

cadernos  
**Junguianos**  
nº 8 - 2012

**Revista anual  
da Associação  
Junguiana  
do Brasil**

*Membro da International  
Association for Analytical  
Psychology*



**Cadernos Junguianos**  
**Publicação da Associação**  
**Junguiana do Brasil**  
**Nº 8 - 2012**

**Editor**

Gustavo Barcellos

**Editora Executiva**

Silvia E. F. Graubart

**Editor de Resenhas**

Rubens Bragarnich

**Editores Assistentes**

Acaci de Alcântara

Angela Cosac Nacacio

Letícia Capriotti

**Conselho Editorial**

Andrew Samuels

Edgard de Assis Carvalho

Glauco Ulson

John Beebe

Leonardo Boff

Luigi Zoya

Roberto Gambini

Walter Boechat

Wolfgang Giegerich

**Revisão**

Antonio Carlos Marques

**Projeto Gráfico**

Nelson Graubart

**Produção, preparação e revisão**

On Art Design & Comunicação

**Capa**

Le Voyage des Princes Fortunez

**Impressão**

Daikoku Editora e Gráfica

São Paulo, 2012

**Distribuição**

Venda avulsa,  
distribuição gratuita, permuta

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

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

Pede-se permuta

*Exchange 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**

Dra. Paula Pantoja Boechat

**Diretora de Estudos**

Dra. Maria de Lourdes Bairão Sanchez

**Diretora Administrativa**

Dra. Eliane Berenice Frota Luconi

**Diretora Financeira**

Dra. Aurea Helena Pinheiro Roitman

**Diretora de Comunicação**

Dra. Jussara Maria de Fátima César e Melo

**Permuta e venda**

R. Deputado Lacerda Franco, 300 - cj. 51  
Pinheiros - São Paulo - SP - 05418-000  
Tel/Fax: 11-3030-9315

[www.ajb.org.br](http://www.ajb.org.br)

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

**ISSN - 1808-5342**

Dados internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Catalogado por: Maria Aparecida de Godoy - Bibliotecária - CRB 8-4048

Cadernos Junguianos. / Associação Junguiana do Brasil. –  
**v. 8, n. 8, agosto 2012. São Paulo: AJB, 2012**  
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

**Editorial** .....5

## Artigos

Processo de *Enveredações* ou a “Gã”  
de Dizer Sim ao Mundo .....7  
*Carlos Bernardi*

*Corpo-imagem* e Individuação  
Reflexões sobre a Presença do Corpo na Clínica Junguiana ...16  
*Humbertho Oliveira*

O Fazer Alma na Improvisação em Dança .....39  
*Aline Fiamenghi e Líliana Liviano Wahba*

Navegantes em Mares Gregos: interface  
mito, inconsciente e loucura sob perspectiva junguiana .....48  
*Helena Maria de A. Capelini e Roger Naji El Khouri*

O Resgate do Mistério .....68  
*Rubens Bragarnich*

Dando Nome aos Búfalos: “vendo através”  
das imagens arquetípicas em pacientes *borderline* .....74  
*Marcelo Niel*

## Tributo a James Hillman

*Paul Kugler* .....80

*Patricia Berry* .....81



<i>Robert Hinchaw</i> .....	82
<i>Gustavo Barcellos</i> .....	86
<i>Wolfgang Giegerich</i> .....	89

## **Resenhas**

Um Método Perigoso (ou Um Diretor Medroso?) .....	109
<i>Nelson Blecher</i>	
Cenas do Arquétipo Fraternal .....	111
<i>Silvia Graubart</i>	
Animus de Ferro .....	113
<i>Paulo Nuno Piccoli</i>	
Mario Jacoby (1925-2011) .....	115
<i>Walter Boechat</i>	

<b>Orientações aos autores para publicação</b> .....	117
--	-----

## Editorial

Na manhã do dia 27 de outubro de 2011, a notícia do falecimento de James Hillman em sua casa em Thompson, Connecticut, atingiu a comunidade junguiana encerrando um ciclo de desafiadora e constante renovação, ampliação e aprofundamento de nosso campo, marcas tanto de seu pensamento – a que se tem acesso por meio de uma obra de espantosa diversidade, constituída de inúmeros livros, artigos, ensaios e palestras – quanto de sua peculiar presença entre nós. Esta edição dos *Cadernos Junguianos* traz um encarte especial que representa a intenção de nossa Associação de homenageá-lo com um tributo à importância de seu longo e extenso trabalho, trabalho que certamente gerou e continuará a gerar reflexões e novos desdobramentos do legado original de C. G. Jung. Nesse encarte, o leitor poderá encontrar depoimentos e impressões exclusivos sobre o homem e a obra, por parte de alguns de seus amigos analistas, colaboradores e admiradores. Destacam-se a análise que Wolfgang Giegerich a nosso pedido nos enviou, que discute alguns pontos cruciais da reflexão hilmaniana abrindo também novas reflexões, e o carinhoso tríptico de imagens com que Paul Kugler participa dessa homenagem especial.

Esta edição ainda traz artigos e ensaios de colegas analistas sobre a literatura de João Guimarães Rosa no que ela dialoga com uma psicologia que pretenda abrir os indivíduos para a experiência do mundo, sobre mito e arquétipos, sobre uma abordagem arquetípica aos pacientes *borderline*, sobre o resgate do mistério como um elemento fundamental do paradigma junguiano, e ainda sobre as intervenções terapêuticas corporais pensadas a partir da perspectiva da psicologia junguiana, onde a conexão entre corpo e psique possa estar a serviço da individuação. Três importantes filmes de lançamento recente são abordados em nossa tradicional seção de resenhas, com destaque a *Um Método Perigoso*, de David Cronenberg, que tem inspirado os junguianos a refletirem sobre os



anos de formação de Jung. Walter Boechat também marca com algumas lembranças pessoais o falecimento, ocorrido em 2011, de nosso querido colega analista Mario Jacoby, que tanto nos ajudou na compreensão da psicologia junguiana.

Reiterando o desejo dos *Cadernos Junguianos* de participar ativamente do debate das ideias psicológicas, desejo a todos boa leitura!

Gustavo Barcellos

## Processo de *Enveredações* ou a "Gã" de Dizer Sim ao Mundo

Carlos Bernardi\*

Artigo



**Sinopse:** Por meio de um deslocamento, o conceito de processo de individuação é rebatizado e chamado de processo de *enveredações*. Com esse termo o autor quer enfatizar a importância da abertura ao mundo das experiências, enquanto a neurose seria um fechamento, aceitando seus desvios, sua incompletude, sua ambivalência, sem cálculos precisos. Todas essas questões foram tecidas em diálogo intenso com a obra *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa.

**Palavras-chave:** processo de individuação, mundo das experiências, travessias, veredas, desvio, neurose, incompletude, João Guimarães Rosa.

**Resumen:** El concepto del proceso de individuación, en virtud de un desplazamiento, es renombrado y llamado de proceso de *enveredamiento*. Con ese vocablo, el autor desea enfatizar la importancia de la apertura al mundo de las experiencias, mientras que la neurosis sería un cierre, aceptando sus desvíos, su incompletud, su ambivalencia, sin cálculos precisos. Todas estas cuestiones fueron cosidas en un diálogo intenso con la obra *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa.

**Palabras clave:** proceso de individuación, mundo de las experiencias, cruces, veredas, desvíos, neurosis, incompletud, João Guimarães Rosa.

**Abstract:** By a displacement, the concept of the individuation process is renamed and designated as process of creating paths, "*enveredações*". With this term the author wants to emphasize the importance of the openness to the world's experiences, while neurosis would be a shutdown, accepting its deviations, its incompleteness, its ambivalence, without precise calculations. All these issues were sewn together with an intense dialogue with João Guimarães Rosa's work, *Grande Sertão: Veredas*.

**Key words:** individuation process, world's experiences, crossings, paths, deviation, neurosis, incompleteness, João Guimarães Rosa.

---

\* Carlos Bernardi é psicólogo clínico, mestre em Literatura Portuguesa, doutor em Literatura Comparada (UFF) e coordenador da Rubedo (RJ).

E-mail: caber@gmail.com

À Monica, inesperada vereda

*Caminante, son tus huellas  
el camino y nada más;  
Caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.*  
—Antonio Machado

*Navegar é preciso, viver não é preciso.*  
—Fernando Pessoa

**P**ara começar, uma estranheza gramatical e sonora. Reconheço, mas é proposital. Não se deve ao erro, mas à errância, lei à qual estamos submetidos. O processo é singular, meu, no sentido de minha tarefa, de minha responsabilidade, uma das inúmeras coisas que ninguém pode fazer por mim. As enveredações, por sua vez, são múltiplas, pertencem ao mundo, à sua pluralidade e, portanto, não são minhas. Eu é que devo habitá-las, vivê-las e percorrê-las.

Obviamente estou dialogando, deslocando, ou adiantando algo de que falarei mais à frente, promovendo um *clinamen*, com o conceito de processo de individuação formulado por Carl Gustav Jung. Uso a palavra “conceito” no sentido *deleuziano* do termo: possui componentes, contorno irregular, é um todo fragmentário, diz um acontecimento, não uma essência ou uma coisa, é centro de vibração, ponte móvel que se desloca constantemente, nasce de um lance de dados e não compõe um quebra-cabeça (Deleuze, 1991, p. 27-37).

Não foi a primeira vez que estabeleci tal deslocamento ou desdobramento. Em outra oportunidade, propus uma minúscula mudança substituindo uma única letra por outra, troquei um “u” por um “o” e passei a pronunciar processo de *indivi-doação*, movendo o conceito de uma dimensão ontológica, que trata do ser e é facilmente apropriado pelo eu, para uma dimensão ética, que trata do outro e de outrem (Bernardi, 2006, p. 143-175). A psicopatologia dessa apropriação leva a individuação a ser usada como álibi aos desejos do eu. Faz-se de tudo em nome da individuação, da mesma forma que muita coisa horrível foi e é feita em nome de Deus. Já a dimensão ética da *indivi-doação* faz com que o efeito sobre o outro das minhas decisões entre nessa complexa equação. Nada mais será simples. Para sempre, sem descanso, será necessário abrir negociações, “a impossibilidade de estabelecer-se em qualquer lugar” (Derrida, 2002, p. 12).

*Indivi-doação* e *enveredações* estão intimamente vinculados, mas, com o segundo termo, quero enfatizar o processo de se lançar ou, o que é mais importante, de ser atravessado e deslocado pelo mundo e seus eventos, incluindo suas geografias, suas histórias,

---

seus homens, seus animais, suas plantas, suas leis e seus acidentes. Caso fosse utilizar uma única palavra para resumir tudo isso, não por coincidência a última palavra de uma grande história, não hesitaria em falar de travessias.

Processo de *enveredações* é o processo das travessias nas quais e através das quais somos constituídos. Esse processo, do ponto de vista do meu eu, é sofrer e responder a todas elas. Sim, estou falando que há um modo único e especificamente meu de se enveredar pelas inumeráveis travessias ou de atravessar as incontáveis veredas.

Tudo isso me conduz ao romance que serviu de inspiração para estas reflexões, ele mesmo um mundo pelo qual me enveredei, pois a geografia não precisa ser literalmente externa, pode vir do mundo da ficção. Trata-se de *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa. Estamos diante de uma narrativa de extremo vigor e densidade contada em primeira pessoa para um ouvinte atento e silencioso que pode ser eu ou você. Riobaldo, o narrador, só agradece nossa paciência por tê-lo ouvido e deixado contar suas aventuras sem interrupção por centenas de páginas.

Além dos acontecimentos, descritos com riqueza, especialmente o temor e tremor da guerra dos jagunços, Riobaldo nos oferece, igualmente, suas perspectivas acerca do mundo. Alguns pontos são quase onipresentes como o questionamento sobre a existência ou não do demônio, e as inúmeras caracterizações sobre o sertão, mostrando que dele percebemos muito, mas sabemos nada. Em meio aos relatos de sua vida, de suas lutas, de suas angústias, uma outra história nos surpreende, corre ao lado das outras como um rio, talvez como um rio subterrâneo que ameaça romper a frágil superfície conhecida das coisas, revelando algo que até aquele instante era, por um lado, desconhecido e ameaçador, mas, por outro, irresistível e poderoso.

Trata-se da paixão e do desejo entre dois homens, dois jagunços. Não era o amor pelo companheiro de armas que existe entre soldados em situações de guerra, muito bem reconhecido por James Hillman quando descreve o “terrível amor pela guerra”, que move a história da humanidade. Esse é muito mais fácil de lidar e até compreensível que aconteça. Mesmo ele, porém, é colocado em dúvida por nosso contador, num trecho admirável que ficará para depois, quem sabe. O desejo que assustava era o desejo sexual de um jagunço por outro, de um homem por outro, em um contexto cultural onde isso não era visto com bons olhos e, por isso, inaugurava outra batalha. A luta de Riobaldo não era apenas contra o Hermógenes, filho do demo, mas também com seu amor por Reinaldo. Será que esse amor era, igualmente, filho do demo? Em um registro politeísta, ele não precisaria ficar nas mãos do mal, mas pertenceria à própria deusa do amor. O amor simples, aquele que nem morde nem sibila, não faz parte, segundo Hillman, da esfera de atuação de Afrodite/

Vênus, pois, “para elas o amor é o começo dos problemas, o delírio necessário que impede a visão daquilo que está vindo” (Hillman, 2004, p. 211). Como pode um jagunço desejar outro?

Toda essa confusão ocorreu a partir de um encontro casual tão forte que teve sua casualidade convertida em sina. Isso só pode ser destino! “Tem cisma não... às vezes, são as ações que são as quase iguais”, responderia, com certeza, o compadre Quelemém. Invocando novamente Deleuze, este outro-outrem é entendido como um “mundo possível”, um “rosto existente”, com uma “linguagem real” (Deleuze, 1991, p. 29). Está ali olhando e falando com você. Por isso, assusta e é temido. Diante de Reinaldo, Riobaldo é confrontado com a possibilidade de um mundo que, até aquele instante, jamais pensou que poderia atravessar. Amaldiçoa a própria boca que expressa seus sentimentos. “Com meu amigo Diadorim me abraçava, sentimento meu invoava reto para ele... Ai, arre, mas: que esta minha boca não tem ordem nenhuma” (Rosa, 1956, p. 19). Ele é sua “neblina” (Rosa, 1956, p. 21), lutava contra gostar dele “mais do que, a claro, de um amigo se pertence gostar” (Rosa, 1956, p. 28). Quando Diadorim encostava em seu braço, estremecia, mas rejeitava estes “alvorços de doçura”, segurava sua mão “como se tivesse uma pedra pontuda entre as duas palmas” (Rosa, 1956, p. 30). Sentia raiva por “não ser possível gostar dele como queria” e se assustava por contar a alguém o “sombrio das coisas”, mas falar era bom, pois evitava de “arredar mais de si” (Rosa, 1956, p. 31). Sentia-se atraído pela beleza verde de seus olhos, e se indagava se ela não o havia “adoecido, tão impossível” (Rosa, 1956, p. 35).

Imaginava soluções. A astúcia de um sonho que fez Diadorim passar por debaixo de um arco-íris (Rosa, 1956, p. 38) e, com isso, como anuncia a crença, mudar de sexo; ou outra possibilidade para realizar aquela paixão: “Diadorim, você não tem, não terá alguma irmã” (Rosa, 1956, p. 120). Não adianta, gostava dele “dum jeito condenado” (Rosa, 1956, p. 65), pois, “desde que apareceu, moço e igual, no portal da porta, eu não podia mais, por meu próprio querer, ir me separar da companhia dele, por lei nenhuma” (Rosa, 1956, p. 93). Se não fossem homens, certa feita falou com Deus, “esse ente eu abraçava e beijava” (Rosa, 1956, p. 129), pois ficou sabendo que gostava dele “de amor mesmo amor, mal encoberto em amizade”. Ao perceber isso, não se assombrou, não achou ruim, não se reprovou: “Diadorim, meu amor...” (Rosa, 1956, p. 187). Como podia pensar isso? Outro truque: transformou-o em fantasma, “apartado por completo do viver comum” (Rosa, 1956, p. 187). Descarnou-o. Retirou-o da Terra. O truque, porém, não funcionou. “De Diadorim eu devia conservar um nojo” (Rosa, 1956, p. 203). Ainda não bastava. “E, por mesmo de minha vergonha, escondido de mim mesmo eu gostava do cheiro dele, do existir dele, do morno que a mão dele passava para a minha mão” (Rosa, 1956, p. 311).

---

A porta se abriu no portal, mesmo tentando esconder-se, o que viu o deixou confuso. Espantado, o sentimento filosófico por excelência, se perguntava: “Eu era dois, diversos?”. Concluiu: “O que não entendo hoje, naquele tempo eu não sabia” (Rosa, 1956, p. 311). Sua vontade era de pegá-lo em seus braços e beijar seu pescoço. “Mas dois guerreiros, como é, como iam poder se gostar, mesmo em singela conversação – por detrás de tantos brios e armas? Mais antes se matar, em luta, um o outro. E tudo impossível” (Rosa, 1956, p. 366). O quê? Amar e/ou matar. Reinaldo estava crucificado entre seus opostos. O bom e o mau ladrão que ladeavam seu cristo-sofrer eram de outra natureza.

Diadorim não. Ele também amava Reinaldo e não havia conflito, somente uma espera. Havia uma tarefa antes a ser realizada, vingar seu pai matando Hermógenes, seu assassino. A revelação do amor poderia amolecer o ódio. Por isso Diadorim prometeu: “– ... Riobaldo, o cumprir de nossa vingança vem perto... Daí, quando tudo estiver repago e refeito, um segredo, uma coisa, vou contar a você...” (Rosa, 1956, p. 324). A vingança foi paga, mas a promessa não. Ou melhor, a promessa foi cumprida, o segredo foi revelado, mas, com certeza, não da forma que Riobaldo gostaria. Assim, na batalha derradeira, antes de Hermógenes morrer, o coisa-ruim achou um instante para matar Diadorim. Ele próprio já havia falado: “A vida da gente faz sete voltas – se diz. A vida nem é da gente...” (Rosa, 1956, p. 103).

Isso faz parte do processo de *enveredações*, não sou eu que faço os caminhos, são eles que me surgem. Na preparação do cadáver, na limpeza do corpo para o sepultamento, diante de um Reinaldo arrasado e cabisbaixo, a mulher que executava a tarefa exclamou: coitadinha! O segredo foi revelado, sim, mas tarde demais. Riobaldo descobriu que Reinaldo-Diadorim era uma mulher. Tarde demais para desfrutar seu corpo sem culpa. Tarde demais para fugir da consciência de que é capaz de desejar um homem.

Se o destino for benevolente, escreveu certa vez Jung, ele vai me colocar em um beco sem saída, onde serei obrigado a confrontar minhas atitudes e valores, caso contrário, ele fará com que eu “perca uma grande quantidade de oportunidades na vida” (Jung, 1976, p. 1). Por quê? Porque o destino não gosta das trilhas protegidas e conhecidas da neurose, das estradas asfaltadas e mapeadas que trazem segurança, mas reduzem as travessias e destroem as surpresas e os mistérios. Tenho que “passar além da dor” (Pessoa, 1934, p. 48), se desejo ter grandeza de alma e sentir que tudo valeu a pena. A vida real se dá aí. Nós habitamos o sertão, fomos lançados nele, como diria Heidegger, onde encontramos Deus é o diabo, “na rua, no meio do redemunho” (Rosa, 1956, p. 377). O sertão é muito perigoso. “É onde os pastos carecem de fechos” (Rosa, 1956, p. 11), está “em toda parte” e é “quando menos se espera” (Rosa, 1956, p. 184).

Para viver nele tem de ter força e astúcia, um ego estruturado, diríamos por meio do árido vocabulário psicológico. “Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” (Rosa, 1956, p. 18). É onde “a pergunta se pergunta” (Rosa, 1956, p. 75); onde “o que é doideira às vezes pode ser a razão mais certa e de mais juízo!” (Rosa, 1956, p. 184); onde tudo é perdido e achado, “confusão em grande demorado sossego...” (Rosa, 1956, p. 289) e “grande ocultado demais” (Rosa, 1956, p. 321).

Nesta quase tradução do pensamento junguiano que reconhece a ambiguidade do inconsciente e diz que ele nos mostra a face que mostramos para ele, Riobaldo filosofa: “Sertão não é maligno nem caridoso, mano, oh mano! – ... ele tira ou dá, ou agrada e amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo” (Rosa, 1956, p. 331), e complementa: “O sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena. Mas o sertão de repente se estremece debaixo da gente...” (Rosa, 1956, p. 331), “vai virando tigre debaixo da sela” (Rosa, 1956, p. 240). Ele é alquimicamente duplex e mercurial.

“No sertão tem de tudo” (Rosa, 1956, p. 335), menos “janelas e portas” (Rosa, 1956, p. 315). Onde estavam os arquétipos? Certa vez, perguntou-se Jung. No mundo! Essa foi sua resposta. Se respondesse, no sertão, também estaria certo.

No sertão as promessas nem sempre são cumpridas. Muitas vezes isso não depende da nossa vontade, pois, “num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá a mandioca mansa, que se come comum, e a mandioca-brava, que mata?” (Rosa, 1956, p. 13). A vida é um *complexio oppositorum*, como Jung gostava de afirmar com toda a pompa da língua latina.

O mesmo ocorre com a produção de sentido e a linguagem que o torna capaz. O filósofo Jacques Derrida aprofunda e problematiza duas concepções sobre essa produção. Há, por um lado, o *constativo*. Por meio dele constato coisas: isso é um cachorro, esta cadeira é verde, estamos em um cinema. Por outro lado, temos o *performativo*. Por meio desse ato de fala coisas acontecem, ou melhor, coisas podem acontecer. No ano passado falamos: vamos casar e fazer uma viagem para Paris. De fato. Casaram-se e foram para Paris. Mas nada disso poderia ter acontecido. O performativo é sempre uma promessa de futuro, mas de um futuro que pode nunca chegar. Para que o futuro do performativo se realize, é preciso que esteja presente aquilo que Austin, o criador da teoria dos atos de fala, denominou “condições de felicidade”. Derrida, contudo, enfatiza que essas condições são sempre ameaçadas por parasitas. Em outras palavras, não temos controle total sobre nada. “Devemos calcular tão rigorosamente quanto possível”, afirma Derrida. Contudo, ele continua, “há um ponto ou limite para além do qual o cálculo deve falhar, e devemos reconhecer isso” (Caputo, 1997, p. 19). Em outras palavras, todos os cálculos só podem ser feitos sobre uma base de

---

radical *incalculabilidade*. Fernando Pessoa conta que os marinheiros antigos entoavam uma frase gloriosa: “Navegar é preciso, viver não é preciso” (Pessoa, 1977, p. 15). Gosto de entendê-la de maneira diferente daquela que em geral ela é entendida. Se navegar ou enveredar-se é preciso, necessário, viver ou habitar o mundo não é preciso, mas impreciso, imprevisível, sempre sujeito a desvios. Quero chegar à outra margem, mas não sei precisamente aonde as águas vão me deixar. Isso ficará claro mais abaixo.

Para que o performativo da promessa do futuro se realize, é necessário haver um sim afirmativo, seguido de outro sim que reafirma o primeiro, e assim sucessivamente, enquanto desejarmos que aquela promessa esteja sendo cumprida. Não há uma constatação definitiva, daí a necessidade desse duplo sim. Mas, repito, nada garante que algo aconteça a não ser o desejo de que ele se realize. Isso, na presença de condições de felicidade e da consciência da existência de parasitas, que torna tudo incalculável. Não é à toa que Riobaldo nos faz lembrar que a “bala é um pedacinhozinho de metal...” (Rosa, 1956, p. 18).

O nomadismo e sua contraparte, a errância, é dizer *sim, sim* às veredas, incluindo seus parasitas e seus desvios, aquilo que os atomistas gregos chamavam de *clinamen*. Acreditavam que os átomos das coisas caíam verticalmente dando origem a cada uma das coisas existentes. O átomo do cachorro, caindo verticalmente, gerava cachorro. O do gato gerava gato. O do laranjeira, laranjeira. No entanto, alguns átomos, sem nenhuma fórmula matemática capaz de antecipar, sofriam um pequeno desvio, uma inclinação. O que esse átomo, no ponto em que ele tocava o solo, iria gerar não havia como prever. Nosso narrador, enveredado no sertão da existência, onde se é sozinho (Rosa, 1956, p. 199), sabe muito bem isto do *clinamen*, sabe muito bem da existência da “lei da desestabilização” (Bernardi, 2000, p. 113), utilizando-me da expressão de Derrida. Uma grande expressão paradoxal, pois a função de uma lei é justamente gerar estabilidade e previsibilidade. Fala Riobaldo: “...a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?” (Rosa, 1956, p. 28). Mergulhar no rio, mas não saber aonde se vai chegar. Processo de *enveredações* é dizer sim, sim a isso. A neurose é o contrário. O controle absoluto é sempre um não, não. A neurose, por outro lado, mais uma vez invocando o testemunho de Jung, é o melhor amigo do homem, pois lhe obriga a sair da sua mesmice (Jung, 1934, §§ 359-363) e se abrir a experiências mais profundas e significativas. “O senhor... Mire, veja”, podemos imaginar esse diálogo entre Riobaldo e Jung: “O mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam. Verdade maior”

(Rosa, 1956, p. 20). Jung, obviamente concordando com esse pensamento, acrescentaria: “Minha função de descoberta no campo da psicologia consistiu em desfavorecer a simplicidade e afirmar a real e inimaginável complexidade da alma humana”.

A terapêutica das individuações múltiplas é o reconhecimento da existência de múltiplas individuações e *indivi-doações*. James Hillman chega a falar em pedras filosóficas, para não haver dúvida quanto ao seu caráter plural, onde a não unificação pode ser vista como desintegração, mas também como “plenitude de caráter expressando a complexidade de sua natureza” (Hillman, 1999, p. 162). Riobaldo queria entender o que era essa “gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder” (Rosa, 1956, p. 69). Vimos que os nomes podem ser vários. Desta vez fiquemos com *enveredações*, pois a “natureza da gente não cabe em nenhuma certeza” (Rosa, 1956, p. 266).

*Enveredações*, palavra que não existia, mas que a imaginação trouxe à vida, nos fala, por conseguinte, de caminhos, de variados caminhos cujo término, embora sonhado ou buscado, nunca revela seu ponto final, mesmo que, na opinião de alguns, esse fim seja a morte. Nem isso, porém, é certo. Caminhos com trechos longos e retilíneos, onde posso vislumbrar o que ainda está longe. Caminhos curtos ou curvilíneos, onde o próximo passo pode nos colocar diante do imprevisto e do imprevisível. Porém as *enveredações* não são os caminhos, mas a nossa entrada neles, voluntária ou involuntariamente, consciente ou inconscientemente, ativa ou passivamente. Diante das veredas que se abrem à nossa frente podemos fugir, mas podemos igualmente permanecer, ou mesmo durar ou demorar nelas, sem deixar de sonhar com certo esgotamento, mas sabendo que esse sonho é apenas um índice que nos revela serem elas infinitas e inesgotáveis. As veredas são múltiplas, e uma sempre se abre ou se fecha em outras.

## Referências Bibliográficas

BERNARDI, Carlos (2000). “Aforisma e *clinamen* como forças mobilizadoras do devir humano”. In: NASCIMENTO, Evando (org.). *Em Torno de Jacques Derrida*. 1.ª ed. Rio de Janeiro: 7 letras.

\_\_\_\_\_. (2006). “Da individuação à individuação, eticamente”. In: MONTEIRO, Dulcinéia da Mata Ribeiro (2006). *Espiritualidade e Finitude*. 1.ª ed. São Paulo: Paulus.

CAPUTO, John (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. 3 ed. Nova York: Fordham University Press.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1991). *O Que É a Filosofia?* 1.ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34.

- 
- DERRIDA, Jacques (2002). *Negotiations: Interventions and Interviews 1971-2001*. 1.ª ed. Stanford: Stanford University Press.
- HILLMAN, James (1999). *The Force of Character and The Lasting Life*. 1.ª ed. Nova York: Randon House.
- \_\_\_\_\_ (2004). *A Terrible Love of War*. 1.ª ed. Nova York: The Penguin Press.
- JUNG, Carl Gustav Jung (1976). *The Visions Seminars*. 1.ª ed. Zurique: Spring Publications.
- \_\_\_\_\_ (1934). "A situação atual da psicoterapia". In: CO, vol. 10. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes.
- PESSOA, Fernando (1934). *Mensagem*. 1.ª ed. São Paulo: Martin Claret.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Obra Poética*. 7 ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- ROSA, João Guimarães (1956). *Grande Sertão: Veredas*. In: *Ficção Completa*, vol. II. 1.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

# Corpo–imagem e Individuação Reflexões sobre a Presença do Corpo na Clínica Junguiana <sup>(1)</sup>

Artigo



Humbertho Oliveira\*

**Sinopse:** Este trabalho objetiva uma reflexão teórica sobre a participação do corpo em psicoterapia no contexto de uma aproximação entre concepções da psicologia analítica e da psicologia somática. Procurando uma linguagem mais unívoca para abordar essa ligação entre corpo e psique, o autor organiza, neste contexto, a noção de *corpo-imagem-em-interação*, uma compreensão mítico-corporal do processo de individuação. Descreve, aqui, algumas significativas contribuições da clínica junguiana do corpo e da psicoterapia somática. Alguns momentos clínicos são evocados, colocando em evidência as seguintes abordagens terapêuticas: fala, escrita, canto, narrativa e desenho; auto-massagem, autorretrato e poesia dos gestos; atuação do corpo-onírico, posturas e vivências ressonantes.

**Palavras-chave:** *corpo-imagem-em-interação*; clínica junguiana do corpo; clínica e criação.

**Resumen:** Este trabajo tiene como objetivo una reflexión teórica sobre la participación del cuerpo en la psicoterapia en el contexto de una conexión entre los conceptos de la psicología analítica y la psicología somática. Buscando un lenguaje más inequívoco para hacer frente a la relación entre el cuerpo y la psique, el autor organiza, en este contexto, la noción de *cuerpo-imagen-en-la interacción* – una comprensión del proceso de individuação que implica el mito y el cuerpo. Aquí, se describen algunas de las contribuciones significativas de la práctica clínica junguiana del cuerpo y de la psicoterapia somática. Algunos momentos clínicos se evocan, poniendo en relieve los siguientes métodos terapéuticos: hablar, escribir, cantar, contar cuentos y el dibujo, la auto masaje, autorretrato y la poesía de los gestos, el cuerpo en el trabajo con los sueños, las posturas y experiencias ressonantes.

**Palabras clave:** *el cuerpo-imagen-en-la-interacción*; la clínica junguiana del cuerpo; la clínica y la creación.

**Abstract:** This paper aims at the theoretical reflection on the participation of the body in psychotherapy in the context of a rapprochement between concepts of analytical psychology and somatic psychology. Looking for a more unambiguous language to address this connection between body and psyche, I organize, in this context, the notion of *body-image-in-interaction*, a body-mythical understanding of the individuation process. I describe some significant contributions from Jungian clinical body and somatic psychotherapy. Finally, I present a few moments of my practice, analyzing the bias in the way of clinical events, addressing the following issues: speech, writing, singing, storytelling and design; self-massage, self-portrait, gestures and poetry; the psychodrama of dream-body, postures trials and the experience of resonance.

**Key words:** *body-image-in-interaction*, clinic Jungian body; clinic and creation.

\*Humbertho Oliveira é médico, analista junguiano (AJB), membro da IAAP, psicoterapeuta corporal (IBB), fundador e diretor da Bapera Editora.

E-mail: humbertho@alternex.com.br

---

## Corpo e Psique – o psicossoma

O corpo vem ocupando cada vez mais a cena dos conhecimentos e práticas em psicoterapia. Sigmund Freud já considerara a fronteira entre o psíquico e o somático em sua teoria da pulsão, ampliada por Georg Groddeck, Sándor Ferenczi, Michael Balint e Donald Winnicott (Oliveira, 2005).

Carl Gustav Jung acreditava que a mente correspondia à vida fisiológica do corpo. Corpo e espírito eram, para ele, meros aspectos da grande realidade da psique; isso significa que a experiência psíquica é uma experiência concretamente imediata, assim como o corpo é uma experiência metafísica. Ele nos aconselhava buscar a física moderna apontando para o fato de que as visões acerca do corpo se encaminhavam rapidamente para o reconhecimento da realidade da psique (Jung, 1999).

Por outro lado, Wilhelm Reich criou uma abordagem teórico-prática, tendo em vista a importância do corpo na formação dos sintomas e, portanto, a necessidade de considerá-lo ativamente no pensar e no proceder psicoterapêutico. Ele apontou para a enorme cisão corpo/mente, uma cisão histórica, teórica, existencial e social, criando o conceito de unidade funcional do organismo humano, fazendo o inconsciente perceptível sob a forma de sensações e impulsos vegetativos (Reich, 1983).

Comparando os escritos de Jung aos de Reich, John Conger diz que ambos devolveram o homem a si mesmo e a seu processo interior, compreendendo que o divino está dentro do homem, e que teríamos então como principal desafio não desistir tão facilmente de nós mesmos. Ambos, considerados loucos ou místicos, falaram da abundância inesgotável que sustenta esse frágil e tenaz acontecimento humano. Em seus conceitos fundamentais, abordaram, de variadas maneiras, o inconsciente pessoal, indo na direção do amplo mundo coletivo da natureza (Conger, 1993).

Trazendo a questão para os nossos dias, importa reconhecer que nos tornamos, contemporaneamente, uma cultura somática. Nos estudos de Jurandir Freire Costa, isso implica admitir que o corpo tornou-se um referencial significativo para a construção de nossas identidades. O progresso em alguns campos do saber foi decisivo para essa importância atual do corpo. Historiando esses desenvolvimentos, o autor aponta para os seguintes fatores: a relação entre o corpo e a psique foi muito enfatizada nas últimas décadas; os estudos de base fenomenológica acerca das funções e dos movimentos físicos revelaram uma corporeidade não dualista; a noção de intencionalidade sensório-motora, embora distinta da intencionalidade intelecto-emocional, fez-se igualmente fundamental para a compreensão do existir humano; as tecnologias

da medicina aumentaram a expectativa de vida e nos conduziram a perceber o corpo de uma outra nova maneira; as neurociências e a noção de plasticidade corporal trouxeram contribuições para tudo que se refere aos desdobramentos da autorregulação e da expressão de um organismo humano múltiplo. Todo o contexto político-cultural das últimas décadas passou a fazer referências às questões corporais, relacionando-as aos conflitos de raça, de sexo ou de geração. Transformações no ambiente religioso ocidental, por incluir elementos da religiosidade oriental em oposição às religiões judaico-cristãs, fizeram do corpo uma vertente subjetiva, em que sentir, respirar amplamente, mover-se com desenvoltura, enfim, corporificar, tornam-se, agora, nosso desafio (Costa, 2004).

Para Walter Boechat, estudioso da interação psique/corpo no contexto da psicologia analítica, “a noção de sincronicidade está relacionada à noção de inconsciente psicoide”, e aponta para o fato de que “os fenômenos psíquicos e físicos ocorrem simultaneamente por sincronicidade, nas duas extremidades do espectro” (Boechat, 2006a: 7).

Os conceitos de inconsciente coletivo, de arquétipo e de complexo inaugurariam, na visão de Boechat, um não determinismo da mente em relação ao ambiente, já que “as imagens arquetípicas coletivas se manifestam na experiência individual pelo complexo psicofísico”. Essa visão amplia a noção de individuação, que pode ser vista como um processo de desdobramento da experiência humana dando-se a partir de uma base biológica singular, de um fluxo psíquico múltiplo e de um ambiente sociocultural coletivo. A visão arquetípica da psicologia analítica corresponderia à imagem de um corpo/psique em contínuo andamento (Boechat, 2004: 50).

### ***Corpo-imagem-em-interação uma visão mítico-corporal do processo de individuação***

Com o objetivo de ensaiar uma linguagem mais unívoca para me referir à unidade somato-psíquica, lancei mão de visões acerca do desenvolvimento humano no útero e nos primeiros meses de vida – uma visão contemplada pela psicologia analítica e a outra pela psicologia somática, criando elos entre essas abordagens, o pensamento funcional de David Stern e as metáforas mítico-existenciais de Ronald Laing e Fréderick Leboyer. Esses entrelaçamentos são construídos à luz do princípio junguiano de processo de individuação.

---

Nos seus estudos, afirma Stern que “alguns sentidos do eu realmente existem muito antes da autoconsciência e da linguagem”. Ele relata um conjunto de sentidos presentes no desenvolvimento antes mesmo do nascimento. O *senso de agência* diz respeito a um estado constante de movimento, aquele sem o qual se daria um repouso absoluto, algo que não está inscrito na ordem de uma autoação, enfim, a experiência da distinção entre interior e exterior. O *senso de coesão física* está relacionado à vivência da integridade/fragmentação corporal, à formação de uma personalidade única e à experiência da pluralidade do si-mesmo. O *senso de continuidade* nos fala da associação/dissociação, dos diversos momentos da experiência do viver, dos estados de presença e de fuga, da memória e dos esquecimentos, da sensação de continuar sendo e de findar-se. O *senso de afetividade* remete-se à ligação com as particularidades dos acontecimentos, com o impulso contra a autodepreciação e os estados dissociativos. O *senso de um eu subjetivo* associa-se à perspectiva da relação, da intersubjetividade, do encontro/desencontro com o outro, de um princípio da não solidão, da transparência psíquica. O *senso de criar organização* gira em torno da *entourage* entre a forma e o caos psíquico. E o *senso de transmitir significado* está referido a uma força da inclusão/exclusão na cultura, à intensidade da socialização, à validação do conhecimento pessoal (Stern, 1992: 4).

Na experiência subjetiva do indivíduo humano, importa partir sempre da experiência de um sentido do eu e um sentido do outro. O modo como o bebê experiencia a si mesmo em relação ao outro gera organizações subjetivas para todos os acontecimentos relacionais, o que parece valer para os outros momentos/processos da vida. Segundo Stern, os bebês

estão predispostos a terem consciência dos processos auto-organizadores. Eles jamais experienciam um período de total indiferenciação eu/outro. Não há confusão entre eu e outro no começo ou em qualquer ponto durante o período de bebê. Eles também estão predispostos a serem seletivamente responsivos a eventos sociais externos e jamais experienciam uma fase tipo autista (Stern, 1992: 7).

Um olhar para o desenvolvimento do ponto de vista da psicologia analítica implica considerar algumas premissas básicas do pensamento de Jung. Ele compara a individuação ao desenvolvimento da consciência desde um *estado primitivo de identidade*. A Jung pareceu, em função inclusive de sua própria trajetória pessoal, bastante provável que o indivíduo passasse por uma sequência de fases ao longo da vida. Cada etapa seria organizada com base em um conjunto de forças arquetípicas (Jung, 1996).

Esse processo se dá, segundo Michael Fordham, através do Self, e o Self é por ele referido como um sistema aberto. O Self é concebido como acontecimento primário em um sistema amplo (total), potencialmente referido ao sistema menos amplo da psique (parcial). A concepção do processo de desfazimentos e de reconstruções desse sistema parcial em relação ao Self total embasaria a compreensão do indivíduo como uma unidade à parte desde a sua formação. O Self como o centro da experiência somatopsíquica primária seria revolvido e restabelecido, dando-se assim uma sequência de movimentos que vão da agitação ao repouso. Esses movimentos são denominados por ele de *de-integração* e *integração* (Fordham, 2005).

Comentando sobre as recentes pesquisas da vivência intrauterina, Boechat refere-se à questão da independência fetal. Esse período é fonte do sonhar. A intensidade da vida no útero está associada às experiências arquetípicas fundadas no *inconsciente coletivo*. Ele afirma que é importante enfatizar que o processo de individuação se dá desde o útero e acredita que o aspecto subjetivo desse ambiente indutor está colocado dentro da questão direta do viver ou morrer. Incluindo o nascimento em seus estudos, Boechat apresenta o momento do parto como o da formação do ambiente mítico do herói, a passagem entre *caribes* e *cila*, a titânica luta pela continuidade da existência, o confronto com o desconhecido-outro-lado-da-vida e a abertura para o completamente outro (Boechat, 2006b).

Em cada acontecimento dos primeiros dias de vida, como, por exemplo, o estabelecimento da amamentação, Michael Fordham acredita que “a unidade do bebê é perturbada por atos *de-integrativos*, os primeiros do Self”. Esse processo se encadeia com a formação da onipotência do bebê, o seio torna-se, em parte, um *objeto do Self*, temporariamente representado no Self. Mesmo porque o seio-mãe também comunica, facilitando ou não a experiência, respondendo à interação (Fordham, 2005: 101).

A totalidade da experiência no bebê refere-se à noção de sua própria imagem corporal: ele tem “a sensação de ser o todo de seu ‘cosmo’, que abarca objetos dotados de poder ‘mágico’, que ele exerce ou do qual seu frágil ego é a vítima”. Na sequência do desenvolvimento psíquico do bebê, em função do processo de *de-integração/re-integração*, a formação da imagem corporal está relacionada ao desenvolvimento da percepção em relação ao dentro e ao fora (percepção de si próprio e do outro). Sentimentos de amor e ódio, imagens heroicas destrutivas ou construtivas, pensamentos onipotentes ou impotentes e todos os demais desenvolvimentos dizem respeito, ao mesmo tempo, à condição do ego e à realidade do Self (Fordham, 2005: 91).

Tendo em vista essas compreensões advindas da psicologia analítica, e levando-se em conta que a vida psíquica se manifesta por meio de imagem, podemos ver que, desde a sua gestação, o

---

indivíduo tem a capacidade de gerar imagens e está constantemente alterando sua forma com a finalidade de criar outras imagens. Cada indivíduo nascente tem associado a *seu-eu-corpo* possibilidades de múltiplas imagens com as quais se expressa no mundo. Para Conger, a formação de imagens, procedentes do inconsciente, reflete no corpo. Os símbolos contêm uma materialidade que altera profundamente a energia do corpo, refletem uma fisiologia arcaica ou mesmo as alterações dessa fisiologia (Conger, 1993).

Podemos, então, entender que o desenvolvimento parece ocorrer aos trancos e barrancos, caracteriza-se pelas mudanças qualitativas e se dá em saltos quânticos. Ele seria realizado como um sempre-radicalmente-novo, e o percebemos como uma constante formação daquilo que está acontecendo no espaço interno da psique em interação com o que se dá na esfera externa. A esse acontecimento, cujo sentido a princípio não aparece, denomino *corpo-imagem-em-interação*.

O *corpo-imagem-em-interação*, em sua caminhada do embrião aos primeiros dias de vida, é um mistério em suas possibilidades e complexidade; nessa duração, ele anseia o eterno, mesmo que isso implique drásticas mudanças. Na experiência de si em relação ao outro, há sempre a presença de um *corpo-imagem* e de outros tantos *corpos-imagem* desconhecidos, construídos nas dobras da existência humana. Esses *corpos-em-interação* revelam-se sob a forma de imagens – as viagens míticas do embrião através dos tubos internos da mãe, os sonhos amórficos do feto, as marcas da expressão emocional do bebê nascente – e contam histórias da vida.

Ao abordar o desenvolvimento a partir da psicologia somática, faz-se necessário considerar alguns conceitos básicos do pensamento reichiano relacionados aos profundos extratos existenciais do sistema biológico: a unidade funcional do organismo humano, a capacidade autorreguladora da vida, o estado de energia que guia tanto o domínio do psíquico quanto o do somático (Reich, 1985).

A evolução do pensamento reichiano acerca do desenvolvimento emocional considera todos os eventos somáticos como base da organização psíquica e social do viver. Podemos aqui partir da própria formação do corpo, das células germinativas embutidas nos tecidos dos pais, da necessidade do seu fluir livre.

Sheila Kitzinger e Lennart Nilsson mostraram, com imagens, a característica explosiva e culminante do processo de fecundação. O folículo maduro estourando para expelir o óvulo, o impulso da ejaculação e a excitação dos espermatozoides, o movimento para o encontro, os escapamentos de obstáculos, os contatos entre peles-membranas, os agenciamentos de abertura e de fechamento criam o flutuante zigoto fertilizado: a nova-velha pessoa, única, inteira, globosa, existência/projeto, vir-a-ser humano... (Kitzinger e Nilsson, 1987).

Ronald Laing, em suas metáforas geniais, descreve acontecimentos que se seguem à fecundação:

Sargon veio ao mundo ..... concebido na  
em local secreto ..... cavidade uterina  
Sua mãe, a vestal,  
depositou-me num barco  
feito de junco ..... zona pelúcida  
Selou a porta com breu  
e lançou-me  
ao rio ..... cavidade uterina  
que não me afogou ..... as secreções da cavidade  
uterina, que nutrem ou  
fazem definhar.

(...)

o rio levou-o  
até AKKI, o aguadeiro,  
que o acolheu ..... adoção pelo endométrio  
na sua bondade  
e o fez jardineiro ..... início do implante  
embrião coriônico  
e depois rei ..... feto maduro.

(...)

Imagens de areia movediça, de vulnerabilidade  
(através da perda da zona pelúcida):  
após todas as possíveis  
tempestades, ventos, risco de naufrágio,  
afogamento, a experiência de fragmentar-se  
dilacerar-se, a adoção pelo útero.

(...)

leito de púrpura, alegria, ou campo de batalha  
o molde original de toda recepção,  
entrar impulsionando-se a si mesmo ou  
empurrado,  
abrir caminho lutando, ou ser acolhido  
com beijo de amor recíproco.

(...)

Sinto-me como uma esponja. Uma criatura de águas profundas,  
como uma anêmona, estou permeado de terror  
embebido de medo  
uma esponja aterrorizada  
estou indefeso  
não posso me mover ..... não faz sentido  
escapar  
fugindo  
falando

tremo da cabeça aos pés (Laing, 1982: 5).

---

“Por todo o resto de sua vida no útero”, afirma David Boadella, “o organismo que está crescendo permanecerá enraizado como uma planta”, uma espécie de abraço mútuo. Nos processos que aí se dão, estão envolvidos: um crescimento de configuração exponencial; uma ordenação de formas; um desdobramento de camadas, tubos e bolsas; transformações topológicas, diferenciações e especializações; sinais biológicos, intenções físicas e intercomunicações químicas; prestidigitagens de um *senso de criar organização*; e estranhamentos entre a necessidade da forma e a imposição do caos psíquico (Boadella, 1992: 31).

Stanley Keleman acrescenta que

essa é a nossa metamorfose: de células ritmicamente pulsantes para um organismo multirritmicamente pulsante. Esse organismo pode funcionar com padrões dissonantes e assimétricos: estes se firmam como padrões pela integração de complexos opostos. Esses padrões de pulsação tubária estabelecem a autoidentidade, ao gerar sentimentos que reconhecemos como nossos. Eles dão uma dimensão para a existência, ao criar um interior e um exterior, uma profundidade e uma superfície. Essa interioridade e essa exterioridade são fundamentais na anatomia dos sentimentos e no autoconceito (Keleman, 1992: 19).

Quarenta e dois dias após a fecundação, os ouvidos podem ouvir. Em cem dias, os dedos, ainda sem ossos, podem ser chupados. E um pouco mais à frente, os chutes criam protótipos dos futuros movimentos de resistência à gravidade, base biológica da intenção em movimentar-se adiante. A respeito desses tempos, espaços e movimentos, Boadella descreve três tipos de afetos uterinos: o *afeto pele-fetal* (relacionado à percepção, às experiências de contato pela pele e pelos órgãos dos sentidos); o *afeto cinético* (relacionado ao movimento e aos órgãos da ação); o *afeto umbilical* (relacionado à emoção e aos órgãos secretores). Citando pesquisas, ele aponta para a observação de que haveria uma correspondência entre os estados de sonho da mãe e do feto (Boadella, 1992).

No útero, o embrião passa por sensações de dezenas de milhares de anos anteriores ao seu nascimento. Nesse estado, não é impróprio supor que o feto que está se desenvolvendo esteja sujeito às imagens da mãe, que talvez esteja tentando desesperadamente livrar-se dele. A comunicação dessa mãe com a imagem sensível do feto certamente deve ser diferente da comunicação da mãe que está dando boas-vindas à nova vida e que guarda a imagem de seu desenvolvimento como um tesouro em seu coração (Boadella, 1992: 41).

Quanto às experiências do bebê nascente, inspiramo-nos nas observações poéticas de Frédéric Leboyer.

...O Calvário vai começar. ...O espaço, antes sem fronteiras, torna-se dia a dia mais estreito. ...E, um belo dia, o bebê se percebe numa prisão. ...Luta, protesta. ...A criança o aceita. ...Um dia, a prisão se anima..., ela começa a esmagá-lo, a apertá-lo..., passado o terror inicial, a criança se habitua às contrações. ...E se agita de prazer com o jogo voluptuoso. ...Até que um dia...mais uma vez, tudo muda. ...A prisão torna-se louca e parece querer o fim do prisioneiro. ...Com o coração batendo quase a ponto de se romper, o bebê se lança nesse inferno. ...O fim certamente está próximo. ...

Então ....

O universo estoura. ...

O vazio! ...

Liberdade intolerável. ...

Só, não sou nada senão vertigem.

Retoma-me! Abrija-me. Esmaga-me, aperta-me, destrói-me.

Mas que eu seja (Leboyer, 1974: 16, 17 e 18).

Haveria, portanto, nos caminhos do desenvolvimento, um corpo vivido como um processo organizador capaz de transcender a sua própria natureza mediante a relação consigo mesmo e com o outro. Esse processo corporal não deve ser visto como um *locus* de acontecimentos, mas como movimentos e desdobramentos, e refere-se à via do inconsciente, a uma poesia das formas; e sua maior tarefa é a de estar sempre em construção.

A formação de um *corpo-imagem* coloca-se na perspectiva de um *corpo-em-construção-na-interação-com-outros-corpos*. Na experiência social de um embrião-feto-bebê/nascente estão presentes o desconhecido e o surpreendente em suas manifestações e inexpugnabilidades; nessa experiência, está implícito o sentido de uma permanente transformação concebida como o nunca-ser-o-mesmo-corpo, o nunca-ter-o-mesmo-fluxo corporal.

A subjetividade do bebê está relacionada a um amadurecimento não como fases e sim como formas de uma experiência social que se desdobram por toda a vida. Entre esse *corpo-experiência* e esse *corpo-social* tem-se sempre uma morfologia plásmica, um magma arquetípico em vias de aparecer. Tudo se dá entre os espaços profundos e os da superfície, entre os interiores e os exteriores, entre os micros e os macromundos, ensaiando sempre enfim a personalidade humana.

Todos os próximos momentos do ciclo vital estarão envolvidos nessa mítica processual, mesmo porque o *corpo-imagem-em-interação* continua sua jornada. Neste trabalho, enfoco apenas os primeiros períodos do desenvolvimento pela riqueza de suas indicações para se pensar o processo de individuação como um todo. Em outros estudos, tenho feito um levantamento de momentos do ciclo vital, contemplando miticamente os andamentos complexos do *corpo-imagem-em-interação*: na travessia da infância, nas ondas sensoriais da puberdade e da adolescência, no corpo heroico da juventude e da "adulter"; no corpo maduro da *segunda metade* da vida; e no corpo da finitude.

---

## Algumas significativas referências para o trabalho com o *corpo-imagem-em-interação*

O corpo foi visto por Jung associado à sombra, àquilo de que somos incapazes de reconhecer sobre nós mesmos. Conger, estudando Jung, diz que, “de fato, o corpo é a sombra”, é a energia psíquica não reconhecida, “na medida em que contém a trágica história de como o surgimento espontâneo da energia vital é morto e rejeitado”. Jung não entendia a sombra apenas como um lado escuro de nossa natureza ou um “poderoso meio de acesso à vida negativa do homem”, mas associava-a também ao inconsciente coletivo: à sombra arquetípica. A sombra representa, na verdade, a capacidade de cruzar as fronteiras que separam luz e treva, e, ao ser tocada, desdobra-se a possibilidade de afirmar a vida energética – a vida instintiva, permitindo ao indivíduo superar obstáculos do acesso ao *Self*. “A sombra (...) contém, assim, a força vital, primitiva e indiferenciada” (Conger, 1993: 103-108).

Porém, para além das associações com a sombra, também demonstrado por Conger, Jung afirmou o corpo como um integrante vivo do humano, diferenciando-o das imagens que o associavam à carne e desqualificavam o indivíduo. O corpo apresenta-se também como um *corpo-Self*, aquele que realiza a jornada interior e confronta a própria sombra. Esse corpo é capaz de mudar e o faz pela mudança das imagens internas (Conger, 1993).

O mistério está no próprio corpo; apreciado alquimicamente, indica o eterno e o durável. Os símbolos do *Self* originam-se das “profundezas do corpo e expressam sua materialidade em todos os pormenores, tanto quanto a estrutura da consciência aperceptiva”. O símbolo é, pois, um corpo vivo, “*corpus et anima*” (Conger, 1993: 168).

O indivíduo humano manifesta-se externamente como um corpo material e internamente como uma série de imagens das atividades vitais que se processam lá dentro. São dois lados da mesma moeda. Ao dar aos símbolos e imagens tão grande importância, podemos compreender que eles têm intensa materialidade e uma capacidade de alterar a energia do corpo. Os símbolos estão, pois, referidos a uma fisiologia arcaica do corpo.

Levando-se em conta as experiências do *corpo-sombra* e do *corpo-Self*, poderíamos acompanhar as dinâmicas do nascimento e da morte, do belo e do feio, de Deus e do Diabo, da fadiga e do êxtase, do limite e da potencialidade criativa, da fragilidade e da força titânica, da aceitação e da luta, do cuidado para com as feridas vivas. E seria por meio dessa construção, em um ambiente de autorregulação, que novas habilidades da alma encontrariam perspectivas.

Na visão psicossomática de Denise Ramos, o ego é definível como um “complexo de imaginações mantidas juntas e fixadas através de impressões sinestésicas”, assim como todas as outras formações de complexos. Ela esclarece que, para Jung, tanto nas neuroses quanto nas psicoses, “os sintomas de natureza somática ou psíquica originam-se nos complexos”; os tons emocionais desses complexos, baseados em impressões sinestésicas, devem ser compreendidos como a “totalidade das sensações que se originam dos órgãos corporais, isto é, sensações pelas quais o próprio corpo é percebido”. Quando um complexo é constelado, dá-se uma mudança no processo corpóreo como um todo, e essa “transformação pode ser sentida como um mal-estar indefinido ou expressar-se numa sintomatologia mais evidente” (Ramos, 2006: 52 e 55).

Enfatizando o processo de individuação, Elisabeth Zimmermann afirma que o trabalho com o corpo na clínica junguiana pode ser “uma forma de imaginação ativa”, “uma ajuda à experiência global e harmoniosa de si”, uma busca da “integração dos estados emocionais opostos”, um caminho para se realizar, mediante a “projeção da imagem corporal”, a “expressão dinâmico-afetiva”, um favorecimento à evocação de imagens arquetípicas (Zimmermann, 2009: 161 e 162).

David Boadella, por meio da bio síntese, uma abordagem terapêutica constituída no contexto da psicologia somática, organizou sua metodologia em torno de três processos básicos que servem de contexto para a clínica do corpo: o *facing* e o *sounding*, colocando em foco os níveis do contato dos olhos, da pele e da voz; o *grounding*, contemplando o esvaziamento de músculos tensos e a transferência dessa energia para os movimentos expressivos e/ou o aumento do tônus pela resistência dinâmica contra o chão ou o corpo do terapeuta, fortalecendo o sistema de enraizamento; o *centering*, cuja função é tocar o processo emocional, a respiração e o ritmo. De qualquer maneira, o ponto central nessa abordagem clínica é o do reconhecimento dos *sinais de contato*, da pulsação; esse seria o guia do uso das técnicas (Boadella, 1992).

Boadella retoma os conceitos de autorregulação e identificação vegetativa de Reich, reconceituando-os em uma perspectiva existencial-humanista-energética. Redefinidos e enriquecidos, esses conceitos dão origem a novas formulações, respectivamente, processo formativo e campo organizacional. Processo formativo é, para ele, a emergência de altos níveis de organização a partir de níveis mais baixos, e é uma lei natural básica; é o princípio da autorregulação, a alma da terapia. Já o campo organizacional é o conjunto das condições apropriadas à potencialização de um determinado processo formativo. A ressonância somática das mãos, da voz e da presença do terapeuta estrutura o campo organizacional no qual ocorre o processo formativo de reintegração do corpo, da mente e do espírito (Calixto, Chagas e Oliveira, 1994).

---

Advinda, igualmente, do grande campo da psicologia somática, a psicologia formativa de Stanley Keleman apresenta o corpo como fonte da experiência, como um processo subjetivo vivo movendo-se continuamente na direção de formar a si mesmo, como um lugar de conhecimentos daquilo que está por emergir. Vivemos, segundo Keleman, através de vários corpos: o corpo visceral, instintivo, profundo, ancestral; o corpo social, do contato com o mundo; o corpo pessoal, subjetivo, que faz interligações; o corpo do eu. E haveria sempre muitos corpos a serem corporificados (Keleman, 1992).

Para referir-se aos muitos corpos que somos, e em parceria com Joseph Campbell, este autor compôs uma mítica da forma. Um dos modos míticos estaria firmado nas vias e conexões sensitivas do corpo, diria respeito aos mitos com pouca raiz no biológico, aos mitos estranhos, aos mitos dos sábios e ascetas; esse modo se orienta na direção da coleta de informações, coordena a sensibilidade; esse modo mítico estaria intimamente associado aos fenômenos humanos do contato e do limite. Haveria um outro modo mítico com raízes firmadas no processos metabólico-viscerais do organismo; este se orientaria na direção dos mitos do cuidado e da intimidade, dos mitos da criação, da terra, da Grande Mãe, do caos da formação; aqui estaria em foco o movimenta para o encontro. E, por fim, o modo mítico das estruturas osteomusculares, dos mitos do guerreiro, da ação, da autodeterminação, dos caçadores; seria o modo que ordena a firmeza, que se movimenta contra; os desdobramentos desse modo estão relacionados à excitação da ação física, ao poder da força, ao forjar das mudanças da vida (Keleman, 2001).

Dentre as práticas meditativas, o *Kum Nye*, uma ioga advinda do budismo tibetano e desenvolvida por Tarthang Tulku, afirma que o corpo humano possui uma duração e consiste de uma matéria em corporificação contínua. "Corpo, mente, respiração, som, visão, sensações, emoções – tudo se transforma numa só prática." Dessa forma, a prática do *Kum Nye* ajuda a evidenciar e a desfazer as tensões, propiciando o alcance de níveis de atenção e consciência intensos. Com movimentos/posturas físicos lentos e contínuos, suas automassagens e suas visualizações, apoiados na ampliação suave da respiração e na atenção à imediação das sensações corpóreas, evocam-se profundos estados de relaxamento e movimento. Aqui, todos os sentimentos desagradáveis serão acolhidos e "pode-se descobrir que cada sensação é como um vasto reino". O *Kum Nye* "revela que a única realidade que precisamos procurar é aquela dada pelo 'fato' de cada situação"; e precisamos "agarrar esse 'fato' com firmeza", presentificando-o como uma abertura, uma eternidade, um "acontecimento" (Tulku, 1995: 19-26).

Ao acompanhar uma sequência de pensamento se deslocando para outro, focalizando o espaço entre eles, permite-se o pensar criativo, aquele que se forma na presente interação com o sentir e com o intuir. Dessa experiência podem surgir imagens arquetípicas semelhantes àquelas que surgem na imaginação ativa; pode surgir também um observador qualificado a buscar clareza sobre de si: uma presentificação. Essa presentificação representa a redução da distância existente entre a função consciente e a observada.

Na clínica psicoterapêutica, todo esse material pode servir como base para livres associações, amplificações e assimilações. A interação entre funções cognitivas, afetivas e fisiológicas se dá e pode permitir, assim, a elaboração junto ao contexto de vida do cliente.

## **Um trabalho clínico à procura da presença de um corpo-imagem-em-interação**

Em cada silêncio do corpo identifica-se  
a linha do sentido universal  
que à forma breve e transitiva imprime  
a solene marca dos deuses  
e do sonho (Drummond, 1984: 11).

Colocar na prática psicoterapêutica a presença direta dos *corpos* tem sido um instigante desafio. Tenho como guias os seguintes princípios: o corpo apreciado como mistério, assim como a psique; a participação direta do corpo no processo terapêutico; a imagem buscada através desse corpo, trabalhando-se em torno dela; a experiência da *presença*, a corporificação da alma.

Na clínica, procuro desenvolver apoios para que os clientes possam revelar-se pelas imagens por eles colhidas: nos seus sonhos e fantasias; na imaginação ativa e na guiada; nas falas, posturas, gestos e movimentos corporais; nas expressões artísticas, plásticas, dramáticas, da dança/movimentos, da música e da literatura. Com base nessas imagens, vivenciadas no plano do mito, o cliente poderá construir narrativas sobre si e o outro, fazendo-as fonte de conhecimento e de inspiração para a criação de maior personalidade no andar de sua individualização.

Aqui, neste artigo, procuro relacionar algumas construções do processo terapêutico às práticas e concepções psicoterapêuticas. O foco dessa análise está colocado mais propriamente na forma dos acontecimentos clínicos, na fenomenologia do espaço/tempo psicoterapêutico; entretanto, alguns conteúdos serão levantados, correlacionados e significados.

---

No sentido da abrangência do uso das técnicas, inspira-me a visão de Ligia Diniz ao tematizar sua aproximação entre a arteterapia e a psicologia analítica. Ela contextualiza sua prática na arte, por “tornar visível o que é invisível, valendo-se do simbólico”. Para Ligia, a arteterapia “fornece suportes materiais adequados para que a energia psíquica torne visíveis símbolos” favorecendo “a estruturação e a expansão da personalidade por meio da criação” (Diniz, 2009: 22).

No argumento de Ligia Diniz,

o arteterapeuta pode utilizar a interação entre técnicas artísticas e o verbal, lançando mão de desenhos, pinturas, colagem de papéis ou outros materiais, modelagem, esculturas, expressões corporais, psicodrama, ritmos, canto; ou ainda armar um brinquedo, explorar conteúdos emergentes na vivência de fantasias dirigidas, na montagem de uma caixa de areia, na criação e na interpretação de personagens, no movimento, na postura ou na expressão corpórea, entre tantas outras variações de técnicas criativas, que podem ser plásticas, artesanais, corporais, dramáticas, literárias, musicais (Diniz, 2009: 36 e 37).

## **Caminhos de corporificação mítica: fala, escrita e canto**

Em um momento do processo terapêutico de uma cliente que anunciava seus objetivos profusamente, pedi que colocasse suas buscas por escrito, oferecendo-lhe várias folhas de papel. Tinha, com isso, a intenção de que ela pudesse experimentar, através de uma escrita criativa sobre si, seu *modo mítico mesomórfico* – aquele relacionado à ação. Acreditei que, na perspectiva de um espaço ampliado para além da fala, criaria terreno para que a sua extroversão emocionada encontrasse formas mais sintéticas de manifestação.

A *escrita criativa* aparece, no trabalho terapêutico, como forma artístico-literária de ação clínica. Ronald Laing pedia a seus clientes que escrevessem poesias, e ele mesmo também o fazia ao sabor de suas experiências clínicas, proporcionando a busca das metáforas que ampliam a visão de si e do outro. Nise da Silveira, no seu estudo do inconsciente mítico, criou oficinas de escrita incentivando a organização dos fragmentados conteúdos da mente. Michael White e David Epston desenvolveram um conjunto de princípios e técnicas de uma escrita construtivista, referindo-se às múltiplas formas de se utilizar a escrita como experiência psicoterapêutica. Esses autores oferecem numerosos e inspirados exemplos de cartas terapêuticas, convites, referências, certificados, previsões, declarações. Para eles, a análise constitui-se um processo do historiar e re-historiar os problemas da vida. Ao escrever, o cliente cria narrativas que ampliam as suas vivências subjetivas, podendo, assim, corporificar aquilo que diz (White e Epston, 1990).

A cliente, aqui em questão, escreveu febrilmente seus objetivos para com a vida. Cansada, porém demonstrando um grande alívio, fez uma pequena pausa, um silêncio. E, a seguir, organizou sua fala, apresentando aspectos de sua precoce, estressante e entusiasmada carreira profissional, palco de suas mais recentes angústias. Entendo que ela permitiu-se uma primeira síntese, uma entrada em si.

A síntese traz o sentido de integração e da diferenciação. Esse conceito, em Jung, contempla a questão dos estados polares de tensão e a noção de complementaridade à tendência psíquica para a dissociação, relacionando-se à perspectiva da amplificação. A síntese realiza, assim, na visão de Jung, uma introversão, e a partir desse movimento introvertido faz-se possível experimentar os complexos separados entre si e observá-los naqueles aspectos em que “impedem o desenvolvimento de maior unidade”. Na sua concepção sobre a metodologia do trabalho psicoterapêutico, Jung diz que os arquétipos não são alcançados pelas vias indiretas de uma análise, e, sim, por serem em si irrepresentáveis, configuram-se como um denominador “complexo”, obtido “por via direta”: sintética (Jung, 1976: 490 e 491).

Em outro momento, a mesma cliente trouxe para a sua sessão uma canção popular muito ouvida na época. Pretendendo que esse espontâneo recurso pudesse servir-lhe de caminho ao corpo e aos ambientes psicocorporais da expressão dos sentimentos (a respiração, a garganta), pedi que cantasse e que repetisse o canto, olhos fechados, convidando-a ao canto expressivo.

No campo da musicoterapia, utilizando as visões da biossíntese, Marly Chagas estuda o cantar como uma forma de mobilização das conexões entre os reservatórios energéticos do corpo. Ela demonstra como, “para a voz sair, o diafragma é acionado, a garganta – através das cordas vocais – vibra, a base do pescoço se move”. Ela se refere aos antigos humanistas rabínicos, falando das vogais como a “alma das palavras” e das consoantes como “seu esqueleto”, para mostrar como “a voz cantada possibilita” a vibração “no interior do ‘id-canal’, criando expressão sensível e sendo comunicada”, abrindo um caminho à alma (Chagas, 2011).

Nesses ambientes psico-corporais da expressão dos sentimentos, as ondas respiratórias atuam como um aporte de energia vital, uma mobilização envolvendo o diafragma. A respiração guarda o ritmo do mar, o ritmo do inconsciente. Suas ondas sobem e descem no abdome e no tórax. Seus sons inspiram e expiram coisas. O respirar pode estar associado tanto ao espontâneo quanto ao mais repetitivo. A maneira como respiramos parece revelar, por um lado, ritmos de bem-estar e, por outro, compassos de intranquilidades.

Há evidências, ao se tocar na respiração, de que estamos lidando com um ritmo corporal básico e ancestral, um reflexo de vida arquetípico. Em seu canto expressivo, a cliente respirou mais

---

amplamente. E quando pôde acompanhar o fluxo de ar, engendrou uma ponte entre o som e o sentido. Algo havia acontecido, a fala parecia um pouco mais deslocada do meramente social. A simbolização da vida fazia-se possível. Ensaiei uma coordenação rítmica entre os órgãos da fala e os da respiração, desvelaram-se os sentimentos. Fez-se, no seu caminho, um olhar mais introvertido, um silêncio praticado algumas vezes pela simples observação da respiração, das sensações corporais, das imagens espontâneas e dos pensamentos presentificados.

O silêncio, na clínica, pode ser revertido para o encontro com o pensamento criativo. Ralph Davis, estudioso do *Kum Nye*, diz que o silêncio é ao mesmo tempo “uma meta, um método, um estado de consciência, uma metáfora e um caminho!”. Silêncio diz respeito a uma “geografia da atenção” e é um forte encaminhador do desejo (Davis, 1995: 89).

Na trajetória terapêutica da cliente a que aqui me refiro, apareceram imagens instigantes, recordações significativas, um anseio de derretimento, uma necessidade de suspirar profundamente. Neste trabalho, fui compreendendo que estive acompanhando, em seu processo de corporificação, uma vida psíquica organizada em uma forma pregnantemente guerreira, aguerridamente *Atenas*, carecida da construção de vias mais interativas, mais suavemente participativas, mais desdenhosamente *Oxum*.

### **Encontro de corpos *puer/grande-mãe*: consciência corporal e autorretrato**

Na trajetória terapêutica de um outro cliente, depois de experimentar automassagens guiadas, ele desenha seu próprio rosto. Através dessa imagem, reconheceu contrastes: viu o claro e o escuro, o que pertence e o que não pertence, o amor e o desamor, o de fato e o de direito. Essa experiência serviu de inspiração para que trabalhássemos, durante um bom tempo, a reconstituição de aspectos históricos e emocionais da sua vida afetiva. E, ainda mais, permitiu-nos vislumbrar como sua participação na vida estava baseada numa atitude predominantemente complacente.

Ampliando na direção do reconhecimento de desconhecidas sensações corporais, mediante improvisação de posturas e movimentos, o cliente desenhou dois emblemas somáticos: um perfil humano predominantemente vermelho, com pouca forma; e um outro todo azul e bem delineado. Com esses autorretratos, lembranças diversas se apresentaram, todas muito intensamente relacionadas à convivência com sua mãe. Intitulados “perdão

desmedido“(2), os autorretratos inspiraram visões de si: uma confusão, a negação de sentimentos, uma atitude cristalizada na tentativa de corresponder ao desejo do outro, o reconhecimento da fraca concepção acerca de si próprio e a presença de um estado melancólico.

Estudando desenhos realizados por vivências de contato direto com as sensações, Stanley Keleman nos fala que as imagens somático-emocionais revelam as camadas coletivas e as pessoais da experiência de si. “Com essas imagens pode-se captar, realística ou simbolicamente, o sentimento” de historicidade; pode-se, ainda, projetar as qualidades dessa experiência, tornando visíveis alguns estados emocionais. Os “somagramas”, segundo Keleman, mostram a situação atual, indicam onde se está ferido e se precisa de cuidado e apontam para aquilo que se pensa e se sente sobre si mesmo. “Sensações e movimentos de órgãos” se organizam em padrões de imagens, “pulsações conferem continuidade, configuração e ordem somática”. O “cérebro forma símbolos” com a intenção plástica de criar significados (Keleman, 1995: 70).

Pelas realizações desse cliente, a sombra complacente visitada e amplificada às custas da criação de imagens autoperceptivas demonstrou-nos a formação de complexos afetivo-emocionais associados às diatribes e formosuras da complexa interação *puer/grande-mãe*. A mãe, aqui, tem um caráter simbólico cuja idealização se faz presente na identificação com o filho da *grande mãe*, o que na mitologia aparece como: estando sempre ao seu lado; sendo, algumas vezes, o seu filho-amante; e sendo por ela devorado ou destruído. Atis, Adonis, Hipólito, Tamuz e Édipo “mitologizam” esse vínculo.

Segundo James Hillman,

o desenvolvimento da consciência puer não se dá para fora da matéria (mãe) nem contra ela, mas é sempre um trabalho mercurial envolvido com ela. O puer-et-senex necessita da matéria para a sua amálgama, para a sua substância, pois é a “fiscalidade” que dá à sua imaginação um material literal a partir do qual se pode fantasiar (Hillman, 1991: 71).

O complexo referido aos aspectos arquetípicos *puer/grande-mãe* é terreno da impossibilidade de manifestação do espírito, pois se trataria de estar ancorado no corpo físico, comprazendo-se, ou daí tentando afastar-se. Na verdade, o complexo apresentado como o filho da grande mãe está relacionado à perda da própria identidade, e seria mais bem compreendido, segundo Hillman, no ambiente *senex-puer*. Na história desse cliente, encontramos a ausência do pai como caminho para os braços da mãe: havia a presença do pai pessoal, mas faltava o seu espírito, aquele que traz significado e forma (Hillmann, 1998).

---

Neste trabalho analítico, foi necessário dedicar-se a questões ligadas: à vulnerabilidade e ao esforço para a realização; à vivência da incerteza, dos riscos e do fracasso; à passividade; à dinâmica compulsiva de afetos. Procuramos nos acercar do espírito da estabilidade e da independência, de melhores distinções entre a inspiração e o entusiasmo, da autenticidade.

## **Do poder ao afeto: psicodrama do corpo-onírico, posturas e ressonâncias**

O corpo guarda a história do surgimento espontâneo da energia vital e também de sua mortificação; guarda aquilo que foi rejeitado e revela-o; costuma expressar de forma ostensiva o que negamos inconscientemente. O *corpo-sombra* pode caracterizar-se pela rigidez, pelas contrações crônicas de músculos e tecidos, por uma espécie de couraça protetora, aprisionando o fluxo de energia. *Animus* e *anima* encontram-se também somaticamente constelados, fazendo-se acessíveis.

Ao sonhar que estava numa loja de roupas e lá era atendido por um amigo que lhe oferecia uma calça diferente parecendo um macacão feminino que vestia até a altura do queixo, um outro cliente estranhou-se. Convidado a debruçar-se sobre seu sonho, num contexto recriador – narrar o sonho, contar de novo alterando os tempos lineares de seu andamento, recontar em tempos verbais variados, transformar em personagens cada elemento do sonho e fazê-los dialogar, desenhar e criar sobre o desenho –, um grande desconforto toma conta.

Segundo Keleman, o processo de sonhar conecta o corpo que nós somos com o corpo que estamos nos tornando.

Os sonhos são uma maneira de o corpo manter uma relação continuada entre, de um lado, o corpo herdado e seu cérebro profundo e, de outro, o corpo pessoal do córtex ou cérebro novo. Os sonhos são, então, parte da realidade da vida do corpo (Keleman, 1997).

Através dos sonhos podemos ver aquilo que vem se formando, mas é ainda irrealizado. No desenvolver do *senso de eu*, e mais especificamente daquele que diz respeito à identidade somática, o corpo se expressa como tal, de diversas maneiras. Nesse processo, o corpo, no sonho, está sempre sonhando as suas próximas formas e como corporificá-las. Há “uma continuidade entre o processo do corpo e a imagem do sonho”, diz Keleman. Precisamos, portanto, mais do que decodificar as suas imagens, aprender a vivenciá-las

como expressões de um processo corporal. Para ele, os sonhos fazem parte do “mistério da sabedoria somática”, são “o vivenciar da própria experiência [tornando-a] uma experiência pessoal” (Keleman, 1997).

Ao recordar em linguagem corporal e intensificar somaticamente os personagens do sonho, encaminham-se processos de diferenciação e de integração, linhas de força da individuação. A individuação inicia com o indivíduo abrindo novo caminho através de terreno até então não percorrido: *corpo-imagem-em-interação* formando novas consciências. Nesse cliente anteriormente referido, o sonho e o trabalho com o sonho estiveram a serviço do seu processo de individuação: auxiliando o ego (corpo vígil) a se fortalecer; desmontando certas visões do ego pela dinamização da tensão entre opostos surgida no confronto com outro eu (corpo onírico); dispondo novos encaminhamentos e progressões ao seu processo terapêutico.

O macacão do sonho, redesenhado, tornou-se uma máscara de índio, e em seguida um semblante de guerreiro medieval. Em suas associações, apareceram contrastes entre concepções frágeis e vitimadas de si, por um lado, e fortes e poderosas, por outro; evocou lembranças de cenas de sua infância relacionadas à vivência do poder e da submissão, muito emocionalmente carregadas. Na continuidade do processo analítico, essas experiências encaminham-nos ao terreno do encontro analista/analizando, à nossa relação de poder. Exercitamos, a partir daí, a não distância clínica, dirigindo o nosso olhar mais além, propiciando que alcançássemos sentimentos de profundo desamparo.

## Conclusão

Os estudos da clínica da integração corpo/psique referem-se mais propriamente à prática de uma abertura para a ação, uma dinâmica dos processos de criação. Nessa visão, o processo psicoterapêutico se daria mediante um jogo de constante corporificação intersubjetiva, criando a oportunidade de contemplar a complexidade do corpo em sua constituição e manifestação e de traçar uma relação entre o processo simbólico e o energético, entre a psique, por meio das imagens que dela emanam, e o corpo, pelo fluxo e pela interrupção da energia.

Analisar os padrões somáticos significa investigar o grupo de imagens subjacentes ao processo corporal. Trabalhando com base na noção de um *corpo-imagem-em-interação*, implicamo-nos no reconhecimento e na confecção artesanal da *presença*, e a *presença* requer sempre um processo corporal a ser tocado em sua dinâmica, considerando: a rigidez e o colapso; os modos impetuosos e imprevistos; as forças e contraforças; a força vital, primitiva e indiferenciada; a tensão dos opostos; as tensões criativas.

---

Um *corpo-imagem-em-interação* pode se apresentar, na clínica, em uma espécie de ideal alienante de felicidade. Tratar-se-ia de um corpo anestesiado – uma anestesia da consciência do corpo. Essa anestesia, segundo Jurandy Freire Costa, “concerne, sobretudo, à insensibilidade, à miopia, à negligência em relação às peculiaridades físicas de cada um”. Nesse ambiente somos levados para um mundo de imitação da novidade, um mundo da busca de riquezas, de poder político, dotes artísticos, formação intelectual, redes de influências. Desse modo, podemos considerar, na clínica, as experiências referidas à perda da realidade somática, à habitação da terra de ninguém, ao mito do corpo abandonado (Costa, 2004: 230).

O *corpo-imagem-em-interação*, vivido nas malhas de um constante nascer, traz consigo um dilema moral da contemporaneidade: “a escolha entre ‘ser’ e ‘parecer’”: fenômenos da persona. O *corpo-imagem* mergulhado no *samsara* de nossos dias tende a fazer da vida uma extensão imaginária da fantástica e glamourosa realidade-espetáculo, “uma cena-fantasma que o indivíduo protagoniza como se fosse um turista em férias por lugares exóticos”. Essa “orgia habitua-nos a um não pensar ético”, realizando um casamento com a disposição psíquica da negação ao incômodo (Costa, 2004: 232).

Nesses termos, seria apropriado, segundo Tereza Carreiro,

abordar o papel essencial do corpo nas sociedades contemporâneas e (...) examinar em que o centramento nesse objeto superinvestido e supervalorizado pode ser considerado uma patologia narcísica (...) situar as funções exercidas pelo corpo, em seus diversos aspectos (corpo território, corpo viril, corpo excesso e corpo beleza), bem como suas conseqüências sobre a economia psíquica (Carreiro, 2005: 62).

Quando se faz possível corporificar o *corpo-sombra* e se mover para um corpo liberto, cria-se, assim, um diálogo, um movimento na direção do futuro, uma dança com a vida, um *corpo-Self*. Nossas imaginações e nossos corações estão dispostos a ir mais longe do que nossos braços podem alcançar. Seria recomendável, então, trabalhar através de intenções esclarecidas e de imagens convidativas a uma corporalidade livre, para que possamos desenvolver recursos e potências diante do que é coletivo.

Assim,

os cuidados com o corpo, (...) aparecem como preocupação ética consigo, se entendermos por ética a capacidade de optar por estilos de existência que nos façam viver melhor, concedendo ao outro o mesmo direito e o mesmo poder. Este estilo de viver, embora tenha como referente o bem-estar do corpo, não sucumbe à moral do espetáculo e se revela perfeitamente compatível com o apreço pelo Bem-comum e pelos ideais de autonomia pessoal (Costa, 2004: 236).

Podemos falar, portanto, de um *corpo-imagem* relacionado à construção da ética e à resistência ao poder deslegitimado; o *corpo-imagem* que pretende desvencilhar-se das imagens clichês anseia pela inclusão dos gestos de seu passado, encena-se na busca de algo muito para além daquilo que se refere a um mero corpo físico. Para esse *corpo*, o prazer torna-se sentimento e a potência orgástica, amor. Na processualidade de um *corpo-imagem*, a questão da construção de novas identidades parece ser mais relevante que a da busca da revelação de uma identidade; aquilo que tendeu a ser visto como deficiência muitas vezes poderá ser re-apresentado como singularidade; a doença pode transformar-se em caminho de cura, em uma nova forma de viver. Pode-se buscar, então, a apropriação das experiências corporais na perspectiva de uma nova espiritualidade, aquela que nos faz mudar a maneira como nos vemos, como avaliamos o mundo e como nos implicamos nele. A construção de uma cultura da autorregulação e da habilidade para a ressonância com outros corpos traz à luz, no afã clínico, a perspectiva de uma essencial construção: o senso de empatia, a compaixão (Oliveira, 2008).

A clínica de corpo inteiro não pode se fazer sem esta aposta e este risco. Colocar o corpo em análise ou colocar o corpo na análise nos indica um caminho que faz da aventura clínica uma experiência de criação. E isto não é trivial em nossos dias quando a standardização, a homogeneização da existência se faz por capturas insidiosas.

Resistir a estas capturas é poder colocar o corpo em cena de outras maneiras. E, para tal, é preciso inventar novas organizações para si e para o mundo, o que não se alcança sem o trabalho rigoroso e persistente. A clínica não pode estar alheia a esta tarefa sob o risco de calar-se frente às urgências do contemporâneo (Passos, 2004: XIX).

Trabalhar o *corpo-imagem-em-interação* teria, enfim, o sentido de uma expressão poética, composta na ordem das metáforas, o que significa tratar o corpo dentro do contexto da imaginação, dentro daquela habilidade para transformar as imagens fornecidas pela percepção, já que sem transformação de imagem o que há é mera repetição, e não criação.

## Notas

<sup>1</sup> Artigo baseado na Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Analista pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, Associação Junguiana do Brasil, International Association For Analytical Psychology. Orientadora: Lygia Aride Fuentes.

<sup>2</sup> Anotações de sessões clínicas.

## Referências Bibliográficas

- BOADELLA, David (1992). *Correntes da Vida - uma introdução à Biossíntese*. São Paulo: Summus.
- BOECHAT, Walter (2004). *O corpo psicoide: a crise de paradigma e a relação corpo-mente*. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social, UERJ. Tese de doutorado em Saúde Coletiva.
- \_\_\_\_\_. (2006a). IX Simpósio da linha Racionalidades Médicas, no Instituto de Medicina Social - UERJ, edição limitada. "Cuidado, Atenção e Escuta em Psicoterapia - Novas Abordagens possíveis e a Totalidade Corpo-Mente". Rio de Janeiro: IJRJ.
- \_\_\_\_\_. (2006b). "Espiritualidade, Finitude, Individuação - as questões com o Self". Em MONTEIRO, Dulcinea (Org.), *Espiritualidade e Finitude*. São Paulo: Paulus.
- CALIXTO, Denise; CHAGAS, Marly; e OLIVEIRA, Humberto (1994). "Constitui-se a Biossíntese numa abordagem da psicoterapia somática?" Monografia para o Instituto Brasileiro de Biossíntese, Rio de Janeiro.
- CARRETEIRO, Teresa Cristina (2005). "Corpo e Contemporaneidade". Em *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, vol. 11, n. 17.
- CHAGAS, Marly (2011). "Considerações Acerca da Utilização da Música em Terapia. Musicoterapia num enfoque da Biossíntese". Em *Revista Artes de Cura*, [www.artesdecura.com.br](http://www.artesdecura.com.br), acesso em 09 de abril de 2011.
- CONGER, John P. (1993). *Jung & Reich - O Corpo como Sombra*. São Paulo: Summus.
- COSTA, Jurandir freire (2004). *O Vestígio e a Aura: Corpo e Consumismo na Moral do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DAVIS, Ralph (1995). "Silêncio". Em TARTHANG, Tulku (org.), *Reflexões sobre a Mente - O Encontro da Psicologia Ocidental com o Budismo Tibetano*, São Paulo: Cultrix.
- DINIZ, Ligia (2009). "Arte: Linguagem da Alma". Em MONTEIRO, Dulcinea (org.), *Arteterapia - Arquétipos e Símbolos*, Rio de Janeiro: Wak.
- DRUMMOND de Andrade, Carlos (1984). *Corpo: Novos Poemas*. Rio de Janeiro: Record.
- FORDHAM, Michael (2005). *A Criança como Indivíduo*. São Paulo: Cultrix.
- HILLMAN, James (1998). *O Livro do Puer - Ensaio sobre o Arquétipo do Puer Aeternus*. São Paulo: Paulus.
- JUNG, Carl Gustav (1976). *Tipos Psicológicos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1996). *O Desenvolvimento da Personalidade*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Cartas*. Petrópolis: Vozes.
- KELEMAN, Stanley (1992). *Anatomia Emocional*. São Paulo: Summus.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Corporificando a Experiência - Construindo uma Vida Pessoal*. São Paulo: Summus.
- \_\_\_\_\_. (1997). "Sonhos e Corpo". Em *Revista Artes de Cura*, [www.artesdecura.com.br](http://www.artesdecura.com.br), acesso em 20/2/1997.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Mito e Corpo - uma Conversa com Joseph Campbell*. São Paulo: Summus.
- KITZINGER, Sheila; NILSSON, Lennart (1987). *Nascer É Assim*. Rio de Janeiro: Globo.
- LAINING, Ronald (1982). *Fatos da Vida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- LEBOYER, Frédéric (1974). *Nascer Sorrindo*. São Paulo: Brasiliense.
- OLIVEIRA, Carlos Eduardo Melo (2005). "O corpo vivido entre afetos: psicorporeidade e intersubjetividade em Ferenczi, Balint e Winnicott". Tese de doutoramento em Saúde Coletiva, IMS/UERJ, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, Humbertho (2008). "Corpo-Imagem, Individuação e Subjetividade: a clínica como projeto de criação". Em *Corpo Expressivo e Construção de Sentidos*, OLIVEIRA, Humbertho e CHAGAS, Marly (orgs), Rio de Janeiro: Bapera & Mauad X.
- PASSOS, Eduardo (2004). "De corpo Inteiro Frente às Urgências do Contemporâneo", in: ALMEIDA, Marcus Vinícius Machado de. *Corpo e Arte em Terapia Ocupacional*. Rio de Janeiro: Enelivros.
- RAMOS, Denize Gimenez (2006). *A Psique do Corpo – A Dimensão Simbólica da Doença*. São Paulo: Summus.
- REICH, Wilhelm (1983). *A Função do Orgasmo*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_ (1985). *La Biopatía del Cancer*. Buenos Aires: Nueva Vision.
- STERN, Daniel (1992). *O Mundo Interpessoal do Bebê*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- TULKU, Tarthang (1995). *Reflexões sobre a Mente – O Encontro da Psicologia Ocidental com o Budismo Tibetano*. São Paulo, Cultrix.
- WHITE, Michael & EPSTON, David (1990). *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York: Norton.
- ZIMMERMAN, Elisabeth (2009). "Individuação em contato com o corpo simbólico". Em ZIMMERMAN, Elisabeth (org.), *Corpo e Individuação*. Petrópolis: Vozes.

## O Fazer Alma na Improvisação em Dança

Aline Fiamenghi\*

Liliana Liviano Wahba\*\*

Artigo



**Sinopse:** Este artigo apresenta reflexões acerca da experiência de improvisação em dança sob a perspectiva da alma proposta por James Hillman. Para o autor, alma não é uma substância, mas uma perspectiva, uma tarefa, a função de transformar eventos em experiências, a capacidade de reconhecer todas as realidades como fundamentalmente simbólicas ou metafóricas.

**Palavras-chaves:** Hillman, imaginação, fazer alma, dança.

**Resumen:** El artículo presenta reflexiones sobre la improvisación en danza bajo la perspectiva de alma propuesta por James Hillman. Para el autor, el alma no es una sustancia, pero una perspectiva, una tarea, la función de transformar eventos en experiencias, la capacidad de reconocer todas las realidades como primariamente simbólicas o metafóricas.

**Palabras clave:** Hillman, imaginación, hacer alma, danza.

**Abstract:** This article presents reflections on the improvisation in dance under James Hillman's soul perspective. For him, soul is not a substance, but a perspective, a task, refers to transform events in experiences, the ability of to recognize all realities as primarily symbolic or metaphorical.

**Key words:** Hillman, imagination, soul making, dance.

---

\* Aline Fiamenghi é psicóloga clínica, coordena encontros de Imaginação e(m) Movimento, Mestre em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos – PUC-SP.

Email: [alinefiamenghi@superig.com.br](mailto:alinefiamenghi@superig.com.br)

\*\* Liliana Liviano Wahba é Professora doutora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica – Núcleo de Estudos Junguianos – PUC-SP.

Email: [lilwah@uol.com.br](mailto:lilwah@uol.com.br)

James Hillman (1992) propõe a literatura como um campo pertinente ao “fazer alma”, pois ela permite experimentação ao pensamento e à linguagem. Segundo o autor, é no jogo de palavras, metonímias e metáforas que uma imagem ganha volume. Brincar com a palavra-imagem produz um espriamento, um alargamento e a subversão dos sentidos e, assim, produz alma. Fazer alma, portanto, é um trabalho poético com as imagens da psique. Ele seguiu os passos de Jung, que já ressaltava: “Tudo aquilo que se torna consciente é imagem, e imagem é alma” (Jung, [1978] 2003, § 75).

A partir dessas considerações, apresenta-se a improvisação em dança como um trabalho anímico, uma possibilidade de criar espaço interno, de criar corporalidade (um corpo que vibra o que vive, um corpo que assimila e integra a experiência) e, assim, ao abrir espaço para novos sentidos dando maior volume à psique, a improvisação é uma possibilidade de agenciar desejos e atravessamentos.

O trabalho com a imagem pauta-se no presente, naquilo que aparece “aqui e agora”; nesse sentido é uma improvisação, o que não quer dizer que vale qualquer coisa, ao contrário, são necessárias uma escuta apurada e uma precisão para se manter junto à imagem: *stuck to the image* é a premissa da psicologia arquetípica para Hillman (1997). A própria imagem apresenta seu método, conta como trabalhar com ela.

Na pesquisa, sugeriu-se um tema para o Laboratório de Improvisação para configurar um campo: a escultura *A Danaide*, de Rodin, pela sua riqueza de movimento e seu conteúdo simbólico. Organizou-se o trabalho em dois momentos: antes e depois da improvisação, cuja hipótese era de que o trabalho imaginativo produziria novos sentidos. Atentou-se para o que se movimentava junto ao corpo das participantes, que imagens eram produzidas, que tipo de narrativa se apresentava a cada proposta. Hillman (1977) propõe que a amplificação se dá na própria imagem, que os sentidos ocultos já estão ali, mas precisam ser desvelados a partir de um trabalho poético ou metafórico.

Dizer que há um sentido oculto na imagem não quer dizer que há um *a priori*; ele não é dado exclusivamente nem pelo interpretante, nem pela imagem, mas é construído na potência daquela relação, daquele encontro particular.

## Imagem 1 – A Danaide

Essa ideia encontra ressonância no pensamento de Michelangelo, um dos maiores artistas do Ocidente, que, segundo Stone (1961), acreditava que a obra já existia na pedra e que o seu trabalho consistia em revelá-la. Podemos observar, por exemplo, a série intitulada *Escravos*, que são esculturas consideradas “inacabadas” por alguns,

---

mas para o artista revelaram o necessário, ou seja, a alma contida na matéria. O encontro de Michelangelo com os pedaços de mármore que seriam trabalhados, desde a escolha que era feita pessoalmente por ele nas pedreiras – em que não fica claro quem escolhe quem – e todo o trabalho que se seguia de respeito e atenção à alteridade do material, faz pensar em um tipo muito peculiar de experiência. Somente aqueles mármores poderiam revelar aquelas imagens, outros revelariam outras. O que pode parecer óbvio aponta para uma precisão do encontro, para uma composição que foi esta e não outra, senão produziria outro resultado. Isso tira o peso excessivo da subjetividade na generalização do conceito de projeção. O mundo deixa de ser uma grande tela onde projetamos nosso subjetivismo e ganha alteridade:

Como formas expressivas, as coisas falam: mostram as configurações que assumem. Elas se anunciam, atestam sua presença: “Olhem, estamos aqui”. Elas nos observam independente do modo como as observamos, independente de nossas perspectivas, do que pretendemos com elas e como as utilizamos. Essa exigência imaginativa de atenção indica um mundo almadado [...] Interpretar as coisas do mundo como se fossem nossos sonhos priva o mundo de seu sonho, sua queixa (Hillman, 1993, p. 14).

## **Imagem 2 – *The Slaves***

O Laboratório de Improvisação buscou criar condições para que a obra de Rodin repercutisse e se amplificasse nas ideias e no corpo das dançarinas, produzindo um pensamento corporificado e um corpo metaforizado. Das múltiplas possibilidades de se trabalhar em torno dessa obra, optou-se por observar o que a escultura suscitava nas participantes, que na maioria não conhecia o mito das Danaides. Há alguma “coincidência” nos relatos com o conteúdo do mito, já que Rodin se baseou em uma das Danaides para expressar algo humano, que se especifica e encontra ressonância na experiência pessoal de cada um. Note-se ainda que a modelo da escultura era Camille Claudel, com quem ele teve uma relação duradoura e apaixonada.

Ao descreverem o que viam na escultura antes de improvisar, as participantes relatam, por exemplo, amor, esgotamento, entrega e destino. Ao engrossar a imagem, ou seja, improvisá-la, falar, escrever sobre a experiência e improvisar de novo, os sentidos se metamorfoseavam, a imagem se espalhava no corpo das dançarinas e as descolava de modos identitários, conhecidos. Uma delas relata: “Me levou para lugares que eu nunca visitei, mesmo no meu corpo. Tenho medo de ficar sempre em lugares comuns, porque já tenho uma linguagem corporal. Foi muito bom descobrir outras sensações, outros estados, foi muito bom estar lá, no sentido do movimento. Cheguei a

situações de movimento geradas por algo sugerido, que nunca tinha chegado. Nada muito extenso ou do tipo: Uau!... Por exemplo, no mar, nas ondas, eu queria ser levada pela água. Me sentia ora com forma, ora sem... Minha bacia percorria montanhas...".

Através da escultura um sentido psicológico é despertado. A dança passa de um sentido de movimento à experiência, assim como a escultura ganha vida por meio das improvisações. Entendemos "alma" não como uma substância, mas como uma perspectiva, um trabalho, a função de transformar eventos em experiências, a capacidade de reconhecer todas as realidades como primariamente simbólicas ou metafóricas. Em seus ensaios sobre a imagem, Hillman (1977, 1978, 1979) postula que esta não é algo pronto: é *poiésis*, uma maneira de olhar que implica, necessariamente, valor. Imagens são almas, escreve o autor. Propõe, portanto, que a Psicologia Arquetípica é a psicologia da imagem, e que, para trabalhar com ela, precisamos "descer" ao nível da alma. Quando trabalhamos com analogias metafóricas, as conexões ocultas da imagem ramificam-se por todos os níveis e lugares.

O autor (1998) aponta cinco características da alma: a) é um componente desconhecido que torna o sentido possível; b) transforma eventos em experiências; c) é comunicada no amor; d) tem uma atenção religiosa; e) tem relação com a morte. Ele completa:

A transformação de eventos em experiências se dá pela via do aprofundamento. Profundidade é uma metáfora intrínseca à noção de alma e enfatiza a característica da intensidade... Alma é também uma capacidade imaginativa humana, a experiência por meio da especulação refletida, do sonho, da imagem e da fantasia... A significância que a alma possibilita, seja no amor, seja na atenção (*concerning*) religiosa, deriva de sua relação com a morte. Profundidade, realidade psíquica e finalidade (Hillman, 1992, p. 10).

Ao dançar, penetramos no campo metafórico. O corpo, o espaço, o tempo e o gesto são re-significados. A linguagem desse corpo que dança é penetrada pela imaginação, é construída e guiada por imagens que se espriam em um rizoma, fazendo alma.

Esse tipo de pensamento rizomático não tem hierarquia ou centro. Ele se dá na articulação das possibilidades do corpo que dança, pelo seu repertório e pelas combinações de sua subjetividade, produzindo conexões desconhecidas, mas que, de alguma forma, sempre estiveram lá. É um pensamento descentralizado e complexo, que, ao abrir suas conexões, areja e rearranja o sistema que é desestabilizado por cada ação.

O paradoxo alimenta-se de imagens construídas e instáveis, de formas condensadas em suspiros de vida e morte, o circunscrever do movimento, a massa de infinitas possibilidades limitadas

---

instantaneamente pelo desenho do verbo dançar. A relação da dança com a morte produz momentos de passagem, de devir, que são sustentados pelo movimento dançado, imprimindo um recorte a uma infinidade de combinações possíveis. A inconsistência do ser encontra, na mobilidade e na efemeridade da dança, uma inscrição para essa experiência vertiginosa, em que tudo se desfaz, instaurando um modo de subjetivação em constante movimento.

Essa dimensão efêmera e humana se dá principalmente nos paradoxos: Como sustentar o insustentável, a leveza de ser onde não se é, a inconsistência de ser para poder existir? O corpo que dança se abre para essas experiências. Os limites entre o dentro e o fora neste corpo são apagados. O tempo é paradoxal, simultâneo, suspenso. O espaço do corpo se prolonga e invade o espaço circundante, que se torna um invólucro para a dança.

Como na fita de Moebius, que indica uma topologia não orientável, fronteira, contínua, as combinações subjetivas são expostas na pele, que puxa o movimento e torna-se espaço. Ao dançar, re-vmamos o tempo todo. Uma participante descreve sua experiência: “Ora tenho forma, ora não, ora sou eu, ora ela, forte eu, forte ela, os cabelos da escultura viram quebras para minha coluna, os espaços que quero percorrer com minha bacia atravessam um túnel imaginário para sentir as montanhas”.

No plano da imaginação corporal, as fronteiras se apagam em direção à simultaneidade das imagens. As imagens guiam os movimentos, e estes produzem novos sentidos para elas. O que era sentido como vazio, antes de dançar, torna-se espaço no corpo, o abandono torna-se entrega, o destino torna-se escolha. Outra participante relata sua sensação depois da dança: “Quando a opinião desce da cabeça, a dor torna-se possível, o espaço contrito alcança amplitude”. E uma outra completa: “Eu vi tudo diferente depois que eu comecei a dançar. Porque o que era vazio virou espaço, o que era abandono virou entrega, chance de recomeço, possibilidade e descoberta”.

Foi produzido um vídeo a partir do Laboratório de Improvisação para tentar transmitir a atmosfera e dar alguma materialidade para a pesquisa que se concentrou na experiência. No sentido grego de estética, *aesthesis* ou percepção, é uma experiência que vai além da forma ou de categorias como o belo e o feio, estético como o que afeta, o que através da forma conecta com um sentido de interioridade. Durante a pesquisa, a intensidade e a materialidade da experiência revelaram-se principalmente nas palavras, tenham sido elas escritas ou faladas, palavras corporificadas pela dança, e o vídeo acabou sendo um recurso a mais, complementar ao texto. Segundo relato escrito a partir de uma das danças: “A descoberta das

potências, do encontro, do contraponto, se fazendo alma. Rompendo a barreira, a forma conhecida, que não cabe mais. A contraforça do desejo, do que em mim, a partir de mim, se inscreve de novo. No olhar do horizonte, do que vai ser, do devir. Do que se faz em forma de eu”.

Não há forma sem percurso. A aproximação do que quer que seja é lenta, exige trabalho, e, como escreve Clarice Lispector (1998), muitas vezes atravessa inclusive o oposto daquilo que se vai aproximar.

Ao debruçar-se sobre o material das participantes, observou-se que diferentes formas de narrativa se apresentaram, diferentes personagens, dançando, falando e escrevendo sobre sua dança em uma mesma pessoa, revelando estilos de consciências. O estilo de consciência está diretamente ligado às fantasias inconscientes do indivíduo, ou seja, qual personagem ou complexo está falando e agindo.

Ao considerar que a consciência não é privilégio do ego – este pode ser o centro da consciência, mas ela está distribuída pela psique –, propomos a descentralização ou destronamento do ego em direção a outros centros. A consciência é redistribuída e reinterpretada pelos outros complexos. Apesar de focal, pode estar em outros lugares psíquicos, mesmo que não ao mesmo tempo. Nos sintomas ou nas personificações dos complexos, por exemplo, temos estilos precisos de consciência; segundo Jung, a psicopatologia e a psicologia onírica apontam para uma segunda consciência.

Jung conclui: “Por isso, faremos bem em conceber a consciência do eu como cercada de uma multidão de pequenas luminosidades” (Jung [1971] 2000, p. 387).

Não há um conteúdo consciente que não seja também inconsciente [...] O eu é o ponto de referência da consciência [...] Mas, para o eu, estes conteúdos continuam inconscientes do ponto de vista prático, isso não quer dizer que eles não sejam conscientes para ele sob um outro aspecto, isto é, o eu pode conhecer ocasionalmente estes conteúdos sob um determinado ponto de vista, mas não sabe que são eles que, sob um outro aspecto, provocam as perturbações na consciência. Além disto, existem processos a respeito dos quais é impossível demonstrar uma relação com o eu consciente, e que, apesar disto, parecem “representados” e semelhantes à consciência. Finalmente, há casos em que estão presentes um eu inconsciente e, consequentemente, também uma segunda consciência, como já vimos, embora sejam exceção (Jung [1971] 2000, p. 385).

Nesta proposta, trabalha-se na dança com a consciência de diferentes partes do corpo. Um corpo inconsciente que busca sua consciência pelo movimento, pelo trabalho psíquico a partir do movimento, sedimentado na fala. Trata-se de ir em direção à consciência de cada imagem, discriminar e revelar a narrativa própria de cada estilo de consciência, articulado pela fantasia inconsciente em questão e sua graduação consciente.

---

Modalidades de consciências se apresentam nas narrativas registradas pela pesquisa, com teceduras diferentes, formas verbais distintas, pronomes contrários, pontuação ausente; nelas, as imagens se metabolizam de maneiras mais poéticas, como na escrita depois da improvisação, em que os verbos infinitivos se fizeram mais presentes. Infinitivo é uma das três formas nominais do verbo e é a forma com a qual um verbo se apresenta naturalmente, sem qualquer conjugação; é o “nome” do verbo (Hyperlink, 2009). Sugere a ideia de uma ação ou estado, sem vinculá-lo a um tempo, a um modo ou a uma pessoa específica. Ao escrever impressões acerca da experiência do dançar, elas se deixam ser pensadas pelas palavras e as palavras são guiadas pelas imagens da dança. No trabalho poético com os vocábulos, as teias relacionais da imagem se abrem, se “re-imaginam”, se amplificam. Palavra-imagem é a potencialização das qualidades metafóricas, é a explosão do devir, do que ainda não é.

Na primeira roda de discussão, antes da improvisação, um discurso suscetível ao discurso do outro e encharcado de subjetivismo predominou, como se a escultura não existisse. Ao perguntar: “O que vê quando olha para a escultura?”, um convite foi feito ao olhar, e o olhar vê coisas que não estão necessariamente lá. Estranho jogo do olhar. Não sabemos exatamente o que vemos. Olho e olhar não são a mesma coisa. O olho circunscreve um lugar, lugar de onde se olha. Esse olho olha para a escultura do lugar da sua fantasia. Mas não podemos perder de vista que a escultura também é um olho, somos olhados por ela. Ao ir ao encontro da consciência da imagem, somos provocados pelo que a escultura tem a nos dizer, e a relação começa a ser construída nesse jogo imaginativo do olhar.

A fantasia coloca o “eu” em uma posição, em um lugar de onde ele fala, como uma das participantes expressou: “[...] Falo o que eu vejo e me move. Não vejo a desistência, mas a entrega. Entrega ao amor profundo. Quando você se rende. É algo muito sublime, quando você se rende e entende o que é muito profundo na sua vida. Como se fosse para as raízes. Tem a ver com o amor”.

Quando ela confessa seus ideais sobre o amor, inspirada pela escultura, empresta traços pessoais, para depois recuperá-los, como em um jogo de espelhos. Nessa “especulação refletida”, já não se recupera a mesma coisa: no encontro dessas imagens, algo novo se faz.

Essas falas se moveram, e ao final do Laboratório, na última roda de discussão depois das improvisações, apareceu um discurso mais corporificado, menos racional e mais experimentado. Ao falar da experiência pessoal, falavam a partir de um corpo vivo, que vibra, e pareciam considerar o encontro, as relações estabelecidas. Elas não estavam mais sozinhas. Uma fala descritiva, arejada e paradoxal

surgiu. Observou-se um discurso mais próximo à superfície da imagem, recuperando um sentido afrodisíaco, que liberta a imagem do excesso de projeções e subjetivismo, em direção a uma percepção estética. Ao descrever a “vulnerabilidade da nuca” da escultura ou de seus “cabelos escovado o chão como ondas na areia”, uma sensualidade que é própria da escultura emerge, brota de seus poros. Essa sensualidade guia o movimento e o faz se ligar à sensação do vento, da gota de suor escorrendo, “das águas que brotam no corpo”. Diziam: “...Todos os contornos, as curvas para lados ocultos... Isso é um convite! ...senti falta de estar na pele dela... A pele puxa o movimento”, o que sugere que não nos aproximamos do objeto por um método, mas por seus poros.

Ao ser dançada, a escultura ganha outra percepção. Entrar em contato com os poros da obra, experimentar as possibilidades de seu corpo e desvendar suas necessidades tornam-as esculturas vivas. Não se pode afirmar que as participantes saíram transformadas da experiência, mas talvez insinuar que se moveram por terrenos não cotidianamente visitados, que puderam experimentar um olhar estrangeiro, que se perderam nos labirintos das imagens. Ao fazer da escultura uma imagem, elas despertam sua alma e se tornam uma escultura em movimento.

A imaginação-ativada proposta pela pesquisa propõe uma inter-relação das participantes entre si, com suas idiossincrasias e as articulações possíveis em seus corpos, com a subjetividade da pesquisadora, revelada em suas escolhas pela música e pelo tema. É só a partir desses encontros que foi possível trabalhar o material bruto, opaco, indiscriminado.

Relataram que as músicas escolhidas (Beethoven, YoYo-Ma e Sakamoto, entre outras) ajudaram-nas a mergulhar no tema e que começaram a gostar ou ter uma relação de intimidade com a obra de Rodin. Esse olhar atento ou aproximação amorosa faz parte do fazer alma. É preciso ser capturado pela imagem, é preciso estar presente à imagem no minuto da imagem. A alma emerge quando atribuímos valor à experiência.

Ao ser capturado por algo, é como se houvesse uma suspensão do tempo; ele se torna denso, o tempo da imagem é o presente. De modo semelhante saímos exaustos de uma visita a uma exposição de arte: a experiência estética traz essa intensidade.

O trabalho de improvisação acontece em níveis, em espirais. Pode-se ver a imagem se movendo, aparecendo e desaparecendo nos movimentos das dançarinas, se aproximando e se distanciando da escultura-tema. Essa circum-ambulação, ou lapidação pelo movimento e pelas palavras, dá volume à imagem. É nesse engrossar que os sentidos “literalizantes” podem ser metaforizados, saem do lugar comum e se descolam das identidades.

---

Voltamos ao ponto de partida, imagem é improvisação. Não escolhemos tudo, somos dançados por imagens que nos escolhem. Há, no entanto, uma escolha: as imagens se apresentam, e aceitamos, ou não, o convite para dançar. Às vezes, dançamos sem querer, ou sem saber, mas estamos sempre em uma dança, em uma fantasia. Na perspectiva da alma, uma imagem tem muito a dizer. Não há uma verdade ou causa, mas dança e metáfora, porque ao dançar se metamorfoseia, ao dançar não é mais.

## Referências bibliográficas

- FIAMENGHI, A. (2009). "*A Potência da Improvisação em Dança: uma abordagem arquetípica*". Dissertação de Mestrado. Faculdade de Psicologia, PUC-SP. São Paulo.
- HILLMAN, J. (1977, 1978, 1979). "*An inquiry into image*". Zurique: Spring Journal.
- (1993). *Cidade e Alma*. Edição e tradução de Gustavo Barcellos e Lucia Rosenberg, São Paulo: Studio Nobel.
- (1995). *Estudos de Psicologia Arquetípica*. São Paulo: Cultrix.
- (1998). *Suicídio e Alma*. Tradução de Sonia Labate, Petrópolis: Vozes.
- (1992). *Re-Visioning Psychology*. Nova York: Harper Perennial.
- (1983). *The Dream and the Underworld*. Nova York: Harper & Row.
- (1981). *The Thought of the Heart*. Ascona: Eranos Foundation.
- Wikipedia (2009). Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Formas\\_nominais\\_do\\_verbo](http://pt.wikipedia.org/wiki/Formas_nominais_do_verbo) [http://pt.wikipedia.org/wiki/Formas\\_nominais\\_do\\_verbo](http://pt.wikipedia.org/wiki/Formas_nominais_do_verbo).
- JUNG, C.G. OC, vol. 8 (2002). *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 5 ed.
- OC, vol. 13 (2003). *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes.
- KATZ, H. (2005). *Um, Dois, Três... A Dança É o Pensamento do Corpo*. Belo Horizonte: Helena Katz.
- LAKOFF, G e JOHNSON, M. (1999). *Philosophy in Flesh: the embodied mind and its challenge to western*. Nova York: Basic Books.
- LISPECTOR, C. (1998). *A Paixão Segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco.
- MARTINS, C. (2002). "*Improvisação Dança Cognição: os processos de comunicação no corpo*". Tese de doutorado. Faculdade de Comunicação. PUC-SP. São Paulo.
- STONE, I. (1961). *Agonia e Êxtase*. Boubleday and Company, Inc, Nova York.

## Navegantes em Mares Gregos: interface mito, inconsciente e loucura sob perspectiva junguiana

Artigo



Helena Maria de Andrade Capelini\*  
Roger Naji El Khouri\*\*

**Sinopse:** Neste artigo, propõe-se percorrer trechos dos caminhos do humano, como é possível aos humanos. A escolha prévia é recolher, num ato de reconhecimento, fragmentos da ordenação mitológica, que tornou possível ao humano nomear suas angústias e inquietações fundadas em mistérios das relações interno-externo; eu-tu; consciente-inconsciente. Esse primeiro ato é seguido pelo esforço de desenhar traços que permitam trazer à tona aspectos do sentido da interface mito e inconsciente, mito e loucura, assumindo um olhar junguiano. Obedecendo-se à lógica desse olhar, a mitologia nas sociedades primitivas é compreendida em sua função religiosa e instrumento central de interpretação holística do mundo, em que o humano não é individualizado. Outra parte essencial para a elaboração deste texto são alguns aspectos do processo civilizatório grego. Nele a demarcação dos espaços dos deuses e o espaço dos homens é notável. Nesse contexto instala-se a polarização entre razão e desrazão; consciente e inconsciente; deuses e homens. A transversalidade dos arquétipos também tem lugar nesta pesquisa. Como importante material para análise dessa complexa tematização, foram escolhidos mitos da Grécia arcaica, nomeadamente Prometeu, Orestes, Fedra e Medeia.

**Palavras-chave:** mito, inconsciente coletivo, razão/desrazão, arquétipo, loucura.

**Resumen:** Este artículo busca recorrer algunos trayectos de los caminos del ser humano como es posible para los humanos. La elección previa es recoger, en un acto de reconocimiento, fragmentos de la ordenación mitológica, el que le quedó posible al ser humano nombrar sus angustias e inquietudes apoyadas en los misterios de las relaciones interno-externo; yo-tu; consciente-inconsciente. Este primer acto es seguido por el esfuerzo de delinear trazos que permitan revelarse los aspectos del sentido de la interface mito e inconsciente, mito y locura, a través de una perspectiva junguiana. Siguiendo la lógica de esa perspectiva, la mitología en las sociedades primitivas es comprendida en su función religiosa e instrumento central de interpretación holística del mundo donde el ser humano no es individualizado. Otra parte esencial en la elaboración de este texto son algunos aspectos del proceso civilizatorio griego. En él, la delimitación de los espacios de los dioses y del espacio de los hombres es notable. En este contexto hay polarización entre razón y sinrazón; consciente e inconsciente; dioses y hombres. La transversalidad de los arquetipos también tiene lugar en esta investigación. Fueron escogidos mitos de la Grecia arcaica, especialmente Prometeo, Orestes, Fedra y Medea como materiales importantes para el análisis.

**Palabras clave:** mito, inconsciente colectivo, razón/sinrazón, arquetipo, locura.

---

Abstract: This article aims at proposing to traverse aspects of human paths, as it is possible for humans. The previous choice is to gather in an act of recognition, fragments of a mythological ordination, which made it possible for the human to name their anxieties and concerns related to the mysteries of the internal-external relationships; I-thou, conscious-unconscious. This first act is followed by the effort to draw features which bring out meaning aspects of the interface myth and unconscious, myth and madness, based on Jungian approach. Obeying the logic of this view, the mythology in primitive societies is understood in its religious function and central instrument of holistic interpretation of the world, where human is not individualized. Another essential part in the elaboration of this text is related to some aspects of Greek civilization process. It is remarkable the space demarcation amongst gods and humans. In this context settles the polarization between reason and des-reason, conscious and unconscious, gods and Man. The archetypes transversality also takes place in this research. As an important material for the analysis of this complex theme, myths of Ancient Greece, including Prometheus, Orestes, Medea and Phaedra were chose.

**Key words:** myth, collective unconscious, reason/des-reason, archetype, madness.

---

\***Helena Maira de Andrade Capelini** é psicóloga clínica, socióloga, doutora em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; atua como psicóloga clínica e professora universitária em cursos de graduação e pós-graduação.

E-mail: hmacapel@gmail.com

\*\***Roger Naji El Khouri** é psicólogo clínico, musicoterapeuta, candidato a analista junguiano pelo IPAC – Instituto de Psicologia Analítica de Campinas, filiado à AJB. Especialista em psicologia analítica pela UNICAMP e mestre em Musicoterapia pela APU – Anglia Polytechnic University (England).

E-mail: rogerel41@gmail.com



*O Aldaz Navegante, que foi descobrir os outros lugares... Ele foi num navio... Ele foi sozinho. Os lugares eram longe, e o mar. O Aldaz Navegante estava com saudades, antes da mãe dele, dos irmãos, do pai. Ele não chorava. Ele precisava respectivo de ir. O navio dele chegou o dia de ir. O Aldaz Navegante ficou batendo o lenço branco, extrinseco, dentro do indo-se embora do navio. O navio foi saindo do perto para o longe... Por fim, não tinha mais navio para se ver, só tinha o resto de mar.*

—João Guimarães Rosa, Primeiras Estórias

**G**uimarães Rosa abre um caminho no mar para pensar-se a viagem do Aldaz Navegante. *Ele foi sozinho*. É assim a viagem do homem moderno na sua construção psíquica e na representação de si mesmo. No campo da Psicologia são vários os modos pelos quais se busca compreender essa construção. A escolha do caminho pelo viajante cognoscente faz uma grande diferença no que se encontra. Nesta viagem para conhecer alguns aspectos que façam sentido, foi escolhida uma trilha complexa por exigir um olhar cuidadoso sobre o

simbólico, que recua muito antes dos tempos modernos, e se prende a estes como referências arquetípicas. Por companhia nucleadora das reflexões foi escolhido Carl Gustav Jung. É dele que se pretende ouvir atentamente sobre o psiquismo humano. Outras companhias servirão de esteios para os diálogos que se pretende desenvolver com esse pensador inquieto, precursor de abordagem teórico-prática nas questões psíquicas, responsável pelo esforço de uma integração do humano além do tempo e lugar, mas sem perder a dimensão histórica como reatualizadora constante do projeto de construir o humano.

Na companhia de Jung e de outros que no campo da Filosofia, da Sociologia, da Antropologia investigaram os meandros do espírito do homem, não se pretende encontrar um porto de chegada definitiva, como a busca de verdades acabadas em si mesmas. Por isso se reconhece a verdade circunstanciada do Navegante de Guimarães Rosa, que *foi descobrir os outros lugares*, distantes dos familiares, reconhecidos. E *foi de navio*, esse instrumento que desliza sobre uma superfície não sólida, misteriosa, profunda – o mar. *Os lugares eram longe, e o mar.*

O poeta, mais que o literato que habita a alma do escritor, oferece a oportunidade de se estetizarem as referências ao universo psíquico, re-afirmando a leitura científica do mundo, mas ao mesmo tempo re-humanizando a ciência, quando traz visibilidade sobre as condições íntimas do Aldaz Navegante, que *estava com saudade, antes da mãe dele, dos irmãos, do pai. Ele não chorava. Ele precisava respectivo de ir.*

As palavras do poeta trazem a introspecção, não o rompimento da razão. Há uma contrapartida ao recuo do ego: é a entrega necessária ao inconsciente. Navegar nesse mar não é uma escolha do ego, é a busca do Si-mesmo, no campo vasto, sem promessa de segurança e controle, mas ao encontro integrador do consciente e inconsciente.

O lenço branco, sem registro de memória extrínseca, traz a metáfora da rendição do ego ao inconsciente. De *perto para o longe*, do conhecido, familiar, porto seguro, o navio *foi saindo*. O navio, pequena embarcação em direção ao mais longe, ao afastar-se, desaparece até que resta apenas um pedaço de mar.

A complexa metáfora pode dizer poeticamente da difícil viagem que o Aldaz Navegante precisa fazer, se a atenção de quem olha para ela tem a companhia do olhar de Jung considerando a força simbólica:

Mar significa invariavelmente um lugar de concentração e origem de toda a vida psíquica, portanto, o chamado "*inconsciente coletivo*". A água em movimento pode significar o fluir da vida ou o fluir da energia. As ideias básicas de todos os motivos são representações plásticas de caráter arquetípico, isto é, imagens primordiais, simbólicas, sobre as quais a mente humana se identificou e se edificou (Jung, 1985: § 15).

---

Outra coisa, outro processo é a perda no mar imenso sem saber sobre o que está deixando no porto. Aquele que vai pelo mar, sem saber o que deixa, perdendo a memória integradora da razão, é o desvairado, o que não mais se busca de navio no mar, porque perdeu-se de si mesmo. É nessa outra metáfora que se ajusta uma representação da loucura. Nos sintomas, os conteúdos do inconsciente não encontram barreiras, e com isso manifestam-se num aparente caos. Essa aparência se desfaz ao considerar-se que por ela pode-se fundamentar a visão de toda a dinâmica psíquica.

Aqui, neste escrito, o que se põe como objetivo é percorrer retalhos dos caminhos do humano, como é possível aos humanos. Há uma escolha prévia que direciona o trajeto na produção textual das reflexões a que se entrega como desafio: recolher, num ato de reconhecimento, fragmentos da ordenação mitológica, que tornou possível ao humano nomear suas angústias e inquietações fundadas em mistérios das relações interno-externo; eu-tu; consciente-inconsciente. Esse primeiro ato, como intenção de transformar o mistério em enigma, e assim trazer um fio de luz para o entendimento da razão e desrazão, é seguido aqui pelo esforço de desenhar traços que permitam trazer à tona aspectos do sentido da interface mito e inconsciente, mito e loucura, assumindo um olhar junguiano.

Nos estudos de Jung, a centralidade dessas questões está evidenciada no registro racional e sensível de suas vivências pessoais, assim como nas reflexões sobre suas experiências clínicas. Observou, nas sagas individuais vividas em hospitais psiquiátricos, a força do inconsciente coletivo a irromper como *desrazão*, em toda a sua potencialidade. Jung, com a sua disposição em afastar-se da linearidade simplificadora da ciência positivista, adiantou alguns fios teóricos de uma tecitura da dinâmica psíquica que hoje faz sentido dentro da teoria da complexidade. Adiantou com isso um questionamento de núcleos lógicos do conhecimento fundado em uma das vertentes da razão iluminista moderna, que em uma atitude classificadora e organizadora perdeu parte da capacidade dialógica de integração dos opostos num mesmo tecido complexo.

Pode-se dizer, de forma livre na apropriação da metáfora, que Jung, tal qual o Aldaz Navegante de Guimarães Rosa, *foi descobrir os outros lugares... Os lugares eram longe, e o mar... O navio foi saindo do perto para o longe...* E nessa viagem penetrou também no sem tempo e lugar, referenciando vestimentas arquetípicas do inconsciente coletivo, que diz sem dizer por completo, exigindo um esforço da razão para torná-lo discurso sobre a dinâmica psíquica. Essa esfera da psique é que mais importa na consideração sobre os mitos, pois é no inconsciente coletivo que se formam as imagens arquetípicas como dimensões simbólicas necessárias na configuração do humano. Assim considera Jung, em sua reflexão teórica sobre a psique humana, ou melhor, sobre o mistério da psique.

O homem não tinha ainda intensificado, na sua relação com o mundo, a cisão entre cultura e natureza, entre sujeito e objeto, quando foram gerados os mitos originais como representação. O que acontece fora também acontece dentro; o que acontece dentro também acontece fora. Lévy-Bruhl chamou essa primitividade criadora de *participation mystique*. Uma ampliação desse conceito foi apresentada, dentro da psicologia analítica, por Neumann (1991), ao considerar tal realidade unitária como uma identidade inconsciente, em que parte e todo estão indiferenciados.

Nessa visão holística primitiva, a natureza é apreendida à luz de uma totalidade, uma concretude que envolve o humano de forma a torná-lo indistinto, indiferenciado da própria natureza. Não é, então, possível determinar-se o que é particular ao objeto e o que é particular ao sujeito. Não estão desenhadas as fronteiras relacionais entre eu-tu, interno-externo, sujeito-objeto.

O termo projeção já foi utilizado para significar essa relação entre o que acontece dentro e o que acontece fora da psique, no homem primitivo. Marie-Louise von Franz tece alguns comentários críticos ao termo "projeção" no que se refere às sociedades primitivas como produtoras de mitos e deuses significando imagens arquetípicas. Está, a autora, em diálogo questionador com os etnólogos, estudiosos de culturas tribais, quando diz que "esses cientistas apenas entenderam de forma equivocada como utilizamos o termo *projeção*". Assim se expressa:

Isso causa confusão porque, na sociedade em que esses deuses ainda estão psicologicamente vivos, não se tornou manifesta a necessidade da retirada da projeção. Portanto, ainda prevalece um estado de identidade arcaica. [...] Os deuses são uma realidade viva; por isso não se pode simplesmente dizer que não passam de projeção (Franz, 2003:12).

Muito embora a sociedade primitiva não seja mais uma realidade histórica contemporânea, a força mitológica da representação do real continua em vigor, em pleno território da racionalidade. É necessário marcar-se uma especificidade da função do mito nas sociedades primitivas, evitando-se equívocos que o considerem como elementos possíveis de serem simplesmente transpostos para outras realidades.

A impossibilidade dessa transposição está dada pelas condições de existências sociais distintas, que na vivência primitiva está caracterizada pelo coletivo e não por identidades individualizadas. Para Campbell (2002 *apud* Alvarenga, 2007: 35), a primeira função da mitologia naquelas sociedades é religiosa, agindo como o fundamento para a vida coletivamente referida. A essa função acrescenta-se o papel interpretativo da ordem do universo sobre a forma de uma imagem consistente, que faça sentido a esse humano

---

não individualizado. Nesse todo indiferenciado, o mito desempenha também a função de respaldar uma ordem moral da sociedade da qual surgiu essa mitologia. Os próprios rituais integradores da ação mítica têm a função, nas condições da vida primitiva, de servir de referência para a compreensão dos estágios e crises da existência.

Há uma correspondência intrínseca entre a construção mitológica e a estrutura psíquica desses povos. A cosmovisão mágica é decorrência natural da própria representação que os humanos fazem de si mesmos. Cassirer (1972: 200 *apud* Silva, 2002: 36) chama a atenção para uma particularidade desse contexto:

[...] o eu exerce o domínio quase ilimitado sobre a realidade: reduz a si mesmo todo o real. Mas justamente esta "unificação" guarda uma peculiar dialética na qual se inverte a relação original. O sentimento de si mesmo, que de maneira intensa parece se manifestar na cosmovisão mágica, indica precisamente que aqui ainda não chegou a se construir um verdadeiro eu. Através da onipotência mágica da vontade, o eu trata de se apoderar das coisas, de submetê-las ao seu arbítrio, mas nessa tentativa se evidencia que ainda se encontra completamente dominado, completamente "possuído" por elas.

Franz (2003: 13) trata dos estágios relativamente iniciais do nosso desenvolvimento como tempo em que não há diferenciação entre a psique inconsciente e o mundo externo. Há uma correspondência desses dois campos constituindo-se como uma identidade arcaica. Não há como rastrear todo o trajeto das mudanças ocorridas nos tempos históricos da humanidade; mas é possível afirmar-se, segundo a autora, que:

Ocorreram certos processos psíquicos misteriosos, certas mutações, que perturbaram a paz dessa identidade e nos forçaram a recolher determinadas representações, constatando dessa maneira que eram fatos internos, não externos. Em vista disto, repomos a ideia sobre os fatos externos com uma nova "projeção", da qual ainda não enxergamos o aspecto subjetivo.

Indagando-se sobre essas *certas mutações* perturbadoras da *paz dessa identidade*, uma escolha feita neste estudo foi por um percurso que leva a recortes do processo civilizatório grego, entendendo-se que ao falar da civilização grega já se está reconhecendo o distanciamento paulatino da mitologia mais primitiva. Já se demarcam com nitidez o espaço dos deuses e o espaço dos homens. É na abóboda celeste, no "céu estrelado" que habitam os deuses do Olimpo. Diante do mistério que são esses distantes campos olímpicos, os homens constroem, como projeção, essa plêiade de deuses, com características muitas vezes antropomórficas, não só físicas, mas também psíquicas. Há a construção de um modelo de poderes, maiores e menores, que serve

de referência para a própria organização do mundo humano. É nesse sentido que o cosmos se organiza com essa dupla referência: humano e sagrado. É no campo do domínio do céu sobre a terra que vão se definindo o lugar e as ações das forças arquetípicas atreladas ao sagrado. Assim se constituem as Erínias (Fúrias), as Moiras (Destino) e as Atês selvagens (desrazão).

É necessário marcarem-se aspectos da diferença entre os tempos primordiais da humanidade – de indiferenciação entre inconsciente e mundo externo – e este que agora se constrói como relação entre humanos e divindades imortais, mas cujas características assemelham-se às humanas. Elas manifestam sentimentos de amor e ódio, de proteção e castigo, de amor e traição. Formam famílias e copulam dando origem a inúmeros filhos e filhas.

Cada divino carrega em suas histórias embates, confrontos, casamentos, filhos e filhas gerados (perfeitos ou defeituosos), competências, atributos criativos ou destrutivos etc., possibilidades intrínsecas da realidade arquetípica primordial (Alvarenga, 2007: 22).

Assim como se pode encontrar no Olimpo um Zeus todo poderoso, também estão lá os deuses e deusas de diferentes gerações e áreas de soberania. E é importante notar-se que essas áreas não estão circunscritas ao espaço sagrado propriamente dito. Elas referem-se aos lugares habitados, partilhados ou disputados pelos humanos: os oceanos, os animais, os alimentos, a guerra e paz, os atributos de inteligência, beleza, astúcia, a saúde e a doença dos homens e mulheres têm no politeísmo grego o seu governo e destino. Mas não estão mais totalmente indiferenciados esses humanos, de tal forma que desapareçam no conjunto coletivo de membros de sua espécie e clã. Seus nomes próprios, seus destinos manifestos nos percursos heroicos e trágicos, o registro oral e escrito de suas relações dizem de diferenciações que não são meros esboços. Mais do que isso, falam de uma forma especial de racionalidade que, se por um lado trazem para a vida cotidiana as figuras arquetípicas masculinas e femininas divinizadas, por outro manifestam na linguagem a afirmação de suas iniciativas humanizadas. Aqui pode-se dizer que já se realizou plenamente a passagem do estado de natureza para o estado de cultura, tornando o homem consciente e capaz de processar as circunstâncias de sua vida, construir uma memória a respeito de si mesmo, e agir com intencionalidade no mundo.

É a paradoxal perda da conexão umbilical com o mundo instintivo da tribo, e com a mãe (no caso de cada bebê), que gera a dimensão da consciência e a capacidade de ser uma criatura humana. Da polaridade nasce a consciência; desta vem a capacidade de fazer escolhas; desta decorre a sensibilidade ou percepção moral e desta, a maturidade (Hollis, 1997:157-158).

---

Não é isso que se vê em Ulisses, Aquiles e Agamêmnon? Não é disso que contam as diferentes versões do Prometeu?

Cada um deles apresenta na sua saga os sinais das interferências dos deuses em suas vidas, mas também não deixam de sinalizar que fizeram escolhas, que agiram, muitas vezes contra a vontade e determinação de poderosas divindades e a serviço dos homens. Uma das possíveis interpretações de Prometeu toma essa via. Seus embates com Zeus não estão reduzidos apenas ao aspecto mais divulgado, o “roubo do fogo” do Olimpo e entrega desse recurso aos humanos. Na peça trágica escrita por Ésquilo, fica clara sua posição de destemor ao deus grego, quando dialoga com Hermes, o deus mensageiro do Olimpo (Ésquilo, [458 a.C.] 2004: 61):

Hermes:

Digna-te, tresloucado, digna-te afinal  
De raciocinar com mais acuidade,  
Agora que te esmagam estes sofrimentos!

Prometeu:

Fadigas-me desperdiçando teu esforço  
Como se pretendesse dar lições às ondas.  
Não tenhas, mensageiro, a impressão de que,  
Desatinado com a decisão de Zeus,  
Eu me comportarei como se possuísse  
Coração de mulher e, querendo imitar  
Maneiras femininas, irei suplicar,  
Juntando as mãos, àquele deus que mais detesto,  
Para livrar-me destes grilhões infamantes.  
Estou longe demais de uma atitude dessas!

Com os pés no presente, pode-se considerar uma certa similaridade entre alguns aspectos do mito e a conformação do inconsciente, como um conjunto de conteúdos nunca imobilizados, uma vez que, mesmo sendo forçados a permanecer fora da consciência, atuam vigorosamente sobre esta. A própria imagem do animal devorando parte do corpo de Prometeu pode remeter à ideia de sintomas, que tornam visíveis no corpo os conteúdos psíquicos dolorosos e submersos. No corpo dilacerado manifesta-se, transvertida, a dor que o consciente não pode de outra forma suportar. O ato de devorar e regenerar continuamente traz uma imagem da circularidade de uma dimensão da relação entre inconsciente e consciente, em condições que reproduzem na ordem do sintoma os elementos nucleares do trauma psíquico. O mito prometeico pode ser reconhecido em uma dupla dimensão: como referência ao inconsciente pessoal, conforme acima articulado, e na sua condição arquetípica sempre reatualizada. É nessa reatualização, como inconsciente coletivo, que o próprio mito

nos oferece recursos para pensar um terceiro componente que vem quebrar a circularidade, e possibilitar a transformação (Jung, 2006a). Na visão de Neumann (2008), isso representa uma extraordinária ampliação da consciência.

Uma leitura livre do personagem Prometeu e das circunstâncias de sua ação e sacrifício pode levar a pensar em uma experiência em direção à individuação, à revelia da vontade e poder divinos de Zeus. O titã confronta-se com as forças de controles externos e mantém uma coerência de desenvolvimento com seu próprio centro integrador, o Si-mesmo, submetendo o ego ao sacrifício. Estaria, Prometeu, vivendo no processo de individuação um primeiro momento, em que há o reconhecimento das potencialidades internas para, em seguida, integrá-las num projeto de totalização das experiências? Se confirmada a resposta positiva, na leitura de Boechat (1996: 62), o *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, representaria o “portador do fogo da/para a consciência egoica”; mas não como a definição de um projeto humano enclausurado nas armadilhas do ego. O que se teria, na saga do titã, seria a representação de uma experiência necessária de rompimento com a simbiótica identificação em relação às pressões subordinadoras externas, como requisito para assumir com autonomia o próprio caminho. A cisão com a natureza, que estaria sendo processada com a apropriação da técnica pelos homens – “fogo” doado por Prometeu –, seria apenas o início de uma longa saga de toda a humanidade, que, sem retorno ao momento original, indiferenciado, poderia criar uma experiência integradora, em outro ponto da espiral do desenvolvimento individual e coletivo. Essa leitura nos leva a pensar que

o objetivo da individuação não é o isolamento. Ao contrário, tudo que se quer é voltar a participar do coletivo de maneira nova, portando um novo valor que só o indivíduo – no gigantesco esforço da individuação – é capaz de produzir. A civilização está assim em constante transição, e o indivíduo é a ponte, a passagem: contínua gestação de novas possibilidades de ser (Maroni, 2001:171).

Na experiência dolorosa de Prometeu, podem ser vistos sinais inaugurais de um verdadeiro processo de individuação, em que se ensaia uma harmonização da consciência com um centro interno, núcleo psíquico ou o *Self*. Isso, via de regra, não se faz sem uma lesão à personalidade, naquilo que for necessário para cumprimento de um projeto integrador.

## **Orestes, Fedra, Medeia: percursos sombrios em tempos trágicos**

A leitura livre de Prometeu abriu passagem para uma leitura da espiral junguiana de desenvolvimento psíquico. Mas da Grécia mítica também chegam os ventos devastadores da desintegração. Assim,

---

a tensão entre forças integradoras e desintegradoras movimenta a história da tragédia do humano. É pelo reconhecimento dos diálogos ainda vivos que a psique humana desenvolve com essa história, que são presentificadas a seguir as expressões descontroladas e atuantes nos mitos de Orestes, Fedra e Medeia.

Qual é o drama central de Orestes, no texto de Ésquilo? O que faz surgir a sua dilacerante dor da alma? Não são mais os deuses que estão no centro do palco do dilema vivido, embora na construção retórica ainda haja um lugar reservado às forças divinas. Agora o Destino coloca-se frente a Orestes de forma duplamente trágica. Parece não deixar muita saída a não ser a loucura, que já penetra a ordem das leis sociais. O *ethos* exige que o filho vingue a morte do pai. Mas o cumprimento dessa norma põe o filho contra a mãe e seu amante, que estão envolvidos no assassinato do pai. Um autêntico drama humano é, então, vivido pelo filho, independentemente das possíveis armadilhas divinas, atribuídas a Apolo.

Orestes oscila, desesperado, entre a ordem de Apolo para que vingue a morte do pai (matando a própria mãe e seu amante) e a certeza da condenação divina a sofrimentos terríveis e morte infame. Oscila entre a lealdade ao pai e o respeito à mãe, embora assassina (Pessotti, 1995: 24-25).

O que há de essencialmente novo nesse drama, se é irrevogável uma escolha angustiante? Aparentemente há alternativas para o personagem, mas, qualquer que seja a sua ação, a loucura parece uma decorrência sem saída, na medida em que a sua insanidade é produto de conflitos impostos pelo destino e transcendentemente a qualquer possibilidade de escolha individual. Então, o novo está no matricídio ordenado por Apolo, levando Orestes à loucura,

Não é capricho de um deus enciumado, como ocorria entre os deuses da *Iliada* (acometidos de *phthonos*, ciúmes da glória conquistada pelo herói): ela apenas legitima no plano religioso a norma social consagrada, que impõe o resgate da honra maculada do pai, ultrajado enquanto marido traído, enquanto herói nacional desrespeitado, uma honra que cabe ao filho proteger a todo custo. A ordem implacável do deus apenas endossa uma situação psicossocial extrema em que vive Orestes (Pessotti, 1995: 26).

É importante olhar-se com atenção para duas ordens de realidade nas quais se enraíza, segundo Ésquilo, a decisão trágica: o caráter, ou *ethos*, e a potência divina, ou *dáimon*. Este último, como *dáimon alastor* (demônio vingativo), assim como o *ethos*, são responsáveis pela loucura que atinge o homem. E ambas as ordens situam-se no homem, dentro e fora dele, ao mesmo tempo. Segundo Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 227, *apud* Tommasi, 2005: 31): “Ésquilo

dramatiza a passagem de uma religião telúrica e naturalista a uma religião cívica, do matriarcado ao patriarcado, do clã à cidade". Nesse drama devem ser considerados os diversos conflitos simultâneos, tanto conscientes quanto inconscientes. Além disso, Orestes está condenado a conviver, a partir de seu ato, com um conflito de grande envergadura, não comum nas lendas gregas, o *matricídio*. Há nisso uma luta psicológica intensa, transformando-se num problema moral insuportável, traduzido pela loucura do filho. Esta consiste na "perda do bom senso, delírio, alucinações, oscilação entre lucidez e delírio" (Pessotti, 1995: 27).

A obra de Eurípides, outro autor da tragédia na literatura grega antiga, começa a configurar uma nova concepção de loucura. A representação mais destacada desse autor foi conferida pelos textos de *Medeia*, *Hipólito* e *As troianas*, sendo personagens centrais Medeia, Fedra e Orestes. Em todos os personagens, o dilema ou conflito que desencadeia a loucura ocorre dentro do humano. Isso significa, mais nitidamente, que "os conflitos, os afetos e as emoções pertencem ao homem e não mais aos deuses" (Tommasi, 2005: 31). A caracterização de Fedra, por exemplo, anuncia mudanças importantes no enfoque da loucura, na medida em que ela

vive angustiada o conflito entre a convenção social e o desejo, como um drama seu, pessoal (...) Mesmo admitindo a intervenção da fatalidade, personificada pela expressão "um deus", a referência à divindade aparece frequentemente como mera expressão retórica, ou como modo de dizer do personagem (Pessotti, 1995: 28).

Pode-se considerar que a construção do simbólico está tomando como referência dominante o mundo possível de ser captado como objeto da racionalidade: o humano descobrindo-se como autor de si mesmo, de sua razão e desrazão. Os três personagens de Eurípides – Medeia, Fedra e Orestes – são descritos dentro dos novos parâmetros da loucura, fundados no contexto humano. Nenhum deus é responsável pelos desvarios cometidos pelos três. Os próprios motivos da loucura situam-se no âmbito das paixões e emoções vividas humanamente, quer assumam os contornos da vingança por traição de amor, pela paixão em confronto com valores sociais, ou a "justiça" fundamentada no *ethos* social. E são várias as formas assumidas pela loucura:

Em *Fedra*, encontramos um quadro profundo de melancolia. *Medeia* compõe o quadro de mania, e *Orestes* descreve o esquizofrênico paranoico. (...) Os novos conteúdos apresentados por Eurípides tratam da realidade da *Polis*. A crítica racional de Eurípides transforma o mito, a linguagem e as formas tradicionais da tragédia. Essas novas fórmulas foram influenciadas pelo realismo, pela retórica e filosofia. Suas cenas são dirigidas criticamente para a sociedade cultural de sua época, penetrando com profundidade na crítica racional do irracional da alma humana (Tommasi, 2005: 32).

---

Ao olhar-se um pouco mais para os personagens, fica mais nítida a posição de Eurípides. Fedra não é assediada por forças misteriosas e divinas, nem lhe são impostas condições para a ação. Ela própria é responsável pela paixão avassaladora que sente por seu enteado, Teseu. O feminino, nessa tragédia, surge marcado pela pulsão da paixão, dominadora da racionalidade. Não vê mais nada essa mulher que deseja o proibido, mas, ao mesmo tempo, sua alma sofre as consequências do seu desejo, e Fedra, em descontrole emocional agudo, enlouquece. Apesar de Afrodite aparecer como força vingativa na *Fedra* de Eurípides, não são os deuses que causam a loucura. Pessotti (1995: 29) afirma que:

A imposição que Fedra sofre e lamenta é a da paixão irresistível e proibida, a do conflito psicológico entre o impulso e a norma social, entre o desejo e a repressão, e não um seu destino ingrato decretado pelos deuses, como lamentava Orestes de Ésquilo.

O que está em pauta, portanto, é uma força natural, imanente ao humano, que opõe razão e desejo e situa a origem da loucura no interior do humano atormentado. No caso de Fedra, surge o tema da libido como força imponderável, insidiosa e destruidora, em confronto com a normatização social. Por isso, no caso de Fedra, a loucura é triste, deprimida, melancólica, incluindo nesse conjunto explícito da insanidade “os sintomas somáticos característicos, a sensação de isolamento e os delírios [...] São delírios de identificação do amado”. Pessotti (1995: 32) localiza na obra euripidiana uma origem passional da loucura, apontando a relação entre o impulso sexual e a pulsão de morte. Nessa direção é que afirma: “No Hipólito, pela primeira vez se relaciona o impulso sexual, o desejo reprimido, à psicopatologia”.

Em Medeia, encontra-se uma forma diferente de manifestação da loucura, originada não de sua paixão por um homem proibido, mas pela amargura provocada pela infidelidade do seu esposo, Jasão. A mulher perde o controle dos seus atos pela força da paixão e disso vêm o pranto, a depressão, a aversão pelos filhos, a impetuosidade, a intolerância, o ódio, a tendência homicida e avançado grau de periculosidade. Mas, apesar desse escombros em que se transforma sua vida psíquica, conserva-se o racional na medida em que

seu pensamento, como seu raciocínio, é rigoroso, lúcido, astuto, realista. Ela não perde o uso da razão: perde o senso da medida, o bom senso. Ela perde qualquer afetividade positiva. [...] Entre a vida dos filhos, que confessa amar, e a sede de vingança, ela escolhe friamente a vingança. Sua razão impotente, assiste e serve ao plano homicida que, ao fim, como ela sabe, conduzirá fatalmente à sua própria ruína. Medeia não recua, nem pode recuar. A paixão a arrasta (Pessotti, 1995: 33).

O drama de Medeia confronta-se com uma especial noção de razão, de racionalidade, que pode, inclusive, estar a serviço de uma paixão avassaladora, potencializando assim o efeito dramático dos acontecimentos. A razão está presente para ser usada com um objetivo polarizante: causar o máximo possível de sofrimento a Jasão. A loucura deixa de ser sinônimo de desrazão, para ser manifestação subordinada da razão ao obcecado ciúme de Medeia, incapaz de mudar o rumo de seu raciocínio. Temos no personagem criado por Eurípidés o que Pessotti (1995: 37) qualifica como “perfeito quadro de furor maníaco homicida, uma loucura lúcida que se chamará, no século XIX, *manie raisonnante* e terá como característica essencial a ausência de distúrbios nas faculdades intelectuais e imaginativas e a perda do controle, ético ou não, da vontade”.

O que se tem, na obra de Eurípidés, é o deslocamento do foco de análise dos dramas humanos: a construção do cosmos afasta-se de uma representação mitológica/teológica absoluta, que dirige todos os destinos. Pensado por esse escritor do trágico desenrolar do movimento, o humano “se move num mundo contraditório, em busca de alguma quimérica ordem interior. Os dramas do homem resultam, necessariamente, de forças naturais, próprias dos ‘mortais’” (Pessotti, 1995: 30).

Além disso, Eurípidés oferece uma descrição nosográfica metodicamente articulada da loucura e outros estados patológicos. Há um cuidado descritivo, com os componentes emocionais, mentais e comportamentais, orientado para a compreensão psicológica mais apurada da loucura. Isso dá ao personagem Orestes, tratado por ele na sua Trilogia, um caráter “mais completo e mais nítido” do que o de Ésquilo. Traça o quadro clínico desse personagem como o que atualmente se nomeia de *psicose paranoica*.

Esse quadro clínico é descrito com olhar feroz e lábios espumantes de Orestes, que tenta saltar do leito para escapar às torturas das Erínias. Alternam-se períodos de exaustão e sonolência com alucinações horríveis e choro compulsivo. Com o quadro de Orestes, Eurípidés retrata outro tipo de loucura, a perda da razão e do controle sobre as paixões, resultando em conflitos pessoais insuperáveis. Eurípidés apresenta um modo patológico de vida e uma percepção distorcida da realidade (Tommasi, 2005: 34).

A ética foi rompida, com o assassinato da própria mãe, e nisso está a origem da loucura. Mas parece não ter saída para o Orestes de Eurípidés, assim como não houve para o de Ésquilo. De um lado e de outro, sua ação esbarra na norma ética, quer siga “a lei do pai” e vingue a morte deste assassinando a mãe; quer siga a “lei da mãe”, e a poupe da vingança, traindo dessa forma o pai. Vernant (2001: 278) diz que,

---

com Ésquilo, o assassinato materno, no centro do drama, torna-se um problema moral. Orestes “quis” matar a mãe para obedecer ao dever imperioso, lembrado por Apolo, da vingança devida ao pai. Censurado em Homero, o matricídio só se afirma à luz do dia em Ésquilo para abrigar-se por trás da ordem superior do oráculo. E contudo, embora justificado, Orestes não aparece liberto de seu crime: entrega-se à loucura.

Então, o que há de acréscimo nesse segundo Orestes é o reconhecimento descritivo da sua patologia. Pessotti (1995: 37) considera uma das passagens da tragédia e, assim, sintetiza o que se passa com Orestes:

A doença explode na noite em que visita a pira crematória, com o amigo Pílates, na forma de alucinações terríficas. Ele vê as Erínias, negras como a noite, com serpentes no lugar dos cabelos, com olhos que vertem sangue, prontas a atacá-lo. Essas alucinações e ilusões ocorrem intermitentemente, num crescente terror [...]. O assédio das Erínias (chamadas também Fúrias ou Eumênides) leva Orestes a ameaçá-las, sem sucesso, com arco e flecha imaginários. Tudo para ele passa a ser ameaça.

O que está na desordem psíquica de Orestes extrapola a loucura da paixão de Fedra e Medeia, apesar de os três personagens terem em comum a “natureza” humana da doença. Mas no filho assassino de Clitemnestra apresenta-se uma demência crônica, claramente vinculada a traços de caráter.

Na companhia de Jung pode-se percorrer esse trajeto mítico racional, em busca de possibilidades de articulação de categorias e conceitos que permitam a apropriação e o reconhecimento do universal da arquitetura mitológica.

Um importante fio dessa malha complexa é que a loucura de Orestes parece nascer do dramático e insolúvel dilema, entre a dignidade do pai e o amor da mãe. A escolha pelo primeiro polo do dilema mostra-se aparente se a atenção voltar-se para a loucura como consequência do matricídio cometido. O que estaria nessa aparente e frágil escolha, se o centro do olhar recair sobre o mal-estar insuportável de Orestes?

Com liberdade, duas vias de leituras complementares podem ser vivificadas sob tal perspectiva. Uma delas, na esfera coletiva, diz da passagem do matriarcado para o patriarcado. Mas essa passagem está apenas no início, quando o poder e a dignidade do pai ainda não se instalaram por completo como paradigma dos valores e relações. Ambos – o materno e o paterno –, como forças arquetípicas das relações de gênero, anunciam um conflito que coloca cada um em um campo. Outro ponto importante é que ambos estão mortos na eclosão da loucura de Orestes. *Animus* e *anima* se apresentam como separados por uma profunda fenda na psique (Jung, 2006b).

Essa cisão é considerada na literatura junguiana como um dos pontos centrais dos problemas psíquicos. No caso de Orestes, há uma impossibilidade de identificação e integração da sua *anima* à sua frágil personalidade masculina. Franz (2003: 178) nos oferece um recorte conceitual que facilita a compreensão desse processo:

Nas suas manifestações individuais, o caráter da *anima* de um homem é, em geral, determinado por sua mãe. Se o homem sente que a mãe teve sobre ele uma influência negativa, sua *anima* vai expressar-se, muitas vezes, de maneira irritada, depressiva, incerta, insegura e suscetível [...]. A vida adquire um aspecto tristonho e depressivo. Este clima psicológico sombrio pode, mesmo, levar um homem ao suicídio, e a *anima* torna-se então o demônio da morte.

É da própria psique de Orestes que se fala? Pode ser, se tomar-se o seu drama como decorrência da intransponibilidade de um espaço vazio, num verdadeiro vácuo, que traz para o tormento de Orestes as Erinias e Atês enviadas por Apolo. Este, do seu trono olímpico, pode ser visto como símbolo arquetípico de um poder que não pode ser enfrentado. Que tem em suas mãos o controle da razão e da loucura.

Mas este Apolo está dentro de Orestes, faz parte, portanto, da sua subjetividade, assim como nela também estão as normatizações da cultura profana que condena o matricídio.

No vazio de identificação de Orestes – para defender o pai (masculino introjetado em si mesmo), tem de se tornar assassino da mãe (feminino infiel e assassino, mas que não perde sua dimensão simbólica materna). O ensandecido Orestes é a representação mais nítida do conflito de vazio de identificação mencionado: não consegue ir contra as forças das regras dos deuses, nem das normatizações humanas. Sem saída integradora, sem contato criativo nas relações entre consciente e inconsciente, Orestes é apoderado pela loucura.

Na mesma época trágica grega, tempo e espaço dos tormentos de Orestes, vamos encontrar Fedra em suas vestes de loucura.

Essa personagem euripídiana traz um drama em que sombra e persona, como par clássico de opostos, se manifestam sem nenhum indício de integração (Jung, 2002). Ao contrário, a persona, máscara posta por Fedra para colocar-se frente ao marido e à sociedade, não apenas revela sua face pública, como também esconde a outra ponta da polaridade do ego, seus aspectos sombrios que planejam e executam a ruína do enteado Hipólito.

Outro aspecto se põe no complexo de ego de Fedra, contribuindo para a manifestação de sua loucura. A paixão por Hipólito, que a rejeita como mulher do pai, pode ser entendida como face de um *animus* não integrado e projetado no enteado adolescente como uma demanda de amor. É interessante aqui explorar-se a teoria como

---

instrumento clarificador do que pode ter acontecido com Fedra. Von Franz (2002: 189) aponta um dos temas favoritos do *animus*, que a mulher apaixonada e não desejada remói constantemente: "A única coisa no mundo que eu desejo é amor – e 'ele não me ama [...]'" . Fedra, personificando o *animus* negativo, é acometida por uma loucura destruidora, que a leva ao suicídio e à mácula irreparável da honra de Hipólito.

Uma evidência da manifestação não positiva é observada por Franz (2002: 191), ao chamar a atenção para as possibilidades do *animus*, assim como já considerado para a *anima*, de tornar-se o demônio da morte, não só personificando o assassino, mas também vivificando

todas as reflexões semiconscientes, frias e destruidoras que invadem uma mulher [...] Uma estranha passividade, uma paralisação de todos os sentimentos ou uma profunda insegurança que pode levar a uma sensação de nulidade e de vazio. [...] No mais íntimo de uma mulher murmura o *animus*: "você não tem salvação".

O último personagem do recorte aqui posto para reflexão é Medeia. À sua natureza feminina associava a força mágica de sua condição de feiticeira. Mas a paixão por Jasão fez dela um exemplo autêntico de feminino grego, entregue ao marido e por ele abdicando qualquer outro aspecto de sua existência. Mas o desenrolar dos acontecimentos desnuda essa abdicção, e o que se vê agora é uma entrega condicional: que ele também a amasse com completa exclusividade. A sua prisão ao outro era apenas uma das faces de um duplo aprisionamento.

Essa prisão pode ser considerada como expressão de uma cisão psíquica, em que o *animus* de Medeia está exteriorizado na figura de Jasão, portanto desintegrado de sua identidade feminina.

O que move o gesto de Medeia é a necessidade de se vingar de uma traição. Sua vida se transforma por Jasão, e, a partir do momento em que este não é recíproco à dedicação e entrega de Medeia, o mundo e os fundamentos desta caem por terra. A integridade de Medeia, sua completude e inteireza se dão a partir da figura masculina: a Medeia sem Jasão é aniquilada, incompleta, infeliz, amarga, violenta, movida por gestos passionais, de furor e destruição (Ribeiro, 2008: 1).

Não há nenhum estranhamento no fato de Medeia situar-se como uma extensão diminuída de Jasão. No universo cultural grego, este é o estereótipo feminino. Os aspectos da sua persona, como "máscara" humanamente construída, reservam-lhe, como lugar social subordinado, o espaço doméstico. Necessidade e risco, eis

as duas “condições” inscritas nessa máscara. É necessária como forma de autoproteção do ego, portanto como sistema de defesa que tem sua utilidade para que o humano mantenha seu contato com o mundo, sem que haja uma exposição destrutiva de si mesmo, invadida pelo outro nas suas relações. O movimento aqui é interno e externo: dessa exterioridade vêm a força do parecer, o convite para que haja a identificação com essa esfera que não coincide “necessariamente” com o ser mais profundo da individualidade. Do interno vem essa disposição para adaptar-se, fazer-se conhecido, identificado no mundo. Nisso já está contido um risco de perder-se de si mesmo, de sua individualidade, na medida em que possa haver a confusão entre o ser e a persona.

É interessante examinar-se alguns aspectos a partir da indagação: *Quem é Medeia?* A resposta vem aparentemente resolvida pela descrição de feiticeira, feminina personagem estereotipada em um mundo grego masculino, amante abandonada, enlouquecida, vingativa. A aparência mais uma vez é dissolvida, se a atenção voltar-se para a não conformação desse ser angustiado e em conflito psíquico insuportável pela traição do amado. Medeia não só ama; ela quer igualmente ser amada. Se, por um lado, há um conformismo aos desígnios sociais que sustentam sua persona subordinada, por outro há uma revolta extremada na medida em que algo encoberto pela máscara não é realizado. Não é mais possível, então, conter os aspectos sombrios que, neste caso, eclodem com extremada fúria.

A máscara social, uma forma de autoproteção do ego, é feita da mesma substância que leva Medeia à loucura.

[...] Medeia é forjada pelas concepções masculinas. Sua moira é decretada pelo homem. Medeia-mulher está a cumprir o roteiro que lhe designaram. Inepta e incapaz de exercitar a virtude, a mulher-marionete teve de se resignar à narrativa em que fora criada e aprisionada (Ribeiro, 2008: 2).

A loucura da personagem pode ser lida como a manifestação da dimensão sombria da sua psique que, diante da impossibilidade de integrar-se ao ego, eclode de forma intensa e violenta. Numa espécie de negação da *sombra*, a dimensão mais escura da personalidade permanece, em Medeia, inconsciente. Isso é um elemento significativo do conflito entre o ego e a *sombra*, interferindo no que Jung chamou de “batalha pela libertação” (Jung, 2006a). No caso desse feminino sufocado pela sua própria interioridade cindida, a loucura torna-se um corpo vingativo, e

sua batalha é a batalha sangrenta, que busca aniquilar o opositor. A audácia da personagem chega ao extremo de cometer o assassinato dos filhos. [...] O fracasso de Medeia é inadmissível: envergonha-se da situação de abandono e busca se afirmar no mundo erroneamente (Ribeiro, 2008: p. 13).

---

A mãe aqui mostra a contraface do materno cuidador, amoroso. Mas está ela ciente de que seu múltiplo crime não lhe trará paz. Ao levar até o fim seu plano de mortificação de Jasão – matando os próprios filhos –, anuncia um conflito insuperável, que não está mais, somente, na ordem de confronto entre masculino e feminino, como gêneros em lados opostos no campo de combate. Também no arquétipo materno se instala a configuração do bem e do mal não polarizados, mas integrados.

Há uma espécie de lucidez na tragédia de Medeia, se observar-se que tudo é planejado e executado dentro dos princípios de uma loucura passional, mas não irracional. A razão torna-se um instrumento da loucura. Ela demonstra um saber sobre seu próprio destino, ao ser acometida pelas *Fúrias*.

## Considerações finais

O humano é um ser da inquietude. Em sua incompleta constituição, buscou sempre preencher o vazio com representações sobre si mesmo e sobre as coisas do mundo. Muito de tudo que foi produzido por esse ser andarilho perdeu-se nos vários tempos e espaços, mas ficaram outros tantos fragmentos desses saberes, que o humano procurou de várias formas integrar em totalidades sempre movediças de significados. Em seus primeiros passos, em tempos que se pode nomear, em sentido retroativo a partir do hoje, de “infância da humanidade”, foram produzidas inúmeras representações mitológicas, como narrativas simbólicas do vivido. A psique desses humanos viventes em tempos primordiais forjou-se numa espécie de simbiose íntima entre natureza e simbologia, de tal forma imbricadas uma à outra que não se distinguia o sujeito do objeto, ou melhor, não havia o DOIS como representação psíquica desse criador/criatura dos mitos. Pode-se falar de uma não história, em que a cronologia ainda não havia sido inventada, assim como não havia se produzido a consistência da ideia de processo. O império era da própria natureza, re-produzida em um universo cíclico, redondo, onde as forças míticas governavam o mundo dos humanos, sem estranhamento.

A familiaridade com os mitos é, para o humano, uma fonte de vida: nos rituais primitivos, deu vazão aos espíritos da natureza; fez-se tema nas falas e escritos dos pensadores e filósofos gregos antigos; acompanhou as romarias lendárias ou históricas do mundo medieval na luta entre Deus e o Demônio; ocupou o olhar curioso e classificador dos modernos humanos, em busca de cientificidade para lidar com as coisas do mundo natural e psíquico. Chegou aos dias de hoje por caminhos múltiplos nos romances e poemas escritos para falar das dores da alma, dizer da desrazão, face outra da razão produtiva de gente e de coisas.

A contribuição teórica junguiana para a leitura da complexidade mitológica recortada aqui foi fundamental, na medida em que se reconhece a força arquetípica na representação mítica. Esse é o ponto central da discussão conceitual desta pesquisa. Em torno de sua órbita foram tratadas as questões relativas à vida psíquica – sua estrutura e dinâmica. As polaridades consciente-inconsciente, racional-irracional, *animus-anima*, entre outras, estão reportadas ao movimento dialético da psique, que se reaviva na construção mitológica em qualquer tempo e lugar, numa tendência integradora, sem que isso se anuncie como caminho de perfeição.

Rompendo com a ideia de caminhantes solitários, procurou-se, aqui, alinhar pensamentos com pensadores inquietos e férteis. Não houve nenhuma intenção de abarcar toda a riqueza das questões que foram abertas, como reconhecimento dos limites próprios aos humanos, e em função de não pretensão de cometer o pecado da *hybris*, tão impróprio em qualquer tempo e espaço.

## Referências Bibliográficas

- ALVARENGA, Maria Zelia e Colaboradores (2007). *Mitologia Simbólica: Estruturas da Psique e Regência Míticas*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- BOECHAT, Walter (1996). "Hesfesto, o deus da *téchne*". In BOECHAT, Walter (org). *Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo*. Petrópolis: Vozes.
- ÉSQUILO (c.525-456 a.C.) (2004). *Prometeu Acorrentado*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 5 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FRANZ, Marie-Louise von (2003). *Mitos da Criação*. São Paulo: Paulus.
- HOLLIS, James (1997). *Rastreado os Deuses: o Lugar do Mito da Vida Moderna*. São Paulo: Paulus.
- JUNG, Carl Gustav (2006a). "Chegando ao Inconsciente". In: JUNG, Carl Gustav (org.). *O Homem e Seus Símbolos*. 23 impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Psicologia do Inconsciente*. (O.B.) Vol. VII/1. 14 ed. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1985). *A Prática da Psicoterapia*. (O.B.) Vol. XVII/1. 8 ed. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2006a). "O processo de individuação". In: JUNG, Carl Gustav (org.). *O Homem e Seus Símbolos*. 23 impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- JUNG, Emma (2006b). *Animus e Anima*. São Paulo: Cultrix.
- MARONI, Amnérís (2001). *Figuras da Imaginação: Buscando Compreender a Psique*. São Paulo: Summus.
- NEUMANN, Erich (1991). *A Criança: Estrutura e Dinâmica da Personalidade em Desenvolvimento Desde o Início de Sua Formação*. São Paulo: Cultrix.
- \_\_\_\_\_. (2008). *História da Origem da Consciência*. 5 ed. São Paulo: Cultrix.
- PESSOTTI, Isaias (1995). *A Loucura e as Épocas*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

---

RIBEIRO, Luiz Gustavo Marques (2008). "Desmistificando Medeias: um olhar crítico sobre a representação feminina em obras dramáticas". Disponível em: <[http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST4/Luiz\\_Gustavo\\_Marques\\_Ribeiro\\_04.pdf](http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST4/Luiz_Gustavo_Marques_Ribeiro_04.pdf)> Acesso em: 5/11/2008.

SILVA, Nilton Souza da (2002). *O Mito em Ernest Cassirer e Carl Gustav Jung: Uma Compreensão do Ser do Humano*. Rio de Janeiro: Litteres.

TOMMASI, Sonia Maria Bufarah. *Arte-Terapia e Loucura: Uma Viagem Simbólica com Pacientes Psiquiátricos*. São Paulo: Vetor, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito & Política*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2001.

Artigo



## O Resgate do Mistério

Rubens Bragarnich\*

**Sinopse:** O autor historia os avanços da psicologia analítica e depara-se com o resgate do mistério como um elemento fundamental do paradigma junguiano, condição que diferencia essa abordagem dos demais modelos de psicologia. Observa que o mistério se expressa na lógica de compensação cultural dos modelos vigentes desde a Antiguidade até nossos dias de massificação consumista e hiperindividualismo. Discute a impossibilidade de eliminar o mistério sem que haja uma artificialização epistemológica que afasta o homem do funcionamento real da vida psicológica e cultural. Finalmente, conclui que a psique pode ser sondável, mas incomensurável.

**Palavras-chave:** mistério, consciência coletiva, hiperindividualismo, massificação, psicologia analítica.

**Resumen:** El autor narra el desarrollo de la psicología analítica y sorprende con la importancia del misterio como elemento básico del paradigma junguiano, el que constituye una diferencia fundamental de los otros modelos de psicología. Observa atentamente que ese misterio se expresa por lo general como compensación de los cánones culturales vigentes desde la Antigüedad hasta nuestros días de extraordinaria masificación consumista y del hiperindividualismo. Discute la imposibilidad de quitarse el misterio sin que haya una artificialización epistemológica que aleja el hombre cada vez más del alma individual y colectiva. Al final, el autor concluye que la psique es sondable pero incommensurable.

**Palabras clave:** mistério, consciencia colectiva, hiperindividualismo, masificación, psicologia analítica.

**Abstract:** The author histories the advances in analytical psychology and facing the rescue of mystery like as a fundamental element of the Jungian paradigm, which differentiates this condition of other models of psychology approach. He notes that the mystery is expressed in the compensation logic of cultural models in force since Antiquity to our days of massification of consumerism and hiperindividualism. He discusses the impossibility of eliminating the mystery without an epistemological that alienates man without to create a process of artificialization of individual and collective soul. Finally he concludes that the psyche can polling, but immeasurable.

**Key words:** mystery, collective consciousness, hiperindividualism, massification, analytical psychology.

---

\*Rubens Bragarnich é psicólogo clínico, analista junguiano, diretor do Instituto Junguiano de São Paulo e membro didata da Associação Junguiana do Brasil – AJB, filiada a International Association for Analytical Psychology – IAAP.

E mail: bragarnich@uol.com.br

**A** abordagem junguiana nos legou novas ideias, noções e conceitos, produziu um novo conhecimento e um novo modelo de funcionamento psíquico complexo e dinâmico; resgatou sabedorias antigas, antecipou-se a transformações culturais, revitalizou a psicologia com os arquétipos e o inconsciente coletivo. Estabeleceu um paradigma que exerceu influência em várias áreas da cultura, nos debates sobre gênero, nas artes, na crítica literária, na compreensão do misticismo, na concepção e interpretação simbólica dos sonhos.

Criou uma bússola de orientação da consciência com os tipos psicológicos e em cuja esteira foram desenvolvidas ferramentas específicas para Recursos Humanos e Desenvolvimento Profissional. Com os tipos foram popularizadas as noções de extroversão e introversão e as quatro funções da consciência, valorizando especialmente a intuição, algo herético na ciência. O conceito de complexo como ferida psíquica, resultado do trabalho experimental de Jung no Hospital Burghölzli, também se difundiu em todos os estratos horizontais e verticais da cultura.

Entretanto, o que também poderia ser considerado como mais uma virtude junguiana, a saber, reinserção da noção de mistério na ciência, foi e é tratada como uma deficiência epistemológica da psicologia analítica, um anacronismo anticientífico ou uma espécie de contaminação mística no modelo contemporâneo de psique.

O mistério pode ser encontrado em todos os âmbitos do pensamento junguiano: nas transformações da libido, no misterioso funcionamento psíquico, nos arquétipos e símbolos que emergem das profundezas do inconsciente coletivo, nos *mysterii coniunctionis* que nos esclarecem sobre a união e separação de conteúdos psíquicos, o mistério do rito da psicoterapia. O mistério enigmático do fenômeno da consciência, o fenômeno da sincronicidade que vincula conexões e nos deixa preenchidos de repentinas compreensões. E, acima de tudo e especialmente, o mistério da autonomia e criatividade da alma.

Mas, afinal, o que é mistério? A Etimologia, entendida como o inconsciente primordial das palavras, nos informa que o vocábulo se origina do radical grego *mustérion*, passando pelo latim eclesiástico *mysterium*, trazendo significados de obscuridade, incompreensibilidade, intrincamento, inapreensibilidade, ocultamento ou, em outra acepção, referindo-se aos mistérios da transformação da vida e da morte, ricamente encontrada nos ritos, iniciações e cerimônias sagradas. Nessa acepção, Jung menciona os "mistérios de superação da morte dos heróis pela ressurreição e redenção como em Orfeu, Osiris, Dionísio, Hercules" (CW, XII, § 416).

O mistério está inevitavelmente vinculado a experiência simbólica conforme nos diz Pieri:

A questão do mistério e a do encanto que o próprio mistério produz podem ser propostas e abordadas não tanto cognitivamente, e sim na experiência simbólica em que de fato acontecem (Pieri, 2000).

O mistério está ligado à experiência que brota por meio de símbolos e imagens arquetípicas, carregadas de energia altamente potentes, fontes naturais da fecundidade do inconsciente criativo, autônomo e aberto a inúmeras compreensões. A descoberta de significados mais ressoantes às peculiaridades de cada situação ou condição humana é um constante desafio para todos nós.

Se o mistério está no fundamento epistemológico junguiano, é a mesma sensibilidade junguiana na percepção e expressão dos símbolos no âmbito sócio-histórico-cultural.

Esse inconsciente misterioso, desde os fins do século XVII, foi suprimido pela consciência coletiva, pelo senso comum, pelas filosofias racionalistas e pela ciência com os seus tentáculos. Fincados na racionalidade, na objetividade, no materialismo, no mecanicismo. O mistério floresce nas religiões e nas artes. Nas outras áreas da cultura, ele irá se expressar, marginalmente, como compensação dentro de movimentos minoritários e subterrâneos desvalorizados que se opõem às dominantes culturais, como a alquimia, o platonismo, o gnosticismo, o pensamento esotérico, a magia, as práticas divinatórias, a astrologia.

A energia poderosa do inconsciente pode transbordar e ir além do leito dos movimentos minoritários e, sob certas condições tanto individuais como coletivas, irromper destrutivamente como alude candidamente o escritor argentino Ernesto Sabato, homem de ciência e da arte:

– El hombre es un ser dual – dijo Sabato. Trágicamente dual. Y lo grave, lo estúpido es que desde Sócrates se ha querido proscribir su lado oscuro. Los filósofos de la Ilustración sacaron la inconsciencia a patadas por la puerta. Y se les metió de vuelta por la ventana. Esas potencias son invencibles. Y cuando se las ha querido destruir se han agazapado y finalmente se han rebelado con mayor violencia y perversidad. [...](Sabato, 2006).

A razão, a objetividade e o empirismo francamente modelaram o *modus operandi* das ciências, esse edifício sólido e robusto, o que há de melhor na cultura ocidental, um quase substituto divino. Esse lema expressa perfeitamente a utopia da psicanálise de tornar consciente o inconsciente; onde houver inconsciente, ali deve haver consciência.

---

Paradoxalmente, a obscuridade e a irracionalidade misteriosas são os responsáveis por trazer o viço, o broto, a criatividade que energiza a consciência individual e coletiva.

Nós podemos tentar compreender a exclusão do mistério; ele sempre foi amigo das religiões, da espiritualidade, da magia, da alquimia. *Obscurum per obscurius ignotum per ignotius*, diz o velho ditado alquímico, absolutamente irracional. Jung reitera a natureza do inconsciente coletivo estreitamente vinculada aos mistérios:

(...) tais fantasias não são extravagantes e desordenadas como se poderia pensar ingenuamente, mas seguem determinadas linhas de diretriz inconsciente, convergindo para um certo fim. Essas fantasias podem ser comparadas com os processos de iniciação, uma vez que sua analogia é flagrante. (...) as iniciações primitivas são nitidamente mistérios de transformação, de grande significado espiritual (OC, VII, § 384).

O mistério, como vimos, tornar-se-ia o principal antagonista da ciência, um adversário a ser combatido por sua incompatibilidade com o pensamento lógico-racional, com o experimento controlado, com as regras científicas de verificabilidade e controle de variáveis. Todo mistério deve ser desvendado, é o mote da ciência. Sem exceção.

Jung preconiza a personalidade individual simultaneamente submetida à ação dos determinantes do inconsciente coletivo e dos determinantes da consciência coletiva, cujo conceito empresta de Durkheim, na época já bastante difundido nos círculos cultos. De um lado, os arquétipos com seu poder "(...) trata-se da manifestação da camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias. Essas imagens ou motivos, denominei-os arquétipos (ou então 'dominantes')" (OC, VII, § 102), e, de outro lado, os valores do espírito da época, sociais e cheios de verdades universalmente aceitas, os "ismos" que Jung tanto criticava.

Os "ismos" dominantes, que nada mais são do que perigosas identificações da consciência subjetiva com a consciência coletiva, constituem a mais séria ameaça a este respeito. Semelhante identificação produz infalivelmente um homem massificado, com sua tendência irresistível à catástrofe. Para escapar desta terrível ameaça, a consciência subjetiva deve evitar a sua própria identificação com a consciência coletiva e reconhecer tanto a sua própria sombra quanto a existência e a importância dos arquétipos. Estes últimos constituem uma defesa eficaz contra a prepotência da consciência social e de consequente psique massificada (OC, VIII, § 424).

Jung concebia dinamicamente a relação entre os dominantes da consciência coletiva e do inconsciente coletivo.

Quando a consciência subjetiva prefere as ideias e opiniões da consciência coletiva e se identifica com elas, os conteúdos do inconsciente coletivo são reprimidos. A repressão tem consequências típicas: a carga energética dos conteúdos se adiciona, até certo ponto, à carga do fator repressivo cuja importância aumenta em consequência disto. Quanto mais o nível da carga energética se eleva, tanto mais a atitude repressiva assume um caráter fanático e, por conseguinte, tanto mais se aproxima da conversão em seu oposto, isto é, da chamada enantiodromia. Quanto maior for a carga da consciência coletiva, tanto mais o eu perde sua consciência prática. É, por assim dizer, sugado pelas opiniões e tendências da consciência coletiva, e o resultado disto é o homem massificado, a eterna vítima de qualquer "ismo".

Prossegue no mesmo parágrafo:

O eu só conserva sua independência se não se identificar com um dos opostos, mas conseguir manter o meio-termo entre eles. Isto só se torna possível se ele permanece consciente dos dois ao mesmo tempo. Mas esta percepção é dificultada não só pelos chefes sociais e políticos, como também pelos mentores religiosos. Todos eles querem uma decisão em favor de uma determinada coisa e, com ela, a identificação incondicional com uma "verdade" necessariamente unilateral. Mesmo que se tratasse de uma grande verdade, a identificação com ela seria uma espécie de catástrofe, porque obstaria qualquer desenvolvimento posterior (...). O caminho da consciência é inexorável quando diz: O comportamento da consciência, claro, é antagônico à obscuridade, sempre se afastando das escuridões da alma e do espírito [...] (OC, VIII, § 426).

Em outras palavras, a ordenação racional procura dissolver o que há de obscuro na consciência e nos lança mais e mais nos subterrâneos psíquicos, no obscuro maior. É essa escuridão profunda que age sobre a luminosidade da consciência e constela a força dos arquétipos.

As religiões tradicionais, outrora protetoras psíquicas do homem, preservavam o mistério, mas perderam essa capacidade protetora.

Jung dizia:

Mas quando falta a Igreja e seu eros maternal, o indivíduo se torna vítima impotente de qualquer "ismo" coletivo e da psique de massa daí decorrente. Ele sucumbe a uma inflação social ou nacional, e o trágico é que isto se faz com a mesma atitude psíquica que o ligava anteriormente a uma igreja (OC, VIII, § 427).

Compensatoriamente, o laicismo cultural foi compensado pelo aparecimento de seitas e movimentos reformistas, místicos, esotéricos que pipocaram em diversas partes do globo desde os

---

anos 1960, numa espécie de sementeira gnóstica da Nova Era. As psicologias também se moveram para um pragmatismo seguindo o fluxo geral da cultura de objetividade, cognitivismo, adaptabilidade. Temos psicoterapias breves, aconselhamento, psicoterapias de superfície, quase consultorias. Não há tempo a perder com o “barroquismo” que o aprofundamento psíquico exige.

Na contracorrente disso tudo, a psicologia analítica busca trazer à tona o misterioso obscuro. Jung mesmo gastou muito tempo para reconstruir os elos históricos da própria psicologia analítica, a partir de Platão, no gnosticismo, na alquimia, no espiritismo, no orientalismo, nas práticas divinatórias, na astrologia, na arte etc., e percebemos movimentos minoritários e compensatórios, a força dos determinantes da consciência coletiva em cada período, ou seja, compensação ao cristianismo, aos saberes formais, a teologia institucional, as ciências exatas, as ciências sociais etc.

Podemos pensar que os epítetos pouco lisonjeiros que recebeu podem ser creditados à sua coragem de reinserir o mistério na psicologia e na psicoterapia. Mais que isso, ele criou uma psicologia das profundezas, sempre renovável, autossustentável e criativa que nunca perde o contato com as fontes de energia arquetípica, matrizes criativas contendo prefigurações de possibilidades vivenciais.

Estabeleceu um novo método de abordar e tornar mais visíveis esses mistérios, propondo chaves e diretrizes para compreender a estranheza, a imaginação, os símbolos, as personificações, as surpresas, o inaudito, o inadvertido. Jung construiu uma teoria aberta, sem apostasias, associando de um lado as diretrizes baseadas no conhecimento, no empirismo e na sua autoexperiência e, de outro lado, uma proposta revolucionária de diferenciação e maturação psíquicas no misterioso processo de individuação.

Reconhecemos a existência do mistério e que nunca será passível de ser totalmente desvendado, uma vez que envolve uma condição involuntária, arquetípica.

A alma pode ser amigável e generosa. É sondável, mas incomensurável.

## Referências Bibliográficas

HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico Houaiss*.

JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung*. Vols. I a XIX. Petrópolis: Editora Vozes.

PIERI, P. F. (2002). *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Paulus.

SABATO, E. (2006). *Abaddón – El Exterminador*. Buenos Aires: Ed. Seix Barral, 1 ed. p.227 e 228.

Artigo



## Dando Nome aos Búfalos: “vendo através” das imagens arquetípicas em pacientes *borderline*

Marcelo Niel\*

**Sinopse:** O autor explora a relação com os conteúdos agressivos reprimidos de uma paciente *borderline* e o mito do Minotauro, como um símbolo arquetípico que surge durante o processo terapêutico, podendo-se, a partir daí, estabelecer um elo e uma possibilidade de transformação dos sintomas em elaboração consciente.

**Palavras-chave:** transtorno de personalidade *borderline*, Minotauro, psicoterapia, manejo, Ándrocles.

**Resumen:** El autor explora la relación con el contenidos agresivos de un paciente límite y el mito del Minotauro, como un símbolo arquetípico que surge durante el proceso terapéutico, y, a continuación, establecer un vínculo y una posibilidad de transformación de los síntomas en elaboración consciente.

**Palabras clave:** desorden de la personalidad límite, Minotauro, psicoterapia, manejo, Ándrocles.

**Abstract:** The author explores the relationship with the aggressive contents of a borderline patient and the myth of the Minotaur, as an archetypal symbol that comes up during the therapeutic process, and then establish a bond and a possibility of transformation of symptoms in conscious preparation.

**Key words:** Borderline personality disorder, Minotaur, psychotherapy, handling, Androcles.

---

\*Marcelo Niel é médico psiquiatra, mestre em ciências pela UNIFESP, psicoterapeuta de orientação junguiana, supervisor clínico-institucional na área de dependências de drogas.

E mail: marceloniel@mac.com

---

## Súmula do caso

**P**aciente do sexo feminino, 22 anos. Há dois anos sofrendo com crises de automutilação, surrando seu corpo com chinelos de borracha ou desferindo violentos golpes contra móveis e paredes, com o intuito de provocar dor. Dizia: "Quanto mais dor eu sentir, melhor; porque daí eu fico mais calma". Inicialmente pouco abordável à psicoterapia, alegando sempre "não gostar de falar" e colocando-se sempre reticente e concreta, o que levou a levantar a desconfiança de estar diante de uma limitação intelectual.

Num dia da sessão, ela entra dizendo: "Eu estou me sentindo como um búfalo. Eu não sei como é exatamente um búfalo, mas é como eu me sinto. Às vezes, antes da crise começar, eu faço até um barulho; é como se eu estivesse rosnando".

A imagem do búfalo, selvagem, incontrolável, se fixou em minha mente e senti que, pela primeira vez, havia ocorrido um "encontro" legítimo entre nós. Passei a trabalhar com a imagem do búfalo, explicando a ela que esse búfalo deveria estar muito bravo e que precisávamos tentar compreender o motivo.

Desde então, passou a ter crises diárias, cada vez mais graves, e chegou a voltar a se bater e a cortar o punho com uma faca. Estava claro para ela que essa atitude não era uma tentativa de suicídio, mas o desejo de encontrar alívio para toda a sua raiva. Tive a nítida sensação de que eu havia "libertado o búfalo".

Nesse período, recusava-se a ir à psicoterapia, dizendo que odiava muito a terapeuta que a atendia e que, se a encontrasse, voaria no pescoço dela e a mataria, e que não queria fazer psicoterapia com outra pessoa. Passaram-se aproximadamente dois meses e ela não retornou à psicoterapia, e pediu à sua mãe que comunicasse à terapeuta que ela não iria mais às sessões. Encerrado o processo com a terapeuta anterior e face à gravidade do momento, ofereci um atendimento quinzenal, como forma de acompanhá-la mais de perto e "conversar mais profundamente" nesse período de crise.

Numa próxima sessão, chegou dizendo que estava com muita raiva e com vontade de espancar qualquer pessoa que dissesse qualquer coisa boa para ela.

Perguntei: "Então o búfalo continua bravo?".

E ela respondeu: "Ele está mais bravo do que nunca. Estou com vontade de gritar".

Então eu disse: "Pode gritar se você quiser".

E ela começou a gritar. Um grito forte, longo, seguido de um choro forte. Depois do grito, berrou: "Eu não aguento mais!".

Passado esse momento, ela mesma relatou que estava se sentindo mais calma. Chamei sua mãe para fazer orientações a respeito das medicações e, enquanto conversávamos, a paciente adormeceu na poltrona. Saiu da consulta torporosa, carregada pela mãe.

Novas crises e cada vez mais fortes ocorreram. Passei a atendê-la semanalmente, e, apesar da frequência das crises, ficou claro que a paciente foi ensinada, do modo como foi criada, a ocultar suas verdadeiras emoções e abafar seu temperamento. Durante o processo terapêutico, a paciente, que fora adotada, resolveu procurar sua família biológica, como uma forma de resgate das suas origens, não apenas biológicas, mas psicológicas. Descobriu inclusive que havia sido "batizada" com outro nome, nome este trocado no momento da sua adoção.

Durante toda a sua vida, a paciente desejou frequentar centros de umbanda, o que fora sempre negado pela mãe adotiva, que a levava em centros kardecistas. Numa atitude de desespero, a mãe aceitou levá-la a um centro de umbanda como uma alternativa para a solução do problema. Mesmo assim, as crises continuavam. Nesse centro, o "santo de cabeça" atribuído à paciente era lemanjá, uma santa que tem como principal característica a calma, o equilíbrio e a doçura, o que em nada correspondia ao temperamento da mesma. Mais recentemente, a paciente recebeu a informação, num centro dirigido por sua irmã biológica, de que era filha de lansã, uma santa que tem características mais intempestivas, briguenta e extravagante.

Após esses eventos mais recentes, a paciente não tem tido mais crises de autoagressão e tem apresentado mais facilidade para expressar suas emoções e descontentamentos, lidando melhor com as frustrações.

## Discussão

O transtorno de personalidade do tipo *borderline* é uma entidade complexa, tendo como características marcantes o comportamento impulsivo e os frequentes episódios de agressividade física, sobretudo a automutilação. Ainda que o "padrão-ouro" do tratamento dado a esse tipo de paciente seja a psicoterapia profunda, por se tratar geralmente de um quadro grave, seu tratamento usualmente requer suporte multidisciplinar, envolvendo acompanhamento psiquiátrico e uso de medicações, suporte e terapia familiar, terapia ocupacional, entre outros (Gabbard, 1984). Mesmo assim, a dificuldade em lidar com esses pacientes, bem como sua baixa resposta a intervenções medicamentosas, tem sido amplamente discutida na literatura psiquiátrica (Beck & Freeman, 1993; Mays, 1985).

---

Kernberg (1995) ressalta que o primeiro passo na aproximação terapêutica desses pacientes é ajudá-los a se tornarem conscientes da intensidade dos seus sentimentos, sendo esse passo um grande desafio na disposição da contratransferência do terapeuta.

Ao explorar a relação com os conteúdos agressivos reprimidos da paciente *borderline* com o mito do Minotauro, como um símbolo arquetípico que surge durante o processo terapêutico, pôde-se, a partir daí, estabelecer um elo e uma possibilidade de transformação dos sintomas em elaboração consciente.

No momento em que ela explicita a imagem arquetípica do búfalo, como o apanágio da sua agressividade reprimida, interpreto como um convite de entrada ao seu labirinto psíquico. E, não coincidentemente, quando reconheço a "existência" do búfalo, ocorre uma intensa liberação dos seus conteúdos agressivos, o que coincide com a momentânea "piora" dos seus sintomas. Entretanto, o maior "teste" da capacidade de suportar esses elementos é quando ela é autorizada a expressar a sua raiva no próprio consultório, em minha presença, sem ser contida ou calada.

Esse momento traz à lembrança a fábula de Ândrocles, que, mesmo se assustando inicialmente com o rugido do leão dentro da caverna, tem a capacidade de perceber que ele está ferido e que seu rugido é, na verdade, a expressão da sua dor. De fato, a capacidade criativa do terapeuta para fornecer o apoio emocional (*holding*) e a contenção cognitiva (*containing*) do ódio durante o tratamento desses pacientes coincide com o uso consciente dos elementos da contratransferência (Kernberg, 1995). Sendo assim, ao se dispor a escutar o "rugido da fera", pode-se, como diz Hillman (2010), "enxergar através do mito".

Além de ratificarmos a existência do búfalo enquanto representante dos seus conteúdos psíquicos reprimidos, coube "perguntar ao búfalo" o motivo de sua fúria, que encontra razão exatamente na história renegada das suas origens, exatamente como no mito do Minotauro, que é concebido a partir da traição de Pasífae com o touro branco enviado por Posídon, condenado a ficar trancafiado no labirinto, como forma de ocultar sua repugnância.

Outro aspecto importante, nesse caso, é que a imagem mítica do búfalo também é atribuída ao orixá africano Iansã, a deusa dos raios e das faíscas, com características de impulsividade, impetuosidade e rompantes de agressividade. Em uma das lendas iorubanas, Iansã se transforma em touro para se ocultar dos inimigos, e, ao ser motivo de chacota das outras mulheres da aldeia, adquire a forma do touro selvagem e ataca os filhos delas. No processo terapêutico, foi de extrema valia "olhar através" de sua crença religiosa e perceber que a atribuição de uma deusa com temperamento calmo e paciente,

lemanjá, representava o desejo coletivo de vê-la incorporando essas características, negando suas verdadeiras origens e inclinações. Reconhecer a existência do búfalo e a possibilidade de enxergar a ligação dessa imagem mítica com lansã, afinando-se inclusive com seu contexto sociocultural, foi de extrema importância para seu processo de transformação.

Lombardo ressalta em seu texto "O Minotauro e o Centauro" que, enquanto o Centauro é formado pelo corpo de um animal e por um tronco humano, representando um nível superior de consciência, o Minotauro é composto de um corpo humano e uma cabeça de fera, ressaltando seus aspectos agressivos e irracionais.

Além disso, de acordo com Schwartz-Salant (1997), esse é o tipo de paciente que mais mobiliza, na relação terapêutica, aspectos dos mais primitivos habitados no inconsciente, dos quais as imagens arquetípicas são seus fundamentais representantes. Dessa forma, "enxergar através" do mito que o paciente nos apresenta é uma importante ferramenta para auxiliá-lo.

Podemos inferir que, quando Teseu vai à busca do Minotauro no labirinto e o mata, golpeando-o em sua cabeça, está, de certo modo, eliminando seu lado irracional, inconsciente. Nesse contexto, o terapeuta é o próprio Teseu, disposto a adentrar o labirinto psíquico da paciente e simbolicamente "matar" o búfalo, eliminando seu lado irracional, dando lugar à consciência.

## Conclusão

O manejo de pacientes com transtorno de personalidade *borderline* tem sido um desafio para a maioria dos profissionais da área de saúde mental, sobretudo por ser um consenso de que os resultados das terapias medicamentosas são muito frustrados e pela sabida importância que a psicoterapia profunda ocupa no tratamento desse tipo de paciente, apesar da grande resistência em entrarem em um processo psicoterapêutico e da dificuldade em encontrar terapeutas realmente dispostos a cuidar deles.

Desse modo, a possibilidade de recolher uma imagem arquetípica e trabalhar com ela no processo terapêutico pode ser uma grande chave para mobilizar uma colaboração espontânea que escapa do controle racional e nos conduz ao cerne das questões mais profundas na psique desses pacientes.

Ao adentrar por essas profundezas, o terapeuta deve, como Teseu, estar munido de suas "armas" que utilizará para enfrentar o búfalo: a espada, que simboliza a sua disponibilidade para ajudar, de

---

ir de encontro ao búfalo; seu escudo, simbolizando sua capacidade de “conter”, no sentido de “dar continência a” e sua integridade psíquica, o “fio de Ariadne” que o conduzirá e ao próprio paciente rumo à consciência e à libertação.

No que concerne ao entendimento dos mitos do panteão africano, acredito ser de suma importância que o terapeuta, livre de preconceitos, saiba receber o “presente” ofertado pelo paciente a respeito de suas crenças religiosas e, sem ser reducionista, enclausurando o fenômeno religioso a um puro entendimento psicológico, mas sabendo entender que o universo religioso se afina profundamente com uma compreensão mítica, tornando possível expandir o universo psíquico do paciente.

## Referências Bibliográficas

- BECK A., Freeman A. (1993). *Terapia Cognitiva dos Transtornos de Personalidade*. Porto Alegre: Artes Médicas,
- DOOB, PR. (1990). *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity Through the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, p. 25.
- GABBARD, G.O. (1994). “Treatment of Borderline Personality Patients in a Multiple Treater Setting”. *The Psychiatric Clinics of North America*, XVII(4): p. 839-850.
- GOIN, M. K. (1998). “Borderline Personality Disorder: Splitting Countertransference”. *Psychiatric Times*, XV (11): p. 12-6,.
- HILLMAN, J. (2010). *Re-vento a Psicologia*. São Paulo: Editora Vozes.
- JACOBS, J. (1916). *Europe's Fairy Book*. New York and London: G. P. Putnam's Sons, p. 107-109.
- KERNBERG, O.F. (1995). “Agression and Transference in Severe Personality Disorders”. *Psy Times*, XII(2): p. 1-12,.
- PRANDI, R. (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, .
- SCHWARTZ-SALANT, N. (1997). *A Personalidade Limitrofe: Visão e Cura*. São Paulo: Cultrix.



Um tributo a

---

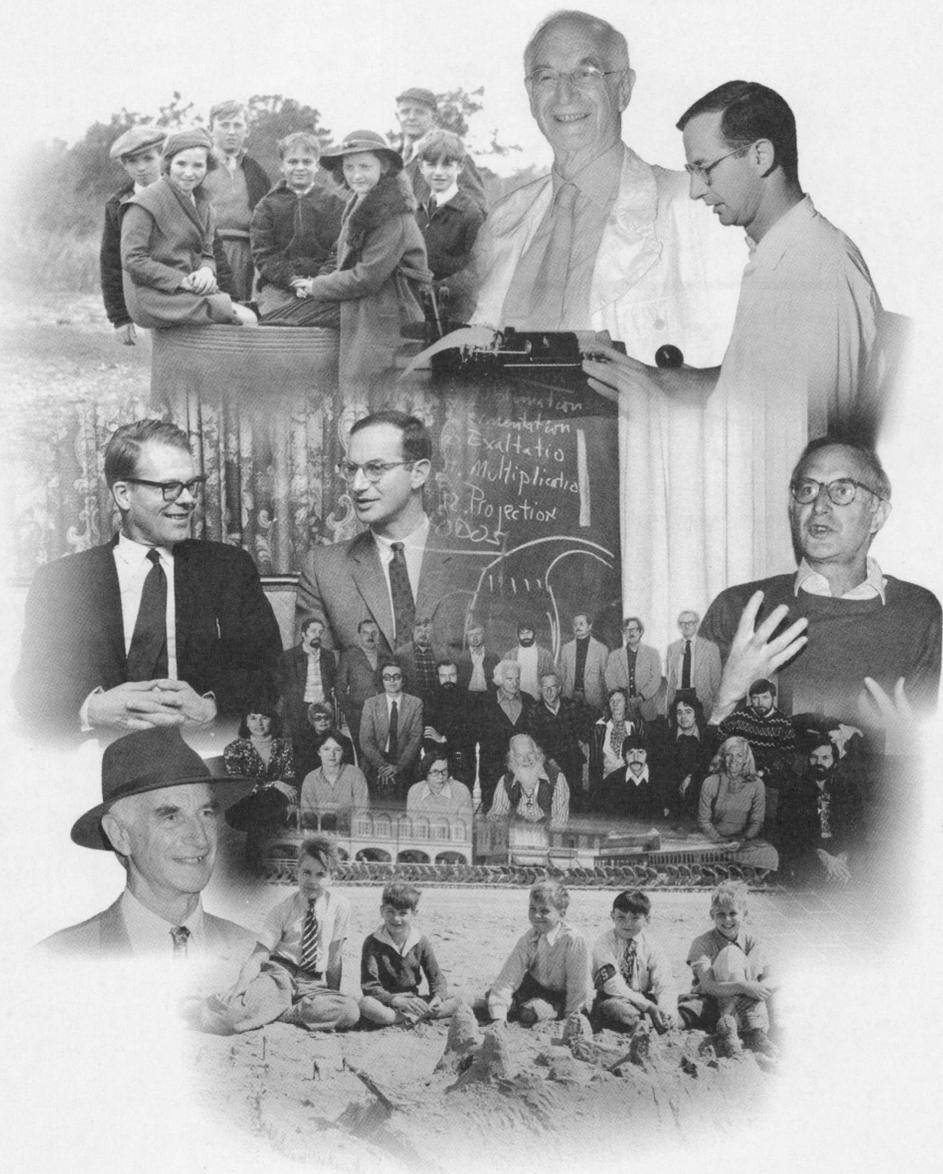
**JAMES  
HILLMAN**

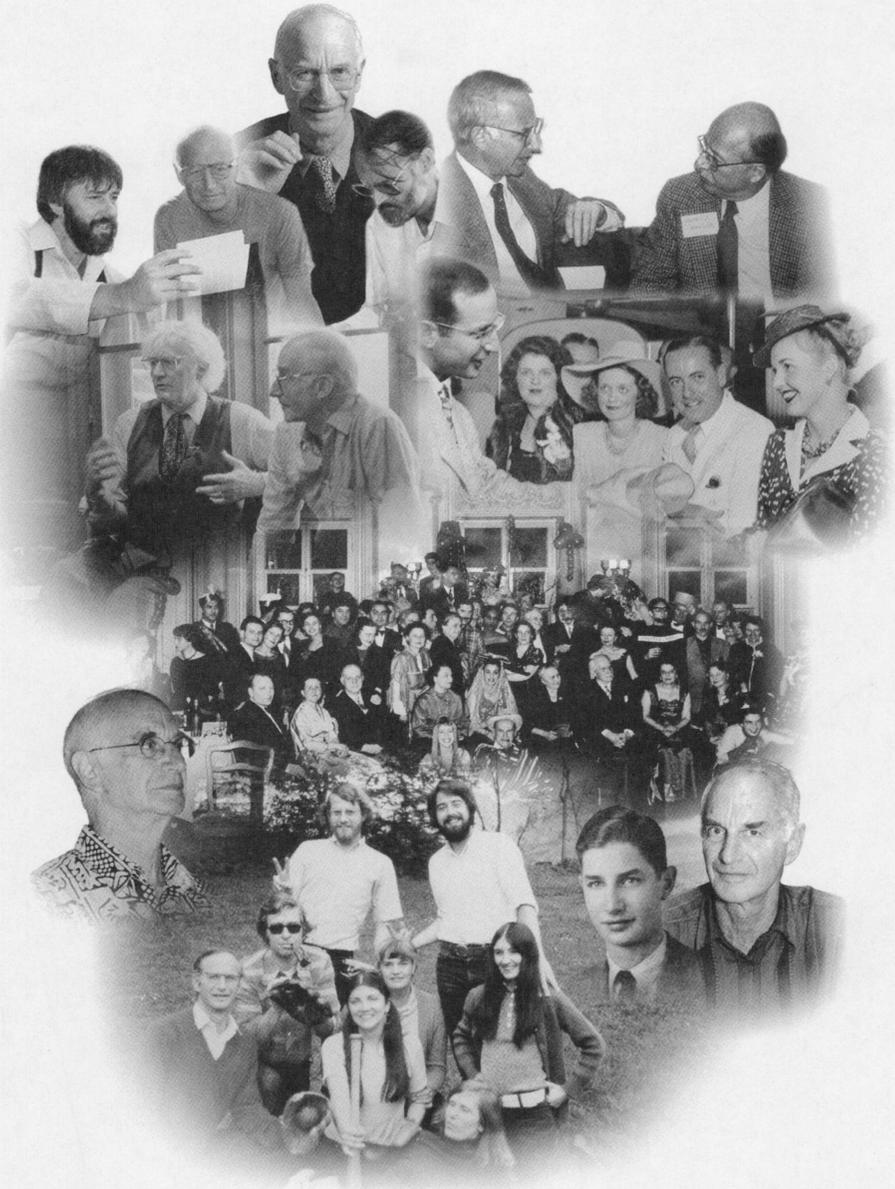
---

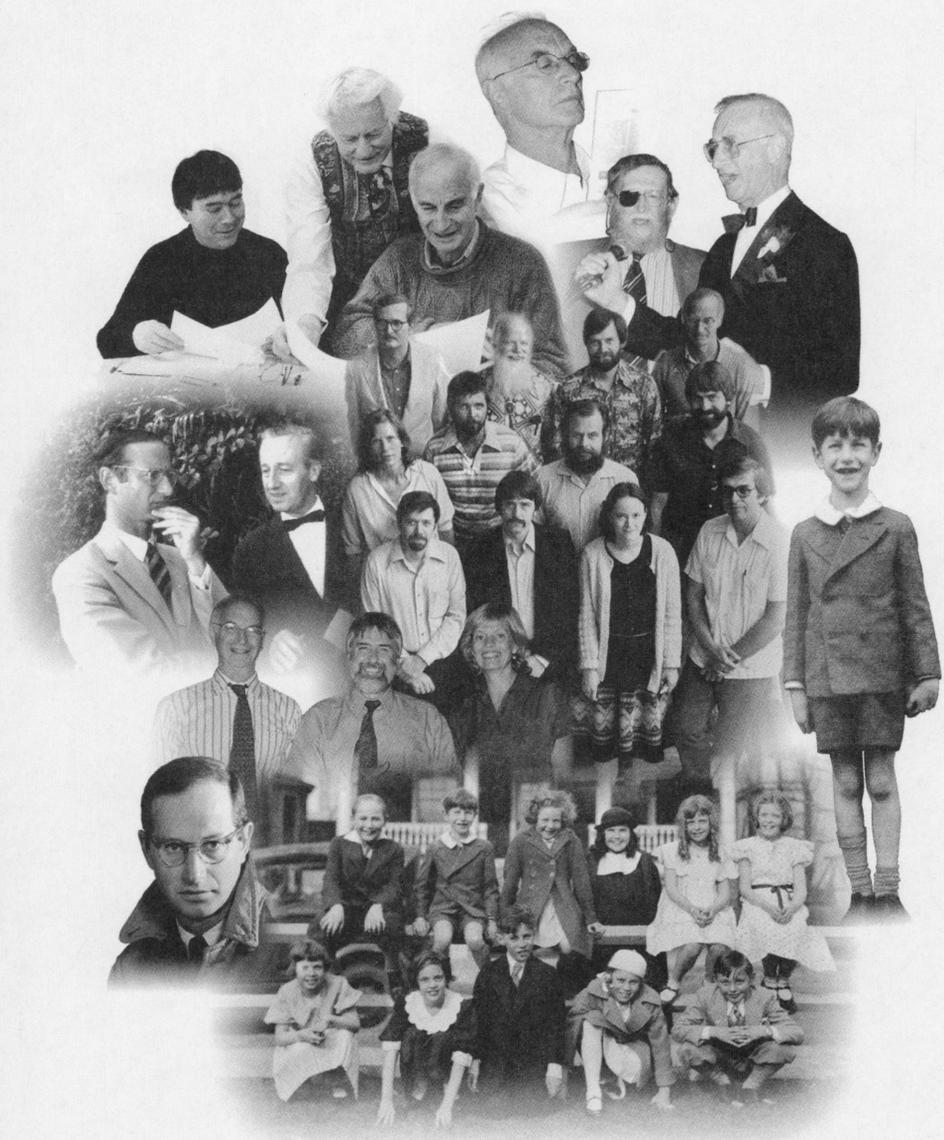
# FACING JAMES HILLMAN

*~ a photographic tribute ~*

BY PAUL KUGLER







## Patricia Berry

Um tributo a

### JAMES HILLMAN

No consultório de Jim em Zurique, na parede em frente à sua escrivaninha, havia quadros com belas molduras douradas mostrando cavalos míticos de olhar furioso, com crinas e plumagem que giravam e rodavam com uma paixão do outro mundo e uma força indomável. Não sei de onde vieram esses quadros e quem os emoldurou tão lindamente, mas para mim eram a epítome do que Jim era e daquilo que o movia. Essas gravuras o acompanharam em cada novo consultório. Em nossas casas de Dallas e de Connecticut, ele de novo as posicionou na parede perto de onde escrevia, atendia pacientes, fazia o imposto de renda e rascunhava lista de afazeres. Essas figuras míticas estavam sempre presentes, empinando-se, pavoneando-se, pinoteando e capturando o olhar.

Sou grata pelo privilégio de ter sido sua segunda esposa e companheira no amor e no trabalho por mais de vinte anos. Esses anos simplesmente permanecem como os mais significativos de minha vida, o coração de meu próprio trabalho, e a base rochosa de um amor que para mim nunca vai terminar. Em momentos de luto, pronunciamos clichês do tipo “boa noite, doce príncipe”, ou “descanse em paz”. Eu realmente espero que sim, mas aquelas selvagens criaturas míticas nunca irão descansar. E ele não gostava de clichês. Que possamos honrar o trabalho que James Hillman nos deu, e que nossos esforços continuados sirvam o espírito íntegro e apaixonado, mítico e furioso, aqueles *daimones* com que ele estava envolvido.

Tradução: Gustavo Barcellos

## Robert Hinchaw

Um tributo a  
**JAMES  
HILLMAN**

James Hillman, certamente o analista junguiano mais prolífico de sua época, morreu de câncer em 27 de outubro de 2011 em sua casa em Thompson, Connecticut.

Nascido em 12 de abril de 1926 em Atlantic City, Hillman frequentou a School of Foreign Service em Georgetown por dois anos, e então serviu a U. S. Navy Hospital Corps no fim da guerra. Ele então estudou na Sorbonne, em Paris, e no Trinity College, em Dublin, onde recebeu o diploma em ciência mental e moral em 1950. Depois disso, mudou-se para Zurique, completando o PhD em Psicologia (tema da dissertação: emoção) na Universidade de Zurique, e o diploma em Psicologia Analítica pelo Instituto C. G. Jung. A posição de primeiro Diretor de Estudos do Instituto foi criada para ele: ele era extremamente engajado e viajou longamente em busca de novos docentes e patrocinadores. Permaneceu nessa posição por uma década, depois da qual partiu em discordância. Hillman era um homem de mente apaixonado e tinha tendência a polarizar. Seus inimigos em Zurique naquela época provavelmente eram em maior número do que seus amigos, mas isso não era uma preocupação central para ele, que estava focado em sua busca por um entendimento mais profundo.

Sua esposa nesses anos, Kate, era sueca, e eles tiveram quatro filhos: Julia, Carola, Laurence e Susanne. Junto com seus filhos, ele aprendeu o dialeto suíço, um idioma nada fácil! Ele se orgulhava de sua cidadania suíça, que lhe resultou em ser chamado para o Exército suíço com 50 anos, e tinha muitas histórias para contar de seu breve período a serviço de seu país recém-adotado.

Suas “andanças exploratórias” levaram-no a Ascona, na parte italiana da Suíça, lar da Fundação Eranos, internacionalmente conhecida por suas conferências altamente respeitadas. Lá, não apenas fez contato com vários dos melhores professores para o Instituto, mas foi também convidado a falar, uma honra que ele aceitou e cumpriu com bravura, continuando até que as Conferências Eranos terminassem no fim dos anos 1980. Uma vez ele me disse que a apresentação de Ascona era o ponto alto do seu ano: todos

---

os outros escritos e aulas eram apenas um prelúdio para ela. Suas apresentações em Eranos não eram apenas publicadas nos *Jahrbücher* dos encontros, mas também formaram a base de muitos de seus livros, mais notadamente do *Reverendo a Psicologia* (1975). Seu forte respeito e desejo de contribuir com Eranos foi muito influenciado por outros participantes, incluindo o biólogo Adolf Portmann e, sobretudo, Henri Corbin, por quem ele tinha grande admiração.

Em 1970, ele foi convidado pela The C. G. Jung Foundation de Nova York a assumir o papel de editor (e posteriormente de proprietário) de seu periódico, *Spring*, que ele mudou para Zurique, adicionando sua própria marca registrada, que veio a ser conhecida como “psicologia arquetípica”. Ele escolheu escritores e conteúdo que estivessem em sintonia com sua abordagem, e também começou a publicar livros, fornecendo um trampolim para que Marie-Louise von Franz, Adolf Guggenbühl-Craig, Rafael López-Pedraza e outros pudessem ser mais bem conhecidos no mundo junguiano de língua inglesa.

A Spring House, uma antiga fábrica de luvas na Belleriverstrasse onde essas obras eram selecionadas, editadas e compostas, tornou-se um lendário local de encontro contracultural para um grupo de alunos do Instituto Jung durante os anos 1970, com reuniões vespertinas animadas ao redor da velha mesa de madeira, vinho e sagacidade em abundância, enquanto Hillman, López-Pedraza e Guggenbühl-Craig se alternavam na apresentação de seus mais recentes trabalhos e ideias sobre tópicos como alquimia, o Picatrix ou o teatro de memória de Camillo. Depois de uma tarde falando-se sobre o puer aeternus, que continuou noite adentro e ainda pedia por mais, Hillman sugeriu a continuação da discussão em um fim de semana em Eranos, e com isso uma nova geração de alunos foi introduzida ao encantamento e tradição de Eranos.

No início desses anos da *Spring*, ele conheceu Patricia Berry, que veio a se tornar sua colaboradora e finalmente sua segunda esposa, e muitas centelhas criativas surgiram daí. Era o início de um longo e frutífero diálogo.

Em 1978, Hillman foi chamado para fazer parte do corpo docente da Universidade de Dallas, onde ele também ajudou a fundar o The Dallas Institute for Humanities and Culture. Por fim, ele e Berry estabeleceram-se em Thompson, Connecticut, em uma casa de campo rústica que se tornou sua base pelo resto da vida, embora o casamento tenha terminado não muito tempo depois da mudança.

Sua terceira esposa, a artista Margot McLean, compartilhou suas décadas finais e sobreviveu a ele. Eles tiveram um relacionamento que reunia tanto o estudo quanto a arte, incluindo temporadas em seu apartamento em Nova York, mas também a simplicidade da vida no campo junto aos animais, como expresso em seu livro conjunto *Animal Dreams*, onde aparecem os quadros dela e os comentários dele.

James Hillman era um escritor brilhante e um palestrante fascinante, trazendo os mitos gregos, deuses e deusas e a essência da imagem à vida: quem esteve presente em uma de suas conferências em Eranos nos anos 1970 ou 1980 e não ficou hipnotizado? No entanto, seus rompantes impacientes durante as discussões às vezes afugentavam os ouvintes. Seu grande conhecimento e intensidade eram inspiradores, mas não do gosto de todos. Suas declarações, por exemplo, de que “tivemos cem anos de psicoterapia, e o mundo está cada vez pior” (que depois se tornou título de um livro), exasperaram muitos colegas, que viam nele um *enfant terrible*, manchando sua própria profissão. Sua intenção com essa e muitas outras “afirmações escandalosas” era a de fazer uma crítica construtiva, dar o que pensar. Seu campo de interesse incluía todos os aspectos do mundo, não “apenas” o *homo sapiens*: animais, plantas e deuses e deusas atuando na *anima mundi*. A patologia está cheia de possibilidades, ele nos ensinou. Todas as entidades, incluindo prédios, lagos e oceanos têm seus papéis únicos a desempenhar, suas identidades. Ele se opunha veementemente ao reducionismo e ao antropocentrismo, e essa era a causa de certo conflito com o *establishment* junguiano.

O Código do Ser, publicado pela Random House em 1996, foi de longe seu livro mais bem-sucedido, chegando à lista dos mais vendidos do *New York Times* no ano seguinte, depois da aparição de Hillman no Oprah Winfrey Show.

Enquanto críticos acusam-no de usurpar ideias de Jung e apresentá-las sob outro nome, ele se considerava “um junguiano” até o fim, simplesmente cultivando a parte do campo que mais lhe interessava, como ele diria. A recente publicação do *Livro Vermelho* de Jung o animou, e ele se aproximou dele ansiosamente: seus *Red Book Dialogues* com Sonu Shamdasani vão ser publicados (pela Norton, em Nova York) postumamente.

Minhas lembranças pessoais de James Hillman vêm primeiramente do início dos anos 1970 em Zurique, quando ele era um membro ativo do corpo docente do Jung Institute e

---

eu trabalhei para ele na *Spring Publications*. Ele era um chefe inspirador, e, no entanto, às vezes difícil: transbordando com ideias contagiantes, mas também por vezes pouco práticas e inconsistentes. Era uma pessoa colaborativa, e cozinhar junto durante fins de semana de trabalho interno em Eranos era sempre uma aventura. Apesar de seus talentos nessa área serem limitados, ele adorava praticar esportes com alunos e amigos (*softball*, basquete, *touch-football*), e muitas vezes um grupo se reunia em um parque ou playground para qualquer que fosse o jogo da época. Ele foi um amigo fiel e leal durante várias décadas, não obstante as divergências ocasionais.

Para aqueles que foram afortunados de ser seus alunos, ele forneceu um ambiente que permitia novos modos de ver o mundo, a arte e a literatura. E, apesar de repetidamente se recusar a afirmá-lo, permitia também novos modos de trabalharmos com a psique no consultório. Sua falta será grandemente sentida em nossa comunidade e para além dela, mas suas contribuições continuarão a inspirar amigos, alunos, colegas e leitores.

Tradução: Leticia Capriotti

## Gustavo Barcellos

Um tributo a

---

**JAMES  
HILLMAN**

---

Não é fácil despedir-se de um mestre tão querido e presente. James Hillman foi um mestre extraordinário. Quem teve a oportunidade de assistir ao menos a uma de suas palestras, ou segui-lo em seus seminários e aulas, experimentou a sensação um tanto rara de estar na presença de uma inteligência brilhante, sempre penetrante e surpreendente, que se fazia notar, aliada a um sentido de profundidade que só almas muito cultivadas possuem.

Não é fácil despedir-me de James Hillman. Mestre, mentor, analista, orientador, autor, amigo. Ele esteve presente em minha vida profissional desde o começo, e essa presença, assim como a leitura de suas obras, me fez, antes de tudo, não desistir de Jung, não desistir da psicologia junguiana, quando eu a encontrava quadrada, esquemática, simplificada, com medo de pensar, de avançar, intensamente disfarçada em raso culto religioso. Hillman me devolveu a psicologia como uma atividade e um estudo da alma, da alma inteligente que não se cansa de desafiar mentes interrogantes e corações abertos. Essa foi sua terapia, uma terapia que começa nas ideias e vai penetrando nas emoções, realinhando as perspectivas habituais, tirando a alma da inconsciência e o sentimento da anestesia.

A noite em que eu o apresentaria em pessoa para uma excitante e excitada plateia brasileira nunca aconteceu. James nunca esteve no Brasil, apesar dos inúmeros convites ao longo dos anos e da enorme expectativa. O que diria ele de uma experiência brasileira? Essa pergunta permanecerá no coração de todos nós.

Seu livro *Re-vendo a Psicologia*, de 1975, é um marco histórico no campo da psicologia junguiana, e, no meu entender, os junguianos podem ser divididos entre antes e depois desse livro. Meu primeiro contato com Hillman foi exatamente por meio de sua leitura, em 1984, quando estava em Nova York para os estudos de mestrado na universidade e a formação em psicologia analítica na C. G. Jung Foundation. Foi para mim uma imensa renovação, e a redefinição de meu próprio entendimento do que é ser junguiano. Mostrou-me a sofisticação do pensamento arquetípico, e há muito na obra de Jung que só com Hillman

---

pude compreender mais profundamente, uma experiência sentida também por muitos colegas. Leitor de Jung, ele nos ajuda a entendê-lo melhor. E avançar.

Depois, fui seu aluno em diversas oportunidades e lugares ao longo dos anos. Depois, ainda, fui por muito tempo seu devoto tradutor para o português do Brasil, vertendo para nossa língua inúmeros de seus livros e textos, numa atividade tão desafiadora quanto prazerosa, já que James, também um escritor talentosíssimo, extremamente consciente das palavras que carregavam seus *insights*, fazia psicologia com a linguagem. Uma raridade. Depois, fui seu amigo, esse privilégio.

Hillman era um pagão. “Permaneceu fiel a seu caráter até o fim”, disse-nos a incrível e bela mulher que permaneceu fiel a ele até o fim, sua esposa Margot McLean, artista plástica, também uma amiga querida. Sua luta com o monoteísmo da cultura espelha e amplia dramaticamente a percepção profunda de Jung que diz que, para nós ocidentais, o grande problema sempre foi o “monoteísmo da consciência”. Um pagão num mundo de crescente complexidade – mundo que assiste, apesar da beleza de sua própria novidade, à fuga vã dos Deuses, e por isso fica cada vez mais feio, cada vez mais sem conexão, mais cruel, mais difícil. Percebeu como ninguém os Deuses retornando pela porta dos fundos.

Permaneceu fiel a Jung, e permaneceu fiel à alma. Desde seus primeiros livros até seus últimos escritos, testemunhamos sempre, qualquer que seja seu tema (e foram tantos!), uma defesa da alma, uma radical defesa da imaginação para além de qualquer racionalismo, desafiando qualquer racionalismo. Há sempre nele aquilo que podemos, a cada vez que o lemos ou ouvimos, entender como a legitimação da imaginação.

Sua obra é espantosamente extensa, são mais de vinte livros, muitos artigos espalhados em revistas e volumes esparsos, participação em coletâneas, edições especiais. É um pensador seminal, deixando essa sua semente viva em vários campos, atraindo a atenção e o amor não só de psicólogos e psicoterapeutas profissionais, mas também de artistas, escritores, astrólogos, sociólogos, filósofos, diretores e atores de teatro, empresários, dançarinos, arquitetos, urbanistas, ambientalistas. Não há um tema de fato relevante em Jung, e são inúmeros, que Hillman não tenha abordado, enfrentado, tocado e torcido no sentido de abrir ainda mais a reflexão e a compreensão aprofundada e renovada das coisas.

Escrevi e procurei refletir sobre a metáfora do “sul” e como ela atende à perspectiva particular que podemos imaginar no Brasil com relação às questões fundamentais da psicologia e da arte da psicoterapia. Foi James Hillman que nos ajudou a enxergar através dessa metáfora e a pensar o “sul” como um atributo imaginal na alma do mundo. Ele nos deu a “direção ao sul” em psicologia, e foi o primeiro a nos fazer ver a riqueza e o eros dessa conexão entre o sul e a alma.

Agora sinto a diferença sensível entre ter um mestre vivo e um mestre morto. Terei de elaborar essa diferença. Vou me sentir sempre muito junto dele. Fico neste momento com o gosto um tanto reconfortante de pensar que consegui devolver ao menos um pouco do tanto que ele me deu, difundindo seu pensamento e sua visão genial e entusiasmada da vida nas traduções e nos grupos de estudo de sua obra, participando assim de seu projeto de reanimação das experiências. Continuarei fiel a esse projeto. A importância de seu trabalho e o impacto libertador de seu gênio ainda estão para serem descobertos e sentidos.

Sentirei a falta de sua presença e de sua amizade, de seu amor pela vida e seu envolvimento sensual com ela. Sentirei falta de aprender com sua personalidade forte *insights* cada vez mais profundos sobre a vida psicológica. Ele me ensinou um sentido de beleza, um sentido mítico, um sentido da imagem e um sentido de alma. Escrevo agora com um sentido de gratidão, gratidão por tê-lo conhecido. Nessa gratidão estão a importância que vemos e o amor que sentimos, eu e meus amigos, por ele e por suas ideias.

“Estou morrendo, mas não posso estar mais impregnado de vida”, escreveu a um grupo de amigos em seu último *e-mail*. Morrer como uma intensificação do viver é parte de seu legado.

Agora os astros já podem saber: James Hillman virou estrela.

Obrigado, James, do fundo de meu coração.

## Wolfgang Giegerich

Um tributo a

### JAMES HILLMAN

James Hillman se destacava entre os junguianos, e seria um erro pensar que o “destaque” aqui se refere apenas ao fato de que ele era mais famoso, mais prolífico, mais talentoso, imaginativo e inteligente, mais erudito que outros; tudo isso certamente é verdade. Não,

logo de início temos de ser muito claros quanto ao fato de que aquilo que o fez, ou talvez eu deva dizer: o que fez o “fenômeno Hillman” algo de destaque para a psicologia junguiana foi algo diferente, algo que dá à palavra “destaque” um significado muito mais radical e o catapulta a um nível mais elevado. Ele não era *primus inter pares*. A questão que quero levantar aqui é que suas realizações pertencem a uma outra ordem. Seu animal favorito, ele me contou certa vez, era a girafa. Permitam-me usar esta imagem: assim como uma girafa está sobre o mesmo solo de todos os outros animais da savana e ainda assim alcança regiões mais altas que são inacessíveis a todos os outros, da mesma forma o surgimento de Hillman na cena da psicologia analítica significou um tipo de avanço a uma nova dimensão.<sup>1</sup> Quero demonstrar isso por meio de alguns exemplos.

Já muito cedo em sua carreira como analista junguiano, muito antes de fundar a psicologia arquetípica, precisamente em 1963, como editor da Dunquin Press, Hillman publicou o livro póstumo de um desconhecido jovem junguiano do Egito, Evangelous Christou, que há pouco havia falecido em um acidente de carro. Tanto a obscuridade do autor quanto o tema austero expresso no título não exatamente convidativo do livro, *O Logos da Alma*, não poderiam ter levado um jovem editor a acreditar que esse livro seria um sucesso, financeiro ou de qualquer outra ordem. Que ainda assim o tenha publicado, deve ter sido pela razão idealista de que ele acreditava no livro, em sua mensagem e em sua importância teórica para a psicologia. Em sua extensa “Introdução do

---

<sup>1</sup> A propósito dessa imagem da girafa, podemos nos lembrar do que semelhantemente foi dito sobre Pitágoras, que ele era capaz de elevar-se e esticar seu pescoço de forma a alcançar regiões fundamentalmente inacessíveis às pessoas comuns (o que em seu caso era algo totalmente diferente do que aqui estamos nos ocupando no caso de Hillman: uma memória detalhada de suas dez ou vinte vidas anteriores).

Editor”, ele descreve o que esse livro tenta alcançar, e assim indiretamente também nos conta aquilo que o fascinou e o motivou a torná-lo disponível ao público. Cito apenas as primeiras frases de sua introdução:

Este livro é um ensaio em busca de clarificação. É uma tentativa de examinar uma lógica fundamental para a psicoterapia e de separar essa lógica daquela das ciências naturais e da filosofia. A psicoterapia tem sua própria área de atividade legítima e seus direitos estão baseados na alma, que, como os domínios da matéria e da mente, requer uma lógica de proceder, um dicionário. O fracasso da psicologia em deixar essa legitimidade clara resultou em psicologias que são ciências bastardas e filosofias degeneradas.

Podemos ver por essa citação que aquilo que deve ter acontecido ao jovem James Hillman (e talvez também a seu autor) foi que uma consciência psicológica se fez sentir, uma reação ao fracasso por parte da psicologia psicoterapêutica. Como psicólogo, Hillman sentiu e aceitou uma responsabilidade pela constituição teórica do campo da psicologia em si (em contraposição a todas as descobertas individuais, interpretações e afirmações teóricas que aconteciam dentro da psicologia). A legitimidade, os direitos da psicologia estavam em jogo. Em Hillman, a consciência obviamente deu um *Schritt zurück* (Heidegger, um “passo atrás”) de modo a ampliar seu horizonte de tal forma que a consciência pudesse pela primeira vez se tornar ciente de e preocupada consigo mesma — com as madeiras, por assim dizer, enquanto todos os outros apenas têm olhos e se ocupam com as árvores: com as várias desordens psíquicas, com sonhos individuais e motivos oníricos, com mitos e símbolos, com diferentes mecanismos psicológicos (como defesa e projeção), com o desenvolvimento da personalidade e das partes da psique (os diferentes complexos e a sombra, a *anima* ou o *animus*, o *Self*) etc. E assim podemos dizer que, com Hillman, a psicologia tornou-se consciente de si mesma, enquanto que nos “junguianos” ela era apenas atuada inconscientemente. Com isso, não quero sugerir que os “junguianos” estivessem inconscientes e conduzissem seu trabalho psicoterapêutico de modo completamente inconsciente. O que quero dizer é que neles a psicologia era inconsciente. Ela ainda não havia sequer despertado, não tinha clareza de si. O que era chamado de “psicologia” era um agrupamento de descobertas empíricas e suposições

---

teóricas; em outras palavras, um agrupamento de dados ou, para usar outra formulação, apenas de conteúdos da consciência, não da consciência em si. Mas Hillman se deu conta de que a psicologia terapêutica “requer uma lógica de procedimento”, requer uma “clarificação” de sua própria legitimidade e direitos, pois, sem ter trabalhado (Hillman fala explicitamente de “pensar através”!) sua própria lógica, ela fica inevitavelmente no *status* de uma “ciência bastarda” ou de uma “filosofia degenerada”. É essa clareza e esse senso de responsabilidade, a psicologia como o horizonte para todo trabalho psicológico, que dão a Hillman sua posição singular.

O que não pode passar despercebido em nossa citação é que Hillman, em conformidade com o título do livro de Christou, identifica o coração e a fonte para a lógica da psicologia: a alma. Ela é o ponto a partir do qual toda a lógica da psicologia (terapêutica) deve e precisa ser desenvolvida e deduzida. “O logos da alma” é o único padrão e medida para um possível desdobrar da lógica da psicologia. E esse desdobramento não pode se fiar na observação empírica (nem na imaginação). Ao invés, ele requer pensamento, um verdadeiro pensar cuidadosamente sobre os requisitos, assim como sobre os direitos legítimos de uma “psicologia baseada na alma”.

Meu próximo exemplo é o breve texto de Hillman acrescentado como um pós-escrito editorial ao primeiro número da revista *Spring* (1970) editada por ele: “Por que ‘Psicologia Arquetípica?’” Aqui vemos em atividade novamente a consciência psicológica e um senso de responsabilidade por uma psicologia enquanto tal. Os três nomes pelos quais a psicologia-na-tradição-junguiana era chamada nessa época, “junguiana”, “analítica” e “psicologia complexa”, afirma Hillman, “nunca foram escolhas felizes nem eram adequados para a psicologia que designavam”. O termo “adequado” de novo sugere a questão da legitimidade. “Parece certo [!] voltarmos a uma palavra que reflita a abordagem característica de Jung, tanto com relação à teoria, quanto com relação ao que acontece na prática, e com relação à vida em geral.” O nome dessa psicologia deve ser derivado do coração daquilo que essa psicologia realmente se ocupa e do espírito que de fato a alimenta. Ninguém mais, que eu saiba, havia sentido a necessidade de debruçar-se sobre a questão de um nome apropriado para a psicologia. Aqueles três nomes convencionais eram usados sem pensar. Eles tinham apenas a função (em si praticamente sem significado) de rótulos que ajudavam a identificar essa psicologia em contraste

com as outras (uma demarcação externa). Para Hillman, esses “rótulos”, e esse foi o seu feito, começaram a falar, isto é, a se tornar palavras, e assim tinham de refletir a essência interna do que nomeavam: o nome como uma auto-reflexão (abreviada) da psicologia.

Meu terceiro e último exemplo é óbvio e o mais importante do *Re-vendo a Psicologia*. Não precisa de muitos comentários porque o próprio título do livro torna explícita uma preocupação pela psicologia em si como o horizonte para todo trabalho psicológico. A questão que quero levantar é a de que esse livro não oferece uma revisão no sentido de um reparo da psicologia existente, não uma modificação desta, não uma alternativa a esta (todos continuariam no mesmo nível). Seu feito específico é muito mais o de elevar a psicologia a um nível mais alto de si ao tentar fazê-la consciente de si e adequada a si (isto é, à sua raiz metafórica, a alma). Para expressar de forma mais subjetiva, esse livro elevou a um nível acima o ponto de vista sob o qual a psicologia via a fenomenologia psicológica. Hillman tentou desenhar uma concepção de psicologia que era derivada, ou melhor, gerada, a partir de um único centro<sup>2</sup> a partir de onde sua raiz metafórica exigia. Sua tentativa nesse livro também foi, assim como ele havia escrito a respeito do livro de Christou, “pensar cuidadosamente uma lógica fundamental” para a psicologia.

Portanto, seu trabalho psicológico não tem par entre os outros tipos de psicologia na tradição junguiana. E é um erro fundamental do livro de Andrew Samuels, *Jung e os Pós-Junguianos*, apresentar a psicologia arquetípica de Hillman lado a lado com a versão desenvolvimentista britânica da psicologia analítica e com a tradição ortodoxa da psicologia analítica, localizada principalmente em Zurique — uma falha em ver a diferença entre eles (não me refiro à diferença morfológica, que também existe, mas a diferença de dimensão e abrangência). Para expressar com nossa imagem insuficiente e pouco precisa: a diferença entre a gazela ou o gnu de um lado, e a girafa do outro. Ou uma outra imagem: como se essas três “escolas” fossem galhos da mesma árvore. Diz muito sobre os junguianos e sobre o nível ou calibre mental de seus feitos e teorias em geral que em sua maioria não tenham percebido que a obra de

---

<sup>2</sup> O “politeísmo” de Hillman (que também se expressa em sua opção por “psicologias arquetípicas” no plural) é secundário. Primeiramente está seu compromisso ao Um, ao coração central ou raiz da psicologia, a alma. Sua tendência politeísta é derivada de seu entendimento da realidade e das necessidades da alma.

---

Hillman leva a um fundamental desenvolvimento ulterior e aprofundamento da disciplina como um todo e a uma exposição de seu fracasso, mas que eles escolheram deixar de lado, varrendo-a como excêntrica e idiossincrática, de modo que pudessem seguir sem ser perturbados em seus velhos modos corriqueiros de sempre — como se nada tivesse acontecido. Mas mesmo a maioria daqueles que seguiram Hillman meramente se apropriaram de algumas de suas ideias e métodos particulares, dos resultados de seu pensamento, e acima de tudo de sua ênfase nas imagens, mas fracassaram em ver, em perceber neles mesmos, a mudança lógica radical que Hillman havia feito, o avanço a um nível mais elevado de reflexão. O que *Re-vedo a Psicologia* trouxe foi uma reconstituição da psicologia. E trouxe ao voltar ao nível dos “princípios primeiros” (como o primeiro Hillman havia expresso em sua introdução a Christou).

Para a psicologia não há, entretanto, muitos “princípios primeiros”, mas apenas um “primeiro princípio” ou “raiz metafórica”, a alma. Tudo o mais segue e é gerado dela, as categorias da psicologia, seu método, mesmo sua linguagem particular e seu estilo de percepção. Tudo tem de estar em sintonia com a “alma” e ser visto em seus termos. Enquanto as ideias da psicologia junguiana convencional foram casualmente colhidas ou do trabalho de Jung ou da experiência prática de consultório como itens separados e apenas secundariamente, talvez, incorporadas em uma teoria (é isso o que deu a esse tipo de psicologia o *status* de um conglomerado), re-ver a psicologia foi uma tentativa de entendê-la como um todo integral. Todas as ideias particulares dessa psicologia foram enraizadas e derivaram de um centro ou chão, a noção de alma.

Isso teve consequências drásticas que exemplificarei usando apenas um exemplo: “patologizar como fazer alma”. Enquanto a psicologia junguiana convencional via a fenomenologia psíquica do ponto de vista do observador externo e então necessariamente percebia a psicopatologia como uma violação e distorção da (em si saudável) alma devido a acidentes externos, a traumas, ou a conflitos com as demandas sobre o indivíduo vindas do ambiente social etc., Hillman, por ter mudado o ponto de vista externo do psicólogo para o coração e chão da psicologia em si, foi capaz de retornar a patologia para a alma como sua própria característica, como um de seus autênticos modos de autoexpressão. Em geral, podemos dizer que isso significou que o negativo (suicídio, pesadelo, abandono, alienação, traição, pornografia, paranoia, e assim por diante) foi visto como interno à alma.

Se com esse movimento internalizador tudo deve ser visto em termos de alma, e isso significa do ponto de vista da alma, tudo depende de como por sua vez a “alma” em si é percebida. Aqui penso que, sobretudo, duas características de Hillman devem ser mencionadas: (a) o fato de ele privilegiar um polo em diferentes esquemas dualísticos e (b) o que eu chamo de seu fetichismo e tendência à mistificação.

(a) Apesar de Hillman claramente ter avançado em sua consciência em relação à noção de sizígia (de *anima* e *animus*), nem sempre, mas em geral, ele tem tendência de identificar alma com *anima* e seu estilo. A sizígia não se tornou seu ponto de vista.<sup>3</sup> Apesar de seu próprio trabalho de re-ver ter sido uma tentativa de elucidar a lógica da psicologia e apesar de saber muito bem que, por exemplo, a *anima* é uma noção (personificada), ele privilegiou dentro da oposição entre imagem (personificação, imaginação) e noção (conceito, pensamento), a imagem. O imaginal era o solo definitivo da alma para ele. Apesar de saber do perigo de uma interpretação demasiado literal do monoteísmo, ele privilegiava o politeísmo no par mono/politeísmo. Apesar de saber que *puer* e *senex* eram inseparáveis, ele no entanto ficou do lado do *puer* (e não só em sua vida pessoal, o que seria assunto privado seu, mas também em seu psicologizar). Apesar de a fenomenologia da alma trazer espírito e alma para perto, chegando até a identificar as almas mortas como fantasmas ou espíritos, Hillman colocou “alma” em oposição radical a “espírito”. No que diz respeito à história da alma, ele via uma oposição fundamental entre “Norte” e “Sul” como *loci* culturais (Norte: Europa do Norte, a Reforma, o Iluminismo; Sul: o Mediterrâneo, a Grécia antiga, a Renascença) e privilegiou o último. Consequentemente, selecionou, como podemos dizer, certos “santos” da psicologia arquetípica, Platão, Plotino, Ficino, Vico etc., e descartou Melancton, Descartes, Mersenne, Kant e outros como *bad guys* psicológicos.

Em outras palavras, aquele movimento de internalização de todas as categorias psicológicas e ideias metodológicas em direção à alma que ele fez na reconstituição da psicologia como um todo e que aparece de forma tão brilhante em sua ideia de “patologizar como fazer alma”, ele não fez em sua concepção da raiz metafórica da psicologia, a alma em si. O conceito

---

<sup>3</sup> Sobre esse assunto, ver o ensaio brilhante de Greg Mogensson “Hillman and the Syzygy”, em Stanton Marlan (ed.) *Archetypal Psychologies. Reflections in Honor of James Hillman*, New Orleans, LA (Spring Journal Books) 2008, p. 171-191.

---

de alma em si, o padrão definitivo e “medida da psicologia”, como ele mesmo explicitamente afirmou, continuou para ele a ter um Outro fora de si mesmo (um oposto, o não almadado). Por mais que no nível da fenomenologia psíquica o negativo pudesse ser visto por ele como tendo um verdadeiro valor de alma, os fenômenos negativos (tais como “patologizar”) sendo reconhecidos como um modo autêntico de fazer alma, a negação em si não foi permitida, não foi integrada na própria “definição” de alma. A alma em si ficou livre da negação. Permaneceu virginalmente intocada, uma alma romântica. Ela não podia ser vista como a unidade de si mesma e sua própria negação, do mesmo modo como o uróboro, o que come o próprio rabo, “gera, mata e devora a si mesmo” (C. G. Jung, *CW* 16, § 454). E assim, como um todo, o ponto de vista de Hillman em seu pensar sobre a alma permaneceu inocentemente abaixo do nível do supraordenado, abrangente “terceiro de dois” (no primeiro caso mencionado, este seria, por exemplo, a sízígia), no lado “positivo” de dois opostos em direção ao qual esse terceiro se dirige. Ele não avançou ao conceito total (urobórico, dialético) de alma como a unidade de si mesma e seu próprio outro.

O seu não avançar ao conceito total de alma foi em seguida complementado, com sua mudança para “o mundo” e para a “cosmologia”, por seu não libertar sem reservas a “alma” a si própria, à sua total autonomia e liberdade. Cerca de quinze anos depois de *Re-vendo*, sentindo a necessidade de criticar, como se ainda “autocentrado”, seu próprio conceito anterior de “fazer alma”, que havia sido uma noção central naquele livro, Hillman levantou a questão: “Mas e quanto à alma do mundo, Michael? E quanto à *anima mundi* e o fazer desta?”<sup>4</sup> Certamente, com esse movimento a alma agora é vista como residindo no mundo e nas coisas e, portanto, desobrigada de ter seu centro em nós, na personalidade humana. O fazer alma não mais gira em torno de nosso desenvolvimento. No entanto, NÓS ainda somos aqui os sujeitos do fazer alma, NÓS somos os que fazem e a alma do mundo continua sendo objeto desse nosso humano “fazer”, como ele coloca. NÓS somos chamados para curar o mundo.

Mas isso significa que o conceito de *anima mundi* está inadvertidamente ainda mantido sob controle do ego, e assim em um sentido mais profundo continua, apesar de Hillman, “autocentrado”. Em contraste, para uma verdadeira psicologia só a alma em si pode e tem de fazer a cura de males

---

<sup>4</sup> James Hillman and Michael Ventura, *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy And the World is Getting Worse*, San Francisco: Harper, 1992, p. 51..

psíquicos. É tarefa da alma curar a si mesma e ao mundo (se ele sentir necessidade de tal cura), não tarefa nossa, não do ego humano. Do ponto de vista psicológico, não somos chamados para remediar os males do mundo. A psicoterapia não é uma tarefa curativa. Mas a teoria de Hillman não devolve o “fazer alma” para a alma em si, nesse caso para a *anima mundi*, como seu próprio fazer a si mesma urobórico, onde não somos mais que os recipientes, “observadores cuidadosos” (Jung), e “terapeutas”<sup>5</sup> de seu fazer alma. Assim, nesse esquema o conceito de alma é logicamente proibido de voltar a si mesmo, de ser autossuficiente, autocontido, livre: ele não se torna psicológico, tendo sido interpretado como subserviente a algum Outro, a um desejo de desenvolvimento mundial egoico, em outras palavras, a um projeto ideológico (psico-)político.<sup>6</sup>

(b) Para elucidar a segunda característica do entendimento de Hillman da alma, o aspecto de mistificação, começo com uma citação. No seu “Prefácio: Uma Recordação do Autor para a Edição de 1992” (de *Re-vento a Psicologia*), Hillman afirma no último parágrafo, depois de ter levantado e comentado a questão “Mas quem escreveu o livro?... Quem é o sujeito?”:

A questão da autoria não pode ser respondida, exceto se imaginarmos a psicologia como religião... e o livro, como um totem, como uma estátua de fetiche mantido vivo por seus leitores que, ao tomá-lo nas mãos e folhear suas páginas com atenção quieta e participação emocional, pulem a estátua chamada “livro”. Como essa estátua, um livro dá forma física para presenças invisíveis, dá aos anjos nas palavras uma habitação e um nome. Que tanto os leitores quanto os anjos possam estar contentes em demorar-se um pouco mais.

Um livro não é de fato um livro, ou apenas um “livro” entre aspas, Hillman sugere. Na verdade, é a encarnação física de presenças invisíveis, de “anjos em palavras” e, como tal, “um totem, uma estátua de fetiche”. E assim como uma estátua de fetiche é polida por um esfregar repetitivo, do mesmo modo Hillman convida seus leitores a fazer tal polimento de seu livro como um ato “religioso”. Objetos de fetiche são

<sup>5</sup> Como o próprio Hillman mostrou, o terapeuta não é um curador. *Therapeia* é meramente um tipo de “servir a”, “devotar-se a”, “cuidar”, um acompanhante do processo da alma com um sentimento profundo e uma compreensão penetrante.

<sup>6</sup> Não é político no sentido radical, mas psicopolítico, político em um sentido *soft*, pois quer trazer uma revolução estética, não política. Aquilo que, no entanto, faz com que seja político, é que é expressivo de uma Vontade, que sempre é, em si própria, uma Vontade de Poder.

---

esfregados de modo a assim transferir poder mágico do objeto para a pessoa. No caso desse livro, o que supostamente é para ser transferido dele para o leitor através do “polimento” é o poder angelical das presenças invisíveis que teriam seu local de moradia no livro. *Re-vendo a Psicologia* é assim em última instância apresentado por seu autor como um livro sagrado, como tendo sido escrito não pelo próprio Hillman, mas por aquelas presenças. Já de antemão — esse texto é um prefácio — Hillman tenta dar a ele uma aura de mistério, o elan de algo divino. E ao falar no prefácio com seus leitores, Hillman não se dirige a eles como mentes inteligentes, alertas, críticas, não evoca seus poderes mentais, suas faculdades de compreensão e *insight*. O que ele realmente quer para esse livro é sua piedade (com relação aos “anjos” etc.).

Isso é, sem dúvida, *kitschy*. Mas claramente revela o fato de que no fundo o conceito de Hillman da alma é meloso e mistificador. Ele não deixa que seu livro saia ao mundo como é, embasado em suas próprias forças ou fraquezas, permitindo que fale por si, deixando que faça seu efeito sobre o leitor, qualquer que seja esse efeito. Sua fala é sugestiva e manipuladora, não fenomenológica. Embora evidencie o uso de uma linguagem descritiva, ele sub-repticiamente quer predeterminar a disposição do leitor antes da leitura do livro a favor da ideia daqueles poderes e *daimones*, defendê-los é função do livro. Há uma vontade egoica em Hillman a reivindicar para esse livro o status de ser fundamentalmente mais do que uma mera apresentação de uma teoria psicológica. Ao invés de ser apenas sua apresentação, supostamente ele é a presença real de “presenças invisíveis”.

Comparar o livro com uma estátua de fetiche<sup>7</sup> perde por completo a natureza peculiar e logicamente a mais complexa do “livro”. É uma indeterminação. Objetos de fetiche sempre são algo físico específico em sua singularidade, sem possibilidade de cópias, em última análise insubstituíveis. Livros modernos, por contraste, são produzidos em massa. O que eles são não depende de nenhuma cópia física específica:

---

<sup>7</sup> O leitor obviamente pode aqui querer insistir que a comparação que Hillman faz de seu livro com uma estátua não deve ser tomada literalmente e sim metafóricamente. Mas, além da dificuldade de entender uma “forma física de presenças invisíveis” como uma metáfora, psicologicamente tal entendimento metafórico das afirmações de Hillman sobre a característica de estátua de fetiche de seu livro não fariam a menor diferença. Pois o que conta psicologicamente não é se, mas quais metáforas são usadas, e o que elas nos falam sobre a fantasia que prevalece.

a realidade do “livro” está além do nível das cópias físicas nas quais eles possam circular. Em casos extremos, cópias físicas (ou mesmo eletrônicas) podem ser totalmente dispensadas, é só pensarmos no romance e filme *Fahrenheit 451*: a existência apenas na memória, na mente. Na sua verdadeira realidade, um livro é psicologicamente não um objeto físico.

Além disso, tomar o livro nas mãos e “folhear suas páginas com atenção quieta e participação emocional” não é de maneira alguma o que queremos dizer com ler. Antes, tem muito mais semelhança com girar rodas tibetanas de orações, algo que também deveria ser feito com atenção silenciosa e participação emocional. Piedoso, mas sem mente. Para um verdadeiro leitor, o ato de ler não é religioso, e um livro é o oposto de uma estátua de fetiche. “Objeto totem” (assim como “livro sagrado”) de um lado e “ler” de outro se excluem. Fetiche e totem estão intrinsecamente ligados a tabus, não apenas no título do livro de Freud, e com assombro. Ler, ao contrário, requer uma mente emancipada, alerta, liberta tanto de totem quanto de tabu, uma mente livre para tirar suas próprias conclusões do texto por sua própria responsabilidade e chegar a seu próprio julgamento. E uma boa leitura requer um intelecto afiado e o pensamento do coração. O propósito da leitura também não é polir o livro, mas “polir” (refinar, diferenciar, expandir) a mente do leitor, aumentar seu *insight*.

Para um verdadeiro leitor, um livro não dá forma física a presenças invisíveis nem é *habitat* de anjos em palavras (além do fato de que as menores unidades de um livro não são palavras, mas frases! As palavras como itens independentes têm de ter se submetido a cada frase como uma estrutura lógica maior se é para se ter uma afirmação com sentido). E ler não significa ser visitado por aquelas presenças e recebê-las como hóspedes. Ler é algo ativo, é o trabalho mental do próprio leitor. Se acontecer de, através da leitura do livro, presenças invisíveis de fato aparecerem, então elas não tiveram sempre — essencialmente — seu *habitat* no “livro” físico, mas receberam um *habitat* pela primeira vez através do fundamentalmente produtivo, de fato criativo, ato de ler, e estrito à mente abrangente (ao invés de na forma física do livro) e, além disso, apenas nessa mente enquanto e por tanto tempo quanto essa compreensão de fato aconteça. Em muitos retratos medievais e renascentistas da Anunciação, a Virgem Maria é retratada lendo a Bíblia. Poderíamos dizer que é sua leitura cheia de *insights* desse livro que primeiro, e em si mesma, cria “o anjo” junto com sua Anunciação e

---

faz a concepção (“conceito”!) do Filho de Deus como um Redentor<sup>8</sup> ao invés da aparição de um anjo existente de fato vindo a ela do nada e por acaso encontrando-a lendo ao invés de, por exemplo, estar ocupada na cozinha. E porque um livro em seu verdadeiro sentido somente existe nas mentes individuais de seus leitores, ele não possui uma identidade inambígua, nem são sempre as mesmas presenças invisíveis induzidas pelo entendimento dele: existem tantos *Re-vendo a Psicologia* quantos são os seus leitores. “Ele” existe apenas como tantos diversos (para melhor ou pior, cheios de insight ou superficiais) entendimentos (ou desentendimentos).

Avaliando o que encontramos aqui, devemos chegar à conclusão de que Hillman acredita que a realidade psicologicamente mais simples, mais primitiva e mais ingênua (“presenças invisíveis”) seja mais elevada do que a mais diferenciada, mais culturalmente desenvolvida, mais refinada e logicamente complexa (“livro”). Aquilo que impressiona logo supera aquilo que, como algo inevitavelmente refletido, torna-se acessível apenas por meio de nosso próprio trabalho mental.<sup>9</sup>

*Rumpite libros, ne corda vestra rumpantur*, e “cuidado com o físico no material”, diziam os alquimistas. Mas como você pode separar os livros se eles vêm como estátuas de fetiche, se eles são declaradamente a forma física e de fato o *habitat* de presenças invisíveis factuais? Quando certa vez eu estava andando com Hillman pelas ruas de São Francisco por ocasião do congresso da IAAP, lembro que ele corajosamente vestia um boné com a inscrição “Sou um pagão renascido!”. O foco nos objetos físicos como habitats de “presenças” é pagão, mesmo “animístico”, tão pagão quanto relíquias da Igreja Católica Romana. Está, em essência, além do nível da alma moderna e, portanto, também do próprio livro de Hillman, que afinal defende seu caso, apresenta *insights* revolucionários e faz exigências à inteligência de seus leitores. Seu projeto (moderno, mesmo decididamente subversivo, e explicitamente polêmico) de uma “re-visão” exclui a ideia de objetos totem e vice-versa. Totens e fetiches se referem a tempos pré-letrados.

Com essa fantasia, Hillman obviamente apenas brinca de primitivo, brinca de animista. Ele não é. Ele está alinhado com a consciência além do nível de consciência que ele alcançou – uma reverência, de fato um verdadeiro *sacrificium*, que é indispensável para estimular um modo religioso pré-moderno

---

<sup>8</sup> Uma “concepção” só poderia acontecer nela se sua leitura não fosse pia, devocional, mas verdadeiramente inteligente.

<sup>9</sup> Isso também tem um papel em sua tendência geral de privilegiar as imagens em detrimento dos conceitos.

sob as condições da modernidade. E como em Jung, embora de forma diferente, é a ideia psicológica moderna de alma que serve de cavalo de Troia com a qual a mente moderna pode ser solapada ao se plantar nela a suspeita de que é meramente “superficial”, tendo se esquecido de que carrega essa assim definida alma, e com ela o pré-moderno (no caso de Hillman: o pagão animístico), em si a própria base e mais profunda verdade na qual ela esteve baseada. Sintaticamente, temos em Hillman uma mente muito desenvolvida, cultivada e intelectual moderna, mas sua mensagem semântica oferece-nos o “fetichismo” e nos chama a “polir” seu livro. A mão esquerda não deve saber o que a mão direita faz. Da mesmíssima forma, em seu próprio livro ele teatraliza, como em seu final, “Uma Saída Procissional” de todas as ideias e pessoas discutidas, uma procissão “para a memória”, assim estilizando essas ideias e pessoas citadas como se elas fossem de fato presenças físicas, e não tanto apenas representações na mente (na mente moderna!) e conteúdos da consciência, e como se o que acabamos de ler não fosse, por si só e sem nenhuma procissão formal, vagar rumo à memória, ou, senão, o que talvez seja até mais provável, ao esquecimento. Ele quer tomar suas próprias personificações dessas ideias literalmente, nominalmente.

No que diz respeito à questão da autoria, especialmente em um prefácio, eu esperaria que um autor assumisse total responsabilidade pessoal pela teoria psicológica apresentada no livro como suas próprias ideias e argumentos, oferecidas por ele ao público pelo valor que possam ter; que ele encarasse seus leitores como um camarada humano, como um eu, em nosso caso como James Hillman que ele é (e “apenas isso!”), deixando a seus leitores que decidam se o que ele escreveu é um acréscimo expressivo a uma autoridade mais profunda do que sua pessoa ou não. Goethe disse que os poemas deveriam ser tais que sua ideia ou conteúdo pudessem também ser expressos em prosa simples ordinária. Não que ele quisesse reduzi-los àquele conteúdo prosaico e negar que alcançassem esferas poéticas mais altas. Mas ele queria que eles tivessem seus pés no chão, e que nossa discussão deles começasse nesse ponto de partida sóbrio. Sem entusiasmos inflados. Hillman faz o contrário. Ele começa do mais alto, do “aurático”. Que ele atenuie sua própria autoria soa como humildade, mas é um sinal de propaganda por ser feito em favor de uma “autoridade” ou “poder” maiores (ou mais profundos) que ele reclama para seu livro, um poder que por sua vez deriva, como ele diz, de “poderes outros do que aqueles que meu

---

testemunho possa dar conta” (ver o parágrafo anterior ao citado aqui). Pode ser que seja assim. Mas não cabe a ele julgar, antecipar e pedir. O verdadeiro juiz da presença em seu livro de uma autoria e autoridade mais elevadas não pode sequer ser seus leitores contemporâneos (que não têm a distância histórica necessária). Só pode ser a posteridade.

Um livro que propõe a teoria da “presença de anjos na palavra” e defende uma “psicologia com Deuses” não é *ipso facto* um evento da presença de um anjo ou de Deuses. Nenhuma autoafirmação. Para começar, é e continua sendo apenas a presença de uma asserção, uma teoria de um autor mundanamente humano, “secular”. Se você personifica ideias, elas não se tornam de fato pessoas.

Mas com a palavra-chave “psicologia com Deuses” cheguei ao ponto central a respeito (do segundo aspecto) da noção de Hillman de alma como raiz metafórica da psicologia para a qual minha discussão sobre o detalhe menor da questão da autoria deveria preparar o terreno. “Os Deuses” são para Hillman, poderíamos dizer, algo como os “princípios primários” da alma. Mas isso é psicologicamente insustentável. Para a psicologia, a alma é o princípio primário da psicologia, e o que É o primeiro princípio não pode por sua vez TER primeiros princípios. Da mesma forma, você não pode ao mesmo tempo exigir uma “re-visão da psicologia do ponto de vista da alma” (ver a segunda frase do *Re-vendo*) E uma “revisão da psicologia em termos dos Deuses” (ver a última página de *O Mito da Análise*). A psicologia não pode servir a dois mestres, dois conjuntos de primeiros princípios. Ela tem de escolher, ou, mais precisamente, não escolher, pois não tem escolha, mas está sob uma Necessidade, Ananke: seu nome já lhe deu seu primeiro princípio, alma.

A única fórmula legítima para uma “re-visão” da psicologia é então a “psicologia com alma” de Jung. Por outro lado, uma “psicologia com Deuses” significa que a raiz metafórica “alma” é feita prisioneira de um padrão e medida que nela são introduzidos a partir de fora. Isso vira um preconceito dogmático, ideológico com o qual a fenomenologia psicológica é então abordada: a psicologia arquetípica, do modo como está construída, sabe *a priori* que todos os fenômenos psíquicos têm de ser vistos através dos Deuses, e em geral sabe até quem esses Deuses são, basicamente, embora não exclusivamente, aqueles da mitologia grega. Então, o que indiquei na discussão sobre o “autor” é repetido aqui: o psicólogo não espera para ver o que o fenômeno vai

de fato mostrar por si mesmo como sendo suas profundezas, sua influência e significado. Ele antecipa que seja um Deus. O psicólogo sempre já faz da fenomenologia um prisioneiro de seu dogma dos Deuses. Apesar de ele não saber ao certo ainda “Quem? Qual Deus?” está envolvido, ele ainda assim sabe QUE, e sabe por assim dizer a lista de todos os possíveis candidatos. Assim, a psicologia em último grau se torna teosofia, e não é preciso dizer: teosofia politeísta no caso de Hillman. (Quanto à “-sofia”: é precisamente e só por causa do foco nos Deuses que Hillman fala de sua psicologia como “uma psicologia não agnóstica”.)

Uma “psicologia com Deuses” (e com “anjos”, “*daimones*” e “presenças”) é tão ilegítima quanto a física moderna seria se tivesse se constituído axiomáticamente, por exemplo, como uma “física com espíritos da natureza”. A física está exclusivamente comprometida com sua própria raiz metafórica, a fisicalidade da natureza. Isso me permite apontar outra diferença entre “psicologia com alma” e “psicologia com Deuses”. O que a alma é, para começo de conversa é fundamentalmente desconhecido, e ainda assim completamente aberto. O que ela é pode ser visto na forma como ela se manifesta no decorrer da história de sua automanifestação. Mas os Deuses são, ao menos até certo ponto, já conhecidos. Então uma “psicologia com Deuses” trabalha em uma “economia fechada”.

Hillman poderia argumentar que uma psicologia com Deuses é psicologicamente justificável por causa da “afinidade intrínseca da alma ou, diríamos, seu amor pelos Deuses” (“Prefácio...” p. xi). Mas essa é precisamente sua pressuposição dogmática. É verdade, tal amor é expresso por inúmeros fenômenos do passado da alma. Mas a psicologia não deve axiomáticamente codificar seus achados empíricos como verdade eterna. Ao invés disso, temos de deixar a alma falar por si mesma e nos permitir aprender com essa sua autoexposição, talvez até sendo surpreendidos por tudo o que ela pode amar e não amar a cada momento. Sem nos anteciparmos. De qualquer forma, há hoje pouco que possa mostrar o amor intrínseco da alma pelos Deuses. Mesmo o que vemos no próprio Hillman é mais sua própria predileção subjetiva pelos Deuses, sua própria necessidade de ter Deuses — muito como Jung foi guiado em sua psicologia por um forte desejo pessoal ou necessidade de significado, necessidade do numinoso e de Deus (no singular) —, desejos que em ambos os casos foram passados como necessidades objetivas da alma.

---

A interferência de um forte elemento pessoal na composição e no caráter da psicologia de Hillman é demonstrada não apenas (a) em sua predileção, em cada caso, de apenas um dos pares de opostos da alma e (b) em sua “psicologia com Deuses”. Acima de tudo, é também revelada no fato de que seu resgate subjetivo do mundo, ou suas esperanças de melhorar o mundo, de certa forma deram à sua psicologia o caráter de um programa ou agenda, o que a impede de ser totalmente uma disciplina séria devotada apenas ao *insight*. Ter tal programa (isto é, o de “almar” o não humano, o mundo) é tanto ingênuo quanto presunçoso. E, apesar do que objetiva (nesse caso: “um almar”), é, por ser um programa, um produto do ego. De um ponto de vista psicológico, como sugerido acima, é tarefa da alma “almar” o mundo, se ela estiver inclinada a fazê-lo (como obviamente estava na época do animismo, da mitologia e metafísica). Não é tarefa nossa, do psicólogo, do ego. A tarefa do psicólogo é apenas acompanhar o movimento real da alma com um entendimento almado.

Mas, mesmo no caso de longos períodos da história que de fato carregam em si um amor por parte da alma pelos deuses,<sup>10</sup> uma psicologia moderna, se é uma psicologia com alma, tem a tarefa de aplicar seu “enxergar através” aos próprios deuses, ao invés de enxergar os fenômenos através dos Deuses. Para uma verdadeira psicologia, os deuses são em si fenômenos da alma, e não as lentes através das quais os fenômenos devem ser vistos. Hillman tomou o fenômeno dos deuses literalmente. Ele os literalizou, hipostasiou, retirando-os do nível fenomenológico da vida da alma, elevando-os muito acima da esfera das transformações e da particularidade, como se fossem princípios básicos congelados, atemporais, imutáveis e universais. O que são de fato produtos do fazer alma, produtos do próprio fazer da alma, é transformado em princípios do fazer alma ou dominantes da vida da alma. Essa é uma reversão fundamental (cujo germe já estava inerente na teoria arquetípica de Jung) que ao mesmo tempo acaba contribuindo para um caso de fundamentalismo psicológico (uma característica que de forma alguma é remediada pela definição dos Deuses como metáforas: seu caráter de metáfora meramente impede esse fundamentalismo de se transformar em fundamentalismo religioso ou político). Para uma verdadeira psicologia, os deuses, tanto os politeístas com toda a sua imortalidade,

---

<sup>10</sup> Como sou eu falando aqui, não coloco a palavra em maiúscula.

quanto o único Deus mais alto com toda a sua eternidade, onipotência e onisciência, são necessariamente produtos da alma, aparências fenomenológicas dela mesma, parte de sua automanifestação, formas através das quais ela fala de si mesma em certos estágios e sob certas condições reais de seu próprio desenvolvimento histórico. “O amor intrínseco da alma pelos Deuses” também é um fenômeno histórico, relativo, por um lado a situações pré-modernas e, por outro, a tempos após as primeiras culturas pré-históricas de caça e coleta.

Então vemos que o “fenômeno James Hillman” significa, por um lado, um passo revolucionário inestimavelmente importante para além das versões convencionais da psicologia junguiana que estavam fundamentalmente inconscientes de si, em direção a uma psicologia que merecia esse nome, pois fez da alma sua raiz metafórica e “re-visou” a psicologia como um todo em termos de sua raiz metafórica. Mas, por outro lado, em si essa psicologia “re-visada” não foi até o fim com seu projeto de “re-visão”, pois a noção de alma não foi totalmente liberta de pontos de vista externos ou subjetivos, de predileções ideológicas. Sua definição permaneceu decididamente unilateral, e certos produtos da alma essencialmente fenomenológicos, os deuses, foram de alguma forma externalizados como princípios básicos governando a vida da alma.

Depois dessa breve discussão sobre o significado substancial de James Hillman para a psicologia, quero ao menos mencionar algumas das características de James Hillman, o homem.

Muito contundentes e agradáveis eram seu largo sorriso e sua gargalhada espontânea vinda da profundidade de todo seu ser, mas também da mesma forma sua raiva desinibida quando se deparava com perspectivas que lhe eram inaceitáveis. Como personalidade, Hillman possuía uma presença marcante, que também se mostrava no fato de que, mesmo sem precisar se colocar em evidência, ele era com frequência, de maneira bem natural, o centro dos grupos. Marcante também era seu estilo, tanto como pessoa quanto como escritor ou palestrante. Ele expressava uma elegância e uma leveza, uma graça e uma qualidade poética que faziam com que suas palestras atingissem de modo subliminar sua plateia. Como palestrante (e como escritor), ele era encantador. Mas, além do nível intelectual, esse contato fácil e natural com as pessoas se mostrava também com pessoas

---

comuns, mesmo “simples”. Lembro, por exemplo, quando, certa vez, retornamos a sua casa em Dallas e ele viu duas vizinhas, duas senhoras negras mais velhas, talvez até sem uma educação formal e certamente ignorantes da psicologia arquetípica, sentadas do outro lado da rua nos degraus da casa delas, e Hillman, antes de entrar primeiro em sua casa, foi até elas para uma conversa animada.

O brilhantismo e a riqueza de suas ideias e *insights* eram impressionantes. Em todos os assuntos, das mais diversas áreas (incluindo o “azul alquímico” ou o “amarelo”, a psicologia da velhice, o poder político, a realidade da guerra, “caráter e vocação”), ele repetidamente surgia com interpretações inovadoras, surpreendentes e brilhantes, ensinando-nos a ver as coisas com perspectivas totalmente insuspeitáveis. Com habilidade, ele usava material de um repertório surpreendentemente vasto de exemplos extraídos de campos bem diversos da ampla memória cultural ocidental (e não apenas da ocidental), muitas vezes associando imagens ou ideias que pareciam disparatadas de um modo significativo e estimulante. Não é necessário dizer que seus *insights* eram psicologicamente enriquecedores.

Além dessa inteligência brilhante, eu também achava admirável o lado erudito de Hillman. É só dar uma olhada na extensa bibliografia de seu primeiro livro sobre *Emoção*, ou considerar a enorme quantidade de leitura de bibliografias que deve ter sido feita como fundamento do seu livro *O Código do Ser*. Por outro lado, como um autoconfesso *bricoleur*, parece que, para suas associações, ele às vezes citava ou fazia uso de afirmações de filósofos e de outros autores sem se preocupar com o que essas afirmações e as palavras usadas por eles significavam nos esquemas dos próprios filósofos e em termos do pensamento da época da qual essas citações foram extraídas. Guiado pela semelhança das expressões verbais, uma semelhança ou similaridade de ideia podia ser sugerida por ele onde nem sempre existia. Nisso, provavelmente o ajudava sua ênfase geral na correspondência imaginal e seu resolutivo desinteresse pelo tempo histórico e pelas diferenças trazidas pela história. Naturalmente, uma ênfase na semelhança imaginal está mais interessada na impressão que causam as imagens ou afirmações que em uma cuidadosa reconstrução genética de seu significado no corpo de pensamento da qual provêm. Brinco de chamar essa tendência de “o impressionismo” de Hillman. Sua rejeição da importância do tempo histórico fez com que fosse fácil para

ele se aproximar de exemplos de diferentes eras ou períodos como se todos pertencessem, lado a lado (sincronicamente, parataticamente), a um presente eterno. Lembro bem como, durante a Conferência de Eranos de 1978, quando Hillman e eu falávamos sobre uma palestra que havíamos acabado de assistir de Marie-Louise von Franz sobre “A Experiência Psicológica do Tempo”, Hillman, em parte respondendo à minha pergunta sobre por que ele não tinha querido falar naquele ano e em parte, como reação à fala de von Franz, afirmou de modo direto que o Tempo não tinha nenhum interesse psicológico para ele.

O tema de seu “impressionismo” me remete a outra coisa. No “Prefácio” à edição de 1992 do *Re-vendo* ele relata a pré-história desse livro, contando como um dia William Sloan Coffin lhe telefonou para convidar para vir a Yale e que ele, Hillman, respondeu “dizendo que preferiria a audiência formal e a palestra organizada aos *workshops* menores”. Isso lhe é característico. Ele definitivamente queria se apresentar perante plateias formais e não tanto se envolver em seminários ou grupos de estudo analisando os textos com grande empenho. Aparentemente em contraste com essa preferência, ele queria que painéis de discussão (em frente a uma plateia formal) não fossem debates formais, mas conversas casuais. Por exemplo, no “Simpósio Internacional de Psicologia Arquetípica” em Santa Bárbara, em setembro de 2000, organizando pelo Pacifica Graduate Institute, ele queria que os painéis de discussão fossem configurados de modo que seus membros estivessem sentados como se estivessem em um café europeu batendo papo uns com os outros. Isso sugere que ele queria que os participantes do painel, enquanto discutiam coisas para esclarecer certas questões perante a plateia, ao mesmo tempo agissem como se não estivessem em absoluto tentando fazê-lo, como se estivessem sentados relaxados ao redor da mesa de um café (imaginalmente), sorvendo seus cafés e casualmente trocando ideias. Algo como atores num palco e, no entanto, ao mesmo tempo, sem que cada participante dissesse, como aconteceria de fato no teatro, uma fala decorada, mas, ao invés, participando de uma discussão espontânea. De certa forma, esse tipo de painel era para ser uma simulação dos maravilhosos encontros vespertinos memoráveis do grupo de Hillman, durante as conferências de Eranos, ou em outro dos cafés de verdade no promenade de Ascona. Do mesmo modo, a conferência da Notre Dame University, em 1992, tinha de ser um “Festival de Psicologia Arquetípica”, ao invés de uma conferência acadêmica normal. O elemento de exibição e de *show*, assim como a forma casual, era importante e muito característico de Hillman.

---

Hillman mencionou suas próprias características *puer*, então não preciso falar sobre elas. Mas, em relação à ideia do “impressionismo”, quero mencionar uma reação interessante dele. Na época em que “o grafiti” ainda era desconhecido na Europa, de repente apareceu em Zurique alguém que logo se tornou conhecido como “o grafiteiro de Zurique”. Em uma reação espontânea, Hillman, com sua inclinação marcial, e de certa forma jovial, antiautoridade, achou aquilo o máximo, pois o grafiteiro “deu uma face” a paredes vazias, em branco. Isso para mim foi uma resposta muito reveladora, pois é antifenomenológica: colocar algo em uma superfície em branco para lhe dar uma face *versus* deixar o fenômeno mostrar sua face real ou não face, aqui: deixar precisamente o vazio de uma parede de concreto falar.

Ao menos duas vezes Hillman em sua carreira de escritor fez uso do esse *est percipi* (ser é ser percebido), de Berkeley, para descrever a capacidade especial de algumas pessoas de enxergarem um dom específico ou um gênio excepcional em jovens ou alunos, quando para o olhar comum esses jovens pareceriam comuns ou até mesmo absolutos incompetentes, ou até mesmo patológicos. Acho que Hillman possuía um pouco dessa capacidade. Ele não apenas inspirava, mas também apoiava e fomentava como mentor muitos jovens, encorajando-os a escrever um artigo ou talvez até um livro sobre suas ideias, a princípio expressas até timidamente, que ele já percebia serem valiosas. Como editor da revista *Spring* e *publisher* da Spring Publications, ele até fazia com que os resultados desses esforços viessem a público. Ele também era um editor incomumente cuidadoso, lendo meticulosamente e de fato editando cada manuscrito a ser publicado, fazendo inúmeras sugestões de modificação.

Eu mesmo sou uma das pessoas que muito se beneficiaram desse seu apoio. E assim lembro-me dele com profunda gratidão, tanto pela enorme inspiração que recebi dos *insights* de seus escritos, quanto pelo apoio pessoal durante meus primeiros anos como um junguiano, na verdade a partir do meu segundo ano como aluno do Stuttgart Jung Institute, e daí em diante, quando ainda nem havíamos nos conhecido pessoalmente. Guardo com carinho especialmente a memória daqueles tempos durante o final dos anos 1970 e os anos 1980, quando éramos, como ele uma vez definiu, “camaradas de guerra, companheiros de bebida, amigos”. Mas também permaneci internamente em conexão bem próxima com ele naquelas épocas posteriores quando nossas visões

começaram, para usar suas palavras, a “divergir”, e chegou a hora de “entrarmos em combate” um com o outro. Fico desapontado que um combate real nunca tenha acontecido, apesar de meus esforços repetidos para que isso acontecesse, mas fico feliz que nossa amizade e respeito mútuo tenham continuado o tempo todo, espero e acredito que também do lado dele, apesar da dor que minhas críticas agudas certamente lhe causaram.

Tradução: Letícia Capriotti e Gustavo Barcellos

## UM MÉTODO PERIGOSO (OU UM DIRETOR MEDROSO?)

*A Dangerous Method*

Canadá, Alemanha, Inglaterra, Suíça, 2011

Direção: David Cronenberg

Roteiro: Christopher Hampton e John Kerr

Elenco: Viggo Mortensen, Keira Knightley, Michael Fassbender

Duração: 100 minutos

Nelson Blecher\*

A dificuldade de se transplantar para o cinema a história da psicanálise já fora constatada em meados da década de 1950 quando o diretor John Huston encomendou a Jean-Paul Sartre um roteiro sobre a vida e a obra de Sigmund Freud. Sartre escreveu um cartapácio de 769 páginas, que Huston rejeitou por "infilável". Ofendido, o filósofo francês disse que diretores de cinema ficavam tristes quando tinham de pensar. Decorrido mais de meio século desde então, a bibliografia sobre a psicanálise e seus protagonistas fermentou.

Mas tal como ocorre com filmes inspirados na História, as biografias não escapam de controvérsias, gerando invariavelmente polêmicas acaloradas. Quando Steve Spielberg lançou *A Lista de Schindler* (1993), que considero o mais importante filme sobre o Holocausto, por ter sensibilizado milhões de espectadores mundo afora para a concretude de uma tragédia ainda questionada (!) por historiadores revisionistas, o cineasta Claude Lanzmann criticou Spielberg por ter retratado as execuções nas câmaras de gás. Para Lanzmann, autor do

megadocumentário Shoah, com mais de nove horas de duração e dezenas de testemunhos, cenas como aquelas não deveriam ser reproduzidas porque representar o extermínio dos judeus é algo impossível.

No caso dos filmes de psicologia, a dificuldade principal reside na questão do tempo e dimensão analíticos. David Cronenberg, diretor de *Um Método Perigoso*, parece ter seguido à risca as melhores biografias de Freud, Jung e Sabina Spielrein. Nesse sentido, o filme se sustenta de uma maneira equilibrada, diferentemente do sensacionalista *Jornada da Alma*, que o cineasta italiano Roberto Faenza lançou, com o mesmo tema do triângulo, em 2003. Quem está familiarizado com os livros de Deirdre Bair (de longe a melhor biógrafa de Jung) e Aldo Carotenuto (*Diário de Uma Secreta Simetria*) não teve dificuldade em identificar na tela a movimentação dos personagens. Exceto pela ânsia de espremer em pouco mais de uma hora e meia excessivos lances do relacionamento entre Freud e Jung que levaram anos e subverter a cronologia.

Resenha



A história tem todos os ingredientes de uma *soap opera*: amor, sexo, traição e uma disputa intelectual entre dois ícones contemporâneos, Freud e Jung. No centro dela está Sabina Spielrein, uma judia russa que desembarca em Zurique no início do século XX para cursar Medicina, mas acaba no hospital com um surto psicótico. O jovem médico Jung fará dela sua primeira discípula amante, antecedendo o prolongado caso com Toni Wolff. Com esse enredo explosivo, haveria um recheio de dramas pessoais, matéria-prima que faria as delícias de um Ingmar Bergman. Mas cabe uma pergunta: e a psicologia? Quanto da dimensão da psique e da alma permeiam o filme? Em outras palavras: como é possível que uma obra fundada na história da psicologia seja tão rasa em elementos psicológicos?

Provavelmente na ânsia de se manter fiel à historiografia, o canadense Cronenberg, conhecido por filmes carregados de clima, como *Crash* e *Gêmeos, uma Mórbida Semelhança*, sacrificou a inventividade subjetiva que é sua marca. Para não falar do que o genial e introvertido Bergman faria com um roteiro como esse, pense num filme recente como *Precisamos Falar Sobre o Kevin*, da diretora irlandesa Lynne Ramsay, que traça o perfil da mãe de um psicopata (encarnada pela excelente Tilda Swinton) de uma maneira ao mesmo tempo dramática e intrigante – uma película cheia de suspense que respeita o tempo analítico para revelar a história com todo o horror ao espectador.

---

\*Nelson Blecher é jornalista em São Paulo.

## CENAS DO ARQUÉTIPO FRATERNAL

*Flor da Neve e o Leque Secreto*  
*Snow Flower and the Secret Fan*

China, Estados Unidos, 2011

Direção: Wayne Wang

Roteiro: Ronald Bass, Angela Workman, Michael Ray, Lisa See

Elenco: Bingbing Li, Gianna Jun, Russel Wong, Vivian Wu, Wu Jiang, Zhong

Lü, Hu Qing Yu, Hugh Jackman

Duração: 104 minutos

Silvia Graubart\*

Não me proponho a discorrer sobre algo que seja apenas um ponto de vista. Vou partir de situações/imagem, deixando a crítica para o leitor. No entanto, não posso omitir a opinião de que visualmente o filme é arrebatador e relatar o que de fato me captura nessa história: o tanto que o enredo pode sensibilizar o olhar junguiano, ao eleger o arquétipo fraterno como tema.

A trama contrapõe questões da modernidade a tradições do século XIX, atualizando a vitalidade dos laços fraternos no amparo e na superação de angústias e dificuldades, a partir do momento em que a vida coloca dois pares de amigas em trilhas distintas.

Para um olhar mais ácido, esse amor irrestrito que provém da amizade pode parecer piegas. Mas, ao apreciar esse vínculo e suas peculiaridades com mais profundidade, percebemos que a "possibilidade herdada de ideias que conectam a vida do passado, que ainda existe em nós, com a vida do presente" (CW, 9, § 267), denuncia a relevância desses laços, qualquer que seja a época. Mais: que o arquétipo fraterno e sua implícita validação de semelhanças

e diferenças numa relação de horizontalidade, simétrica e sem hierarquia, se impõem como algo ainda mais efetivo e valioso para a alma, do que as próprias relações ditadas pelos laços de sangue ou as pressões exercidas pelo mundo moderno.

Relembrando o filme. Estamos na China de hoje, na festa em que Nina, empresária bem-sucedida, acaba de receber uma promoção para Nova York. Comemora com os amigos, e a música alta impede que ouça o celular chamando repetidamente. Do outro lado da linha, inconformada com a impossibilidade de contato, a amiga Sophia decide voltar para casa de bicicleta, quando é atropelada por um táxi. Ao saber da notícia, Nina corre para o hospital e encontra a amiga desacordada.

É quando a trama atual se mescla com memórias da história ocorrida em 1829, com uma antepassada de Sophia. Passado e presente criam uma instigante sobreposição de situações e imagens que desvendam ao espectador algumas tradições orientais que caíram em desuso: a tradição do ritual *laotong*, uma aliança de amizade eterna

Resenha



construída em sigilo; a tradição da busca pelo pé perfeito, à custa de dor e sofrimento, como garantia de um bom casamento, e a tradição da escrita *nu shu*, sutilmente desenhada nas dobras de um leque, maneira velada pela qual as duas irmãs ancestrais – Flor da Neve e Lirio – encontram para selar o elo de amizade indestrutível, mesmo diante da distância geográfica e das pressões familiares.

Uma cena a mais sobre o fraterno. Na linha do tempo, a força desse arquétipo permeia a patriarcal e conservadora China de antigamente, e também se faz presente no império do efêmero, da tecnologia e do consumismo com idêntica energia vital, retratando que a manutenção dos vínculos deliberadamente escolhidos são de fundamental importância para a completude e integridade da alma: Nina desiste da viagem por amor a Sophia, na tentativa de redimir-se pela ausência desencadeada por sua avidez pelo sucesso.

Incrível perceber que, em meio à pasteurização cultural que pressiona as sociedades desde sempre, esse arquétipo pôde ser eleito como proposta para aquilo de que nós, como analistas junguianos, mais nos ocupamos: o encontro das singularidades, ideia básica da individuação, não pela negação das diferenças, mas, ao contrário, acolhendo e valorizando o que nos distingue do outro como manifestação da psique em suas inúmeras formas de apaixonamento.

Dois momentos da mesma cultura se entrelaçam, deixando para o espectador ainda outra inquietante questão: em que medida os valores recorrentes de uma cultura resistem às constantes pressões da contemporaneidade? Você até pode não apreciar o filme, mas sem dúvida terá material suficiente para refletir sobre a influência que a abertura da China para o capitalismo exerceu sobre seu povo.

---

\* **Silvia Graubart** é psicóloga, jornalista, analista junguiana, membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP), membro didata da Associação Junguiana do Brasil (AJB), membro do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP), editora executiva dos *Cadernos Junguianos*, coordenadora do Núcleo de Atendimento Social do IJUSP.

E mail: [silvia.graubart@uol.com.br](mailto:silvia.graubart@uol.com.br)

## ANIMUS DE FERRO

*A Dama de Ferro*

(*The Iron Lady*) 2011

Reino Unido

Distribuidora: Paris Filmes

Direção: Phyllida Lloyd

Roteiro: Abi Morgan

Elenco: Meryl Streep, Jim Broadbent, Richard E. Grant, Harry Lloyd, Anthony Head, Richard E. Grant, Roger Allam, Olivia Colman, Susan Brown

Paulo Nuno Piccoli\*

Em uma assombrosa atuação de Meryl Streep como a primeira-ministra Margareth Thatcher, a *Dama de Ferro*, título baseado em seu conhecido cognome, descreve com primor a sua importante participação na recente história política britânica e, globalmente, como uma das expoentes da política neoliberal que dominou no cenário ocidental nos fins do século XX.

Do ponto de vista cinematográfico, trata-se do gênero drama biográfico, que narra a história de Margareth Roberts, jovem de classe baixa, filha de quitandeiro, que futuramente tornar-se-ia a poderosa líder do Partido Conservador e primeira-ministra do Reino Unido por mais de 11 anos. Seu caminho político desde a adolescência é narrado através de *flashbacks* de fragmentos significativos de sua história pessoal e partidária, quando a agora "baronesa" Thatcher é uma idosa viúva de ares aristocráticos e portadora da doença de Alzheimer.

Psicologicamente, o filme presta-se a uma promissora discussão sobre as íntimas relações entre a força arquetípica

do *animus* estimulado e nutrido a partir de um complexo paterno favorável a uma personalidade vocacionada para a política, em um determinado espírito da época onde o movimento feminista já havia prosperado na busca da igualdade de gênero política e econômica.

Margareth Thatcher, nessa perspectiva, se tornaria pioneira da ascensão das mulheres ao poder no Ocidente, o que já havia ocorrido na Índia com Indira Gandhi e com Golda Meyer, em Israel (não mencionada no filme).

O complexo paterno fica bem delineado através de reminiscências encantadoras e do fascínio da jovem ao ouvir os discursos enfáticos de seu pai, um pequeno comerciante ativista do Partido Conservador e, mais tardiamente, manifesto por constantes menções e citações ao pai, quando já era a poderosa primeira-ministra. Em contrapartida, o universo materno e feminino parece opaco, desvitalizado e secundário. Margareth personifica a mulher contemporânea que tem aquele típico espírito masculino identificado pela psicologia analítica como o arquetipo do *animus*.

Resenha



A mistura explosiva dos fatores mencionados incidiu sobre esta jovem idealista e provinciana que, com esforço, é diplomada em Oxford. Movida pelo efeito da ativação gradual do *animus*, tornar-se-á ousada e obstinada o suficiente para proporcionar as condições para enfrentamento e superação dos desafios e dificuldades que a tornaram uma líder dura, dominadora e ferruginosa. Margareth Thatcher, sujeita à autoridade do *animus*, comandará com mão de ferro a Grã-Bretanha na Guerra das Malvinas e na implementação de políticas públicas neoliberais absolutamente impopulares que a levarão à sua queda.

Em grande parte do filme, Margareth está acompanhada pelo espectro do seu marido Denis (Jim Broadbent), que, ainda que secundária, é uma figura muito importante. Denis foi seu companheiro e parceiro por toda vida, ofereceu seu sobrenome, o que era importante politicamente para que Margareth pudesse dissipar suas origens modestas, e lhe deu apoio irrestrito, aceitando a condição imposta de que o casamento não poderia impedir a sua vocação política.

À medida que a esposa galga os degraus do poder, Denis direciona o seu humor *clown* em direção ao *trickster* bufo, onde exerce a

crítica que denuncia a arrogância e a obsessão de Margareth pelo poder. Denis pagou um preço alto pela sua condição subordinada quando o poder do *animus* se torna imperial em uma mulher. De fato, as convicções da primeira-ministra sempre ficaram acima dos relacionamentos. Ela mostra visíveis dificuldades afetivas e de contato físico com a sua filha e com o marido. Parece mais aberta e disponível ao filho, que, no entanto, está distante, radicado na África do Sul.

Paralelamente às suas peripécias políticas, Margareth elabora lentamente a sua realidade atual de idosa, a condição de viúva e a fragilidade física e psíquica. – Não quero ficar louca! – repete várias vezes para si mesma.

O resíduo psicológico, após o longo percurso de ascensão, poder e queda de uma personalidade pública exuberante, é um aglomerado de reminiscências nostálgicas, perturbações psíquicas, autoimagem confusa, amargura pelo *glamour* perdido, fenomenologia típica de quando o poderoso *animus* já se retirou deixando um eu esvaziado e amargo e obrigado a lidar com as impotências e as limitações do cotidiano com os seus próprios recursos.

A sensação de angústia de Thatcher fica mais acentuada com a sobreposição das limitações da velhice agravadas pelo Alzheimer.

---

\*Paulo Nuno Piccoli é psicólogo clínico de orientação junguiana e atua em consultório privado na região sudoeste do Estado de São Paulo (SP).

Email: [pn.piccoli@bol.com.br](mailto:pn.piccoli@bol.com.br)

## Mario Jacoby (1925- 2011)

Walter Boechat

Por ocasião de minha ida a Zurique em fevereiro de 2011, pude conversar com John Desteian, representante da AGAP (Associação dos graduados do Instituto C. G. Jung de Zurique) no Comitê Executivo da IAAP, e ouvi dele o seguinte relato: estava ele em reunião de analistas em fim de ano em Zurique. Pediu-se então que, entre os presentes, aqueles que tivessem tido no passado algum tipo de relacionamento com Mario Jacoby, fosse analítico, fosse de supervisão ou didático-teórico, que levantassem a mão. Grande parte dos presentes levantou a mão. Esse simples fato expressou em sua opinião a enorme influência de Mario Jacoby entre os membros da IAAP.

A recente perda de Mario Jacoby é um acontecimento dos mais marcantes para toda a comunidade junguiana. Mario Jacoby, ou simplesmente "Mario" para seus queridos amigos do Brasil e de outros países, deixou para nós uma mensagem. A certeza de que, se o mundo arquetípico se realiza no espaço subjetivo do indivíduo, ele se atualiza e se faz presente a todo o momento nos relacionamentos interpessoais. A importância viva dos relacionamentos foi a lição constante de Mario.

Mario nasceu em 1925 em Leipzig, na Alemanha. Quando tinha apenas 4 anos, seus pais se divorciaram e ele foi viver com parentes na Suíça. Sua mãe foi viver na Palestina, esperando que Mario fosse se juntar a ela posteriormente, o que nunca aconteceu, devido ao início da Segunda Guerra Mundial. O pai de Mario, tendo permanecido na Alemanha, acabou se tornando uma das vítimas do Holocausto. Forçado a permanecer na Suíça, Mario Jacoby acabou estudando para se tornar um violinista clássico. Procurou Jolande Jacobi para análise terapêutica pessoal e, através de sua análise, decidiu se tornar analista e procurou o Instituto C. G. Jung de Zurique para fazer sua formação.

Com o passar dos anos, Mario se tornou um professor da maior importância na formação de inúmeras gerações de analistas no Instituto C. G. Jung de Zurique e também em diversos outros países, na Europa do Leste, nos Estados Unidos e no Brasil. Em todos os países por onde passou, deixou a marca de sua sensibilidade, observação clínica refinada e cultura diferenciada.

Com relação ao Brasil, Mario teve relacionamento especial, mesmo independentemente dos dois Grupos da IAAP que se formariam posteriormente em nosso país. A mãe de Mario Jacoby chegou a residir em São Paulo. Mario vinha ao nosso país com alguma frequência para visitá-la, antes da formação dos grupos



brasileiros. Posteriormente, com o início do movimento junguiano no Brasil na década de 1970, Mario Jacoby foi um dos ativos colaboradores do nosso movimento. Assim como em outros países, aqui deixou o registro de suas ideias e de sua personalidade sensível. Mario colaborou diretamente com ambas as Associações brasileiras da IAAP, a SBPA e a AJB em diversas vindas ao Brasil, oferecendo atividades didáticas em seminários, supervisões e conferências.

A convite da AJB, esteve diversas vezes no Brasil. Em 2000, esteve em Belo Horizonte, onde proferiu palestra no Congresso promovido pelo Instituto C. G. Jung de Minas Gerais. Naquela ocasião, ainda proferiu conferência no Hospital Pinel no Rio de Janeiro: "O Conceito de *Self* em Jung e Kohut". Mais recentemente, em 2008, sua última viagem, esteve em São Paulo a convite da SBPA e no Rio de Janeiro.

Alguns de seus mais importantes livros foram traduzidos para o português: *O Encontro Analítico* (Ed. Vozes), *Saudades do Paraíso* e, mais recentemente, *Psicoterapia Junguiana e Pesquisa Contemporânea com Crianças* (esses últimos pela Editora Paulus). Também seu curso sobre "O Conceito de Ego e Problemas de Fragilidade do Ego", dado no Instituto C. G. Jung de Zurique no semestre do inverno de 1971, é apresentado em aulas de Pós-Graduação em Psicologia Junguiana no Rio de Janeiro.

As difíceis experiências ainda em criança em seu próprio processo de individuação fizeram com que Mario Jacoby valorizasse de modo especial as vivências infantis como elemento importante na estruturação do ego. Pôde então, a partir daí, fazer criativas pontes teóricas entre a psicanálise e a psicologia analítica. Aprofundou os aspectos significativos da transferência do ponto de vista junguiano, bem como se preocupou em fazer associações entre a psicologia analítica e conceitos da psicanálise, de modo especial os conceitos de Heinz Kohut. A esse estudo aprofundado da transferência e do *setting* terapêutico, Mario sempre associou uma sensibilidade musical, um ouvido e uma receptividade próprios do violinista sensível. Lembro-me de Mario assim: uma mistura harmoniosa do músico-analista, atento às tonalidades emocionais do discurso de seu paciente, com plena atenção, mantendo sempre uma escuta plenamente afinada e amorosa com o discurso do seu paciente e a musicalidade de sua emoção.

## 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 2013.

1. Os originais dos artigos e contribuições devem ser entregues via e-mail, gravados em .doc do WORD, para o endereço eletrônico: [cadernos.junguianos@uol.com.br](mailto:cadernos.junguianos@uol.com.br).
2. Os artigos devem conter: a) no máximo 8.000 palavras ou 50.000 caracteres com espaço; b) página com sinopses e palavras-chave em português, espanhol e inglês, de no mínimo 100 e no máximo 180 palavras, e cinco palavras-chave nos três idiomas; c) folha de rosto com biografia sucinta do autor, seu endereço para correspondência, telefone, fax e e-mail; d) autorização para publicação assinada e datada, em folha separada.
3. Normas para o corpo do texto: a) tipologia *Times New Roman*, corpo 12, espaço duplo, sem qualquer formatação, exceto recuo de parágrafo; b) títulos e subtítulos em **negrito**; c) destaques de texto e palavras estrangeiras em *italico*; d) títulos de obras em *italico*; e) títulos de artigos entre aspas (" "); f) a palavra *Self* (com letra maiúscula) em *italico* e as palavras *anima* e *animus* em *italico*; 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.

