas.

As charqueadas e o sal

Pelotas foi o maior centro charqueador da região sulina. A conjuntura econômica que propiciou o início dessa atividade relaciona-se às secas de 1777, 1779 e 1792, ocorridas na região Nordeste do país. A carne seca, um dos principais itens da alimentação dos escravos, era produzida no Ceará. A escassez de chuvas e de matéria-prima teve como consequência a substituição desse mercado produtor pelo do Rio Grande do Sul. Em 1779, instalou-se em Pelotas, às margens do canal São Gonçalo, a charqueada de José Pinto Martins, sendo este o pioneiro na produção do charque. A partir

daí, Pelotas tornou-se – devido à sua posição geográfica privilegiada, localizada próxima aos rebanhos bovinos, ao porto de Rio Grande e às vias fluviais –, a partir de 1780, o grande centro charqueador gaúcho. Com a produção do charque, a exploração da mão de obra escrava passa a ser mais intensa e regular. O estabelecimento das charqueadas, nesses locais, propiciou as condições favoráveis para a fixação do elemento humano, criando as condições ideais para um crescimento demográfico e urbano. A atividade produtiva das charqueadas pelotenses, bem como sua rentabilidade, não foram uma constante ao longo de todo o século XIX. O apogeu e a crise da produção e exportação do charque ocorreram a partir de meados da década de 1860 (Silva, 2011). A indústria saladeira, responsável pelo início da cidade, tem como matéria-prima o sal, importante substância alquímica.

O sal. Sendo o sal a base estável da vida, encontramos nas charqueadas o princípio que fez com que a cidade começasse. Tudo inicia no sal, utilizando a salga para dar partida. Com o sal vamos começar na terra, no chão, no corpo. Tão essencial quanto o sal para o nosso corpo físico, a cidade incorpora o sal à sua alma como a base estável de seu início. A qualidade de terra, de chão, permite que a charqueada seja o ponto de partida da cidade e aquilo que a distingue naquele lugar.

Minas de sal são os ferimentos profundos. Pinto Martins, o primeiro charqueador, veio do Nordeste, em 1777, fugindo de uma grande seca, e trouxe a tecnologia da fabricação do charque. O charque dependia da matéria-prima, a carne, mas também do sal e do sol. Segundo Cavalli (2005), o alquimista Geber tinha como lema: *Tudo na natureza é de Sol e Sal*. Desta forma, indicava a importância do sal como a base onde se assenta a criação. É aquilo que nos permite aprofundar a experiência, buscando encontrar a sabedoria para a formação da alma. Sangue, suor e lágrimas são as grandes fontes de sal. A charqueada foi lugar de matança, de escravidão, onde havia sangue derramado na terra e nas águas do Arroio Pelotas. A charqueada não era um lugar agradável, mas foi a partir disso que toda a riqueza da cidade foi gerada.

A cidade começa na charqueada e com esse sal que fala de tudo que é *meu*, minha experiência, mas minha experiência profunda, sentida. E esse começo gerou muita riqueza. Pelotas, em 1872, tinha a primeira renda *per capita* do estado, superando inclusive a da capital do estado (ZELL, 2004). Foi uma cidade pujante, onde a vida de riqueza levava a população ao contato com a cultura europeia. Esse contato trouxe para a alma da cidade um refinamento e uma elegância que contrastavam com as cidades vizinhas.

Hillman (2011) afirma que Paracelso define o sal como o princípio da fixação. Fixações que são a história da alma. Mas esse é o perigo: um instinto que fica para trás em um estágio infantil, que não acompanha o desenvolvimento. E, então, temos a explicação para o saudosismo dos pelotenses. A cidade fixada na história tem excesso de sal que não permite que ela ande em frente. O mesmo sal que permitiu o desenvolvimento é a substância que hoje paralisa. As frustrações, as lembranças, as preocupações – são modos de produzir sal, retornar aos eventos para transformá-los em experiências.

A riqueza produzida na charqueada parece estar relacionada com o sal como aquilo que não pode faltar a nenhum ser humano. O sal é o elemento essencial para a manutenção da vida humana, daí decorre seu grande valor na história da humanidade. Assim, o sal está ligado a *salarium*, pagamento salgado, valor, terra do dia a dia, do trabalho. E novamente somos conduzidos ao passado, na medida em que o paradoxo das charqueadas advinha dos opostos, riqueza e ócio como valores culturais da cidade. O valor não está associado ao trabalho, mas ao ócio que deixava tempo para o encontro com o estilo de vida refinado.

Fervor do sal – purificação –, sal e virgindade, natureza rígida e quadrada, densa e protetora, matéria dura, raízes, pele, ossos, partes coaguladas, grumosas, cimentadas, congeladas. Fervor fixo, fanático. Esses são os elementos que tornam a cidade fixada no passado, fixada em si mesmo.

Sabemos que um toque habilidoso de sal é o que dá sabor. Por isso, a dosagem é a arte do sal. Tem de ser usado na dose certa. É purgativo e emético, pode nos livrar dos venenos. O gosto individual e também o senso comum podem prescrever a dosagem.

O doce e o enxofre. Este trabalho relaciona o doce ao enxofre da alquimia. O enxofre (*sulphur*) por sua característica de “sabor adocicado”, bem como pela coloração amarela, está ligado ao simbolismo do doce.

A cidade exportava charque, elemento essencial na alimentação dos escravos. Os charqueadores, que eram detentores de um grande poder aquisitivo, ostentavam seu poder na aquisição do açúcar, vindo principalmente da região Nordeste do Brasil, obtido por meio do intercâmbio de charque de Pelotas e açúcar do Nordeste (Magalhães, 2011). Assim, o intercâmbio com o Nordeste constituiu-se um dos fatores que deram suporte ao início da tradição doceira em Pelotas, tradição essa que era indicadora da suntuosidade, riqueza e requinte da sociedade pelotense, uma vez que os doces só eram servidos em ocasiões especiais, sendo o açúcar um produto caro e pouco acessível a pessoas de baixa renda, ao longo do século XIX. Foi justamente a crise desse modelo econômico baseado na indústria do charque que

esteve na base da formação das primeiras doceiras, uma primeira geração de mulheres que se utilizaram, de maneira profissional e com vistas ao provimento da economia doméstica, dos conhecimentos até então aplicados na execução de receitas de doces nas cozinhas dos casarões das famílias tradicionais da cidade. Essa elite local de fins do século XIX e início do século XX dispunha de mão de obra abundante para as tarefas de manutenção da vida cotidiana no interior desses prédios que abrigavam famílias abastadas. Essa mão de obra era predominantemente formada por ex-escravos e seus descendentes (Ferreira *et al.*, 2008).

Nos dias de hoje, a cidade é conhecida nacionalmente como o berço do tradicional doce de Pelotas, tendo inclusive uma festa anual, a FENADOCE (Festa Nacional do Doce), para dar visibilidade ao símbolo.

Doce é o sabor do enxofre. A cor amarela dos metais é dada pelo enxofre. O doce de Pelotas, basicamente feito com ovos, tem a cor do enxofre. O enxofre amarelo dá cor, é gema do ovo. A gema refere-se à célula que cria o novo. É daí que começa a nova vida.

A cidade então encontra no doce a possibilidade de viver novamente sua vocação para a riqueza. Enxofre faz com que as coisas tomem forma (Cavalli, 2005).

Em qual substância vamos encontrar o enxofre? Em todas as substâncias. Em todas as coisas do mundo – em tudo o que está fora. Metais, animais, pedras, vegetais, em tudo vamos encontrar enxofre, e nossa atenção será chamada para o consumo. E naturalmente os pelotenses encontram no doce a sua fonte de consumo ligada ao prazer dos salões.

Falar dos doces pelotenses é falar de festas, convivência agradável, momentos de gratificação, de comemoração, de alegria, de encontro, enfim, aspectos ligados ao aspecto mundano da vida.

Enxofre também está ligado à rápida combustão, àquilo que se incendeia de maneira intensa, àquilo que é quente e gorduroso. Ele é o desejo pela vida presente nos quindins, pastéis de Santa Clara, queijadinhas, ninhos, que representam a libido da alma pelotense direcionada para tudo aquilo que é esnobe, importante, superior.

Mas também estamos falando em enxofre como decadência. Combustão e decadência são os dois modos de sofisticação do enxofre. Acelera a putrefação e a decadência rumo à mudança. O início do século XX traz a decadência para a cidade. A falência do Banco Pelotense, ocorrida em 1931, quando ocupava o terceiro lugar em depósitos no Brasil, causou grande abalo na economia do município. Esse fato, como símbolo maior do novo status da cidade, fala da ação do enxofre. Desta forma, todo o período de luxo e opulência deixa de ser uma realidade, e a cidade precisa buscar a mudança capaz de sustentar a nova situação, este é um movimento

em direção ao mundo. O enxofre fede porque é o elemento que acelera o apodrecimento que leva à mudança. Tal mudança torna-se necessária na medida em que a cidade perde sua vocação original e precisa encontrar uma nova identidade. Parece que, como ocorre com todas as almas, a alma de Pelotas sofre um revés que a obriga a buscar sua individuação.

O enxofre está diretamente ligado à compulsividade. A compulsividade, neste caso, faz com que as iniciativas voltem sempre ao passado. Parece que estamos mudando, mas, compulsivamente, a alma da cidade continua ligada ao sal, voltamos ao período das charqueadas. Isso ocorre como uma eterna repetição do tema, quando as iniciativas para efetuar a mudança lançam-nos na direção do período inicial. Pode-se pensar no doce também como aquilo que ficava na cozinha do sobrado, que era feito pelos escravos e que só ia para a festa para a finalização. Essa sobremesa era proporcionada pela riqueza decorrente do sal.

Enxofre impede a sublimação na medida em que não permite o distanciamento e o desprendimento. E, por isso, ele não realiza o que se propõe, ou seja, trazer a suntuosidade para a vida da cidade novamente. O caminho, pois, que passa por essa substância não parece ser suficiente para que a alma da cidade realize aquilo de que necessita. O esnobismo decorrente do enxofre parece existir em função de uma baixa autoestima na sombra da alma dos pelotenses. A pessoa precisa dessa sublimação que não pode ocorrer porque o enxofre não permite.

Enxofre é Cristo e o diabo ao mesmo tempo – doador de calor e vida e ao mesmo tempo corruptor e compelidor. Acredito que a FENADOCE simboliza esse duplo aspecto na medida em que representa aquilo que a cidade tem para mostrar ao mundo, mas que, ao mesmo tempo, a impede de criar algo novo.

Considerações finais

Para Wenth (2001), alquimia fala de *Unus Mundus* como totalidade. O macro e o microcosmo estão em perfeita relação, o externo e o interno são a mesma coisa e não existe separação entre sujeito e objeto. Assim, os símbolos alquímicos expressam a profundidade da alma humana, onde somos todos semelhantes. Tais símbolos expressos também nos sonhos, nos mitos, nas fantasias, na arte, falam por meio de uma linguagem que está a serviço de estabelecer conexões.

Buscamos neste trabalho encontrar as conexões indicadas pelos dois símbolos alquímicos, o sal e o enxofre, na tentativa de visualizar a profundidade da alma pelotense. A forma como se estabelece essa

relação fala de como as pessoas vivem nesse lugar e de como se inter-relacionam. Essas são as almas que nos buscam para a clínica e que se apresentam permeadas por aqueles elementos. Suas psiques estão mergulhadas no sal e no enxofre alquímicos, e precisamos conhecer suas interações para ajudá-las em seu processo de individuação.

Assim, falando sobre essas relações, podemos pensar que a compulsão e a repetição se evidenciam quando a alma da cidade tenta matar o enxofre voltando sempre ao sal. O sal apaga o enxofre, coagula, ferve e aniquila as reações impulsivas. O sal dá a consciência da repetição, o enxofre, só a compulsão. Sal dá tempo, paciência, sobrevivência. Remove a umidade excessiva, seca a alma. Porém, para exercer essa função, precisa estar na dose certa.

A compulsividade do doce representada pelo enxofre parece remeter a alma de Pelotas para a necessidade de dosar o sal, que, permanecendo em excesso, fixa e imobiliza, falando do conservadorismo de Pelotas. Os pelotenses mostram um certo saudosismo, sempre que falam da cidade, o que, como relata Mário Magalhães, faz com que os que amam a cidade a reconheçam como uma pequena grande cidade.

Pelotas também é conhecida como a *Princesa do Sul*. Podemos pensar que essa princesa, assim como a Bela Adormecida dos contos de fadas, precisa ser acordada de seu sono. A inconsciência do sono parece manter a cidade atrelada ao passado, por cem anos à espera de um príncipe que venha finalmente despertá-la para a sua vocação. Falta sal à gente jovem – para guardar algo, devemos salgar, salmourar. Pelotas ainda é jovem, pois não entrou no seu segundo século de existência. Mas tem uma alma que, em alguns aspectos, está envelhecida pelo excesso de sal que a tem tornado muito conservadora ao invés de conservada.

Parece que os pelotenses ainda buscam no doce a ideia de retorno ao sal e a tudo que ele simboliza na alma da cidade. Esta alma que, através do sangue, suor e lágrimas do sal, talvez ainda não tenha extraído da experiência a sabedoria necessária para seu processo de transformação.

O trecho do poema *A flor do sal*, de autoria de Mário Magalhães (2011), traz uma importante imagem associada ao nome da cidade:

... Se bem que intenções devotas,
Respeitasse, aquela gente
Ainda assim preferiu
Que se chamasse Pelotas
Esta porção do Brasil
– talvez, lá no inconsciente,
Querendo que andasse em frente,
Seguindo sempre a corrente,
Feito um barco, feito um rio...

Mercúrio era um dos nomes da Meta (Hillman, 2011). Meta, lápis, pedra filosofal, ouro, individuação, qualquer que seja o nome, é o que busca a alma da cidade. Aliás, esse é o resultado da *opus alquímica*. Essa é a imagem que nos acompanha. O rio que precisa fluir. Mercúrio volátil e evasivo. Talvez o Mercúrio alquímico, assim como o deus grego Hermes, com sua grande mobilidade, possa abrir caminhos para a característica faltante nesta alma. Sal, enxofre, mercúrio são substâncias arquetípicas, e o processo de individuação, como realização plena, exige uma série de operações que devem ser realizadas sobre esse substrato básico e que levarão a uma transformação singular harmônica na alma humana.

Referências Bibliográficas

- CAVALLI, Thom F (2005). *Psicologia alquímica – receitas antigas para viver num mundo novo*. São Paulo: Cultrix.
- DIÁRIO POPULAR PELOTAS (2011). Encarte especial “Um bicentenário de cores”. Edição de sábado, 27 de agosto de 2011.
- EDINGER, Edward F. (2006). *Anatomia da psique – o simbolismo alquímico na psicoterapia*. São Paulo: Cultrix.
- FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi; CERQUEIRA, Fábio Vergara; RIETH, Flávia Maria da Silva. *Doce pelotense como patrimônio imaterial: diálogos entre o tradicional e a inovação*. (2008) MÉTIS: HISTÓRIA & CULTURA. Caxias do Sul: UCS. v.7, n.13 (jan./jun.).
- HILLMAN, James (1993). *Cidade e alma*. São Paulo: Studio Nobel.
- _____ (2011). *Psicologia alquímica*. Petrópolis: Vozes.
- JUNG, Carl Gustav (2008). *Mysterium coniunctionis*. 4 ed. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011). *Psicologia e alquimia*. 5 ed. Petrópolis: Vozes.
- KERÉNYI, Karl; HILLMAN, James (1995). *Édipo e variações*. Petrópolis: Vozes.
- MAGALHÃES, Mario Osório (2011). *História e tradições da cidade de Pelotas*. 6 ed. Porto Alegre: Edições Ardotempo.
- RODRIGUES, Leo Peixoto (2007). Analogias, modelos e metáforas na produção do conhecimento em ciências sociais. PENSAMENTO PLURAL. Pelotas: UFPEL. v. 1 (jul./dez.).
- SILVA, Róger Costa da (2011). *Criminalidade e escravidão, Pelotas, segunda metade do século XIX*. 5.º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (maio).
- WENTH, Renata Cunha. *Alquimia e psicoterapia*. Disponível em: <<http://www.symbolon.com.br/artigos/AlquimiaePsicoterapia.doc>>. Acesso em: 21 set. 2011.
- ZELL, D. C. *Estimativa da renda per capita dos municípios gaúchos em 1872*. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/cic/2004/arquivos/CH_01012_rtf>. Acesso em: 21 set. 2011.

Artigo

Individuação em disparada

Inês Praxedes Longhi*



Sinopse: Através de um passeio pela letra da música *Disparada*, de Geraldo Vandré e Theo de Barros, a autora faz a constatação do relato agreste de um processo vivo de individuação. É possível observar, em cada etapa da história cantada, dinâmicas de transformação em diferentes fases da vida descritas por Carl Gustav Jung e autores junguianos, como Edward C. Whitmont e Marie-Louise Von Franz, que permitem reflexões sobre encaminhamentos positivos de conflitos e emergências em que o ego se comporta, nas tomadas de decisões, como colaborador da individuação.

Palavras-chave: individuação, *Self*, ego, inconsciente, herói.

Resumen: Mediante un recorrido por la canción *Disparada*, de Geraldo Vandré y Theo de Barros, la autora hace un apunte del informe del *agreste* de un proceso viviente de la individuación. Se puede ver en cada paso de la historia cantada dinámicas de transformación descritas por Carl Gustav Jung y autores junguianos, como Edward C Whitmont y Marie-Louise Von Franz, permitiendo reflexiones sobre referencias positivas de los conflictos y las situaciones de emergencia en las que el ego se comporta, en la toma de decisiones, como colaborador de la individuación.

Palabras clave: individuación, *Self*, ego, inconsciente, héroe.

Abstract: Through a journey on the lyrics of the song *Disparada*, by Geraldo Vandré and Theo de Barros, the author makes a statement of the report *agreste* of a living process of individuation. It's possible to notice in each part of the sung dynamics of transformation in different stages of life described by Carl Gustav Jung and jungian authors, like Edward C Whitmont and Marie-Louise Von Franz, allowing reflections on positive referrals of conflicts and emergencies in which the ego behaves in decision making as a collaborator of individuation.

Keywords: individuation, *Self*, ego, unconscious, hero.

* Inês Praxedes Longhi é psicóloga clínica e candidata a analista junguiana pelo Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP). É graduada pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, especialista em psicologia junguiana com abordagem corporal pelo Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, e fundadora do Núcleo Piracema de Estudos Junguianos de São José do Rio Preto, SP.

E-mail: ines.praxedes@uol.com.br

A música *Disparada*, de Geraldo Vandré e Theo de Barros, falando de um boiadeiro, conta de um jeito gostoso e simples a história de um processo de individuação, um dos conceitos centrais da obra de Carl Gustav Jung, em que o ego se porta como colaborador em diversas etapas do processo.

O poeta inicia o relato com uma advertência imperativa:

*Prepare o seu coração
Pras coisas que vou contar
Eu venho lá do sertão
Eu venho lá do sertão
Eu venho lá do sertão
E posso não lhe agradar*

A natureza do outro é sempre território estranho, assustador e, portanto, mobilizador de defesas que buscam, num ato de colonização, controle.

Nunca se sabe o que se vai encontrar quando da aproximação às fronteiras de alguém: bichos, monstros, abismos, vulcões, crateras, ventos fortes, tempestades, terremotos, gelo glacial, fendas, vírus, feras feridas. Ou, sol morninho, cheiro de grama, brisa refrescante, doce fruta, aconchego, banho de flores, alimento, cachoeiras refrescantes, embalo de água salgada, canto de passarinho, arco-íris, altas colinas. Bálsamos, pérolas, ouro ou pedras preciosas. Tudo o que da natureza provém, tudo o que a natureza é. Sem falar do sobrenatural, que está além do que a natureza humana conhece ou chama de natural: o mais desconhecido, o mistério, que muitas vezes é mistério justamente por ser desconhecido apenas. Tudo isso assusta o pequeno ego, seja belo ou feio, bom ou mau, é o desconhecido. Jung diz: "Ao mundo externo só permanece visível a sombra da personalidade" (Jung, 1981:1097).

Mas o desconhecido, paradoxalmente, atrai, gera curiosidade, instiga a chegar perto, dar uma espiada, pôr a mão.

Depende da natureza própria, da personalidade de cada qual, da maturidade, que aqui chamo o processo de desenvolvimento pessoal, de dar ao ego o devido tamanho, e *deste cidadão*, ego, já ter realizado em seu próprio território suas incursões e explorações, de tornar-se forte o suficiente para temer menos, e humilde o bastante para poder aceitar essa aproximação com tranquilidade, de coração aberto. Daí o pedido do poeta: *prepare o seu coração*. O poeta, sabiamente, não pede o preparo da mente, mas do coração do outro que chega, e alerta, experiente, como estrangeiro que é, ao outro: *posso não lhe agradar*.

E começa sua história numa síntese reflexiva do vivido:

Aprendi a dizer não
Ver a morte sem chorar
E a morte, o destino, tudo
A morte e o destino, tudo
Estava fora de lugar
Eu vivo pra consertar...

Fala então do seu endurecimento diante das experiências vividas. Conta pra gente que aprendeu a não chorar ou suportar as grandes questões da vida, diante das quais a sensação de impotência experimentada pelo ego é maior: a morte, o destino, tudo. Viveu o que chamamos na psicologia de *ego heroico*. Edward C. Whitmont, em seu livro *A busca do símbolo*, escreve:

Na meia-idade, o ego tem o comando supremo; a fase adulta é governada pela preocupação do ego com a adaptação à realidade externa, com as pessoas e as coisas, principalmente em virtude do impulso de poder que luta para satisfazer às suas necessidades de sobrevivência e controle competitivo, e evitar o desprazer. Essa é a época do controle monárquico do ego, controle que repousa num sentido de permanência, independência e racionalidade, que é estruturado e que se mantém unido através da autodisciplina (Whitmont, 1998: 247).

Antecipa sua saga mostrando que alcançou total manejo sobre as sofridas questões existenciais diante das quais já não se sensibiliza, mas se reconhece nesta condição como tendo esses temas fora de lugar, pode estar aqui dizendo da sensação de desconcerto vivida pelo ego na sua constituição e deslocamento através da psique total para as bordas da consciência. Cidadão solitário nesta jornada, afasta-se do seu eixo central total ou da experiência de psique global e coletiva para a condição de indivíduo uno e se percebe só no enfrentamento da vida. Whitmont fala:

No período médio da vida, o período do estranhamento *ego-Self*, as coisas e as pessoas não são mais vivenciadas como poderes, mas parecem ser apenas pessoas e coisas. O sentido do "numinoso" tende a perder-se. O ego, com sua racionalidade e controle consciente da vontade, é dominante, e a única fonte de poder parece ser o meu "eu" e o "eu" da outra pessoa – está delineada assim a área de combate competitivo. A conexão com o *Self* aborígene parece ter-se perdido e, quase poderíamos dizer, deve ser perdida. O adulto normal acredita ser o senhor do seu próprio destino (Whitmont, 1998: 247).

O advento do ego e a consciência que lhe é própria dão ao indivíduo a ilusória experiência de unidade, do ser só. Portanto, o sentimento de solidão só é possível graças, ou *desgraçadamente*, ao evento egoico.

Passa então o indivíduo, agora como guerreiro ou cavaleiro solitário, a lutar assustado com dois mundos desconhecidos e ameaçadores: o externo e o interno, este último percebido também como alheio, como um outro, e com estranheza, na medida em que cada qual sobre duas pernas, apartado, traja a roupagem da unidade. Jung diz: “(o inconsciente) É o ‘primordial desconhecido e, simultaneamente, o primordial conhecido’... “ele cega e ilumina, atrai e apavora ao mesmo tempo” (Jung, 1971b: 501), como ocorre com o *outro* externo. Para o resto da vida, tempo dado, a saga é reencontrar a terra perdida, o paraíso, o lugar aonde, finalmente, volta-se a ter a aconchegante paz de pertencer, aonde vida e morte fazem naturalmente parte do mesmo ciclo, aonde destino não é maldição; mas essa tarefa não é nada simples.

Vivo pra consertar; pois só não é passível de concerto o que está quebrado, cindido? Essa seria a busca de união de opostos, condição existencial que tensiona o corpo egoico, que arde de dor ao ser tracionado por forças antagônicas. Aqui, vale observar a diferença entre os verbos *consertar* e *concertar*. No original da letra, o verbo é *consertar*, que tem sua origem no latim *consertare* e refere-se ao ato de reparar, restaurar, remendar, corrigir, solucionar, remediar. Pode significar também o ato de pôr em ordem, melhorar a disposição, organizar melhor. No entanto, o verbo *concertar* (com c) vem da palavra em latim *concertare*. Que significa o ato de estar em acordo, de realizar ajustes e combinações, ou seja, concordar, acordar, conciliar, pactuar, harmonizar, corresponder. Pode significar também o ato de fazer soar instrumentos ou vozes harmonicamente, o que talvez fosse até mais concernente para a ideia de reconciliação de partes separadas.

Whitmont diz: “A existência humana parece confrontar-nos sob a forma de opostos aparentemente irreconciliáveis que nos crucificam; a divisão interior abre-se amplamente diante de nós” (Whitmont, 1998: 251).

A condição humana é torturante. É como estar de sol a sol numa roda de tortura, sendo continuamente tracionado, restando ao *eu* apenas exercer força centrípeta antagônica em cada membro, em cada músculo, em busca de não ser esquartejado, de manter o corpo egoico coeso. E quantos não são *esquartejados* e morrem, e quantos não perdem membros? E quantos não estouram o coração e rompem as veias fazendo força para não *morrer*? Mas muitos se fortalecem, outros aprendem a administrar com sabedoria esses vetores de força, ora se opondo e resistindo, e com isso criando *músculos* e força, ora cedendo às tensões, deixando assim brotar do peito a luz, o símbolo que ganha forma, cor e desenho com a composição dessas forças. Whitmont no mesmo livro diz:

Esse estado pode conduzir à realização daqueles opostos que não devem ser resolvidos por esforços do ego racionais ou determinados pela vontade, que devem ser suportados e finalmente reconhecidos em seu significado simbólico como expressões do próprio jogo da vida (Whitmont, 1998: 251).

Nosso guerreiro então relata minúcias de sua história:

*Na boiada já fui boi
Mas um dia me montei
Não por um motivo meu
Ou de quem comigo houvesse
Que qualquer querer tivesse
Porém por necessidade
Do dono de uma boiada
Cujo vaqueiro morreu...*

O poeta aqui conta-nos que o personagem saiu da indiferenciação da boiada, condição irracional, do boi que é boi, mas que não se sabe boi. Saiu desse mar indiferenciado que a imagem da boiada nos mostra muito bem, em que cada cabeça é apenas mais uma cabeça e montou-se, em seu próprio lombo, mostrando que o boi, a base quadrúpede em que se sustenta, também é ele, mas agora tem um cavaleiro que o monta, que passará a dirigir o potencial de força desse animal e que poderá, do lombo desse boi, exercer comando sobre a boiada.

Mas diz que não foi ele quem escolheu montar, tampouco a escolha foi de quem com ele houvesse; fala de adventos adversos, fala de destino, de coisas e acontecimentos que fogem ao querer ou ao buscar, mas que se dão. Diz da falta de controle diante dos acontecimentos da vida, crescer é inerente, para o ser humano formar consciência também. Essa falta de controle ou desconhecimento de determinantes beira o mistério, pois do mirante egoico, munido apenas de uma pequena luneta, é absolutamente impossível enxergar o universo. De repente, surge, rasgando o nosso céu, um objeto luminoso desconhecido e basta o susto de um pequeno asteroide não detectado por observatório algum para nos lembrar da nossa limitação e fragilidade.

*Boiadeiro muito tempo
Laço firme braço forte
Muito gado, muita gente
Pela vida segurei
Seguia como num sonho
E boiadeiro era um rei...*

Jung fala da ilusão de controle e submissão das coisas e pessoas à própria vontade necessária ao desenvolvimento e adaptação social.

Para o jovem que ainda não se ajustou e nem obteve sucesso na vida, é extremamente importante formar o seu eu da maneira mais eficaz possível, isto é, educar sua vontade [...] Ele tem que se sentir um ser volitivo. Convém até que desvalorize as outras coisas dentro de si ou que considere dependentes de sua vontade, pois sem essa ilusão provavelmente não conseguiria ajustar-se socialmente (Jung, 1971a: 109).

Nosso personagem topou de pronto a tarefa de se tornar cavaleiro; capaz, exerceu-a muito bem. Aprendeu a domar os instintos e a força animal. Fazendo força, *boiadeiro muito tempo*, fortaleceu seus braços. Durante os longos dias de exercício do seu ofício de cavaleiro, o braço se tornou firme. O laço, numa extensão mágica da força do seu braço, forte, teve sobre a boiada manejo e sobre gente também.

Gosto muito de brincar com a imagem do fazer força para ficar forte quando diante da fragilidade egoica: é como na academia, analogamente aos músculos, fica-se forte fazendo força, suportando o conflito. E ao longo da repetição cadencial da rotina.

Mas nosso protagonista seguia *como num sonho*, numa ilusão de que *boiadeiro era um rei...*

Ego forte, musculoso, peito inflado e potente, afinal não é assim que se sente quando se tem o total manejo da técnica e quando se exerce com força e precisão um ofício qualquer?

O indivíduo anda firme por onde passa, acorda seguro de quem é, age com firmeza, acerta, é reconhecido e reforçado, quando chega ao topo glorioso da escalada da sua trilha. Acha que isso é ser rei. Experimenta nessa condição o bem-estar de quem obteve manejo sobre si, sobre as próprias forças e potencialidades, que agora conhece, realizou conquistas e tem, do meio externo, aprovação. Experimenta o que é segurança talvez, mas não necessariamente o que é paz. Já não é um garotinho assustado diante da selva, ou do mar ou da escuridão da noite, mas aprendeu a lidar com o mundo ao seu redor, domina-o muito bem, tem menos medo, momentânea segurança.

Mas as coisas mudam quando o homem entra na segunda metade da vida. Aí ele já não tem necessidade de educar sua vontade consciente, mas precisa da experiência do seu próprio ser, para entender o sentido da sua vida individual (Jung, 1971a: 110).

*Mas o mundo foi rodando
Nas patas do meu cavalo
E nos sonhos
Que fui sonhando
As visões se clareando
As visões se clareando
Até que um dia acordei...*

No auge da segurança, porém sobre as patas do cavalo, quadrúpede um pouco mais educável que o boi, o que talvez aponte aqui a evolução interna dos padrões e forças instintivas. Seriam os instintos e seus impulsos também passíveis de evolução e mudanças, na medida em que o eu se *individua*? Jung diz que tudo o que está

vivo é passível de transformação. No mito de Eros e Psiqué, Junito Brandão aponta para a evolução e transformação de Eros durante a saga de Psiqué. Passa do Eros de Afrodite, inferior, promíscuo, para o Eros de Psiqué, superior, que faz escolha.

O fato é que, do alto do equilíbrio conquistado sobre as patas do cavalo, da mão firme que segura as rédeas e o laço, o mundo gira, sob as patas do meu cavalo.

Os sonhos, ah os sonhos! Janelas abertas para o inconsciente ou, nas palavras de Marie-Louise Von Franz, “um fenômeno natural que provém da mesma fonte que uma árvore ou um porco selvagem”. Ela nos conta:

Depois de analisar os sonhos como processos psíquicos vitais, a única coisa que talvez se possa dizer é que essa matriz parece orientar o ego consciente para uma atitude adaptada e madura frente à vida (Franz, 1988: 24).

As visões se clareando, até que um dia acordei, o poeta mostra aqui uma imensa inversão entre o que chamamos de sonho, ilusão e o que reconhecemos por realidade.

Assim como não existem apenas desejos e medos no consciente, mas uma infinidade de outras coisas, também é sumamente provável que a nossa alma onírica tenha uma riqueza semelhante de conteúdos e formas de vida ou, quem sabe, muito superiores às da vida consciente, cuja natureza é essencialmente concentração, limitação e exclusão (Jung, 1971b: 317).

Aqui fica expressa na canção a prova, mais uma vez, de que a realidade egoica é apenas uma e pequena realidade. Essa é a ideia de que o que se vive é a ilusão, mas que existe e se impõe ao *eu* um amplo universo do qual não lhe é dado se furtar. Von Franz nos mostra este universo mais amplo falando do sonho como uma inteligência superior:

Eles possuem uma inteligência superior, uma sabedoria e uma perspicácia que nos orientam.

Eles nos mostram em que aspecto estamos enganados e nos alertam a respeito de perigos; predizem eventos futuros; aludem ao sentido mais profundo da nossa vida e nos propiciam *insights* reveladores (Franz, 1988: 24).

O acordar, o despertar é ver, agora com os olhos do corpo egoico que se desenvolve, o mundo.

Então, como mostrou Platão no *mito da caverna*, não se pode seguir como antes, quem vê fica comprometido com sua visão ou, como bem disse Albert Einstein em uma citação amplamente difundida: “Uma mente que tenha sido estirada por novas ideias nunca poderá recobrar sua forma original”. A visão amplia e altera o ser, o ser egoico, a consciência.

E o nosso cavaleiro vê, ouve, acata, admite e transforma:

*Então não pude seguir
Valente lugar tenente
E dono de gado e gente
Porque gado a gente marca
Tange, ferra, engorda e mata
Mas com gente é diferente*

Com a amplificação do olhar, o cavaleiro põe em xeque o que até então era para ele a pura realidade. Há aqui um questionamento de valores. Jung diz:

E quando atingir a altura do meio-dia terá de sacrificar também o amor por sua própria altura, pois não lhe é dado parar. Também o Sol sacrifica sua maior força para prosseguir em frente, rumo aos frutos do outono, que são sementes de renascimento (Jung, 1973: 553).

Geraldo Vandré, um dos autores do poema, foi um militante revolucionário da década de 1960. O contexto político social em que a letra foi escrita mostra a realidade política coercitiva no Brasil na época. A letra fala da necessidade de conscientização do indivíduo que não deve continuar indiferenciadamente a reproduzir o *modus operandi* do lugar que coibia o livre pensar e agir.

Mas, independentemente da contextualização temporal, espacial e política, que determinam apenas as esferas em que esses processos se dão, seja na dimensão individual ou de grupos coletivos, a dinâmica fala da ampliação e desenvolvimento da consciência, que se inicia indiferenciada e vai, ao longo da vida, amplificando. Jung diz: “A individuação retira a pessoa da conformidade pessoal e, com isso, da coletividade” (Jung, 1981: 1095). [...] “isto significa a despedida da conformidade coletiva e pessoal e a passagem para o isolamento, para a clausura do *si-mesmo* interior” (Jung, 1981:1097).

Nosso personagem não chega a falar de culpa, mas esta aparece implícita na sua mudança de atitude frente ao seu ofício:

*Então não pude seguir
Valente lugar tenente
E dono de gado e gente
**Borque gado a gente marca
Tange, ferra, engorda e mata**
Mas com gente é diferente*

Assim, aponta-nos a estreita correlação e equivalência entre o fora e o dentro, o interno e o externo, o alto e o baixo, que devem se manter em comunicação e movimento.

E foi exatamente o que o nosso personagem fez. Ele olhou pra dentro, ouviu seus sonhos, a vertigem, a perda de referência e pode, com a mesma força e coragem conquistadas à guisa de aprendizagem, enfrentamento e prática, ousar mudar. Como diz Jung:

A situação é outra se o sacrifício é feito voluntariamente. Neste caso ele não significa queda, "inversão de todos os valores", destruição de tudo que outrora era sagrado, mas transformação e preservação. Tudo o que é jovem um dia envelhece, toda beleza fenece, todo calor esfria, todo brilho se extingue, e toda verdade se torna vazia e chã. Pois todas estas coisas um dia tomaram forma e todas as formas estão sujeitas à ação do tempo; elas envelhecem, adoecem, desintegram-se – caso não se transformem. Podem transformar-se, pois a centelha invisível que um dia as gerou é capaz de criação infinita por sua força eterna (Jung, 1973: 553).

*Se você não concordar
Não posso me desculpar
Não canto pra enganar
Vou pegar minha viola
Vou deixar você de lado
Vou cantar noutro lugar*

Segundo Jung:

Quem tiver permissão de se individualizar devido a aptidões especiais tem que suportar o desprezo da sociedade até que tenha produzido seu equivalente. Poucos são capazes disso, pois a individuação exclui a renúncia à conformidade coletiva até que seja fornecido um equivalente reconhecido objetivamente (Jung, 1981: 1099).

Ainda dando a palavra a Carl Gustav Jung: "A individuação é exclusivamente adaptação à realidade interna e, por isso, um processo 'místico'" (Jung, 1981: 1095).

Continuando mais à frente:

A priori o individualizado não tem direito a qualquer estima. Deve contentar-se com a estima que lhe vem de fora por causa dos valores que ele cria. A sociedade não tem apenas o direito, mas também o dever de desprezar o individualizado enquanto não produzir valores equivalentes, pois ele é um desertor (Jung, 1981: 1096).

Reconhecendo-se diferente e discordante do coletivo, nosso protagonista se desculpa e se recolhe: *vou cantar noutra lugar*. Jung afirma: "Exteriormente, mergulha na solidão e internamente no inferno, no afastamento de Deus" (OC, 18/2, 1103). "(...) o homem precisa encontrar agora caminhos e meios de unir os opostos divinos em si mesmo" (Jung, 1981:1661). Sozinho, mas não solitário, talvez à sombra de uma árvore, como um ermitão, com sua viola na mão, canta para si mesmo as próprias descobertas:

*Na boiada já fui boi
Boiadeiro já fui rei
Não por mim nem por ninguém
Que junto comigo houvesse
Que quisesse ou que pudesse
Por qualquer coisa de seu
Por qualquer coisa de seu
Querer mais longe
Que eu...*

E descobre o *querer mais longe que eu*, um querer que vai para além de qualquer ânsia egoíca. Whitmont diz:

O *Self*, que criou o ego e depois se retirou, ressurgiu agora para ser encarado e engajado no diálogo. Vivencio agora a mim mesmo como um "não-eu", antagonizado por entidades psíquicas pelas quais não posso responder que tem desejos, intenções e significados muito diferentes daquilo que eu desejo e pretendo (Whitmont, 1998: 252).

*Mas o mundo foi rodando
Nas patas do meu cavalo
E já que um dia montei
Agora sou cavaleiro
Laço firme e braço forte*

Não é mais possível deixar de ser o que se tornou, nosso cavaleiro continua cavaleiro.

Paradoxalmente o ego não pode e não deve sequer tentar renunciar ao controle. Em vez disso, tem de vivenciar conscientemente suas limitações e sua relativa falta de poder diante da realidade da psique objetiva – o mistério do "tu" transpessoal (Whitmont, 1998: 251).

Amadurecido, consciente, humildemente admite:

Num reino que não tem rei.

Fortalecido pela história, pelas experiências de vida, ego estruturado e expandido, sabedor, porém, da própria pequenez, forte, admite que vive *num reino que não tem rei*, em que a responsabilidade pela própria vida fica bem maior. Diadorim, em *Grande Sertão Veredas*, considera: "Em tendo Deus é bem mais fácil de pecar". Mas sem um rei, o que ilustra a destituição do ego do centro da psique, para então humildemente admitir a responsabilidade da relação com o *Self*, com a grandiosidade da psique passará a balizar por estes princípios os próprios atos, sendo nobilitado com a divinização.

Numa carta de 1956 a Mrs. Korschning, Jung diz, a certa altura:

A importância do ser humano aumentou com a encarnação (de Cristo). Nós nos tornamos participantes da vida divina e temos de assumir uma nova responsabilidade. Isto é, a continuação da autorrealização divina que se expressa na tarefa de nossa individuação. A individuação não significa que o ser humano se tornou verdadeiramente humano, distinto do animal, mas que está para se tornar também parcialmente divino. Isto significa praticamente que ele se torna adulto, responsável por sua existência, sabendo que não só ele depende de Deus, mas que Deus também depende dele. A relação do ser humano com Deus deve sofrer uma mudança importante: em vez de louvor propiciatório a um rei imprevisível, ou oração infantil a um pai amoroso, nossa forma de culto e relacionamento com Deus será de uma vida responsável e a realização da vontade de Deus em nós. Sua bondade significa graça e luz, e seu lado escuro é a terrível tentação do poder. O ser humano já recebeu tanto conhecimento que pode destruir o seu próprio planeta. Esperemos que o bom espírito de Deus guie o ser humano em suas decisões, pois depende de sua decisão se a criação de Deus vai continuar. Nada indica mais drasticamente do que esta possibilidade de quanto do poder divino passou às mãos do ser humano (Jung, Cartas 1956-1961: 37).

Na peculiaridade de um depoimento agreste, na expressão sensível da acurada observação da vida por jovens revolucionários, fica aqui a história de uma *individuação em disparada*.

Referências Bibliográficas

- FRANZ, Marie-Louise Von (1988). *O caminho dos sonhos*. São Paulo: Cultrix.
- JUNG, C.G. (1973). *Símbolos da transformação*. OC, vol. 5. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1974). *Aspectos do drama contemporâneo*. OC, vol. 10/2. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1971a). *A prática da psicoterapia*. OC, vol. 16/1. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1971b). *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*. OC, vol. 16/2. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1981). *A vida simbólica*. OC, vol. 18/2. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2003) *Cartas de C. G. Jung: volume III, 1956-1961*; editado por Aniela Jaffé em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis: Vozes, 2003.
- WHITMONT, Edward C. (1998). *A busca do símbolo*. São Paulo: Cultrix.

Herói e sombra no conto de um homem ridículo

Maximiliano Z. Silva*

Artigo



Sinopse: Este artigo foi desenvolvido com base na análise do conto *O sonho de um homem ridículo*, de Fiódor Dostoiévski, enquadrando-o no esquema da jornada arquetípica do herói do teórico Joseph Campbell, o qual designou um esquema teórico para estruturar histórias protagonizadas pelo arquétipo supracitado. Procurou-se interpretar o conteúdo da obra em seu caráter simbólico, relacionando os resultados obtidos com o desenvolvimento egoico do protagonista dentro da perspectiva de um processo de individuação. Esta pesquisa tem uma abordagem bibliográfica, utilizando o escopo conceitual junguiano. O procedimento metodológico utilizado baseou-se na análise de conteúdo considerando os moldes de uma crítica literária junguiana. Foi possível elucidar vários elementos simbólicos do mito de herói e considerar que uma fase inicial do processo de individuação surge no desenvolvimento psicológico do personagem, bem como obter um enquadre na temática da jornada do herói discutindo os resultados provenientes de tal sistematização, percebendo uma variante do arquétipo do herói. O conto apresenta um entendimento que indica que por vezes é preciso que se vivam intensamente os conflitos e se atribua um sentido na angústia e depressão.

Palavras-chave: mito; herói; arquétipo da sombra; depressão; Dostoiévski.

Resumen: Este artículo fue desarrollado en base al análisis de la historia corta *El sueño de un hombre ridículo*, por Fiódor Dostoiévsky, enmarcándola en el plan de viaje del héroe arquetípico teoría de Joseph Campbell, que nombró a un marco teórico para estructurar historias impulsadas por el arquetipo mencionado. Tratamos de interpretar el contenido de la obra en su carácter simbólico en relación a los resultados obtenidos con el desarrollo del ego del protagonista desde la perspectiva de un proceso de individuación. Esta investigación tiene un enfoque bibliográfico utilizando alcance conceptual junguiano. El enfoque utilizado se basó en el análisis de contenido teniendo en cuenta los moldes de una crítica literaria de Jung. Fue posible dilucidar diversos elementos simbólicos del mito del héroe y consideran que una etapa temprana del proceso de individuación surge en el desarrollo del carácter psicológico, así como conseguir un ajuste en el tema del viaje del héroe de discutir los resultados de dicha sistematización, la realización de una variante de arquetipo del héroe. El cuento presenta una comprensión que indica que a veces es necesario vivir intensamente los conflictos y asignar un significado en la ansiedad y la depresión.

Palabras clave: mito; héroe; arquetipo de la sombra; depresión; Dostoiévski.

Abstract: This article was developed based on the analysis of the short story *The dream of a ridiculous man*, by Fyodor Dostoyevsky, framing the narrative in the design of the archetypal hero's journey by the theorist Joseph Campbell, who appointed a theoretical work for structuring stories carried by the aforementioned archetype. As well was search for to interpret the content of the work in its symbolic character relating the results obtained with the ego development of the protagonist from the perspective of an individuation process. This research has a bibliographic approach using Jungian concepts. The methodological procedure used was based on content analysis considering the terms of a Jungian literary criticism. It was possible to elucidate various symbolic elements of the hero myth and consider that an early stage of the individuation process shows up on the character psychological development, as well as get a fit in the theme of the hero's journey discussing the results from such systematization, comprehending a variant of the hero archetype. The story presents an understanding that sometimes it is necessary to live the conflicts intensely and settle a meaning in grief and depression.

Keywords: myth; hero; shadow archetype; depression; Dostoyevsky.

* Maximiliano Z. Silva é psicólogo, formado em 2013 pela Faculdade Guaraiçá, Guarapuava, PR.

Email: maxzsilva.psi@gmail.com



O presente artigo apresenta uma análise do conto *O sonho de um homem ridículo*, de Fiódor Dostoiévski, através dos pressupostos teóricos da psicologia analítica.

Escrita em 1877, a história se concentra na exposição feita pelo próprio narrador, um personagem principal não nomeado que, ciente de sua ridicularidade, pretende cometer suicídio. Após um encontro com uma menina maltrapilha, que lhe causa grande impacto, adormece e tem um grande sonho que transforma seu destino.

Devido às diversas possibilidades que derivam de uma proposta análise, foi escolhido criteriosamente restringir esse empenho interpretativo a determinados aspectos da constituição da figura mítica de um herói, detendo-se na dinâmica egoica da personagem e, por conseguinte, no seu processo de individuação, procurando engendrar a narrativa em sua íntegra e considerar o conteúdo da obra em seu caráter simbólico e metafórico.

Este artigo foi inspirado por duas premissas apresentadas por Joseph Campbell em seu livro *O Poder do mito* (1990). O autor afirma que as grandes obras literárias podem ser muito educativas para a compreensão de vivências, da subjetividade e do comportamento

humano, e “a única maneira de descrever verdadeiramente um ser humano é através de suas imperfeições [...] as imperfeições da vida é que são apreciáveis” (Campbell, 1990: 15). Ao ponderar a respeito de tais singularidades, logrou-se responder às seguintes indagações.

O conto, a começar pelo seu título, qualifica o protagonista como imperfeito. Logo, haveria um ensinamento intrínseco na obra? Esse personagem, ao passar por particular jornada, poderia ser qualificado como um herói, anti-herói, ou enquadrar-se numa imprecisa variante de seu arquétipo?

Cabe salientar que, na expressão artística, não existe uma coerência de referências ou uma racionalidade, mas uma libertação da experiência imediata: uma exposição de formas, imagens ou ideias de modo a apresentar prioritariamente não uma ideia ou mesmo um sentimento, mas um impacto (Campbell, 1992). Tal impacto entende-se que faz jus à obra de Dostoiévski em questão.

Nesse passo, Campbell (1997) aponta que a leitura de uma obra literária pode afetar o leitor e modificar sua percepção para o mundo e em relação ao outro, conduzindo-o para a autorreflexão e alteridade. Jung (1991) orienta que certas obras, por ele classificadas como visionárias, dão abertura para interpretação e oferecem possibilidades para descobrir um sentido mais profundo e suscitam a necessidade de descobrir em que ela consiste ou o que ela significa. É precisamente o que ocorre com o conto em comento, como adiante se notará.

Método

O esforço interpretativo foi realizado sob a luz do referencial junguiano e, como instrumento de ordenação da análise, foi escolhido enquadrar o transcórre narrativo na jornada arquetípica do herói designada por Joseph Campbell e descrita na obra *O herói de mil faces* (1997), correlacionando seus resultados com os aspectos arquetípicos da psique.

Além do enquadramento na jornada do herói, a narrativa foi analisada paralelamente através de um viés da crítica literária junguiana nos moldes propostos por Terence Dawson, para quem a psicologia analítica foi desenvolvida a fim de explorar o provável significado da experiência individual: “Também pode procurar explorar as possíveis implicações psicológicas de um texto literário, mas a análise propriamente dita deve provir inteiramente do texto” (Dawson, 2002: 240). O autor afirma que um texto é “um produto autônomo e deve ser respeitado como tal” (Dawson, 2002: 240).

Logo, a interpretação seria consecutivamente experimental, já que a atitude de Jung foi sempre considerar seus conceitos como assistentes no processo interpretativo, nunca como verdades universais e absolutas.

Desse modo, a interpretação psicológica de um texto literário repousa na relação entre seus eventos e o personagem que melhor possa ser descrito como “o ‘portador primário’ da personalidade inconsciente do autor em uma ficção narrativa ou o protagonista verdadeiro” (Dawson, 2002: 240).

Para demonstrar as relações entre os eventos da narrativa e seu impacto no protagonista, algumas descrições dos eventos foram compreendidas como símbolos do processo de individuação e, assim, suscetíveis de uma análise psicológica, visto que no processo de interpretação foram associados a determinados arquétipos que demonstram a dinâmica egoica da personagem principal.

Desenvolvimento

Seguindo a estrutura padrão da jornada mítica do herói tecida por Campbell, o que se segue são analogias que podem ser observadas em narrativas regidas pelo arquétipo do herói, já que a obra em voga encerra tal padronização.

Campbell (1997: 33) orienta que a primeira etapa do processo é o chamado da aventura, o que “significa que o destino convocou o herói”. No monomito do homem ridículo, o componente que representou o chamado foi o aparecimento da menina maltrapilha pedindo auxílio, o qual pode ser avaliado como familiar à sua própria condição psíquica, confusa e desesperada. O elemento que tem de ser encarado é profundamente familiar ao inconsciente, apesar de desconhecido, surpreendente e até assustador para a personalidade consciente (Campbell, 1997: 33).

Para o autor, no “mito ou sonho há [...] uma atmosfera de irresistível fascínio em torno da figura que aparece subitamente como guia, marcando um novo período, um novo estágio” (Campbell, 1997: 33). Desta forma, pode-se analisar que a menina causou um intenso deslumbre que o tirou da indiferença (a qual tinha um caráter mórbido), causando um sentimento de piedade. O homem ridículo não suportou tamanha incoerência, essa compaixão que sentiu não se conciliava com a condição de um homem à beira do suicídio.

Um termo possível para a comunicação desse forte deslumbre seria numinoso, que, para Armando (2006), é um confronto com uma força psíquica que encerra um significado que provoca no ser humano uma carga emocional de tal força que o transforma. Percebe-se que o encontro com a menina produziu uma forte comoção e uma intensa confusão, provocando irritação no protagonista graças à disparidade entre o sentimento e a razão. O homem ridículo diz: “Não há dúvida nenhuma de que teria metido um tiro na cabeça se não fosse por causa daquela pequenina” (Dostoiévski, 2003: 06).

Após esse encontro, sucede-se uma série de questionamentos, e assim a convocação para a jornada está feita. *O homem ridículo*, após uma sucessão de devaneios, adormece, o que não ocorria há vários dias. Analogamente “uma série de indicações de força crescente se tornará visível, a convocação já não possa ser recusada” (Campbell, 1997: 33).

Uma característica peculiar dessa jornada é o fato que este *herói* não aceitou ou recusou o chamado conscientemente, mas foi arrebatado pelo inconsciente para um *milênar* sonho, tal como é descrito no conto. Edinger (1993) expõe que na vivência de um embate entre atitudes opostas, ou na ocorrência de uma vontade particular estar sendo contrariada por um *outro* (interno ou externo), existe uma abertura para o aumento de consciência.

Até o momento do sonho, a exposição geral da condição psíquica do protagonista evidencia um quadro depressivo: privação longa do sono, indiferença e desânimo geral, autodepreciação, ideação suicida e planejamento suicida.

Para explicar o momento da personagem, faz-se menção ao arquétipo da sombra. Para Samuels (2003), a integração da psique consciente se dirige a imagens e situações que podem suscitar projeções da sombra na existência individual; assim, ao integrar esses elementos sombrios, livra-se do seu efeito compulsivo.

Colhe-se do conto: “A princípio fazia-me sofrer muito a ideia de parecer ridículo, não o parecê-lo, mas o sê-lo. Eu sempre fui ridículo, e eu já o sabia talvez desde que nasci” (Dostoiévski, 2003: 01) e, “se existia no mundo um homem que soubesse melhor do que todos como eu era ridículo, esse homem era eu próprio” (Dostoiévski, 2003: 01).

A identificação com a condição de ser ridículo e a dificuldade em se relacionar tornam-se indiferença: “Pouco a pouco ia vendo e sentindo que não havia nada fora de mim” e “havia já muito tempo que o pressentira, mas a convicção plena só assentou no meu espírito no último ano [...] senti de um momento para outro que para mim tudo era indiferente” (Dostoiévski, 2003: 02).

E, logo percebeu, iria tirar a própria vida.

As passagens anteriores podem, em análise, sustentar a evolução da sombra do protagonista que, segundo Zweig & Abrams (1999: 15), desenvolve-se à medida que existe identificação com as “qualidades que não são adequadas à nossa autoimagem”, no caso em questão, a autodepreciação, a condição de ser ridículo. A progressão de tal processo leva à *paralisação* da psique na sombra, em outras palavras, Zweig & Abrams (1999: 18) colocam essa circunstância como “uma confrontação paralisante com o lado escuro, um equivalente moderno da ‘noite escura da alma’ do místico”. O que pode representar a depressão.

A seu termo, Edinger (2012) entende tal condição como uma inflação negativa, pois o protagonista está neste estado por sua identificação com a qualidade de ser ridículo, um ego inflado que pode estar tomado por um sentimento exagerado de culpa e angústia. O autor exemplifica que, nos casos de depressão, a expressão comum seria *nenhuma pessoa é tão culpada quanto eu*; no caso em questão, pode-se substituir por *ninguém no mundo é tão ridículo quanto eu*, e o significado parece ser o mesmo, e acresce que “a colocação em si mesmo de um excesso de qualquer coisa é indício de inflação, transcende os adequados limites humanos” (Edinger, 2012: 37).

Confrontando tal condição da personagem com a temática do herói, Jung (2000) apresenta uma assertiva que pode demonstrar a entrada do primeiro estágio da jornada mitológica, ou ainda, a dinâmica da energia psíquica que transita da consciência (vigília) para o sonho (inconsciente):

A epifania do herói [...] manifesta-se em uma inflação: a pretensão exagerada torna-se convicção de que se é algo especial; ou a impossibilidade de satisfazer a pretensão é prova da própria inferioridade, o que favorece o papel do herói sofredor (numa inflação negativa). Apesar de serem contraditórias, ambas as formas são idênticas, porque à megalomania consciente corresponde uma inferioridade compensatória inconsciente e a uma inferioridade consciente, uma megalomania inconsciente. (Nunca encontramos uma sem a outra). Disso resulta a possibilidade de um confronto com o inconsciente e, assim, de uma síntese possível dos elementos conscientes e inconscientes do conhecimento e da ação. Ocorre novamente o deslocamento do centro da personalidade do eu para o *Self* (Jung, 2000: 180).

Nesta fase do processo, Campbell (1997: 34) expõe que o herói é transferido “do centro de gravidade do seio da sociedade para uma região desconhecida”, e este local pode ser simbolizado “como uma terra distante, um reino subterrâneo, a parte superior do céu, uma ilha secreta ou um profundo estado onírico” (Campbell, 1997: 34). Na primeira e na última das possibilidades supracitadas se situa o início da jornada do homem ridículo, que inicialmente cai em um sono profundo até chegar em uma terra distante, no sonho.

Em território onírico, o protagonista encontra-se morto, conforme seu desejo antes do encontro com a menina maltrapilha, e o que se segue são imagens de seu sepultamento e permanência no sepulcro, vivenciando uma série de desagradáveis sensações até o momento de desespero, e sucede-se assim a sua morte simbólica.

As provações do herói representam sua morte simbólica para posterior renascimento, pois permitem ao “ego-herói” o contato com sua sombra, os aspectos ocultos, reprimidos da personalidade. Através da morte simbólica o herói passa a ter maior conhecimento de suas forças e fraquezas, alcançando a maturidade necessária para transpor os desafios de sua jornada (Cortes, s/d: 07).

Ao receber o que Campbell (1997: 44) define como o *auxílio sobrenatural*, “o primeiro encontro da jornada do herói se dá com uma figura protetora”, neste momento da narrativa o auxílio ocorre na figura de um homem sem identidade, que prestou assistência retirando-o do seu jazigo e, na sequência, seguindo como um guia até a “terra distante”. Passa-se assim no primeiro limiar, caracterizado por Campbell (1997) como a entrada na região do desconhecido e do perigo; no conto em questão, ocorre uma viagem espacial longínqua, orientada pelo homem sem identidade.

Campbell (1997: 45) elucida que a diferença entre uma pessoa comum e o herói seria que, para a primeira, é confortável permanecer no perímetro do cotidiano, e o herói se abre para o inexplorado, transpõe os limites. Ainda segundo o autor, tais áreas do desconhecido (na história, o espaço sideral) “são campos livres para a projeção de conteúdos inconscientes” (Campbell, 1997: 47).

Os momentos seguintes do voo espacial foram caracterizados por opressão e torturante nostalgia (Dostoiévski, 2003). Ao chegar ao planeta, arrepende-se: “Neste momento apenas anseio por poder beijar, banhado em lágrimas, a Terra que abandonei! E não quero e não aceito nenhuma outra vida senão a da nossa Terra” (Dostoiévski, 2003: 13). Tal passagem pode denotar o remorso da atitude consciente anterior da personagem no limiar de uma renovação.

Edinger (2012) enfatiza que o estado de alienação é composto psicologicamente por punição, mas, para receber iluminação, o ego precisa de arrependimento e restituição: “O ego não pode ser um vaso para receber o influxo da graça enquanto não tiver esvaziado seu próprio conteúdo inflado. E esse esvaziamento só ocorre através da experiência de alienação” (Edinger, 2012: 89-90).

Até que um singular símbolo de iluminação se apresenta:

De súbito, surgiu em mim um sentimento conhecido, familiar, vi o Sol! Um doce, animador sentimento encheu de prazer a minha alma, a preciosa, corpórea força da luz que me tinha engendrado, encontrou repercussão na minha alma e fê-la ressuscitar, e eu senti a vida, a vida de outrora, pela primeira vez depois do meu enterro (Dostoiévski, 2003: 11).

Jung (1972: 166) informa que o símbolo do surgimento do Sol no conhecimento mitológico representa “o nascimento de um herói ou seu renascimento simbólico”, os atributos do Sol simbolizam um aumento da consciência e o desenvolvimento da personalidade.

Tal transição pode-se equiparar com a descrição de Campbell (1997) sobre o que chamou de *ventre da baleia*, usando uma imagem metafórica da mitologia para explicar a passagem do herói para um lugar de renascimento simbólico, constituindo uma forma de perceber a autoaniquilação.

Neste caso, em lugar de passar para fora, para além dos limites do mundo visível, o herói vai para dentro, para nascer de novo [...] Uma vez no interior do templo, pode-se dizer que ele morreu para a temporalidade e retornou ao Centro do Mundo, Paraíso Terrestre (Campbell, 1997: 50).

A descrição de Campbell é condizente com o símbolo onírico que ora se apresenta para o protagonista, ao qual ele se refere como “àquela outra terra” [...] “de paradisíaca beleza” (Dostoiévski, 2003: 13).

Campbell (1997: 57) afirma que, após cruzar o limiar, o herói adentra um panorama onírico onde deve vivenciar provações, ou o *caminho das provas*. Entretanto, o protagonista, estando em um sonho, não se depara inicialmente com provações, mas com a visão do paraíso: “Compreendi logo tudo, tudo! Aquela era a Terra, a Terra não manchada pelo pecado original, na qual viviam homens que não tinham pecado, viviam num Paraíso” (Dostoiévski, 2003: 13); a imagem é descrita nos seus pormenores e causa indelével impressão: “A sensação de amor [...] perdura em mim através do tempo”.

As visões e as figuras reais do meu sonho, isto é, aquelas que eu vira precisamente durante a hora do meu sonho, conservavam entre si tal harmonia, eram tão perfeitas, tão encantadoras, sedutoras e belas, que, ao acordar, como é natural, não era capaz de tornar a dar-lhes vida na nossa pobre linguagem (Dostoiévski, 2003: 17).

Pela descrição anterior se suscita a presença de imagens *numinosas* que passam a impressão de um desejo de integridade da psique do protagonista às cenas; contudo, é o início do caminho das provas pelo que se segue. Jung (2009: 51) declara que “os símbolos oníricos do processo de individuação são imagens de natureza arquetípica” que surgem do sonho, as quais mostram o processo de busca do centro, ou *Self* (Jung, 2009). Sanford (1988) expõe que em um sonho a experiência do numinoso parece levar a uma participação em uma realidade que transcende a natureza pessoal, que comove profundamente.

A imagem onírica a que se refere pode ser homóloga à representação do *Self* da personagem. Samuels (2003) acrescenta que o *Self* é simbolizado por imagem arquetípica da potencialidade integral do homem e toma o comando da vida psicológica do indivíduo.

Portanto, essa imagem pode ser descrita como um movimento vital para um extremo oposto da psique, conforme relata Samuels (2003: 97): “O *Self* pode ser definido como uma incitação arquetípica para coordenar, relativizar e intermediar a tensão dos opostos”. Esse movimento pode também ser entendido a partir de Jung (2002), que considera que o herói representa simbolicamente o movimento da energia psíquica, a entrada no paraíso representa um mergulho no inconsciente.

Contudo, a sequência da narrativa suscita que o homem ridículo não poderia ficar identificado com sua imagem de paraíso; ocorreu uma demonstração do potencial humano ou o seu desejo de totalidade, e não a sua realidade: “Só me lembro de que a queda do pecado original fui eu, como um pestífero bacilo que devasta a Terra, [...] devastei eu toda aquela Terra inocente e feliz” (Dostoiévski, 2003: 18).

Outro indicativo de não identificação é a comparação dos sentimentos ambíguos de amor e de ódio do protagonista com o amor universal e desapego dos habitantes do paraíso, diferenciação que aparece na seguinte passagem: “Por que não podia eu odiá-los, visto que não os amava; por que não podia perdoá-los, por que me fazia sofrer amá-los, por que podia amá-los odiando?” (Dostoiévski, 2003: 16).

A condição de ser imperfeito e, portanto, não digno do *mundo perfeito* o qual foi envolvido, conduziria aos símbolos que se apresentam e partem da desidentificação com o paraíso para o sofrimento, destruição moral e ruína dos habitantes em progressão, relatando desunião, corrupção, culto ao poder, violência e guerra (Dostoiévski, 2003).

O homem ridículo, diante de tal quadro, sente-se responsável, e o seu sentimento de culpa se torna insuportável: “Foi tão grande a dor que me trespassou a alma que o meu coração se confrangeu e eu me senti morrer, e... foi então que despertei do meu sonho” (Dostoiévski, 2003: 21).

Essas imagens oníricas da queda que se apresentam nas descrições subsequentes da história podem corresponder ao caminho das provas descrito por Campbell (1997) e citadas anteriormente. Prontamente, neste caminho perpassa uma série de sentimentos do protagonista em relação à *queda do paraíso*, causando grande sofrimento até o momento em que essas emoções oníricas não são mais toleradas e ele acorda.

Pode-se notar aqui que possivelmente o protagonista está revivendo simbolicamente os sentimentos negativos de culpa e vergonha outrora presentes na consciência e, para obter uma ampliação da consciência, tem a necessidade de se identificar e integrar tais emoções. Henderson (2008: 120) articula que, “para que o ego triunfe, precisa-se antes subjugar e assimilar a sombra”.

Em casos de depressão e desespero, muito da libido e da energia designadas ao externo, à consciência e à vitalidade é destinado ao inconsciente, provocando um aumento significativo em imagens e sonhos, como se compelissem para um caminho de transformação ou conhecimento de sua vida interna (Edinger, 2012).

Acrescenta-se que os símbolos originados pelo inconsciente do protagonista fomentaram o processo de individuação e, assim, podem indicar o que Jung (2008) denominou de realização da sombra. Von Franz (2008) elucida que este processo aparece nos sonhos em uma forma de manifestação do inconsciente, levando o ego a entrar em contato com aspectos reprimidos da personalidade, surgindo a necessidade de compensação ou, em outras palavras, “de readaptar de uma melhor forma a atitude consciente aos fatores inconscientes, aceitando o que parece ser uma ‘crítica’ do inconsciente” (Von Franz, 2008: 168).

Por sua vez, ao distinguir esse lado sombrio da personalidade, esclarece:

O propósito secreto das trevas que se avizinham geralmente é tão invulgar, tão especial e inesperado que, via de regra, só se consegue percebê-lo por meio dos sonhos e fantasias que brotam do inconsciente. Se focalizarmos nossa atenção sobre o inconsciente sem suposições precipitadas ou rejeições emocionais, o propósito há de surgir num fluxo de imagens simbólicas de grande proveito. Algumas vezes aparece, inicialmente, uma série de dolorosas constatações do que existe de errado em nós e em nossas atitudes conscientes. Temos então que dar início a esse processo engolindo todo tipo de verdades amargas (Jung, 2008: 221).

Lyra (2001: 124) explica: “Tudo aquilo que representa algum perigo para nós é, da mesma forma, o único caminho que conduz à salvação”, e um sintoma que pode ser paralisador, que provoca culpa, tem condições de ser substituído por algo com significado, que enriquece a vida humana, contrário à vivência sintomática compulsiva de quando se vive inconscientemente (Edinger, 2012).

Para a maior parte das pessoas, o aspecto sombrio ou negativo da psique conserva-se inconsciente. O herói, oposto a isso, deve conhecer sua sombra e retirar dela sua coragem. Necessita tomar posse do seu poder destrutivo, se almeja estar preparado o bastante para superar as vicissitudes (Henderson, 2008).

Logo, Campbell (1997) declara que uma das formas últimas dos caminhos das provas seria o que chamou de apoteose, e esta antecede o fim da jornada. Na apoteose, o problema do herói consiste em penetrar em si mesmo (e, por conseguinte, penetrar no seu mundo) precisamente através desse ponto, abalar e aniquilar o nó essencial de sua limitada existência (Campbell, 1997: 81).

O autor complementa que o herói acaba por transcender a vida e seus problemas singulares e, por um instante, eleva-se ao *vislumbre da fonte*; tais descrições assemelham-se ao final da jornada do homem ridículo. O que se segue é o que Campbell (1997: 81) nomeou de o *retorno*.

O retorno do herói no conto coincidiria com o retorno à consciência, conjugada a uma percepção numinosa: “Oh, vida, grande e sagrada vida! Abri os braços e invoquei a verdade eterna; soluçava; entusiasmo, um entusiasmo incomensurável enchia todo o meu ser” (Dostoiévski, 2003: 21).

Essa percepção Edinger (2012) nomeia como o encontro com o *Self*, “normalmente após uma intensa experiência de alienação [...] o ego torna-se consciente, em termos de experiência, da existência de um centro transpessoal a que está subordinado” (Edinger, 2012: 106). De acordo com o autor, esse encontro ocorre numa condição de alienação, a qual pode ser descrita como a depressão ou a identificação da sombra do protagonista, conforme descrito anteriormente.

O sonho numinoso causou uma nova atitude de vida, as ideias suicidas sumiram e uma nova consciência se reestruturou:

A verdade, uma vez que a vi, que a vi com meus próprios olhos e reconheci toda a sua magnificência. [...] E desde então anuncio a boa nova!... Amo-os a todos, e, mais que a ninguém, aqueles que se riem de mim. Por que amo mais a estes? Não sei, nem tampouco posso explicá-lo, mas é assim (Dostoiévski, 2003: 21).

Completada a busca do herói, este começa a tarefa de transmitir a sabedoria adquirida na jornada para seu mundo comum, a qual pode ser de proveito à renovação do seu grupo social (Campbell, 1997). O homem outrora ridículo declara amor e vontade de renovação para a humanidade. Não obstante, Edinger (2012) declara que o indivíduo, ao retornar da jornada transformado, adentra novo grau de integração no seu processo de individuação e acrescenta:

De modo geral, a necessidade de individuação produz um estado em que o ego mantém uma relação com o Si-mesmo sem estar identificado com ele. Surge desse estado um diálogo mais ou menos contínuo entre o ego e o inconsciente, assim como entre a experiência externa e a experiência interna (Edinger, 2012: 143).

A verdade encontrada pelo protagonista renovado, a sua imagem viva, em suas palavras:

Eu vi a verdade! Não que a tenha descoberto com a minha inteligência, o seu rosto vivo preencheu a minha alma para toda a eternidade. Vi-a numa integridade tão completa que como poderia acreditar agora que essa verdade não possa existir também entre os homens? [...] A imagem viva do que vi viverá em mim eternamente e servir-me-á de norte e de guia (Dostoiévski, 2003: 22).

A jornada gerou um novo significado para a vida e tal significado parece tomar corpo na seguinte expressão do protagonista ao final do conto: "Ama a Humanidade como a ti mesmo! Isto é tudo; isto é tudo e nada mais é preciso; saberás depois como hás de viver" (Dostoiévski, 2003: 22). Desse modo, Edinger (2012) acrescenta que, após um encontro com o *Self*, toda a percepção de mundo é modificada e, passando por essa experiência, o indivíduo está comprometido de forma consciente com o processo de individuação, o qual fornece um novo ponto de vista das dificuldades da vida.

O seu primeiro ato no renovado caminho que peregrina indica aceitar novos chamados e enfrentar novas provas, continuando, em nova fase, a jornada do herói e o processo de individuação ao afirmar o seguinte: "Mas ando ainda à procura daquela juvenzinha... E continuo, continuo..." (Dostoiévski, 2003: 23).

Considerações finais

Este artigo procurou sugerir uma interpretação da obra *O sonho de um homem ridículo*; foi possível identificar que o protagonista não nominado da história de Dostoiévski, ao provar-se na jornada do herói, retornou com uma atitude renovada e uma profusa vontade de participar na construção do *paraíso perdido* em seu mundo comum, o que caracteriza uma redenção heroica.

O retorno da jornada pareceu reconstituir no protagonista o atributo de ativo e corajoso, ao pressagiar e desejar novas experiências, quando seu ego parece compreender que é possível conquistar nova consciência e persistir em desenvolvê-la de maneira significativa, para viver uma vida valorosa, engendrando, assim, a fase de individuação supracitada. De outra parte, a ausência de atitude da personagem frente ao chamado, ao não aceitar ou recusar conscientemente o chamado – já que foi arrebatado para o primeiro limiar da jornada –, pode depor contra sua qualificação como herói.

Durante a fase do caminho das provas, a atitude de um herói tradicional seria ativa, diante da necessidade de superar as provações. Contudo, o protagonista do conto analisado, embora seu sonho transformador indique envolvimento emocional e identificação com a ideia de paraíso e subsequente queda, não aparece ativo em seus atos.

Quanto às suas características de anti-herói, que Brombert (2004) caracteriza como subversivo, agitador da ordem social e banido desta, o homem ridículo, no início da jornada, encontra-se, por sua característica e vontade, afastado da sociedade e, quanto a isto, transita entre os opostos, do desdém com as pessoas de seu convívio a um amor incondicional, mesmo que incompreendido pela sociedade de que faz parte.

Dessa forma, o protagonista parece ser mais bem qualificado como uma transição do herói clássico para o moderno ou negativo, pois, embora fraco e depressivo, foi capaz de “inesperada resistência e firmeza” (Brombert, 2004: 14).

Protagonistas, como o homem ridículo, não são identificáveis na figura de um herói clássico e, justamente em razão disso, contestam as suposições do leitor ao colocar em dúvida os valores vigentes na sociedade, “suscitando mais a questão de como nos vemos ou queremos ver” (Brombert, 2004: 14). Logo, a narrativa reflete sobre as atitudes humanas, em que a ausência de discernimento leva à ruína e a problemas de toda ordem.

A partir de um ponto de vista psicológico, abre-se uma reflexão ao ficar evidenciado que, de forma avessa à cultura atual de autoestima, a imersão na sombra pode afastar o indivíduo da tristeza e da depressão, pois, ao integrar o negativo no mundo interior, nova consciência pode surgir.

É importante esclarecer que não se está contra a autoestima do indivíduo em si, mas sim em desfavor da máscara da cultura vigente, que desvaloriza o negativo ou o infortúnio no humano, tentando ocultá-lo a qualquer custo. Por conseguinte, não se procura um significado no sofrimento que possa dar novo valor à vida. Tal percepção é retratada na excessiva medicalização patológica, na fuga a qualquer custo da dor e do esvaziamento de sentido para a vida.

Stevens (1999: 50) ilustra isto, afirmando: “Preferimos nos comportar como Dorian Gray, vestindo uma persona inocente para o mundo e mantendo ocultas nossas qualidades más, na esperança de que ninguém as descubra”.

Desta forma, toma-se o protagonista do conto, em toda a sua condição enferma, como uma variante do herói de Campbell, um herói do cotidiano, pois viveu toda sua condição de sofrimento sentindo-a *na pele*, encontrando novo significado para viver, muitas vezes distinto do homem moderno. Destacou-se, assim, a necessidade de uma busca por sentido no sofrimento para suplantar as provas com a qual todos se confrontam.

Considera-se, sem pretender fechar a questão, que o conto analisado traz no seu bojo um discurso acerca do amor e da moral. Para que tais valores se introjetem no ser humano, por vezes é preciso que se vivam intensamente os conflitos que se apresentam e se atribua um sentido à angústia, com integração dos conteúdos psíquicos que possam ser considerados negativos. Como bem ressaltou Jung (2000: 329), “não é o descaso ou a repressão de estados de ânimo desagradáveis que levam à verdadeira libertação, mas só o entregar-se ao padecimento profundo dos mesmos”.

Referências Bibliográficas

- ARMANDO, M. D. (2006). *Calatonia e religiosidade: uma abordagem junguiana*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 48 p. Dissertação de Mestrado em Psicologia. PUC, São Paulo.
- BROMBERT, V. (2004). *Em louvor de anti-heróis*. Trad. José Laurenio de Melo. São Paulo: Ateliê.
- CAMPBELL, J. (1992). *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. Trad. Carmen Fischer. São Paulo: Athena.
- _____ (1997). *O herói de mil faces*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/Pensamento.
- _____ (1990). *O poder do mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena.
- CORTES, G. G. *Os mitos: fontes simbólicas da psicologia analítica de C. G. Jung*. Rio de Janeiro 2013, 7 p. Disponível em: <http://www.jung-rj.com.br/artigos/fontes_simbolicas.html>. Acesso em: 13 ago. 2015.
- DAWSON, T. (2002). Jung, Literatura e Crítica Literária. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Trad. Cristian Clemente. Porto Alegre: Artmed.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. (2003). *Duas narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34.
- EDINGER, E. F. (2003). *A criação da consciência*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Cultrix.
- _____ (2012). *Ego e arquétipo*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix.
- FRANZ, M. L. von (2008). O Processo de Individuação. In: JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. 5 ed. São Paulo: Nova Fronteira.
- HENDERSON, J. L. (2008). Os Mitos Antigos e o Homem Moderno. In: JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. 5 ed. São Paulo: Nova Fronteira.
- JUNG, C. G. (2002). *A energia psíquica*. OC, 8/1. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1972). *O desenvolvimento da personalidade*. OC, 17. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1991). *O espírito na arte e na ciência*. OC, 15. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2008). *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. 5 ed. São Paulo: Nova Fronteira.
- _____ (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2009). *Psicologia e alquimia*. OC, 12. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1995). *Símbolos da transformação*. OC, 5. Petrópolis: Vozes.
- LYRA, S. (2001). *Nunca mais quero me sentir vulnerável*. Curitiba: Lyra Editorial.
- REVISTA CONTATO (2012). Curitiba: Conselho Regional de Psicologia do Paraná 8.ª Região, n.º 79, 1980-2015.
- SAMUELS, A. Dicionário Crítico de Análise Junguiana. 1.ª edição eletrônica. Rio de Janeiro: 2003. 97 p. Disponível em: <http://www.labirintojung.com.br/pdfs/Andrew_Samuels_DICIONARIO_CRITICO_DE_ANALISE_JUNGUIANA.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2015.
- SANFORD, J. A. (1988). *Os sonhos e a cura da alma*. Trad. José Wilson de Andrade. São Paulo: Edições Paulinas.

STEVENS, A. (1999). A Sombra na História e na Literatura. In: ZWEIG, C. ABRAMS, J. (orgs.). *Ao encontro da sombra – o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. Trad. Merle Scoss. São Paulo: Cultrix.

ZWEIG, C.; ABRAMS, J. (orgs.). (1999). *Ao encontro da sombra - o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. Trad. Merle Scoss. São Paulo: Cultrix.

Artigo

Terceiro Setor: um símbolo emergente

Paola Vieitas Vergueiro*

Sinopse: Este artigo observa o Terceiro Setor como um símbolo da atualidade. Para realizá-lo, começa apresentando uma visão da história do Terceiro Setor. Explora as bases teóricas da psicologia analítica sobre as quais baseia sua leitura. Com isto, afirma os recursos que a psicologia analítica dispõe para investigar a disposição psíquica que acompanha eventos políticos, econômicos e sociais. Realiza uma pesquisa sobre o símbolo do *três* e da Trindade e, a partir desta, lança hipóteses de compreensão dos possíveis sentidos apontados pelo Terceiro Setor na atualidade.

Palavras-chave: Terceiro Setor, psicologia analítica, símbolo, *três*, Trindade.

Resumen: Este artículo analiza el Tercer Sector como un símbolo de la actualidad. Para darse cuenta de ello, se inicia la presentación con una visión de la historia del Tercer Sector. Explora las bases teóricas de la psicología analítica en que basa su lectura. Con esto, afirma los recursos que la psicología analítica tiene para investigar la disposición psíquica que acompaña los acontecimientos políticos, económicos y sociales. Realiza una búsqueda en el símbolo de *tres* y la Trinidad, y de esto lanza la oportunidad de entender los posibles significados nombrados por el Tercer Sector en la actualidad.

Palabras clave: Tercer Sector, la psicología analítica, símbolo, *tres*, Trinidad.

Abstract: This article looks at the Third Sector as a symbol of present times. To realize it, starts presenting a vision of the history of the Third Sector. Explores the theoretical basis of analytical psychology on which bases its reading. With this, says the resources that analytical psychology has to investigate the psychic disposition accompanying political, economic and social events. Perform a search on the symbol of the *three* and the Trinity and from this launches hypotheses to understanding the possible meanings appointed by the Third Sector today.

Keywords: Third Sector, analytical psychology, symbol, *three*, Trinity

* Paola Vieitas Vergueiro é psicoterapeuta, supervisora, orientadora, docente em cursos de pós-graduação e autora de trabalhos sobre psicologia junguiana. Formada em psicologia pela PUC-SP, é mestre em Distúrbios do Desenvolvimento pela Universidade Mackenzie, especialista em arteterapia (Aatesp) e abordagem junguiana (Cogeae), e doutora na mesma abordagem (PUC-SP). Atualmente realiza formação de analista no Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP), filiado à Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP).

E-mail: paola.vv@hotmail.com

A história do Terceiro Setor

O surgimento internacional das Organizações Não Governamentais (ONGs) está situado, para a maior parte dos autores, na década de 1940, e, no Brasil, na década de 1970. O termo Terceiro Setor surgiu entre pesquisadores americanos no início dos anos 1970, e na década de 1980 foi incorporado por pesquisadores europeus. É utilizado para definir um setor que não é nem público nem privado, ou seja, diferencia-se do Primeiro e Segundo Setores (Coelho, 2000). Para uma melhor compreensão do Terceiro Setor será necessário identificarmos o que são o Primeiro e o Segundo Setores.

Podemos conceituar o Primeiro Setor como sendo o Estado, representado por prefeituras municipais, governos dos estados e a presidência da república, além das entidades a estes ligadas. Em outras palavras, denominamos Primeiro Setor o “setor público”. Em termos financeiros, o Primeiro Setor aplica o dinheiro público em ações para a sociedade. O Segundo Setor é o mercado, constituído pelo conjunto das empresas que exercem atividades privadas, ou seja, que atuam em benefício próprio e particular. O Segundo Setor investe o dinheiro privado nas suas próprias atividades. O Terceiro Setor é constituído de organizações sem fins lucrativos e atua nas lacunas deixadas pelos setores público e privado, buscando o bem-estar social da população. O Terceiro Setor não é nem público nem privado, e utiliza o dinheiro privado ou o dinheiro público para o bem social (Escossia, 2009).

Diferentes organizações se reconhecem como ONGs, nacional e internacionalmente. Apesar da falta de consenso sobre o que define uma ONG, no que diz respeito ao aspecto jurídico as organizações não governamentais são identificadas como associações ou fundações que se regem por estatutos registrados em cartório de registro civil de pessoa jurídica. A abrangência do conceito acima citado se dá por dois motivos centrais: primeiro, porque reconhece a heterogeneidade das ONGs e, segundo, porque não as generaliza como sendo não lucrativas, não governamentais e não assistencialistas (Machado, 2012). A heterogeneidade das ONGs e o fato de que sua definição diz muito pouco acerca da sua imprecisa identidade serão discutidos adiante, à luz da psicologia analítica.

Segundo Steil e Carvalho (2015), após a Segunda Guerra, as organizações de caráter mundial visavam a garantir a paz entre as nações através do diálogo e da cooperação econômica. Essa cooperação deveria se realizar no socorro aos países que haviam perdido a guerra e nos programas de combate à pobreza. A proposta era estender o modelo democrático e o desenvolvimento capitalista para os países destruídos pela Segunda Guerra Mundial e para as

nações aliadas do Terceiro Mundo que se encontravam num “estágio anterior do progresso”. Nesse ambiente, vê-se o surgimento das ONGs. A primeira geração de ONGs surge, portanto, no contexto de cooperação internacional. A política desenvolvimentista dos EUA foi seu principal estímulo, abrangendo ações para seu próprio país e também para os países pobres. Como afirma Gohn (1997:54), isto era realizado por meio de instituições “*não oficiais, que recebiam ajuda de órgãos públicos para executar projetos de interesse social*”. Essas ações tinham como pano de fundo a ideologia e prática social denominada “desenvolvimento de comunidades”, e mantinham políticas de cooperação e de dominação dos países ricos sobre os países pobres no Ocidente capitalista (Machado, 2012). As ONGs são criadas, pois, para minimizar a desigualdade social, assunto que trataremos adiante. Temos como hipótese que passaram a ser chamadas de não governamentais porque surgiram justamente para resolver as questões que o governo não conseguia resolver.

Os anos 1970 marcam a emergência de um novo sentido para as ONGs, enfatizando valores e conceitos como desenvolvimento social, cidadania e sociedade civil. Essa segunda geração das ONGs está relacionada ao ciclo social de conferências da ONU, por ocasião da I Conferência sobre o Meio Ambiente de Estocolmo. Tem como principal referência as políticas europeias para o desenvolvimento. Essas políticas envolviam tanto os fundos governamentais de assistência oficial, quanto a rede de organizações de cooperação internacional formada por fundos de cooperação não governamentais para o desenvolvimento social. Esse apoio provinha principalmente das igrejas cristãs e de entidades não confessionais da sociedade civil, voltadas para os processos de descolonização dos países africanos e asiáticos e para a redemocratização dos países do Sul. Em relação à América Latina, no período das ditaduras, esses fundos europeus tiveram como destino os centros e institutos de educação e assessoria que surgiram como focos de resistência aos regimes militares. As ações visavam, sobretudo, a possibilitar a emergência de uma nova base social ligada às classes populares por meio da participação em organizações sindicais, de bairro, eclesiais e nos novos movimentos sociais, para agregar a partir da etnia, do gênero, da livre opção sexual, da ecologia etc. A ideia era ampliar o sentido de cidadania e incluir outras dimensões das relações sociais. Destacam-se no período dois valores fundamentais: a democracia como valor universal e o elogio à diferença. A proposta era garantir uma cultura democrática fundada sobre a cidadania e a participação política, sem revolução armada (Steil e Carvalho, 2015).

Conforme Gohn (2000), ao longo dos anos de 1980, com a transição democrática, os movimentos foram mudando as posturas combativas e passaram a ser interlocutores privilegiados em relação ao Estado. As mudanças conjunturais fizeram com que as organizações

não governamentais redefinissem seus discursos a partir de uma certa “conversão” de valores, uma vez que passam da ideia de revolução dos anos 1960 para a ideia de democracia nos anos 1980.

A partir da segunda metade da década de 1990 surge uma terceira geração de ONGs associada ao conceito de Terceiro Setor, parceria e voluntariado. Os princípios políticos e ideológicos que estão tecendo a rede de ONGs sob a nova categoria de Terceiro Setor tendem a romper a continuidade com a narrativa política do momento anterior. As ONGs de terceira geração estão ligadas a organismos multilaterais e ao capital financeiro mundial. Esses centros hegemônicos formulam ideologias, e as ONGs passam a ser parceiras e coexecutoras dos programas sociais por eles financiados, numa tentativa de substituir ou terceirizar a ação do Estado. Desta maneira, as políticas sociais passam a ser financiadas por agentes não governamentais, de tal forma que passam a ter condicionamentos que lhe são impostos. Assim, de um lado, o governo tem uma diminuição do custo financeiro das políticas públicas e, de outro, deixa de determinar seus valores e sentidos. Assim, as iniciativas advindas da sociedade civil substituem o Estado na realização de políticas públicas e de assistência social (Steil e Carvalho, 2015).

Segundo Machado (2012: 3494), “nos anos de 1990 os movimentos e as ONGs progressistas que sobreviveram à sua crise interna começaram a querer participar das políticas públicas, criando uma nova forma de participação, a pública não estatal”. Afirma que diversos autores consideram que a diminuição dos movimentos sociais foi proporcional ao crescimento de redes de organizações não governamentais voltadas para o trabalho em parceria com as populações pobres ou fora do mercado formal de trabalho.

Machado (2012) considera duas perspectivas de análise geral sobre as ONGs. A primeira é a que as considera motores de transformação social e, por isso, delega a essas organizações parte da responsabilidade pelas soluções das variadas expressões da “questão social”, como uma nova forma de contribuir com a transformação da realidade social. A segunda é a que as toma como a face do neoliberalismo, delegando a elas uma identidade homogênea, como se todas, sem exceção, buscassem apenas assumir ou complementar as responsabilidades do Estado no âmbito social, como parte de uma estratégia mais ampla do capital frente à questão social. O autor afirma que ambas as perspectivas de análise desconsideram a heterogeneidade das organizações não governamentais e seu movimento contraditório. Por um lado, apresentam uma certa funcionalidade ao capitalismo, pois assumem determinadas responsabilidades sociais do Estado e, contraditoriamente, também promovem ações críticas e até mesmo opostas ao neoliberalismo. Essa antinomia será tratada no item seguinte, à luz da psicologia analítica.

O olhar da psicologia analítica

A história das ONGs revela sua relação íntima com eventos políticos, econômicos e sociais. O olhar da psicologia analítica permite ampliar tal leitura, pois investiga os símbolos emergentes, indicando a disposição psíquica que a acompanha. Partimos do pressuposto de que a psique se manifesta em diferentes âmbitos – desde o individual até o coletivo, e aplicamos este olhar à realidade atual.

Para realizá-lo, baseamo-nos na obra de Jung, que relaciona a psicologia do indivíduo com a dos grupos e nações. Ao tratar o problema psíquico do homem moderno em *Civilização em transição*, Jung (1993, OC, 10/3: 175) relaciona a vida psíquica de um povo às regras psicológicas fundamentais. Afirma:

A psique de um povo tem uma configuração apenas um pouco mais complexa do que a psique do indivíduo. E, no caso inverso, já não falou um poeta dos “povos” de sua alma? E, com razão, acho eu. Pois algo de nossa psique não é indivíduo mas povo, coletividade, humanidade. De alguma forma somos parte de uma psique única e abrangente, de um homem singular e imenso, usando as palavras de Swedenborg.

Em *Psicologia do inconsciente*, Jung (1989b, OC, vol. 7/1), afirma: “A psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age a nação também agirá”. Apesar de enfatizar a dependência que o processo de individuação guarda em relação à sociedade, vista como propiciadora ou não do bom desenvolvimento dos seus membros, não estende a leitura a partir da psicologia analítica sobre o desenvolvimento dos grupos e nações. Talvez este fato se justifique pela ênfase que dá à mudança por meio dos indivíduos. Em *Tipos psicológicos*, afirma (2009: 853): “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”.

Apesar de não recomendar nem se dedicar à tarefa de ler o desenvolvimento do coletivo (famílias, grupos, nações), sua obra contém as bases para a realização dessa tarefa. Em *Notes on a Seminar Given in 1925, conference 16*, Jung (*apud* Jacobi, 2013) articula os planos ou estratos da psique comparando-os aos estratos geológicos. Sua apresentação dos diversos estratos da psique apresenta a sequência: indivíduo, tribo, nação, grupo, povo, antepassados primitivos humanos, antepassados primitivos animais e força central. O fato de estudarmos, neste artigo, o Terceiro Setor, sugere que esta análise se situa na dimensão dos arquétipos presentes nos antepassados primitivos humanos, uma vez que se concentra no

simbolismo do três para a humanidade. Esta proposta se aproxima do conceito de inconsciente cultural proposto por Joseph Henderson (1984). Henderson reserva o termo *inconsciente cultural* para os fatores arquetípicos, enfatizando principalmente o potencial de mitos e ritos. Considera que a dimensão cultural do psiquismo abrange as dimensões social, religiosa, estética, filosófica e psicológica, o que favorece a ligação entre essas áreas do conhecimento.

Nossa abordagem concorda com Maffesoli (2014), quando afirma que o homem moderno se apoia numa concepção unilateral na realidade, reduzindo-a à dimensão econômica, social e política do prisma racional. A essas, o autor acrescenta a ordem simbólica: uma energia comum, impalpável, onírica. Considera que este fervilhamento, ligado ao real ampliado, inclui um real mais vasto, repleto de sonhos da humanidade – e incluir esta dimensão da realidade implica um desafio. Aposta, pois, em uma visão multilateral do mundo, a partir da qual podemos compreender a “mutação civilizacional em curso, que convencionou-se chamar de mudança de paradigma” (Maffesoli, 2014).

Ao creditarmos a possível visão multilateral ao mundo, nós nos propomos uma parte da tarefa: a investigação do Terceiro Setor como um fato simbólico.

A compreensão do símbolo como aquele que une, que faz a ponte entre aspectos do psiquismo, é tratada por diversos autores na psicologia analítica que partem da concepção de Jung (2009). Segundo Whitmont (2002), a busca da experiência simbólica tem urgência e significado para o nosso tempo e encontra uma expressão útil e completa na psicologia analítica. As dimensões entre as quais estabelece diálogo são diversas: o abstrato e o material; o individual e o coletivo; o passado e o futuro; o divino e o terreno; o consciente e o inconsciente, entre outras. Dada sua complexidade, em sua composição participam dados de natureza racional e irracional, provenientes das diferentes funções da consciência (pensamento, sentimento, sensação e intuição). Como afirma Jung:

O símbolo é sempre um produto de natureza altamente complexa, pois se compõe de dados de todas as funções psíquicas. Portanto, não é de natureza racional nem irracional. Possui um lado que fala à razão e outro inacessível à razão, pois não se constitui apenas de dados racionais, mas também de dados irracionais fornecidos pela simples percepção interna e externa. A carga de pressentimento e de significado contida no símbolo afeta tanto o pensamento quanto o sentimento, e a plasticidade que lhe é peculiar, quando apresentada de modo perceptível aos sentidos, mexe com a sensação e a intuição (Jung, 2009: 912).

A complexidade do símbolo permite-lhe estimular diferentes aspectos daquele humano que é tocado por ele (seja um indivíduo, um grupo ou uma nação), e este fato explica sua capacidade de transformar a psique consciente. A transformação psíquica pode ser

observada a partir das abordagens semiótica e simbólica. A semiótica se refere ao ponto de vista causal e a simbólica ao final. Na concepção semiótica, ou causal mecanicista, os eventos remontam a uma causa inicial. Há uma causalidade. Parte do pressuposto de uma estase original. Na concepção simbólica ou energético-finalista, a energia é transferida de um estado menos provável para um mais provável. O equilíbrio é a meta. Os fenômenos devem ser entendidos a partir dos seus efeitos. Há uma energia que se mantém constante, produzindo, entropicamente, um estado de equilíbrio no seio das mutações. No trecho que segue, Jung afirma a importância do ponto de vista final:

Não pode haver evolução apenas com intenção e vontade. É preciso que haja também o símbolo atrativo, cuja quantidade de valor supere o da causa. Também não pode haver formação do símbolo sem que a alma se detenha, por um tempo bastante prolongado, nos fatos elementares, isto é: até que a necessidade interior ou exterior do processo vital produza uma transformação na energia (Jung, 1990a: 47).

O interesse fundamental de Jung nos símbolos reside em sua capacidade de transformar e redirecionar a energia instintiva. Afirma (1989a: 17): “O segredo do desenvolvimento cultural é a mobilidade e a capacidade de deslocamento da energia psíquica”. Deve-se esclarecer que o processo de canalização construtiva da energia psíquica não é simples. Há inúmeros exemplos na história da humanidade em que a energia psíquica foi utilizada para destruir: inquisição, ortodoxia comunista e stalinista, nazismo etc.

A dimensão instintiva inclui aspectos primitivos e *psiquezados* da libido, e sua utilização criativa depende da função da consciência. O homem atual, que perdeu a conexão natural com o *mana* ou *wakan*, a dimensão invisível, depende do ego e de sua capacidade de discriminação e entendimento para reaproximar-se do inconsciente de maneira criativa. Somente a busca consciente de aproximação aos símbolos e a realização de escolhas que levem em conta a ética podem favorecer o desenvolvimento e a saúde psíquica (Harding, 1973).

O mundo atual, repleto de contradições, não favorece a aproximação consciente do universo simbólico, limitando assim a transformação da energia psíquica de uma forma *inferior* para uma forma superior (Jung, 1989a). Neste sentido, o símbolo social pode oferecer indicações, pois é aquele que aponta no sentido do que ainda é desconhecido para seu tempo histórico e contém aspectos prospectivos e significativos da sociedade da qual emerge. Ele pode orientar a consciência do observador para as necessidades da sociedade.

Ao tratarmos da dimensão coletiva, o fato deve ser observado do ponto de vista do desenvolvimento da consciência da sociedade em questão. O caminho pode ser construtivo se há canalização da libido na direção apontada por um arquétipo ou símbolo emergente, o que

pode oferecer um caminho para um novo estágio na civilização. O símbolo social ao qual nos referimos pode oferecer indicações para a integração à consciência coletiva, pois é aquele que aponta no sentido do que ainda é desconhecido para seu tempo histórico e contém aspectos prospectivos e significativos da sociedade da qual emerge. Ele pode orientar a consciência do observador para as necessidades da sociedade:

Uma vez que um símbolo, de um lado, é a melhor expressão possível e insuperável do que ainda é desconhecido em determinada época, deve provir do que existe de mais diferenciado e complexo na atmosfera espiritual daquele tempo (Jung, 2009: 910).

Ao apontar para o que é necessário e desconhecido, o símbolo realiza uma função imprescindível. Jung (2009: 910) enfatiza a importância do símbolo coletivo: “Nisto consiste a eficácia poderosa e ao mesmo tempo salvífica de um símbolo socialmente vivo”.

Para realizarmos a tarefa de investigação do Terceiro Setor como um símbolo atual, baseamo-nos em Jung (1986: 713), que afirma: “(...) existem conteúdos inconscientes que fazem exigências inegáveis ou irradiam influências com as quais a consciência terá que se defrontar quer queira, quer não”. O que este estudo simbólico do Terceiro Setor poderia nos dizer sobre estas exigências?

Sobre o três e a trindade

Jung investiga a simbologia do três, da tríade e da trindade em diferentes partes da sua obra (1988a, 1988b, 1989a, 1989c, 1990a, 1990b, 1991, 1993, 2000). Para conhecer os aspectos arquetípicos do três, debruça-se particularmente sobre mitologia, alquimia e religião de diferentes povos que viveram em tempos históricos diversos. Chama a esta investigação de amplificação, ligada ao método sintético (Jung, 2009).

Ao abordar o terceiro conciliador (*tertium non datur*), Jung (1990b) o associa à função transcendente, caracterizada pela resolução de uma situação de conflito em que a tensão dos opostos foi mantida na consciência. A base etimológica retoma seu fundamento: o três advém do latim (Cunha, 1982: 871) *trans*, que significa através de, para além de. Documenta-se no latim como *transcendere*, transcender. Seu sentido aponta para o ato de ultrapassar, transcender pois, ao um e ao dois.

A mitologia afrodescendente pode contribuir com esta investigação. Segundo Zacharias (2014), conta um mito da criação afrodescendente que um deus supremo cósmico (Olorum/Olofim) envia Oxalá/Oduduá para a criação do mundo e da humanidade.

Diante da dificuldade de criar vida sobre a terra, Exu surge com uma solução que implica um sacrifício de Olofim. A criação acontece, pois, a partir dos desdobramentos do deus supremo, que traz à luz o cosmos a partir de si mesmo. Exu participa dessa criação viabilizando a diversificação e ampliação de possibilidades. Ele propõe sacrificar 101 pombos como oferenda, para purificar as anormalidades que impediam o sucesso da empreitada.

Neste mito pode-se observar uma das mais importantes funções de Exu: dar início ao dinamismo criativo, em oposição à centralização-estabilidade. Exu rompe os limites do estabelecido, originando a multiplicidade da criação (Zacharias, 2014).

Segundo Martins (apud Zacharias, 2014), Exu é o primeiro elemento a surgir a partir de Obatalá e Oduduá, princípios masculino e feminino derivados de Olorum. Neste sentido, é o terceiro elemento. É considerado símbolo da força gravitacional que une os átomos e possibilita a diferenciação da matéria. É, também, o grande transformador e intermediador entre pessoas e divindades.

Segundo Zacharias (2014), Oxalá e Exu comungam do início do mundo. Exu é aquele que subverte, que contradiz a ordem estabelecida. Tem muitas faces. É uma contradição dinâmica que evita a cristalização das coisas. O olhar psicológico à figura de Exu no candomblé revela sua aproximação ao Hermes grego, que realiza o papel de interlocutor entre os homens e seus deuses. Isto se soma, segundo o autor, à função de condutor, que estabelece o equilíbrio do consciente com o inconsciente. *Agradar* esse interlocutor resultaria na harmonia dinâmica da psique, que lhe possibilita transformar-se; o contrário resultaria na falta de desenvolvimento psicológico (Zacharias, 2014).

Associamos a expansão alcançada pela intervenção de Exu com a expansão dos setores da sociedade. Exu multiplica, amplia caminhos, descentraliza. Em sua expiração, ampliam-se as possibilidades, como observamos acontecer em reação aos setores da sociedade. Poderíamos dizer que Exu interfere nesta realidade multiplicando as alternativas, e respondendo a uma necessidade do coletivo.

O número 101 também remete a uma reflexão interessante. A soma de 101 resulta em 2, mas não estamos tratando do número 2, simplesmente. Trata-se de dois algarismos *um* separados por um zero. O zero representa a origem e o fim de tudo, potência infinita. Voltando ao mito: só foi possível a criação a partir da divisão, portanto a criação só é possível a partir dos desdobramentos do deus supremo que traz à luz o cosmos a partir de si-mesmo. Este é, também, um conteúdo simbólico convergente com a temática que estudamos, e enfatiza a importância da multiplicação dos setores na sociedade para que a expansão e a criatividade desta sejam favorecidas. Além disto, Exu, como o terceiro elemento advindo de Obatalá e Oduduá, liga o masculino e o feminino e os transcende, e remete à ligação de polaridades indicada pelo número três.

Como explicitado no início deste artigo, em um dado momento o Primeiro e o Segundo Setores não resolvem a questão social – torna-se imperativo, pois, a criação de um setor que responda a essa demanda. Isto nos faz rever o fato de que o Terceiro Setor surge de um conflito – de problemas da área social que nem o Primeiro, nem o Segundo Setores conseguem solucionar. O surgimento do Terceiro permite a transcendência das antigas formas de solucionar o problema. No caso de Exu, o terceiro, subverte a antiga ordem, multiplicando possibilidades para benefício do coletivo.

O reconhecimento de que o número *três* indica transcendência e superação do um e do dois é compatível com o relato de diferentes mitos de criação citados por Jung (1989a), Von Franz (1972) e Neumann (1995). Nesses mitos, o *três* equivale ao início da multiplicação do mundo, à criação cósmica.

Mais que isso, o *três* representa o filho, que nas mitologias de criação em geral indica uma evolução em relação aos pais. Representam estágios mais evoluídos da consciência. Nesse sentido, enfatiza Fernandes:

Nas cosmogonias míticas em geral, os filhos expressam um estágio mais evoluído e espiritual em relação ao estágio primitivo representado pelos pais primordiais. Os pais expressam um princípio de inconsciência e de repouso nas trevas originais; já os filhos querem sair do escuro, criar coisas, trazer movimento e a luz. O filho se torna assim o deus civilizador, em oposição aos pais, cujo papel se reduz à posição de deuses procriadores (Fernandes, 2014: 226).

Boechat (2014: 81) relaciona a dificuldade de desenvolvimento do Brasil à presença marcante do arquétipo do *puer aeternus* na alma brasileira, que evidencia a figura do filho eternamente dependente da *grande mãe*, representada pelo Estado protetor. Associa, portanto, o Estado à *grande mãe*, que dá origem à vida, inclusive psíquica. A decorrência natural deste raciocínio seria relacionar o Segundo Setor ao pai e o Terceiro ao filho. Esta analogia coloca novamente o surgimento das ONGs na dimensão de filho simbólico. Esta simbologia também indica uma criação que mobiliza meios através dos quais o grupo – a sociedade e a cultura podem alçar novos estágios de desenvolvimento psíquico.

Jung (1988a) inclui em suas investigações as matemático-filosóficas do pensamento grego. No sistema numérico dos pitagóricos, o número *um* ainda não é considerado um número sem o *dois*, pois sem o outro, representado pelo dois, não há contagem. O número dois é a representação do oposto, do outro. Daí resulta a tensão antitética entre o uno e o outro. Qualquer tensão desse tipo, porém, leva a um tipo de evolução da qual resulta o terceiro termo.

Com a presença do terceiro termo, desfaz-se a tensão e reaparece o uno perdido. A tríade é, pois, uma espécie de desdobramento do uno e sua transformação em um conjunto cognoscível. É no número três que aparece pela primeira vez um começo, um meio e um fim. O três é sinônimo do processo de desenvolvimento dentro do tempo do qual resulta um paralelo com a autorrevelação de Deus como uno absoluto, resultante do desdobramento de três. O uno absoluto indica a indissociabilidade do três.

Esta indissociabilidade é observável na dinâmica entre os Primeiro, Segundo e Terceiro Setores. Ela se revela não só pelo fato de que o Terceiro Setor surge do Primeiro Setor com a finalidade de atender às necessidades não atendidas pelos Primeiro e Segundo Setores, mas também pelo fato de que o sustento, o financiamento do Terceiro Setor é proveniente dos Primeiro e Segundo Setores. Eles são, pois, intimamente relacionados. Compõem uma tríade indissociável. O Terceiro Setor surge da demanda criada a partir da existência dos dois primeiros e depende de ambos para sobreviver.

Estes estudos acrescentam à compreensão da simbologia do três, mas certamente não esgotam a questão. De acordo com Jung (1988a), ao tratarmos do símbolo da trindade, falamos de um arquétipo cuja compreensão ultrapassa o alcance da razão pura, ao explorar os números como se faz na filosofia, por exemplo. Em função disto, deteremos nossa atenção na exploração do drama trinitário da forma como se apresenta na mitologia religiosa, buscando alcançar sua dimensão arquetípica.

A análise da relação entre os três setores da sociedade e sua amplificação simbólica contam, ainda, com a riqueza advinda dos estudos de Jung sobre o arquétipo da Trindade. No livro *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*, Carl G. Jung (1988a) organiza um conjunto de ideias interessantes sobre como e por que a Trindade é um elemento essencial nas religiões em geral. Baseia-se no pressuposto de que as religiões se encontram próximas à alma humana com o que são e exprimem, o que justifica a atenção da psicologia a elas.

No estudo das religiões Pai, Filho e Espírito Santo apontam para uma realidade simbólica e psicológica. O pai gera o filho, mas o Espírito Santo é uma inspiração e não uma geração, como no caso do filho. O Espírito Santo é inspirado pelo pai e pelo filho. Esta inspiração, associada ao sopro ou à *anima*, designa uma atividade do corpo autônoma, representa a vida do corpo, como uma alma independente do corpo:

Aplicando essa definição à fórmula da trindade, deveríamos dizer Pai, Filho e Vida, a qual procede de ambos ou é vivida por ambos. O Espírito Santo é um conceito que, como Vida, não pode derivar logicamente de modo algum da identidade de pai e filho; é mais uma ideia psicológica, isto é, uma realidade que se fundamenta numa concepção originária irracional (Jung, 1988a: 197).

Esta ideia de Vida, que se origina de Pai e Filho e é vivida por ambos, sinaliza uma identidade que não se origina da identidade de pai e filho. Tem uma certa autonomia, como a autonomia da alma em relação ao corpo. A autonomia e vitalidade do terceiro estão, nesta simbologia, sinalizadas. Seu sopro indica uma direção fundamental para nossos estudos.

Jung (1988a) discorre sobre as diversas tríades divinas no estágio primitivo do pensamento humano. Considera esta uma organização arquetípica, que surge na época das religiões e provavelmente inspirou a ideia da Trindade Cristã. Estas tríades muitas vezes não consistem de três pessoas divinas diferentes e independentes entre si, pois prevalecem relações de parentesco no interior da tríade.

Na Babilônia antiga (antes de 2000 a.C.), por exemplo, adorava-se *Anu, Bel e Ea* como um deus em três pessoas. Da mesma forma, no Egito antigo adorava-se o *deus-rei-Ka*, onde o deus é *pai e filho*, representado na pessoa do rei. Havia um terceiro elemento chamado *Ka-mutef*, a força procriadora do deus. *Ka* é o Espírito de vida, princípio vital próprio tanto do homem como de deus, e pode ser considerado como alma, Espírito ou gênio do homem, como o Espírito Santo. A teologia egípcia exprime assim uma certa unidade de essência entre deus-rei-Ka. Além destes, existem Osíris, Hórus, Ísis e inúmeros outros exemplos de divindades com as mesmas características nas culturas antigas, revelando uma manifestação de arquétipos do inconsciente coletivo.

O terceiro traz, portanto, não apenas o desdobramento do um e do dois, mas um dos aspectos da unidade em três. Aquele que se refere à inspiração, ao sopro – aquilo que dá vida. Ao contrário do Pai e do Filho, o Espírito Santo não tem um caráter definido. É uma função, e, como tal, é a terceira pessoa da divindade (Jung, 1988a: 236). Este sentido simbólico, uma vez aplicado à compreensão do Terceiro Setor, é congruente com o fato de ser definido negativamente: isto é, ele é o que os Primeiro e Segundo Setores não são, o Terceiro. Trata-se de Organizações Não Governamentais, portanto daquilo que não é Primeiro Setor.

Essas dinâmicas entre as divindades iniciais trazem indicadores para nós. Ao mesmo tempo que o Espírito Santo aponta para o terceiro, e isto significa uma direção, uma mudança vital, estamos tratando de uma unidade indissolúvel entre Pai, Filho e Espírito Santo. Ambos os indicadores são condizentes com a realidade que podemos observar: a vitalidade do terceiro setor e sua autonomia relativa convivem com a indissolubilidade dos três setores da sociedade.

Mais adiante, ao abordar o Espírito Santo na Bíblia (Mt, 118), Jung (1988a) afirma que a trindade é, sem dúvida alguma, uma forma superior de representação de Deus enquanto pura unidade, pois corresponde a um estágio de reflexão, isto é, a um estágio mais consciente da humanidade. Este fato confirma o já dito, pois, o terceiro, o filho simbólico, também representa evolução da consciência.

O drama trinitário veio à luz do dia dentro de uma nova era, segundo Jung (1988a). Tal manifestação nos mostra que um arquétipo se tornou ativo em um dado momento histórico. Neste caso, acontece um consenso geral a respeito de uma ideia e torna lícito falar da presença de um sentido coletivo. Para buscarmos uma melhor compreensão deste acontecimento, vale nos debruçarmos um pouco mais sobre o estudo simbólico do Espírito Santo.

Jung (1988a) afirma que as relações psicológicas do homem com o processo trinitário intradivino são indicadas, de um lado, pela natureza humana de Cristo e, de outro, pela efusão do Espírito Santo sobre os homens e sua presença substancial nos homens. A vida de Cristo constitui um intervalo na história que demonstra as vivências psíquicas ligadas à realização de Deus, que tratamos, do ponto de vista psíquico, como representante do *si-mesmo*. O essencial para o homem não é o que foi mostrado e feito, mas o que vem depois da vida de Cristo, isto é, o fato do Espírito Santo ter se apoderado do indivíduo. Pai e Filho deixam o Espírito Santo como herança aos homens, e ele produz um ato de espiração a partir do interior do homem. Desse modo, o Espírito Santo transporta o homem para a esfera da filiação divina. Assim, a palavra de Cristo: “Vós sois Deuses” (Bíblia Sagrada, Salmo 82:6 e João 10:34) aparece sob uma luz muito significativa. O Espírito Santo não é só vida comum entre Pai e Filho, mas a herança que o Filho deixou aos homens, para que esse testemunho produza neles o efeito da filiação divina.

Fundamental é notar que o Espírito Santo não é uma imagem natural, mas produto de uma reflexão. Este termo não deve ser entendido como forma de pensar, mas como atitude de prudência. A palavra *reflexio* indica olhar para trás, é um ato contrário ao sentido natural – significa deter-se, procurar lembrar-se do que foi visto, colocar-se em relação e em confronto com o que é presenciado. Associa-se, pois, à tomada de consciência.

Visualizamos, assim, a aproximação do potencial divino ao homem pela presença do Espírito Santo e o potencial para a tomada de consciência que este representa. A presença do divino no homem sugere que cada um de nós tem a potencialidade divina em si e, portanto, a capacidade de realização espiritual.

Neste sentido, o desenvolvimento da consciência de cada homem e as iniciativas nesta direção ocupam o centro do palco da nova era. Ainda a partir dos estudos de Jung (1985), aprendemos que a união de três resulta no plano, que ainda não é uma realidade corpórea. Para que haja a realidade corpórea, são necessários quatro pontos e três dimensões. Este fato trata da diferença entre o que é só imaginado e o que é realidade concreta, ou, mais precisamente, sua realização, o que indica a necessidade do *quarto*. Nesse sentido, sabemos que a trindade é um estágio e não a realização completa. O fato de a trindade ser uma imagem assentada num arquétipo

de natureza exclusivamente masculina (Jung, 1989c: 221) também aponta para sua incompletude. Sabemos, portanto, a partir destes estudos, que estamos coletivamente imersos nos desafios relativos ao drama trinitário. Buscamos descrever alguns dos símbolos deste momento, indicadores de um estágio dentro do processo maior de evolução sociocultural de diferentes nações ao redor do mundo.

Considerações finais

A amplificação realizada no item acima embasa uma leitura simbólica sobre o sentido do Terceiro Setor. Afirma que ele tem um papel fundamental na busca de identidade de povos e nações, onde “a psicologia passa a ter um papel fundamental nessa busca identitária onde o indivíduo, cultura e trocas sociais formam um todo dinâmico em interação” (Boechat, 2014: 72).

A simbologia do três associada a Exu (Zacharias, 1999) afirma que o terceiro multiplica, amplia caminhos, descentraliza. Além disto, liga polaridades e possibilidades, multiplicando as iniciativas criativas para a expansão da sociedade.

A simbologia da trindade (Jung, 1988a) relacionada ao terceiro setor fala do surgimento do filho na dimensão social que, do ponto de vista simbólico, indica uma possibilidade de mudança de estágio de consciência, mobilizando meios através dos quais o grupo, a sociedade e a cultura podem alçar novos estágios de desenvolvimento psíquico. O Espírito Santo é produto de uma reflexão e, portanto, potencial para a tomada de consciência e para o desenvolvimento da sociedade.

A ligação íntima dos três setores da sociedade está representada na indissociabilidade do três, na religião (Jung, 1988a). Ela se assemelha à íntima relação da tríade masculina. O fato de o Terceiro Setor ser definido pelos outros setores (é aquele que se diferencia do público e do privado) reafirma sua frágil identidade. Paralelamente, representa a Vida e apresenta uma certa autonomia. Isto sugere que a criação do Terceiro Setor é um passo necessário para a vitalidade social, para que as iniciativas operadas com certa independência dos Primeiro e Segundo Setores acrescentem vitalidade aos movimentos sociais e evidenciem os recursos presentes na cultura e na sociedade.

Os estudos de Jung (1988a, 1989c) mostram que o três está associado ao masculino e a um estágio de desenvolvimento, e não à sua conclusão. O resgate do feminino simbólico na dimensão social se faz necessário, portanto, e ainda está por vir.

Como vimos anteriormente, o Terceiro Setor surge na Nova Era (Jung, 1988a). Tem, portanto, um sentido coletivo. Neste sentido, é a dimensão divina no homem que está no foco das atenções da era atual. De maneira horizontal, todos somos potenciais criadores, pois contemos a centelha divina. Esta constatação é congruente com o que afirma Maffesoli (2014, p. 36): “A tópica da época está em vias de mudar à medida que a verticalidade cede lugar à horizontalidade de consequências infinitas”.

Esta verticalidade se refere ao multiculturalismo, ao respeito à alteridade e à diversidade de todas as ordens, incluindo o sincretismo religioso e filosófico. Enfim, a mestiçagem, em todas as suas formas, está na ordem do dia. Afirma Maffesoli (2014, p. 32): “É importante ter presente que uma mistura cultural dessas é, sempre, o indício do desenvolvimento vital”, o que nos faz lembrar da vitalidade simbolizada pelo Espírito Santo. O autor considera a diversidade cultural o coração pulsante da atmosfera mental pós-moderna. Ele reenvia um *politeísmo dos valores* que, regularmente, vemos ressurgir nas histórias humanas visando sua relativização. Coloca em questão uma verdade única e estabelece relação entre as múltiplas verdades que constituem a vida corrente. Vê nas comunhões emocionais contemporâneas um repouso sobre um *nós* em constante devir, como contraponto ao antigo ego estável e substancial da modernidade. Neste sentido, a religação se apresenta como aceitação de um pluralismo e no sentido de comunidade. Em todos os domínios, pois, a verticalidade cede lugar a uma horizontalidade de consequências infinitas (Maffesoli, 2014).

Consideramos a tendência às ações comunitárias e horizontais coerente com os objetivos do Terceiro Setor. Uma das consequências da horizontalidade é a inclusão do real ampliado, como afirma Maffesoli (2014). Real este que indica, do nosso ponto de vista, uma realidade que amplia sua permeabilidade às ações criativas que partem dos diversos grupos (ONGs), apoderados de sua potência, pois contém a centelha divina. Essa permeabilidade também favorece a ligação entre diversas áreas do conhecimento em busca de uma compreensão enriquecida sobre o mesmo tema como a que realiza este estudo da psicologia analítica sobre questões sociais.

Dados os limites deste estudo, ressaltamos que, ao tomarmos o Terceiro Setor como símbolo social, afirmamos sua importância sem, contudo, conhecermos suas possibilidades como um todo. Como afirma Jung (2009: 906) “...todo fenômeno psicológico é um símbolo na suposição que enuncie ou signifique algo mais e algo diferente que escape ao conhecimento atual”. Neste sentido, guarda aspectos desconhecidos que podem apontar para sua potência sombria. O convite à aproximação reconhece seus limites. O símbolo pode ser um veículo de ampliação de consciência, mas mantém, por estar vivo, possibilidades desconhecidas.

Referências Bibliográficas

- Bíblia Sagrada (2012). 51 ed. Petrópolis: Vozes.
- BOECHAT, Walter (2014). *Luzes e sombra da alma brasileira – um país em busca de identidade*. In: BOECHAT, Walter. (org) *A alma brasileira – luzes e sombra*. 1.ª ed. Petrópolis: Vozes.
- COELHO, S. (2000). *Terceiro Setor: um estudo comparado entre Brasil e Estados Unidos*. São Paulo: SENAC.
- CUNHA, Antônio Geraldo da (1982). *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ESCOSSIA, Carlos (2015). *O que é: primeiro, segundo e terceiro setor?* Disponível em: <<http://www.carlosecossia.com/search?q=terceiro+setor>>. Acesso em: 25 jan. 2015.
- FERNANDES, Isabela (2014). *Os irmãos criadores: um mito de origem brasileira*. In: BOECHAT, Walter (org). *A alma brasileira – luzes e sombra*. 1.ª ed. Petrópolis: Vozes.
- FRANZ, Marie-Louise von ([1915] 2003). *Mitos de criação*. Trad. Maria Sílvia Mourão. São Paulo: Paulus.
- GOHN, Maria da G. (2000). *Os sem-terra, ONGs e cidadania*. 2 ed. São Paulo: Cortez.
- HARDING, M. E. (1973). *Psychic energy. Its source and its transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- JACOBI, Jolande (2013). Notes on a Seminar Given in 1925, conference 16. In: *A Psicologia de Jung – uma introdução às Obras Completas*. Petrópolis: Vozes.
- JUNG, Carl Gustav (1989a). *Símbolos da transformação*. OC, vol. 5, 2 ed. Trad. Eva Stern. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2009). *Tipos psicológicos*. OC, vol. 6, 3 ed. Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1989b). *Psicologia do inconsciente*. OC, vol. 7/1. 6 ed. Trad. Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1990a). *Energia psíquica*. OC, vol. 8/1, 4 ed. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. 9/1, 3 ed. Trad. Maria Luiza Appy, Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1990a). *Aion - Estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo*. OC, vol. 9/2, 3ª ed. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1993). *Civilização em transição*. OC, vol. 10/3. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1990c). *Psicologia e religião*. OC, vol. 11/1, 4 ed. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1988a). *A interpretação psicológica do dogma da Trindade*. OC, vol. 11/2, 3 ed. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1991). *Psicologia e alquimia*. OC, vol. 12. 3 ed. Trad. Maria Luiza Appy, Margareth Makray, Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1988b). *Mysterium coniunctionis*. OC, vol. 14/1, 2 ed. Trad. Frei Valdemar do Amaral. Petrópolis: Vozes.

_____ (1990b). *Mysterium coniunctionis*. OC, vol. 14/2, 3 ed. Trad. Frei Valdemar do Amaral. Petrópolis: Vozes.

_____. OC, vol. XVIII/1 (1989c). *Fundamentos de psicologia analítica*. 5 ed. Trad. Araceli Elman. Petrópolis: Vozes.

HENDERSON, Joseph L. (1984). *Cultural attitudes in psychological perspective*. Toronto: Inner City Books.

MACHADO, Aline M. B. (2012). *O percurso histórico das ONGs no Brasil: perspectivas e desafios no campo da educação popular*. IX Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil". Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 31/07 a 03/08/. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer_histedbr/seminario/seminario9/PDFs/5.05.pdf> Acesso em: 25 fev. 2015.

MAFFESOLI, Michel (2014). *Iniciação, arquétipos e pós-modernidade*. In: BOECHAT, Walter (org). *A alma brasileira – luzes e sombra*. 1.ª ed. Petrópolis: Vozes.

MATOS, Maria Izilda. S. de (2005). *Terceiro Setor e gênero: trajetórias e perspectivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica.

MENDONÇA, Patrícia Maria E.; TEODOSIO, Armindo dos Santos de Sousa; ALVIM, Flávia de Magalhães; ARAÚJO, Edilson Tavares de (2009). *Desafios e dilemas das ONGs na cooperação internacional: uma análise da realidade brasileira*. Revista Gestão. (Org.) CIAGS-UFBA, 7(1):69-83, jan/abr. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/gestaoorg/index.php/gestao/article/view/98>>. Acesso em: 25 fev. 2015.

NAVES, Rubens (2003). *Novas possibilidades para o exercício da cidadania*. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.) (2003). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto.

NEUMANN, Erich (1995). *História da origem da consciência*. Trad. Margit Martincic. São Paulo: Cultrix.

NUNES, Graziela Martins. *O papel das Organizações Não Governamentais nos descaminhos da democracia em tempos de capitalismo neoliberal*. IV Jornada Internacional de Políticas Públicas. Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas. Universidade Federal do Maranhão. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIV/eixos/9_estados-e-lutas-sociais/o-papel-das-organizacoes-nao-governamentais-nos-descaminhos-da-democracia-em-tempos-de-capitalism.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2015.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel C.M. (2015). *ONGs no Brasil: elementos para uma narrativa política*. Revista Humanas, IFCH/UFRGS, 2001. Disponível em: <http://www.isabelcarvalho.blog.br/pub/artigos/ongs_brasil.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2015.

WANDERLEY, M. B. (1998). *Metamorfoses do desenvolvimento de comunidade*. 2 ed. São Paulo: Cortez.

WHITMONT, Edward C. (2002). *A busca do símbolo – conceitos básicos de psicologia analítica*. 3 ed. Trad. Eliane Fitipaldi Pereira e Katia Maria Orberg. São Paulo: Cultrix.

ZACHARIAS, Jose Jorge de Moraes (2010). *O compadre. Uma análise psicológica possível de Exu*. 1.ª ed. São Paulo: Vetor.

O humano diante da diversidade enigmática do seu ser

Soraya Cristina Dias Ferreira*

Artigo



Sinopse: Desde o surgimento da humanidade, a questão sobre a natureza do ser humano está posta de forma desafiadora ao *logos*. A filosofia antiga declara que através do *conhece a ti mesmo* se pode chegar ao âmago do que somos. A partir deste lugar, mas de forma diferenciada, surgem nos tempos modernos novas ciências, e estas continuam o árduo exercício de tentar decifrar o enigma do que nos constitui como seres existencialmente relacionais. Percorrendo sem preconceitos a diversidade desses antigos e novos saberes, a psicologia profunda de Jung propõe suas leituras sobre o dinamismo psíquico, apontando, como estrela guia para chegarmos ao que realmente somos, o processo de individuação. Este artigo apresenta, então, pequenos enfoques de um percurso que culminou na construção de um determinado olhar sobre a diversidade enigmática do humano.

Palavras-chave: humano, diversidade, individuação, si-mesmo, Self.

Resumen: Desde el surgimiento de la humanidad la cuestión acerca de la naturaleza del ser humano es puesta de forma a desafiar el *logos*. La antigua filosofía expone que a través de lo *conócete a ti mismo* podemos llegar al profundo del que somos. A partir de este lugar, pero de una manera diferente, emergen en los tiempos modernos nuevas ciencias y estas siguen con el arduo ejercicio de tentar resolver el enigma de lo que nos constituye como seres existencialmente relacionales. Recorriendo sin prejuicios la diversidad de estos antiguos y nuevos conocimientos, la psicología profunda de Jung propone sus lecturas acerca del dinamismo psíquico apunta como estrella guía para llegar al que realmente somos, el proceso de individuación. Este artículo presenta pequeños enfoques de un itinerario que alcanza la construcción de una mirada sobre la diversidad enigmática de lo humano.

Palabras clave: humano, diversidad, individuación, relación, Self.

Abstract: Since the dawn of humanity that the question about the human's nature is put challenging to the *logos*. Ancient philosophy declares that by *know thyself* you can get to the heart of who we are. From this place, but in a different way, arise in modern times some new sciences and continue the arduous exercise of trying to solve the riddle of what constitutes us as existentially relational beings. It is without prejudice that the

Jung's depth psychology covers the diversity of old and new knowledge that suggests readings on the psychic dynamism, pointing as guiding star to get what we really are, the process of individuation. This article presents readings of a certain look about the diversity of the enigmatic man.

Keywords: human, diversity, individuation, relationship, *Self*.

* Soraya Cristina Dias Ferreira é psicóloga clínica, mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, especialista em Psicologia Analítica Junguiana pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professora de *Psicologia I – Teorias da Personalidade*, *Psicologia II – Desenvolvimento Humano* na FAM – Faculdade Arquidiocesana de Mariana Dom Luciano Mendes e Professora no CEPES – Curso de Extensão em Psicologia da FAM. Suas pesquisas pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) referem-se às áreas de psicologia e religião, onde investiga os temas: saber e fé, argumentos transcendentais, mística e psicopatologia.

E-mail: sorayacdferreira@gmail.com



Introdução

Nascemos já inseridos num contexto familiar e sociocultural, porém, antes das moldagens que vamos adquirindo nesses espaços, somos marcados por uma força criativa, ou seja, é fato inegável que surgimos tatuados por uma identidade que não se repete e que possui energia vital, para depois iniciarmos uma tessitura nos espaços relacionais que oferecem um mundo de estímulos diversificados. Portanto, quando se trata de desvendar o próprio enigma da humanidade, pontos hipotéticos se amparam em compreensões que buscam, no caos cosmológico ou nas crenças criacionistas e transcendentais, respostas sobre essa origem, em contínuos desenvolvimentos similares e díspares. Tais fatores desafiam o entendimento sobre o que somos: matéria, alma e/ou mente? Questões estas centrais para a compreensão do existir humano – que se divide em respostas ora dualistas, ora unificadas –, o que estimula uma série de investigações dissidentes que, apesar das ampliações atingidas, não consegue encontrar uma equação que decodifique a diversidade da sua natureza. É, então, em contato com este universo multifacetado que algumas perguntas não podem mesmo silenciar a mente humana, pois, quando a consciência nos fala, é realmente nosso eu pensando livremente ou somos inebriados pelas nuances de uma subjetividade refinada pelos estímulos coletivos e pelas tonalidades afetivas recolhidas em nossa interioridade? Ao crescer

em meio a tantos estímulos, estamos fadados a uma série de projeções, e estas nos distanciam do que realmente somos? Do que o outro efetivamente pode representar em nossa vida relacional? Como menciona Martin Buber:

A relação pode perdurar mesmo quando o homem a quem digo TU não o percebe em sua experiência, pois o TU é mais do que aquilo de que o ISSO possa estar ciente. O Tu é mais operante e acontece-lhe mais do que aquilo que o isso possa saber. Aí não há lugar para fraudes: aqui se encontra o berço da verdadeira vida (Buber, 1974: 10).

Pois a relação de reciprocidade e as identificações pessoais são mediadas por uma dança, onde a vida compõe ritmos que o ser tenta acompanhar, mas se perde e se encontra na diversidade que experimenta entre essas ofertas rítmicas de um mundo às vezes desentoadado, mas em busca do equilíbrio relacional. É ciente desta desenvoltura que Jung (2010) demonstra, através da sua autoexperimentação transformada em linguagem teórica, que todo ser humano desenvolve seu dinamismo psíquico nas teias do seu próprio existir, entrelaçado por contextos subjetivos e coletivos, conscientes e inconscientes, formais e arquetípicos. Por isso que, para entendermos o que nos compõe, torna-se importante diluir nossas projeções, sentir a tensão alquímica que o *Tu* nos provoca, passar pela dor da descoberta de si mesmo, para renascer quantas vezes for necessário. Uma vez que, quantas forem as manifestações do inusitado, tantas serão as ressignificações da energia psíquica que não se deixa estagnar, pois, concomitantemente, está em interação com os aspectos culturais diferenciados que lhe ampliam a consciência coletiva e subjetiva, sendo essa última o receptáculo de tudo que o ser experimenta. Dessa forma:

Um progresso começa, portanto, sempre pela *individuação*, ou seja, por um ser singular, consciente de sua singularidade, que trilha um novo caminho por um terreno em que ninguém ainda pisou. Para tanto, ele necessita, antes de mais nada, refletir sobre suas realidades fundamentais – independentemente de qualquer autoridade e tradição – e conscientizar-se de sua condição diferente (Jung, 2011a, OC, vol. 8/1: 111).

É em contato com esse espaço virgem, manifesto por uma interioridade regida também por elementos simbólicos advindos não só dos constructos conscientes, mas também da força autônoma de um dinamismo inconsciente perpassado por conteúdos pessoais, arquetípicos e culturais, que a tensão dos opostos cria novas possibilidades de adaptação. Não por ser ela a outra face da moeda, como pensam os dualistas, mas por possibilitar a entrada de um novo elemento, que carrega em si o velho agora metamorfoseado. Mediante esse pensar, não cabem então definições apenas causais, mas sim o reconhecimento de que a energia psíquica é uma dinâmica que flui na experiência do vivido. Sendo assim:

O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído (Vaz, 1993: 13).

Essa profunda transformação ocorre no dinamismo das experiências que necessitam do *Outro-eu* para reconhecer-se enquanto ser de natureza instintiva dominante, mas também de natureza aberta para acolher em sua interioridade as diversas moradas oferecidas pelo dinamismo do mundo que o circunda. É assim que o homem encontra, na nobreza do reconhecimento do mundo externo, um retorno verdadeiro e repousante em seu mundo interno, o que pode levá-lo a amplificar sua experiência com o infinito, com o oculto acessível somente em parte, em um *locus* atemporal, mediado por um centro de transformação, o *Self*.

Paradigmas psicofísicos e espirituais

Continuamos, então, mediante a eterna pergunta sobre *o que somos nós?* Na pós-modernidade, encontramos novas investigações. Por exemplo, a neuropsicologia vem procurando mapear as áreas cerebrais que registram também as influências dos estados socioemocionais, ou seja, ela vem analisando como esse fenômeno multideterminado é influenciado pela "(...) relação entre a análise do contexto social, o processamento cognitivo e as bases neurais do cérebro" (Monteiro e Neto, 2010: 163). Somos seres substancializados? Estamos sempre dando respostas adaptativas ao meio em que vivemos? Ou somos movidos pelo *logos*, mas também por conteúdos enigmáticos que a razão não consegue responder por si só? Um mistério a ser decifrado na dinâmica da vida que está inserida na pulsação do cosmos ainda em expansão? Um projeto existencial que cumpre sua missão nos ciclos da vida e do morrer? John Locke (2005) afirma que nascemos como uma página em branco e vamos escrevendo nela nossa história; porém já sabemos que, quando somos fecundados, uma história *a priori* já foi iniciada, pois:

A psique é tão pouco *tabula rasa* no início quanto o espírito (o lugar do pensamento). É certo que faltam os conteúdos concretos, mas as potencialidades de conteúdo são dadas *a priori* pela disposição funcional, herdada e pré-formada. Ela é simplesmente o resultado dos modos de função cerebrais dentro da linha genealógica, uma sedimentação das tentativas de adaptação e das experiências da linha filogenética (Jung, 2011b, OC, vol. 6: 578).

Comprovadamente herdamos fatores genéticos, e o empirismo tem dado conta de decifrá-los, mas pouco ainda sabemos sobre nossas heranças psíquicas que evidenciam fenômenos transcendentais. Elas começam a partir da concepção, na união de diferentes materiais genéticos que se cruzam ou é também uma amplificação dos conteúdos de um inconsciente regido por conteúdos *a priori*? De um sopro vital que se manifesta, é retroalimentado, mas que, em um indeterminado momento, esvai, deixando apenas um corpo rígido e a pequenez humana perplexa diante do mistério da jornada existencial?

Compreender esse desenvolvimento a partir dos fios humanos e cósmicos que se entrelaçam continua sendo o grande desafio científico. A tríade corpo, mente e espírito não encontra respostas fora de si, apesar de necessitar da junção de eventos exteriores para amplificar seus enigmas subjetivos, que evidenciam algumas certezas, como por exemplo: que nosso corpo já cresce caminhando para a degradação e que, por mais que nossa mente seja capaz de se expandir além fronteiras, ela será sempre inebriada pelo mistério do sopro vital, que vive em nós, mas dele não somos donos. Portanto, esse corpo contém em si uma origem que nos remete ao nosso próprio enigma existencial. Fato que impulsiona o humano também para uma dimensão teológica, que busca apresentar como entendimento o *totalmente Outro*, como pontua Rudolf Otto (2007), demarcando, assim, que o retorno ao profundo de si-mesmo só pode ser feito quando o homem reencontra o relativo, para deste ponto aprender a distinguir sua própria origem e finitude. O que confirma que, por mais que a junção do ser no mundo externo seja importante, devemos assimilar que:

O ser humano, entretanto, não se compreende somente pelo que é em relação a si (eixo de imanência), nem pelo que é em relação ao outro (eixo horizontal), nem pelo que ele transcende e por aquilo do qual se desprende (o cosmos), mas também pelo que o transcende e pelo que o desprende pelo alto (Gesché, 2003: 160).

Portanto, é assim que o Ser pode pensar o humano, a partir de sua inserção não apenas nos contextos antropológicos e socioculturais, mas como ser pertencente a um cosmos que se comunica ao longo dos tempos, trazendo respostas sobre essa natureza que está dentro de algo maior, que o tira do seu próprio controle, como analisa Jung:

Decerto seria um preconceito pretender restringir o psíquico rigorosamente como algo que se situe “dentro do próprio corpo”. Por ter a psique um aspecto não espacial, então também deve existir um “fora do corpo” de natureza psíquica, isto é, uma região tão diferente do âmbito da minha alma, de modo que, para se chegar até lá, seja preciso sair fora de si ou valer-se da ajuda de qualquer técnica para isso (Jung, 2011c, OC, vol. 14/2: 70).

Portanto, apesar de o *logos* incansavelmente tentar encaixar todos os dados existenciais em um jogo meramente científico e conceitual, a diversidade enigmática do ser humano acaba ressurgindo. Isto porque o homem contém em si um infinito prospecto de possibilidades a serem continuamente ressignificadas através das dimensões do sensível e do racional, do físico e do espiritual. Ou seja, o humano se desenvolve na constituição definida por sua hereditariedade, mas se aperfeiçoa no porvir de sua vida relacional, que é perpassada por projeções recolhidas do mundo visível e pelas experiências simbólicas advindas também de um dinamismo inconsciente não substancializado. E, só através da amplificação dessa completude inerente a qualquer jornada existencial, ele encontra meios para reconhecer-se como único e, assim, retornar em sua interioridade absoluta com o *Tu* internalizado. Nesse alcance, ele já não é mais peregrino de si mesmo, pois, diante do mistério que o provoca e o impulsiona em novas buscas, ele encontra o repouso na imensidão que o religa e o faz encontrar-se no *Uno*.

Diversidades que unificam

A psicologia analítica de Jung diz que o homem é mesmo este ser inacabado que necessita olhar para suas diversificadas formas de expressão para apreender um pouco mais sobre sua relação com o *Unus Mundus*. Para tanto, torna-se necessário o reconhecimento de que: "A individuação coincide com o desenvolvimento da consciência que sai de um *estado primitivo de identidade* (v.). Significa um alargamento da esfera da consciência e da vida psicológica consciente" (Jung, 2011b, OC, vol. 6: 856). Então, a extensão dos fenômenos experienciados deve posteriormente ser capaz de compreender as manifestações advindas do inconsciente pessoal e coletivo.

Dessa forma, o humano é então um ser de linguagem verbal, mas também simbólica; de pensamento, mas também de sensibilidades, intuições e sensações. Cresce em contato com a diversidade oferecida pelo seu mundo singular e plural, alegra-se e sofre na elasticidade emocional experimentada na sua síntese e na antítese que compõem a sinfonia coletiva e particular do seu existir. Portanto, especifica Jung (2010), o humano já nasce em meio aos opostos tecidos pela própria dinâmica psíquica e precisa olhar de frente para suas projeções, jogar luz em seu lado obscuro para que desta imersão possa surgir um ser transformado. Porém as etapas predefinidas impostas ao seu desenvolvimento também precisam ser por ele assimiladas, uma vez que é da fase embrionária que o humano chega aos demais estádios, o que o possibilita explorar o mundo circundante, pois: "A alma infantil, antes da etapa da consciência do 'eu', de modo algum se acha vazia ou sem conteúdo" (Jung, 2011d, OC, vol.

17: 94). Somos, desde a fecundação, um contínuo que se abre a novas etapas, e estas levam o bebê aos seus primeiros passos; a criança, ao mundo da linguagem gráfica e verbal; o adolescente, a conviver com suas explosões hormonais; o adulto, a amadurecer sua percepção de mundo; e o idoso, a aceitar o declínio do corpo físico e, às vezes, até mesmo o declínio de algumas de suas funções mentais, o que demonstra que a natureza humana, ao mesmo tempo que se desenvolve, fica face a face com o enigma do morrer. Portanto, essa dinâmica perpassada por fatores biológicos, neuroquímicos etc. não ocorre de maneira estanque à desenvoltura da energia psíquica, e é por isso que uma compreensão hermenêutica para conseguir demonstrar aspectos que vão além do conhecimento descritivo se torna necessária quando o argiloso território da alma busca se compreender.

Sabemos que são milhões de células, tecidos e conexões neuronais que recebem as influências dos tons afetivos vividos e revividos nas árduas e prazerosas experiências relacionais, ou seja, é neste constante exercício onde o homem busca inteirar-se dos traços predominantes da sua personalidade, que ele se encontra e se perde. Talvez porque se depare com seus instintos, desejos e manifestações inconscientes, e esses fatores o impulsionam a navegar por mares desconhecidos, onde a imaginação ativa pinta cores e formas diversas, registradas desde os primórdios da humanidade nas paredes das cavernas, na tentativa de decodificar o que ele vivencia através das representações simbólicas; linguagem capaz de ligar em um mesmo fio existencial o homem primitivo e moderno, o homem de tendências racionais aos fenômenos inconscientes. O que revela que este ser lançado no mundo se diversifica porque é influenciado por questões hereditárias, socioculturais e arquetípicas; evoluções que contêm em si o fluido germe da transformação, mas que por muitos passa despercebido. Sendo assim:

Começamos a compreender hoje algo que o século XIX não podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais podemos extirpá-los (Eliade, 2002: 7).

Mensagem em que Jung se esforçou continuamente na tentativa de demonstrar que o que nos constitui como ser humano advém também de algo que nos ultrapassa, pois temos em nós uma força que nos interpela e nos faz partícipes do pulsar da vida. Nesta dinâmica, a percepção do real não existe, porque diante da diversidade manifesta somente apreendemos fragmentos do universo. Daí advém a importância da compreensão da atuação e resignificação dos opostos: céu - terra; dia - noite; guerra - paz; saúde - doença; miséria - riqueza; déficits cognitivos - déficits emocionais; paixão - amor; poder - humildade; *anima* - *animus* etc.,

pois somente através do véu desvelado é que o humano não se esquecerá de que a maior deficiência é a sedação e o excesso alojados na consciência e externalizados em suas relações, quando ele tenta camuflar as funções compensatórias que surgem justamente para tirá-lo do entorpecimento e do dualismo. Por isso, constata Jung:

Cada um elabora para si seu próprio segmento de mundo e com ele constrói seu sistema privado para seu próprio mundo, muitas vezes cercado de paredes estanques, de modo que, algum tempo depois, parece-lhe ter aprendido o sentido e a estrutura do mundo (Jung, 2011e, OC, vol. 8/2: 283).

Este fato pode levar o homem à enantiodromia se o mesmo não compreender que: “[...] a tentativa de entender símbolos não se confronta só com o símbolo em si mas com a totalidade de um indivíduo que gera símbolos” (Jung, 2011f, OC, vol. 18/1: 574). Portanto, o inconsciente como fonte geradora dos símbolos naturais tem muito a ensinar ao homem sobre a diversidade do seu dinamismo psíquico que ultrapassa as representações históricas e culturais, mas o homem moderno, anestesiado pelos valores coletivos globalizantes, ignora o fenômeno natureza e a significação arquetípica que só pode ser desvelada se ele se interessar pelo conhecimento de si mesmo, pela linda trajetória do *Self*. É assim que a psicologia de Jung nos ensina que, mediante a diversidade humana: “A alma tem seu mundo que lhe é próprio. Nele só entra o si-mesmo, ou a pessoa que se tornou totalmente seu si-mesmo, que, portanto, não está nas coisas, nem nas pessoas e nem em seus pensamentos” (Jung, 2010: 236). E, para tanto, a experiência da multiplicidade dos fenômenos externos e internos deve se tocar.

Por fim

O simples fato de existirmos já nos insere na diversidade da vida, que contém em si opostos visíveis e imaginativos, manifestações conscientes e inconscientes. Porém não são poucas as vezes em que determinados fenômenos do humano são tidos como algo desconectado da realidade porque fazem parte da desenvoltura da alma, que não pode ser dicotomizada do corpo, da mente, da cultura e do cosmos, apesar de não ter espaço e tempo delimitado, de ser parte da matéria etérea. Essas manifestações, que possuem reverberações que encontram conexão entre o tônus afetivo e os constructos da razão, acabam demonstrando que: “A alma é cheia de ciladas e armadilhas para que o homem tombe, caia por terra, nela se emaranhe e fique preso, para que a vida seja vivida” (Jung, 2011g, OC, vol. 9/1: 56).

Dessa forma, através da árdua tarefa do processo de individuação, o homem descobre que sofre pelo que não é e pelo que não consegue ser, ou seja, em meio a tanta diversidade, é capaz de se esquecer da importância de entrar em contato com o que o diferencia dos demais e pode lhe proporcionar inteireza, seu próprio processo de individuação. Pensa fazer o certo, quando na realidade se alimenta de pseudopercepções, que muitas vezes o levam a ferir o outro sem ter noção da extensão de suas ações, a angustiar-se porque não acolhe a fluidez da vida, que ensina que a diversidade somos nós enquanto corpo existente em um corpo maior, em que o ponto de origem marcou o tempo e o espaço numa totalidade articulada, porque se comunica através de linguagens também diversas. No nosso tema em questão, qual seja, a passagem da natureza para a cultura, das influências dos constructos da razão que interpreta o mundo, da globalização que massifica as relações, fica claro o seguinte: não nos cabe pensar a existência humana fora da plasticidade do fenômeno da experiência do vivido, possuidora em si de fenômenos de um inconsciente pessoal e arquetípico. Portanto, diante dessa diversidade enigmática que clama por uma hermenêutica transdisciplinar, devemos recordar que: “[...] a alma é o único fenômeno imediato deste mundo percebido por nós, e por isto mesmo a condição indispensável de toda experiência em relação ao mundo” (Jung, 2011e, *OC*, vol. 8/2: 283). Cabe então ao humano perguntar-se não apenas sobre o sentido de sua vida, mas também sobre o enigma que compõe as cores de uma existência unificada, que demonstra que ela contém em si algo que não é parte só do seu si-mesmo, mas sim de um *Unus Mundus*.

Referências Bibliográficas

- BUBER, Martin (1974). *Eu e Tu*. 5 ed. São Paulo: Centauros.
- ELIADE, Mircea (1991). *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes.
- GESCHÉ, Adolphe (2003). *O sentido*. São Paulo: Paulinas.
- JUNG, C. G. (2011a). *A energia psíquica*. *OC*, vol. 8/1. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011b). *Tipos psicológicos*. *OC*, vol. 6. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011c). *Mysterium Coniunctionis*. *OC*, vol. 14/2. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011d). *O desenvolvimento da personalidade*. *OC*, vol. 17. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011e). *A natureza da psique*. *OC*, vol. 8/2. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011f). *A vida simbólica*. *OC*, vol. 18/1. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2011g). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. *OC*, vol. 9/1. Petrópolis: Vozes.

-
- _____ (2010). *O livro vermelho: liber novus*. Petrópolis: Vozes.
- LOCKE, John (2005). *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural.
- MONTEIRO, C. L.; NETO, R. M. Cognição Social (2010). *Avaliação neuropsicológica / Leandro F. Malloy Diniz [et al.]*. Porto Alegre: Artmed, p. 162-168.
- NICOLA, Ubaldo (2005). *Antologia ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.
- OTTO, Rudolf (2007). *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes.
- VAZ, Henrique C. de Lima (1993). *Escritos de Filosofia: volume 2: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola.

Dez anos de ideias, encontros e realizações

Angela Nacacio*

Silvia Graubart**

Quando ainda era apenas um sonho, **Cadernos Junguianos** já dava o que falar. Muitas ideias, mas pouquíssimo recurso financeiro, se mostravam insuficientes para transformar todas as expectativas de um grupo de analistas num produto do qual a AJB – Associação Junguiana do Brasil pudesse se orgulhar.

Essa história começou há muitos anos, em outubro de 2001. Na época, a AJB foi convidada a participar da organização do III Congresso Latino-Americano que seria realizado no Brasil, na cidade de Salvador, em 2003. Angela Nacacio e Gustavo Barcellos fizeram parte da Comissão Científica, e Zilda Maria de Paula Machado e Cândido Vallada participaram da Comissão Administrativa ao lado de membros da SBPA – Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Uma empreitada e tanto!

Vinte meses e muitas reuniões depois foi decidido que o nome do congresso seria “Desafios da prática: o paciente e o continente”, e os custos de sua organização divididos proporcionalmente pelo número de integrantes de cada instituição. Não se imaginava o sucesso que a parceria iria alcançar: 637 participantes – um número consideravelmente maior até mesmo do que o dos congressos internacionais organizados pela IAAP – International Association for Analytical Psychology. Coube também à parceria a criação do CLAPA – Comitê Latino Americano de Psicologia Analítica, e à AJB, a importância de R\$ 20.000,00, quantia impensável até cinco meses antes do evento, quando cada um dos membros da comissão organizadora teve que adiantar o pagamento da própria inscrição para cobrir as despesas de correio.

E assim, na primeira reunião do IJUSP pós-congresso, a ideia da revista começa a ganhar corpo. Tínhamos como financiar o sonho de compor a primeira equipe editorial, devidamente avalizada por todos os membros da AJB: Gustavo Barcellos, editor, Silvia Graubart, editora executiva, Angela Nacacio, Acaci Alcântara e Rubens Bragarnich completando o time editorial, e Nelson Graubart, responsável pelas sutis diferenciações na tipologia dos artigos, entrevistas e resenhas

Histórias
e memória



que compõem o projeto gráfico da revista. A primeira edição dos **Cadernos Junguianos** é lançada, enfim, no congresso anual da associação em Canela, no Rio Grande do Sul, no ano de 2005.

Nosso compromisso com a multiplicidade esteve presente desde o início – do convite ao eclético e consistente Conselho Editorial à temática variada e instigante dos artigos, resenhas e entrevistas que preencheram as 1.352 páginas publicadas nas dez edições coordenadas por essa primeira equipe. Com a vinda de Letícia Capriotti a São Paulo, em 2006, **Cadernos Junguianos** ganha mais uma alma para pontuar os agradáveis encontros editoriais, sempre regados com bom vinho e preciosidades da gastronomia informal. Era muito gostoso antes, durante e depois das reuniões, quando cada um dos integrantes da equipe levava para casa a incumbência de ler, selecionar e opinar sobre o material recebido e dar continuidade ao processo de transformar as ideias enviadas pelos colaboradores em um produto atraente, bem acabado e coerente com a determinação de disseminar o que considerávamos um avanço ao pensamento junguiano.

Foram cerca de 180 artigos recebidos e 127 publicados, contando com as resenhas de filmes e livros, além das homenagens a analistas já falecidos. Produção da mais alta qualidade, amplamente aprovada por vários leitores, mas afiadamente criticada também por outros. Sabíamos que não teríamos (e nem queríamos) unanimidade. Como já dissera Nelson Rodrigues, “toda unanimidade é burra!”. Optamos por material ousado que provocasse reflexão, sugerindo que nosso ofício fosse chacoalhado, ampliando a prática da psicologia analítica para fronteiras menos desbravadas.

Muitas vezes tivemos que convocar autores para adensar o conteúdo de algumas edições. Se as contribuições viessem do estrangeiro, eram imediatamente traduzidas e revisadas. Em conjunto, também elaboramos perguntas que traduzissem o pensamento de entrevistados influentes, reconhecidos internacionalmente pela profundidade na forma de pensar a psicologia analítica. Acreditávamos que seria a melhor maneira de expressar nossa fidelidade ao pensamento junguiano de qualidade, sem perder de vista a preocupação com a fluidez da leitura.

E assim, a cada ano, selecionávamos o que faria parte daquela edição. A única exceção feita foi a revista publicada em 2013, um registro do tributo em homenagem a James Hillman, realizado em Campinas, SP, parceria da *Pacifica Graduate Institute*, e da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Mas a etapa de seleção do material era apenas o começo de um árduo trabalho de refinamento: composição gráfica, revisão em cima de revisão (duas ou três) da primeira à última página, sinopses que não chegavam, títulos que não se enquadravam nas necessidades da diagramação, criação das chamadas de capa e feitura do sumário

e editorial, determinação de pequenos diferenciais nos intertítulos, notas e referências bibliográficas para que cada seção ganhasse uma personalidade lapidada e cultivada, como pede nosso ofício, e que, em respeito aos leitores, considerávamos imperativo num produto editorial.

Faltava checar os endereços das sedes, incluir as que engrossavam a presença da AJB nos vários cantos do país, rever diretorias, conferir se o número das páginas correspondia às que informávamos no sumário, depois que a diagramação estivesse concluída. Infinitos detalhes emoldurados por imagens alquímicas tão transformadoras quanto o conteúdo de cada edição. Faltava escolher as cores que diferenciavam a capa de cada um dos dez volumes, de forma a manter a unidade do conjunto, e ao mesmo tempo revelar que a coleção de ideias junguianas abarca os mais variados matizes.

Isso tudo sob uma enorme pressão para cumprir o prazo determinado pela gráfica. Se perdêssemos a data, nossa publicação corria o risco de não ficar pronta a tempo de ser lançada no Congresso Internacional da AJB daquele ano. E as falhas, sempre inevitáveis, se tornaram cada vez menos perceptíveis, tanto que, em 2014, a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP), por meio do sistema de pontuação Qualis, conferiu aos **Cadernos Junguianos** a classificação B5.

Tivemos a oportunidade de reunir contribuições que julgamos relevantes para aprofundar o debate das ideias junguianas em torno da prática e da teoria, sempre privilegiando autores brasileiros. Mas publicamos também pensadores estrangeiros importantes, como John Beebe, Patricia Berry, Brian Feldman, Rafael López-Pedraza, Luigi Zoja e James Hillman – um desafio enriquecedor já consagrado, cuja continuidade agora passa para as mãos de outros integrantes da instituição, enveredando por trilhas que certamente vão contribuir ainda mais com nosso ofício.

*Angela Cosac Nacacio é psicóloga clínica, 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), membro fundador do Instituto Junguiano da Bahia (IPA-Ba).

E-mail: acosnac@yahoo.com.br

** Silvia Graubart é jornalista, psicóloga, analista junguiana pelo Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP), membro didata da Associação Junguiana do Brasil (AJB), membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP), Editora executiva dos **Cadernos Junguianos** de 2003 a 2014.

E-mail: silvia.graubart@uol.com.br

Instituto C. G. Jung de Minas Gerais, uma jornada

Jussara Maria de Fátima César e Melo*

Depoimento



A história do Instituto C. G. Jung de Minas Gerais tem início com a iniciativa do analista Carlos Alberto Corrêa Salles, psiquiatra que fez sua formação no C. G. Jung-Institut Zürich, em Zurique. Na década de 1980, criou um grupo de estudos do pensamento junguiano em sua casa, que seria o embrião do futuro Instituto de Minas Gerais, pois seu objetivo era criar um instituto nos moldes do C. G. Jung-Institut Zürich.

Após três viagens à Suíça e muita dedicação, finalmente em 10 de setembro de 1991 o desafio foi vencido, e o Instituto C. G. Jung de Minas Gerais foi criado como instituição sem fins lucrativos, filiada à International Association for Analytical Psychology (IAAP), com o principal objetivo de promover a formação e o aperfeiçoamento de analistas junguianos, segundo os critérios da IAAP.

O Instituto C. G. Jung de Minas Gerais foi integrado à Associação Junguiana do Brasil, fundada em 11 de novembro de 1991 por analistas que também estudaram no C. G. Jung-Institut Zürich: Walter Boechat, Elisabeth Zimmermann e o próprio Carlos Alberto, entre outros.

Como na estruturação mítica, vencido o primeiro desafio, novos desafios foram se apresentando. Dificuldades financeiras para a manutenção do Instituto C. G. Jung exigiam que se fizessem constantes doações para custear as necessidades básicas de funcionamento, como selos e material de escritório. As palestras do Instituto abertas ao público contavam com quórum reduzido, àquela época. Na década de 1990, o pensamento laciano era dominante em Belo Horizonte.

Em 2002, o Instituto C. G. Jung fez parceria com o Centro de Educação Continuada da Universidade Católica de Minas Gerais, oferecendo o Curso de Especialização em Psicologia Analítica Junguiana. Os cursos de Especialização foram realizados até 2006. Nessa época, o Curso de Especialização em Psicologia Analítica fazia parte do *Propaedeuticum* do Curso de Formação de Analistas, praticamente a metade do curso de formação de analista.

Formou-se, então, a primeira turma de candidatos a analistas e, em 2007, o Instituto C. G. Jung formou os primeiros analistas.

Os três últimos anos marcaram a história do Instituto C. G. Jung. Conseguimos criar a clínica social do Instituto, para atender à população carente de nossa cidade, e um programa de bolsa de estudo para pessoas de comprovada capacidade acadêmica sem recursos financeiros para realizar ou completar seus estudos no Instituto C G. Jung de Minas Gerais.

Carlos Alberto sempre esteve presente pessoalmente apoiando as atividades do Instituto em todos os seus momentos e atuando na divulgação do Instituto e da Psicologia Analítica em Minas Gerais e mesmo fora do Brasil, com publicações e participação em eventos internacionais. Era presidente eleito do Instituto quando faleceu, em 4 de novembro de 2014.

Nessa ocasião, o analista Alberto Delpino assumiu a presidência do Instituto e a exerceu até 25 de novembro do mesmo ano, quando também faleceu.

Hoje, o Instituto C. G. Jung de Minas Gerais está consolidado como respeitável instituição de formação de analistas e divulgação da Psicologia Analítica, continuando a obra de seu fundador, que sempre cuidou com tanta proximidade desse ideal. Atualmente presidido pela analista Prof^a. Ms. Jussara Maria de Fátima César e Melo, conduz à frente a chama do ideal iniciado na década de 1980, construindo o saber junguiano em Minas Gerais e no Brasil, juntamente com a Associação Junguiana do Brasil.

* Jussara Maria de Fátima César e Melo é psicóloga clínica e especialista em psicologia analítica, mestre em Psicologia, psicanalista pela Sociedade Psicanalista de Minas Gerais, analista didata da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e membro da Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP). É presidente do Instituto C. G. Jung de Minas Gerais, onde também atua como professora do Curso de Formação de Analistas.

Email: jussaramelo@gmail.com

O cinema e a projeção da psique

Rio de Janeiro, 2013

Autoria: Maria Cecília Zanatta

Monografia apresentada como requisito para a formação como analista junguiana ao Instituto Junguiano do Rio de Janeiro

Humbertho Oliveira*

Resenha

Ao candidato a Membro Analista da Associação Junguiana do Brasil, ligada à International Association for Analytical Psychology, se requer a participação efetiva em diversas atividades formativas: quatro anos de seminários e supervisões clínicas grupais; uma quantidade de horas significativas de supervisão clínica individual e de análise didática; a apresentação de um caso clínico e de uma monografia a uma banca avaliadora.

Trata-se de uma verdadeira viagem heroica na vida do candidato e de uma atividade fundamental para os objetivos de nossa instituição. A realização da monografia, mais especificamente, requer a presença do *Espírito*, ou seja, convoca à tarefa de construir novas compreensões dentro do contexto do pensamento junguiano.

Tendo feito parte da banca avaliadora da monografia de Maria Cecília Zanatta, formada no Instituto Junguiano do Rio de Janeiro – a AJB do Rio –, e tendo acompanhado muito proximamente seus dois últimos anos de vida, brilhantes na atuação como Membro Analista, aqui me apresento para fazer-lhe uma resenha-homenagem.

Cecília escolheu a arte, a reflexão artística, como eixo de sua monografia. A arte é sempre um ponto de partida excelente para qualquer construção de conhecimentos. A arte aponta para o desconhecido, para o que carece de ser conhecido. A partir da arte, também pensaram Nietzsche, Freud, Jung. Diz Cecília que ela quis "buscar na arte uma reflexão que [pudesse] conjugar a compreensão da alma do indivíduo, mas também da alma do mundo"; e, também, que pretendeu com a sua análise trazer "para a crítica da arte elementos de apreciação simbólica" (p. 1). Mais especificamente, Cecília nos brindou em sua monografia com "um olhar para o cinema procurando entender a definição do processo criativo proposto por Jung, ou [um olhar] sobre a vivência do processo criativo em si através dos filmes vistos" (p. 94).

Na fundamentação muito bem articulada de seu texto, Cecília abordou o processo de criação, a importância do imaginário e da linguagem simbólica via Carl G. Jung, e via ampliações teóricas contemporâneas: Gaston Bachelard e Gilbert Durand. E, para tal, centrou a atenção nas *imagens do inconsciente coletivo*, no cinema e em suas relações com

a psique (as projeções, a linguagem onírica). Investigando sobre a influência de Jung no cinema do séc. XX, ela cita a obra de Federico Fellini – referindo-se à produção de *imagens primordiais* – e a obra de Christopher Vogler – referindo-se à confecção de *roteiro ritual*.

É instigante nos escritos de Cecília a consideração acerca do "Método de Análise Fílmica através da Atitude Simbólica", dizendo respeito à apreciação através dos símbolos, ao uso do método da amplificação segundo James Hillman, ao "acolher a imagem, deixar surgir a forma e com ela o significado" (p. 57).

A Festa de Babette é o primeiro filme analisado nessa recomendada leitura. Somos chamados a reavivar o olhar alquímico, adentrando ao tema da essencialidade e da profundidade; somos apresentados de uma maneira muito delicada à experiência subjetiva do tempo, aos tempos que vão e voltam ao mesmo tempo, à questão da linearidade colocada em oposição à circularidade. Cecília, nessa análise do tempo, de um modo indireto, coloca Jung diante da atmosfera nietzschiana do eterno retorno; e, valorizando o alimento e o cozinhar como presenças constituintes dos encaminhamentos da vida, Cecília faz-nos, indiretamente, aproximar do ambiente dos não humanos de Bruno Latour. Riqueza!

Stalker, o segundo filme analisado em *O cinema e a projeção da psique*, requer da autora um esforço de compreensão; para

entendê-lo, diz Cecília, "temos que desmontá-lo, assim como o relógio. Mas talvez ele não funcione mais" depois (p. 86). Ela convida-nos a ver o filme, lembrando-nos que "assistir a um filme também pode ser libertador" (p. 96). Na sua análise, ela levanta questões relacionadas ao processo de viver, à importância da fé, à onipresença da alma do mundo e ao espírito da bondade. Os prazeres e os riscos advindos das aventuras e a profundidade possível da ação do olhar, da escuta e do movimento são outros aspectos apontados por Cecília ao analisar *Stalker*.

A abordagem de Cecília a esse filme nos fez lembrar Walter Benjamin quando diz:

"O feitiço libertador [das Narrativas] não põe em cena a natureza como uma entidade mítica, mas indica a sua cumplicidade com o homem liberado. O adulto só percebe essa cumplicidade ocasionalmente, isto é, quando está feliz; para a criança, ela aparece pela primeira vez no conto de fadas e provoca nela uma sensação de felicidade." (Benjamin, *Walter. Magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 251).

...E como precisamos estar sempre reaprendendo essa sensação de felicidade através das Narrativas que buscamos.

"Aprovada com louvor e com indicação para publicação" foi a nota da monografia, e pode muito bem aplicar-se à Cecília por inteiro!

* Humbertho Oliveira, analista junguiano, é diretor de Comunicação da AJB e do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, e compõe a equipe de editores dos *Cadernos Junguianos*.

E-mail: humbertho@alternex.com.br

Relatos Selvagens

Argentina, 2014

Direção e Roteiro: Damián Szifron

Joyce Werres*

Resenha

Relatos Selvagens é um filme composto de seis histórias tragicômicas com teor individualista e vingativo. A primeira história se passa dentro de um avião, no qual, sem saberem, estão reunidas várias pessoas que se relacionaram com Gabriel Pasternac, o piloto. Cada tripulante manteve algum tipo de relacionamento, em diversas fases da vida do piloto, que o frustrou. Ele reúne todos em um mesmo voo, através de convites-cortesia, e arremete o avião em cima da casa dos pais.

A segunda história mostra um relacionamento do passado de uma garçonete. Um mafioso entra no restaurante onde ela trabalha e pede para ser atendido. Ele não a reconhece, mas ela sim. Abalada, ela vai até a cozinha e conta para a cozinheira que o mafioso causou a ruína de sua família. A cozinheira, rancorosa, sugere que coloque veneno para ratos na comida que ele pediu. A garçonete se recusa, mas a cozinheira toma à frente e envenena a comida. Como o veneno não parece fazer efeito, a cozinheira assassina o homem a facadas e vai presa.

A terceira história é sobre dois homens, em seus carros, andando em uma estrada deserta. Um dirige uma Mercedes, o outro, um carro velho. O motorista da Mercedes

tenta ultrapassar o carro velho e este ziguezagueia, impedindo a ultrapassagem. Quando, por fim, a ultrapassagem é feita, o motorista passa pelo carro velho e faz xingamentos. Bem mais adiante, fura um pneu da Mercedes e o motorista desce do carro para fazer a troca. Como não é muito hábil, demora-se para fazê-lo. Enquanto isso, o outro motorista o alcança e para o carro. Quando percebe a presença de seu contendor, o motorista apressa-se, mas não consegue colocar todos os parafusos da roda e entra rapidamente no carro. O motorista do carro velho sai do veículo com o intuito de agredir o seu oponente. Comete várias agressões contra o carro, mas não consegue atingir o motorista, que num ato de coragem arranca o carro e foge. Mas logo se arrepende e volta para agredir seu agressor. Tenta atropelá-lo e empurra, com seu carro, o veículo do oponente para dentro de um rio. Em seguida, a roda, malposta, de seu carro cai e ele fica vulnerável novamente. As agressões vão se tornando cada vez mais violentas até que, por fim, os dois morrem na explosão de um dos carros. Quando chega, a polícia encontra os dois corpos carbonizados e abraçados, sugerindo um crime passionnal.

Na quarta história, o relato é sobre a vida de um engenheiro que trabalha com implosões de prédios. Depois do trabalho, enquanto vai pegar o bolo de aniversário da filha, ele tem seu carro guinchado indevidamente. Para retirar o carro, onde fica depositado, atrasa-se para o aniversário da filha, causando uma frustração para a família. Seu casamento, que já estava desgastado, termina quando a sua mulher pede a separação. Adiante, com a vida modificada pelo divórcio, seu carro é novamente guinchado injustamente. Indignado, vai até o departamento responsável pelo guincho e pela multa e arma uma confusão, tentando agredir o atendente. Ele é preso e no dia seguinte perde o emprego, pois virou manchete na primeira página do jornal. Assim, perde a guarda da filha. Arrasado e indignado, ele resolve se vingar. Vai até o depósito de explosivos de seu antigo trabalho, enche o porta-malas de explosivos, estaciona o carro em local proibido e senta-se em um café para observar até o carro ser, novamente, guinchado. Quando o carro é colocado no pátio dos carros apreendidos, ele detona os explosivos e destrói o local onde as multas são cobradas. É preso novamente e, na cadeia, recebe a visita da filha e da mulher, com a qual se reconcilia.

Um jovem de família rica é apontado, na quinta história, como o motorista embriagado que, durante a madrugada, atropela e mata uma mulher grávida, sem prestar socorro. O pai tenta encobrir o crime do filho, oferecendo ao jardineiro de sua casa uma grande quantia em dinheiro para que assuma a responsabilidade pelo atropelamento. Durante a negociação, envolvem-se um advogado e um investigador da polícia, que aceitam fazer parte da trama, mediante um *gordo*

pagamento. Valores acertados, a encenação inicia. Quando o jardineiro é retirado da casa, para apresentar-se à polícia, é morto pelo marido da vítima.

Durante a festa de seu casamento, na sexta história, a noiva descobre que está sendo traída pelo noivo e que a amante foi convidada para o evento. A partir daí, a noiva descontrola-se e causa um tumulto durante a festa. Furiosa e passional, ameaça o noivo, agride a amante e arrasa a festa, fingindo divertir-se. No final da festa, exaurida, aceita o noivo novamente e entregam-se ao amor na frente dos convidados.

Nesses seis relatos observamos cenas do cotidiano que se desenrolam a partir do lado humano sombrio. As máscaras sociais cedem à faceta primitiva dos personagens. Nossa sociedade atual é altamente baseada no cultivo da imagem; a preocupação e o investimento mais urgente do coletivo moderno têm-se intensificado nos valores da persona e, sem uma percepção clara, incrementam-se valores superficiais, preconceitos, segregações e impera o individualismo. Com isso, a sombra torna-se mais potente e autônoma. A sombra pode ser definida como a personificação de aspectos inconscientes e obscuros da personalidade. Diz respeito ao outro, desconhecido, em nós.

Esses relatos selvagens nos fazem pensar nos pontos de vista equivocados que construímos e que nos levam a tomar atitudes egoístas e impulsivas. Se prestarmos atenção, veremos que são atitudes infantis. A criança, em seu estado onipotente, vive em torno de suas próprias necessidades. Nessa etapa da vida, esse comportamento é esperado, pois o ego está em formação, e, quanto mais experiências do eu, melhor. Mas o que

pensar sobre esse comportamento egolátrico na *adultez*?

É perceptível que em nossa sociedade, em geral, há uma baixíssima tolerância à frustração. O espírito da época é o da pressa, do modo mais fácil e das coisas descartáveis, inclusive no que diz respeito às relações. Assim, nos tornamos perdidos da alma e a vida se esvazia. Há, atualmente, uma forte identificação com a persona, então, patologizamos e ficamos à mercê da sombra que, fortalecida, mostra-se vingativa. O eu e o tu não mais se reconhecem. A empatia não faz mais parte das relações. Queremos mais e do nosso jeito.

Jung enfatizou a necessidade do viver *in anima* e provou que a relação horizontal é curativa. Disse ainda que "o encontro de duas personalidades assemelha-se ao contato de duas substâncias químicas: se alguma reação ocorre, ambos sofrem uma transformação" (Jung, 1988: 358). Essa transformação ocorre "para o bem ou para o mal". Nas seis histórias do filme houve muitas reações que levaram os sujeitos a um nível primitivo de comportamento. A rejeição desencadeou um homicídio seguido de suicídio, a subjugação resultou em rancor, a provocação e disputa em violência, a injustiça em perda de controle; a inconsequência em brutalidade e a traição em agressão. Jung ressaltou que o processo de individualização começa pelo contato com a sombra. Nos seis relatos houve o contato, mas apenas como manifestação desta. Como viver *in anima* nesse contexto? Viver *in anima*, fazer alma, impõe a

reflexão, implica transformar fatos em experiência e, por consequência, a aquisição da consciência.

A consciência nos dá autonomia e nos permite fazer escolhas. Sem ela somos arrastados pelas situações externas que constelam o ser primitivo que nos habita. Guimarães Rosa questionava-se sobre o que estaria havendo com os homens, uma vez que os animais nos inspiram ternura. O que motiva a violência em que a nossa humanidade está submersa? Falta Eros e, por consequência, Psiquê? Estamos extrovertidos demais, em detrimento da interioridade? Os questionamentos são muitos e deixo aqui um convite para a *reflexão* – palavra latina que convida a olhar novamente. Foram seis relatos raivosos, violência urbana que lemos todos os dias nos jornais. A raiva, presente em todos nós, é uma substância tóxica que pode levar à loucura. Encerro aqui com as palavras de Thich Nhat Hanh (2015), um monge pacifista: "As pessoas dizem que andar sobre a água é um milagre, mas, para mim, andar pacificamente na terra é o verdadeiro milagre".

Referências Bibliográficas

JUNG, Carl Gustav (1988). *A prática da psicoterapia*. São Paulo: Vozes.

ROSA, Guimarães (1969). *Estas estórias*. São Paulo: Ed. Livraria José Olympio.

Thich Nhat Hanh. Disponível em <http://pensador.uol.com.br/autor/thich_nhat_hanh/>. Acesso em: 13 ago. 2015.

* Joyce Werres é psicóloga e analista junguiana, diretora de Comunicação do IJRS. É coordenadora e professora do Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica Junguiana IJRS/IBGEN.

E-mail: joycewerres@yahoo.com.br

O Sal da Terra

Brasil e França, 2015

Direção: Win Wenders e Juliano Ribeiro Salgado

Humbertho Oliveira*

Lis Chagas**

O *Sal da Terra* somos nós, diz o filme de Win Wenders. Muito mais do que um filme sobre um fotógrafo, trata-se de um filme sobre pessoas. Um filme sobre um homem, um pai, um filho, um admirador, um desconhecido, uma mulher, uma esposa, sobre grupos de pessoas, as mais variadas formas de pessoas, as mais variadas formações de pessoas, tribos de pessoas...

Ressaltar a importância da fotografia de Sebastião Salgado, como faz por excelência este filme, significa confirmar a importância que têm as pessoas e a vida. O fotógrafo é definido como aquele que desenha com luz, que relata o mundo a partir de luzes e sombras. Salgado é apresentado como aquele que *escreveu* sobre as pessoas desse mundo, trazendo delas a maior beleza possível, mesmo quando estão em meio às mais degradantes situações de vida.

Nesse sentido, em *O Sal da Terra*, somos colocados diante da imensa responsabilidade humana em relação à vida na Terra. O sal é substrato daquilo que queremos dizer com simplesmente humano. Nos textos alquímicos, o sal representa a base estável da vida (a terra, o chão, o corpo), mas também indica a presença da amargura, da mordacidade, da aspereza.

O premiado e conhecido fotógrafo, Sebastião Salgado, tem sua trajetória de vida contada através deste documentário. No filme, Sebastião revela como ao longo de toda a sua vida esteve incansavelmente na busca das causas sociais mais terrivelmente significativas: as sagas, as migrações, as secas, os desastres naturais, os genocídios, as guerras...

"*Sal terrae est anima* (o sal da terra é alma). (...) Essa sentença (...) encerra toda a ambiguidade da alquimia." *Anima*, por um lado, é aquela que dissolve e coagula, que transforma e é transformada, é a natureza contra a natureza. Por outro lado, *anima* é o que "percorre as mesmas transformações da morte, da purificação e da glorificação final como o lápis" (Jung, 2011, OC, 14/1: 315. Petrópolis: Vozes).

Depois de anos fotografando as destruições causadas pelo homem ao próprio homem, depois de ter tido várias doenças físicas adquiridas ao longo do exercício de suas desafiadoras atividades, depois de sentir-se adoecido na alma, Sebastião Salgado é acompanhado pelo grande diretor Win Wenders e pelo seu filho Juliano Salgado, na

Resenha



sua última expedição fotográfica: *Genesis*. Nas próprias palavras do fotógrafo, "uma carta de amor ao Planeta Terra".

O foco temático do filme, podemos dizer, é o trabalho mui singular do fotógrafo. Um trabalho que o diretor Wenders conheceu cerca de 30 anos atrás, através de fotos que adquiriu. A foto que mais o impressionou foi da série realizada em Serra Pelada, uma das mais impressionantes fotos da carreira do fotógrafo. Tudo, por fim, nos leva a crer que é no olhar das pessoas que se captura a força de uma imagem; ou seja, os sentimentos se fazem presentes através da janela da alma.

A forma genial como o fotógrafo Wenders desenha o fotógrafo Salgado nos faz entender essa simples lógica. Wenders trabalha com um olhar pessoal, direto e profundo diante da obra de Sebastião Salgado. Assim sendo, fica realmente impossível não se impactar com as fotografias da

Etiópia, de Mali, de Serra Pelada, de Ruanda, as fotos do "inferno na terra", segundo Salgado.

Sebastião Salgado e Win Wenders são artistas da condição humana. Estamos no filme deles! ...E diante de tudo aquilo que nos enriquece e nos torna miserável, nos embeleza a vida e nos entristece viver, nos distancia e nos aproxima uns dos outros, nos move e nos paralisa o viver, nos liga com a humanidade desde sempre e nos chama para o humano contemporâneo. O filme trata da natureza humana, isso que nos é tão caro no campo da psique.

O fato de as cenas finais do filme apontarem para a vida sempre renovável – o reflorestamento da fazenda devastada, a excursão fotográfica *Genesis* mostrando o magma criador ainda muito presente na mãe-terra –, aponta para a esperança e para a necessidade de, a todo custo, nos empenharmos na preservação da essência do homem e da natureza. Façamos a nossa parte!

*Humbertho Oliveira é analista junquiano, organizador e autor dos livros "*Mitos, folias e vivências*" e "*Corpo expressivo e Construção de sentidos*" (Ed. Bapera Et Mauad X).

E-mail: humbertho@alternex.com.br

** Lis Chagas trabalha em produção – Globo Filmes.

E-mail: lis.chagas@gmail.com

Coraline

Estados Unidos, 2009

Animação

Direção: Henry Selick

Roteiro: Henry Selick e Neil Gaiman

Duração: 100 minutos

José Jorge de Moraes Zacharias*

Esta animação conta a saga de uma heroína para suplantar suas questões referentes ao complexo materno em seu aspecto mais tirânico. A trajetória de Coraline em seu mundo interior a conduz ao objeto desejado, uma mãe extremamente provedora e que atenda a todas as suas vontades.

A narrativa da animação se inicia com a mudança da família de Coraline Jones, uma garota de 11 anos, que vive com seus pais, para uma nova casa. Quem lidera a família é a mãe de Coraline, sempre preocupada com seu trabalho, ficando o pai em segundo plano na dinâmica familiar. A nova casa é grande e tem vários vizinhos estranhos, duas velhas irmãs que atuavam em musicais, um homem do circo que adentra ratos acrobatas, um gato que mais adiante demonstrará que pode transitar em dois mundos, e um garoto extrovertido, em princípio rejeitado por Coraline, assim como um jardim abandonado e um poço sem fundo.

Entediada com a impossibilidade de sair, por causa da chuva e pela não atenção da mãe e do pai, a menina demonstra constante irritabilidade com o mundo à sua volta, que não satisfaz suas vontades. O

garoto extrovertido dá a Coraline uma boneca que pertencia à avó dele, que curiosamente tem a mesma fisionomia e roupas de Coraline. Procurando o que fazer, a menina resolve explorar a casa e descobre uma passagem secreta que a leva a outro mundo.

Nesse outro mundo, Coraline encontra a mãe desejada, uma segunda mãe ou mãe ideal, que chamarei de *outra mãe*. Esse mundo é uma cópia de sua família, da casa e de seus arredores, mas com uma mãe extremamente dádiosa, que faz todas as suas vontades e seus desejos, além de ser um mundo cheio de cores e sem chuva.

A menina explora o ambiente desse outro mundo, visita os vizinhos e se diverte com eles. São vizinhos idealizados, diferentes dos vizinhos reais, compondo a sedução desse outro mundo. Sempre que Coraline visita esse mundo, fica algum tempo até adormecer e acorda em seu próprio quarto real.

Podemos observar a oposição dessas duas realidades, externa e interna, em que a interna corresponde a todos os desejos da menina. Embora possamos pensar que esse outro mundo é pura idealização egoica, assim não é, pois há uma *pessoa* organizadora dessa realidade, a *outra mãe*, que tem interesse e intenção em tudo

Resenha



o que elabora, relacionando-se com Coraline de modo especial. O complexo é autônomo e exprime-se como uma subpersonalidade no mundo interior.

Com as visitas, a menina começa a comparar os dois mundos, e o prazer da primeira impressão dá lugar a uma estranheza. Logo, a *outra mãe* diz que, para ficar, Coraline deve aceitar que sejam costurados botões em seus olhos. A menina reage a essa sedução e descobre que outras crianças estão aprisionadas nesse estranho mundo, pois deixar-se costurar significa, no filme, deixar a alma aprisionada com essa *outra mãe* para sempre.

Voltando ao mundo real, a menina descobre que seus pais foram capturados pela *outra mãe* e percebe as intenções possessivas da outra mãe, que quer aprisioná-la a todo custo. Até então, Coraline vivenciava a relação com a mãe real de maneira infantil, exigindo desta que lhe fizesse todas as vontades. Com o surgimento da *outra mãe*, exatamente como ela gostaria que mãe real fosse, entregou-se à sedução e, a partir desse ponto da narrativa, percebe que entregar-se para esta *outra mãe* significa perder os pais reais e a própria morte.

Ficar presa no complexo materno é perder a possibilidade de abandonar as expectativas infantis frente aos pais, submetendo-se eternamente aos caprichos do complexo e estagnando no processo de desenvolvimento psíquico, representado no filme pela perda da alma e a prisão no mundo inferior.

Coraline volta ao mundo interior e é impedida de retornar pela *outra mãe*, agora ameaçadora, todas as belezas deste mundo se desconstroem e ela conta somente com a ajuda do gato, que nesse outro mundo fala e explica o risco que ela está correndo. Esse gato apresenta características de

mensageiro do *Self*, um misto do gato risonho e da lagarta azul no conto de Alice. A menina descobre que todo aquele mundo foi tecido pela *outra mãe* para seduzi-la e deve se libertar antes de um eclipse lunar que está a caminho. Para salvar os pais e libertar as almas das outras crianças, Coraline faz um acordo com a outra mãe terrível: caso a menina consiga encontrar três olhos mágicos antes do eclipse, a *outra mãe* libertaria os pais e as outras crianças presas; caso não consiga, a menina deveria deixar que os botões fossem costurados e ficaria ali para sempre. Ter botões costurados aos olhos pode significar perder a percepção, a capacidade de ver, é um dos efeitos do complexo que filtra toda a realidade, distorcendo a percepção segundo seu efeito projetivo. O ego fica preso no novelo do complexo.

Aqui a saga do herói apresenta uma tarefa difícil que deve ser realizada, e Coraline não sabe muito bem como fazer. Para isto, ela conta com a ajuda do gato e do menino, que nesse mundo é mudo. Coraline consegue encontrar os olhos mágicos, mas a *outra mãe* não quer perder sua presa e sua metamorfose se completa; ela é, na verdade, uma grande aranha tecedora de teias das ilusões e quer a alma de Coraline a todo custo. Nos emaranhados das teias do novelo do complexo, os pais reais se perdem, a jovem não consegue percebê-los em sua realidade humana e o distanciamento se acentua. Assim também os aspectos positivos da infância se perdem no enovelamento do complexo, representado aqui pelas almas das outras crianças presas.

Para o ego em desenvolvimento, é difícil desapegar-se do mundo infantil sempre suprido pelos aspectos da mãe dádiosa, mas, para que se entre na vida adulta, há a necessidade de se desligar

desses aspectos infantis e assumir a maturidade do próximo estágio do desenvolvimento. Isto exige o ato heroico.

Coraline enfrenta esses aspectos terríveis, lutando para sair da teia pegajosa da *outra mãe* e conta com a ajuda do gato para escapar e voltar para sua casa real, fechando a porta de acesso. No entanto, a mão decepada, em forma de agulhas metálicas como uma pequena aranha, escapa para o mundo real e ainda busca pegar a menina. Ela conta agora com a ajuda de seu amigo, o menino extrovertido, em princípio rejeitado, e eles conseguem a muito custo jogar essa mão da mãe maligna em um poço sem fundo que fica distante da casa.

Coraline conta com a ajuda do *animus*, seu amigo extrovertido, que vem em seu socorro para juntamente com ela projetar esses

resquícios do complexo de volta às profundezas do inconsciente. Quando a menina retorna para sua casa, encontra os pais e os abraça calorosamente, restabelecendo o amor original, porém mais maduro para com eles. A vida na casa e com os vizinhos se torna animada, o dia fica claro e colorido, e todos resolvem fazer uma festa. O mundo em torno da menina mudou. Teria sido mesmo o mundo que mudou ou sua maneira de ver o mundo, agora sem a atuação do complexo?

Poucas são as narrativas de heroínas, temos muito mais histórias de heróis. Assim como outra menina chamada Chihiro, Coraline teve que enfrentar aspectos terríveis do inconsciente para amadurecer, mantendo os aspectos positivos da infância, mas superando os caprichos e narcisismos infantis, abandonando a nostalgia de uma infância suprida incondicionalmente para o estágio seguinte da vida repleto de possibilidades.

* José Jorge de Moraes Zacharias é psicólogo, mestre e doutor em Psicologia Social pela USP, analista didata da Associação Junguiana do Brasil e da Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP), autor de obras sobre tipologia, psicologia da religião e religiosidade brasileira, autor do teste QUATI e docente universitário.

E-mail: zacharias@terra.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 2016.

1. Os originais dos artigos e contribuições devem ser entregues via e-mail, gravados em .doc do WORD, para o endereço eletrônico: editores@ajb.org.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. *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. Ou pela abreviatura *OC* (*Obras Completas de C. G. Jung*), seguida pelo número do volume, brochura e parágrafo da edição brasileira da Editora Vozes, Petrópolis.

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.