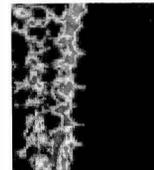
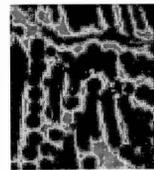
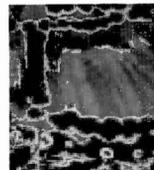
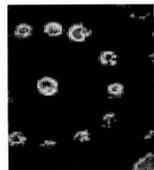
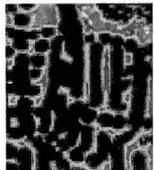


cadernos  
**Junguianos**  
n.º 14 - 2018

**Revista anual  
da Associação  
Junguiana  
do Brasil**

*Membro da International  
Association for Analytical  
Psychology*



**Cadernos Junguianos**  
**Publicação da Associação**  
**Junguiana do Brasil**  
**Nº 14 - 2018**

**Editores**

Humbertho Oliveira  
José Jorge de Moraes Zacharias  
Joyce Werres

**Conselho Consultivo**

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

**Secretário Editorial**

Nelson Santonieri

**Projeto Gráfico**

Nelson Graubart

**Diagramação**

Maurício Iamarino Marchezin

**Revisão**

Antonio Carlos Marques

**Produção, preparação e revisão**

On Art Design & Comunicação

**Capa**

*Mandala*, Manoel Godinho  
óleo sobre tela  
80 x 100 cm  
*Acervo Museu de Imagens do Inconsciente*

**Impressão**

Daikoku Editora e Gráfica  
São Paulo, 2018

**Distribuição**

Venda avulsa, distribuição gratuita, permuta

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

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

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

**Associação Junguiana do Brasil**

Membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP) - Zurique

**Presidente**

José Jorge de Moraes Zacharias

**Diretora Administrativa**

Rosa Brizola Felizardo

**Diretor de Ensino**

Alessandro Caldonazzo

**Diretora Financeira**

Daniela Nogueira

**Diretora de Comunicação**

Cláudia Brasil

**Permuta e venda**

R. Cardoso de Almeida, 1005 – casa 6  
Perdizes – São Paulo – SP – 05013-001  
Tel.: 11 99846.9827

[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. 14, n. 14, setembro 2018. São Paulo: AJB, 2018**  
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

**Nossa capa** ..... 7

## Artigos

Hesitar e ir devagar: portais de entrada para a profundidade da psique..... 9

*Stanton Marlan*

Arte e psicologia analítica: relações criativas..... 20

*Departamento de arte e psicologia analítica*

Perspectiva alquímico-simbólica: um paradigma da psicologia analítica ..... 34

*Departamento de epistemologia e pesquisa*

Oficina de literatura e psicologia analítica: uma experiência poética com Manoel de Barros ..... 50

*Departamento de psicologia analítica e literatura*

A psicologia arquetípica na AJB: a alma na cidade..... 62

*Departamento de psicologia arquetípica*

Utilização do Lego como recurso terapêutico: reparação, conexão e estruturação da personalidade ..... 72

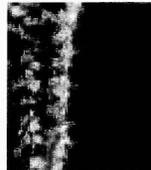
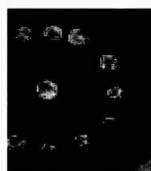
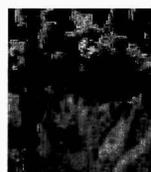
*Departamento de psicoterapia infantil e adolescente*

Espiritualidade e psicologia analítica no cenário atual..... 84

*Departamento de psicologia analítica e espiritualidade*

Reverendo a experiência da relação psique-corpo: o corpo simbólico ..... 95

*Departamento de psique, corpo e psicologia analítica*



Complexo cultural, consciência e alma brasileira.....	114
<i>Departamento de psicologia analítica e alma brasileira</i>	
Mudanças nas relações afetivas atuais e a importância da individuação relacionada .....	126
<i>Departamento de psicologia analítica e família</i>	
Imaginação ativa: o fator eficaz na prática da psicoterapia.....	137
<i>Departamento de psicologia analítica e imaginação ativa</i>	
<b>Orientações aos autores para publicação .....</b>	<b>155</b>

## Editorial

Em 2016, na gestão Gelson Luís Roberto, Lunalva Chagas, Fabiana Binda, Acaci de Alcantara e Humbertho Oliveira, a AJB criou seus departamentos de estudo e pesquisa como forma de incrementar as participações de seus membros em atividades coletivo-institucionais, propiciar que os Institutos se comuniquem de forma enriquecedora e ampliar o alcance do principal objetivo da AJB, que é o de difundir o conhecimento junguiano.

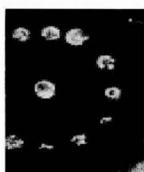
Os primeiros departamentos criados foram os de: alma brasileira, espiritualidade, literatura, psicoterapia infantil e adolescente, arte, família e o de epistemologia e pesquisa. Em seguida, vieram os de psique e corpo, imaginação ativa, psicologia arquetípica, e ecopsicologia.

Passados dois anos, tendo havido alguns desenvolvimentos no trabalho dos departamentos (jornadas, simpósios, encontros de criação, publicação, participação em congressos), convidamos o coordenador de cada departamento a providenciar um artigo que abordasse tema relativo ao interesse de seu grupo. Assim, construímos mais uma *Edição Especial* dos **Cadernos Junguianos**.

Aqui, o leitor vai encontrar um rico material de estudos junguianos aplicados a uma variedade importante de questões culturais e clínicas. O corpo simbólico. As relações criativas. A reparação, conexão e estruturação da personalidade. O cenário atual da espiritualidade. A alma na cidade. O complexo cultural, a consciência e a alma brasileira. Uma perspectiva alquímico-simbólica. A importância da individuação relacionada. Uma experiência poética com Manoel de Barros. A imaginação ativa como fator eficaz.

...E, acompanhando o clima desta especial edição, convidamos Stanton Marlan para contribuir com o texto "portais de entrada para a profundidade da psique".

Queremos manifestar aqui dois especiais agradecimentos. Um, a Leticia Capriotti (uma militante antiga do processo editorial dos



**Cadernos**), que, em relação ao artigo de Stanton Marlan, foi nossa embaixatriz, tradutora e revisora, trazendo-nos muita disposição, criatividade e zelo. E outro agradecimento a Nara Santonieri, que tem sido, desde o volume 11, uma apurada supervisora técnica de revisão e criteriosa consultora bibliográfica; mas, neste volume dos **Cadernos**, Nara se superou na excelência. Obrigado, Companheiras!

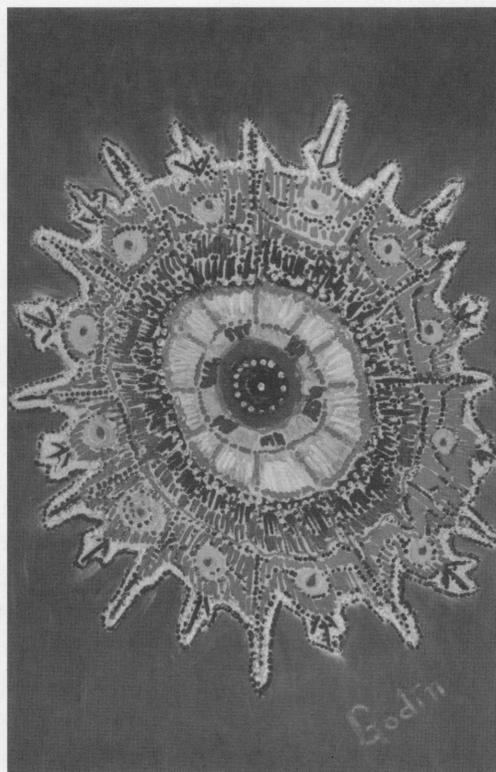
E, por fim, queremos declarar que nos orgulhamos deste volume 14 pelo simples fato de vê-lo preenchido de alma ajbniana!

Desfrutem!

Humbertho Oliveira, José Jorge Zacharias e Joyce Werres

Editores

## Nossa Capa



A imagem de capa desta nossa 14.ª edição é uma mandala de Manoel Godinho. Godin, como ele assina, chegou aos ateliês de pintura e modelagem do Museu de Imagens do Inconsciente em 2001. Na época, aposentado e com 55 anos, logo demonstrou grande interesse e criatividade, adotando as mandalas como um dos temas preferidos de seus desenhos e pinturas.

Nascido no Rio de Janeiro, em 1946, havia trabalhado em setores burocráticos de grandes empresas e, como funcionário de uma companhia de aviação, tivera a função de conferir bilhetes e bagagens de passageiros. No Museu, identificou-se plenamente com

os trabalhos de modelagem em barro, colagens, desenho e pintura, e passou a colaborar na organização das atividades e na coleta de doações. Recentemente, criou dois desenhos com o rosto de Nise da Silveira que fazem parte da publicação *Ocupação Nise da Silveira*, livro sobre a exposição realizada pelo Itaú Cultural em 2017<sup>1</sup>.

Na mandala que ilustra nossa capa, sobre um fundo de azul intenso, que lembra o céu infinito, círculos coloridos e concêntricos alternam-se em camadas de formas e cores diversas. A mais externa delas tem pontas raiadas e irregulares, sugerindo um movimento de expansão para o exterior, vivo. Como que buscando nova vida, novos valores, *renovação*.

É um sentido que encontramos enunciado pelo próprio Jung, ao falar das obras de seus pacientes: "...trata-se da eficácia da vida sobre o próprio paciente. Aquilo que do ponto de vista social não é *valorizado* passa a ocupar aqui o primeiro plano, isto é, o sentido da vida individual, que faz com que o paciente se esforce por traduzir o indizível em formas visíveis" (Jung, 2011: 104)<sup>2</sup>. O que é ratificado pelas observações de Nise da Silveira: "As imagens circulares, ou próximas ao círculo, dão forma aos movimentos instintivos de defesa da psique... As imagens circulares exprimem tentativas, esboços, projetos de *renovação*" (Silveira, 1981: 55)<sup>3</sup>.

E o próprio Godin parece confirmar esse movimento ao falar sobre sua experiência nos ateliês: "Não sei o que aconteceu comigo, parece que eu comecei a criar dentro de mim uma *autovalorização*, comecei a me aproximar mais das pessoas, sentir o carinho, aquele carinho com que todo ser humano se sente bem. Aí eu vinha trazendo pra fora aqueles dotes que eu tinha escondido, então eu comecei a sentir gosto por mim".

**Cadernos Junguianos** agradece a Manoel Godinho e em mais esta edição! – ao Museu do Inconsciente, pela oportunidade de poder abrilhantar esta 14.<sup>a</sup> edição com uma imagem de tanta beleza e significado.

---

<sup>1</sup> ITAÚ CULTURAL (2017). *Ocupação Nise da Silveira*. São Paulo: Itaú Cultural. p. 90-91. Versão digital disponível em: <<http://www.itaucultural.org.br/ocupacao-nise-da-silveira>>. Acesso em: 13 ago. 2018.

<sup>2</sup> JUNG, C. G. (2011). *A prática da psicoterapia*. OC, 16/1. Petrópolis: Vozes.

<sup>3</sup> SILVEIRA, Nise da (1981). *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra.

# Hesitar e ir devagar: portais de entrada para a profundidade da psique<sup>1</sup>

Stanton Marlan\*

Artigo



**Sinopse:** Este artigo tem como foco a *hesitação* e a *lentidão* no trabalho da análise junguiana. Ele enfatiza a importância da paciência como um modo de alcançar a profundidade e evitar formulações fáceis e abstratas que faltem ao respeito com a verdadeira alteridade do analisando e com os enigmas fundamentais do trabalho analítico. Alinhando-se às técnicas de Freud e Jung e buscando nas tradições da alquimia, da Renascença e da sabedoria oriental, o autor articula uma complexa noção de *hesitação*. O artigo desconstrói conjunções binárias simplistas como *rápido* e *devagar*, e sugere a atitude de *vagar sem objetivo* como uma compensação importante às atitudes excessivamente tecnológicas e à cultura acelerada que invadiram nossos consultórios e sensibilidades terapêuticas.

**Palavras-chave:** análise junguiana, técnica analítica, alquimia, hesitação, lentidão, desconstrução, enigma da alteridade, *festina lente*, *wei wu wei*.

**Resumen:** Este artículo tiene como foco la *vacilación* y la *lentitud* en el trabajo del análisis junguiano. Él enfatiza la importancia de la paciencia como un modo de alcanzar la profundidad y evitar formulaciones fáciles y abstractas que carecen de respeto por la verdadera alteridad del analizando y por los enigmas fundamentales del trabajo analítico. Alineándose con las técnicas de Freud y Jung y buscando en las tradiciones de la alquimia, del Renacimiento y de la sabiduría oriental, el autor articula una compleja noción de *vacilación*. El artículo desconstruye los emparejamientos binarios simplistas como *rápido* y *lento*, y sugiere una actitud de *vagar sin propósito* como una compensación importante a las actitudes excesivamente orientadas a la tecnología y a la cultura acelerada que han invadido nuestras salas de consulta y sensibilidades terapéuticas.

**Palabras clave:** análisis junguiano, técnica analítica, alquimia, vacilación, lentitud, desconstrucción, enigma de la alteridad, *festina lente*, *wei wu wei*.

**Abstract:** This paper focuses on *hesitation* and *slowness* in the work of Jungian analysis. It emphasizes the importance of patience as a way of achieving depth and of avoiding facile and abstract formulations that lack respect for the true otherness of the analysand and for the fundamental enigmas of analytic work. Alongside the techniques of Freud and Jung, and drawing on alchemy, Renaissance, and Eastern wisdom traditions, the author articulates a complex notion of *hesitation*. The paper deconstructs simple binary pairings like *fast* and *slow* and suggests an

attitude of *purposeless wandering* as an important compensation to the overly technologically-oriented attitudes and fast-paced culture that have invaded our therapeutic sensibilities and consulting rooms.

**Keywords:** Jungian analysis, analytic technique, alchemy, hesitation, slowness, deconstruction, enigma of otherness, *festina lente*, *wei wu wei*.

---

\*Stanton Marlan, analista junguiano com clínica em Pittsburgh, EUA, trabalhou de perto com James Hillman e hoje é analista-didata sênior na Inter-Regional Society of Jungian Analysts e supervisor sênior na Duquesne University Psychology Clinic. Conferencista internacional, é autor de *The black sun: the alchemy and art of darkness*. Atualmente escreve o livro *The philosopher's stone: alchemy and the art of illumination*.

E-mail: smarlan@aol.com



A *aquele que hesita se perde*, diz o velho ditado<sup>2</sup>, e essa sabedoria convencional é verdadeira. Há momentos em que a ação espontânea e o direcionamento rápido ganham o dia. Um momento de hesitação e tudo se perde. Mas há outros momentos em que a rapidez trai a psique, em que o direcionamento reto como uma flecha passa por cima da oportunidade – e é nesse lapso que a psique reside. A hesitação segue um caminho indireto, não euclidiano; ela segue a curva da psique pelos espaços vazios, para dentro de um nada onde a alteridade do inconsciente se mostra e onde são revelados contornos que o caminho direto ignora ou passa por cima. Para o filósofo pós-moderno Jacques Derrida, essa “consciência do nada, sobre a qual toda consciência de algo enriquece a si própria, toma significado e forma. E sobre cuja base todo discurso pode vir à luz” (Derrida, 1978: 8).

Essa percepção é tão verdadeira para a análise quanto para a filosofia. No contexto dessa reflexão, eu imagino o hesitar como uma abertura fecunda, um portal de entrada para o inconsciente e para o nada de que fala Derrida. É um nada que enriquece ambos, o processo dialético de análise e a nossa especulação teórica. Nesse contexto, o hesitar é também um aprofundar da interioridade e do espaço psicológico – que, para James Hillman, aumenta com a lentidão. Para Hillman, “esta crescente interiorização significa dar condição psíquica a cada nova inspiração..., a cada ideia quente... Essa inspiração ou ideia será, de início, impelida através dos caminhos labirínticos da alma, que lhe dará corda, e a retardará e nutrirá de muitos lados...” (Hillman, 1998: 226). Em consonância com os alquimistas, Hillman refere-se à “paciência como uma primeira qualidade da alma” (Hillman, 2010: 199).

---

Quanto mais reflito sobre a prática da análise, mais me impressiona o quanto o hesitar e o ir devagar são um caminho para a profundidade da psique. A palavra hesitação em geral significa uma lentidão ao falar, decidir ou agir; um segurar-se, pausar, ou vacilar; titubear por causa de uma dúvida ou incerteza sobre o que fazer ou dizer. Ao longo dos anos, a minha incerteza foi se aprofundando continuamente, e com ela meu senso de curiosidade e maravilhamento com a análise. A hesitação pode, obviamente, carregar muitos significados negativos; pode se referir a uma inação, como o medo de começos, ou uma inibição obsessiva. Como indicador de complexos, ela aponta para um conflito dinâmico e por vezes para uma variedade de estados patológicos. Mas, no seu melhor sentido, ela pode se mostrar como uma reserva de juízo mais consciente, orgânica. Essa atitude coloca a intenção consciente em suspensão e abre um espaço para deliberação, repetição e circum-ambulação. Tanto Freud quanto Jung falaram dessa reserva. Freud escreveu sobre uma *atenção flutuante* (Freud, 1958: 111). Seu conselho aos colegas era “suspender todas as influências conscientes... [para] simplesmente ouvir” (Freud, idem: 112). Resumindo, a hesitação de Freud conduzia a uma contenção destinada a liberar o analista e o paciente, a respeitar a autonomia do outro e a criar um espaço vazio, um nada sobre o qual as projeções dos seus analisandos podiam se desdobrar.

Do mesmo modo, Jung aconselhava restringir “toda e qualquer autoridade e vontade de influenciar” (Jung, 1991: 2), de maneira a não cometer nenhuma violência com os pacientes. Embora Jung, em última instância, tenha desenvolvido sua própria abordagem dialética, ele, como Freud, valorizava o resguardo consciente em seu compromisso com os analisandos. No trabalho da análise, eu também sinto a importância desses gestos de hesitação e a necessidade de desacelerar o processo psicológico, de ouvir repetidamente as imagens, e de voltar ao início.

É estranho descrever essas reflexões a colegas, pois acredito que todos nós, de uma forma ou de outra, conhecemos o espírito da hesitação e nele exercemos nossa prática. Aprendemos isso logo no início do treinamento analítico e o ensinamos a nossos candidatos. Ainda assim, eu *hesito* em tomar isso como certo. É um modo de ser que se desenvolve e se torna personalizado e assimilado ao longo de muitos anos de prática analítica, de encontros com a realidade psíquica e da sobriedade ao sentar frente aos pacientes e ponderar com suas ideias. De minha parte, sei que muitas vezes ainda corro o risco de usar conceitos simplificados em lugar do lento esforço por uma nova compreensão. No trabalho com candidatos em treinamento, na supervisão e na análise de controle, muitas vezes tenho encontrado a necessidade de desacelerar as coisas, ajudá-los a examinar o material, dar suporte ao seu *desdobrar*, e resistir à pressão por respostas rápidas, seja ela motivada por demandas

de transferência ou por compulsões internas. No livro *Estudos alquímicos*, Jung afirma que:

um conhecimento mais profundo da problemática do processo anímico logo nos ensina a vantagem de reservar o julgamento, em vez de precipitar e anunciar *urbi et orbi* o que é que é. É compreensível o nosso desejo de clareza inequívoca, porém esqueceríamos então que as coisas *anímicas* são processos vivenciais, isto é, transformações, as quais nunca devem ser designadas de uma forma unívoca, se não quisermos transformar o movimento vivo em algo estático (Jung, 2003: 199).

Essa reserva de julgamento é em parte uma resposta ao encontro com um *outro*, tanto interna quanto externamente. No momento em que esse *outro* é confrontado respeitosamente, isso nos dá uma pausa. Isso interrompe nossa demanda narrativa por significado e soluções, desacelera-nos e predispõe os participantes a um engajamento com a psique – o que requer uma relativização do ego. Isso prepara o terreno para um processo dialético complexo e difícil de descrever, que varia de paciente para paciente, de analista para analista.

O movimento vivo de que fala Jung requer lentidão psíquica, particularmente em meio à considerável pressão de uma cultura que prospera na velocidade e produtividade. Talvez já seja um clichê notar o quanto os tratamentos médicos e psicológicos foram infectados pelo rápido crescimento da tecnologia, produzindo em seu esteio uma industrialização da realidade psíquica. Fora do recinto sagrado do consultório analítico, a pressão por um tratamento rápido, terapias com drogas e *managed care*<sup>3</sup> são marcas de nosso tempo. Como analistas, muitos de nós diferenciamos nossas práticas dessas tendências, mas eu acredito que as demandas coletivas de nossa cultura escorregaram inconscientemente para dentro de nossos consultórios, e a psique, tanto de pacientes quanto de analistas, foi infectada pelo que Carl Honoré chamou de *culto da velocidade* (Honoré, 2004: 11). Honoré cita o psicólogo britânico Guy Claxton, que afirma: “Desenvolvemos uma psicologia interna da velocidade, de poupar tempo e maximizar a eficiência...” (Honoré, 2004: 4). No seu livro *In praise of slowness*, Honoré descreve sua própria vida como tendo “virado um exercício de pressa” e assinala que o médico americano Larry Dossey “cunhou o termo *doença do tempo* para descrever a crença obsessiva de que o tempo está se esvaindo, nunca há tempo suficiente e que você tem de barganhar mais e mais rápido pra manter o ritmo” (Honoré, 2004: 3).

Muitos anos atrás, ao iniciar o processo de análise, um jovem italiano reclamava de seus pais, considerando-os imigrantes *retrógrados*. Eles formavam uma família italiana antiquada,

---

tinham parreiras e cultivavam uvas em seu quintal, em um bairro contemporâneo de classe média. Eles envergonhavam meu paciente, que queria se distanciar deles, se encaixar e se adaptar ao mundo moderno. Ele teve um sonho em que dirigia um superveículo a 300 km por hora. Ele estava a um metro do chão e tudo à sua volta estava desfocado. O nome do veículo era O Espírito da América. Levado pela ansiedade e pelo desejo de se distanciar da família e de seus valores e atitudes antiquados, que ele via como em descompasso com o tempo atual, ele sentia a vida como se ela passasse voando. Nunca havia tempo para realizar tudo o que queria e tinha pouca gratificação em suas realizações. Pode-se imaginar que esse sonho espelha a qualidade de seu ímpeto desenraizado e sua inabilidade em focar e ver as coisas com clareza.

A qualidade específica de voo maníaco exibida por esse paciente pode ser entendida através da sua história psicológica pessoal, mas também reflete um movimento sistemático na psique cultural e arquetípica. Um paciente como esse não pode ser ajudado por nenhuma análise que esteja também contaminada pela pressa. Jung já tinha noção desse movimento nos anos 1960. Em *Memórias, sonhos, reflexões*, ele escreveu sobre nossa “perda de raízes, que cria um tal *mal-estar na civilização*, a pressa que nos faz viver mais no futuro... do que no presente ...” (Jung, 1995: 210). O preço pago por “novos métodos ou *gadgets*... são suavizações passageiras da existência...” (idem: 211) que “...não aumentam em nada o bem-estar, o contentamento, a felicidade em seu conjunto” (ibidem: 211). Ele dá o exemplo dos “...processos de economizar tempo, que infelizmente só lhe precipita o ritmo, deixando-nos, assim, cada vez menos tempo. *Omnis festinatio ex parte diaboli est* (toda pressa vem do Diabo, costumavam dizer os antigos mestres)” (ibidem: 211).

Do mesmo modo, o texto alquímico *The ordinal of alchemy* observa: “O Diabo vai fazer o possível para frustrar sua busca usando um ou outro desses três obstáculos, a saber, pressa, desespero ou engano...” (Norton, 1678/1953: 22). E continua: “Pois aquele que tem pressa não vai completar sua obra em um mês nem em um ano; nessa Arte é sempre verdadeiro que aquele que tem pressa nunca vai ficar sem reclamar” (ibidem: 23). Se toda pressa é do diabo, isso certamente também é verdade na análise, que começa com hesitação e pausas, silêncios que desaceleram, e uma contenção que possibilita que os ritmos da psique apareçam.

Eu acredito que a análise requer a capacidade de suportar o que Goethe chamou de *natureza infinita*, ou o que o pintor Ad Reinhardt refere como *duração infinita*. Nas artes e na filosofia, assim como na análise, hesitar e ir devagar têm um papel central. O filósofo Martin Heidegger, por exemplo, pediu que seu pensamento – e, em princípio, todo pensamento – fosse poupado do “desastre de uma exposição imediata” (Derrida, 1989: 3-4), e o poeta projetivo

Charles Olson certa vez foi descrito como “um homem que jamais poderia ser apressado” (Boer, 1975: 11). Hesitar e ir devagar parecem requerer o que o filósofo francês Paul Ricoeur chamou de “uma humilhação ou ferimento no conhecimento que pertence à consciência imediata” (Ricoeur, 1970: 377). Para Ricoeur, assim como para Jung, essa destituição egoica requer um deslocamento na “origem do significado para um outro centro que não é mais o tema imediato da reflexão” (ibidem: 54). Pode-se imaginar, em termos junguianos, que a origem do significado é transferida para um centro transpessoal, um *outro-além-do-ego*. O filósofo Immanuel Levinas amplificou esse sentido de *outro* ao observar que “o outro não é dado como questão para o pensamento ou reflexão...” (Critchley, 2002: 8). O outro “não é um fenômeno, mas um enigma, algo em última instância refratário à intencionalidade e impenetrável ao entendimento” (idem: 8). A obra de Levinas apresenta talvez a expressão ética mais radical da preocupação compartilhada por Freud e Jung de não desrespeitar a outra pessoa. É um alerta importante para os analistas, já que é tão fácil nos tornarmos inconscientes do enigma da alteridade com nossos pacientes quando caímos em compreensões estereotipadas, quando nivelamos por baixo os encontros primordiais, e quando começamos a pensar neles com a linguagem banal dos conceitos simplificados. Hesitar e ir devagar – e também a experiência analítica – nos colocam no limiar da correção para esse tipo de inconsciência. Como analistas, hesitar nos ensina que temos de aprender a esperar pela psique, a apreciar a lentidão do velho Saturno – o *senex*, o eterno brincar da criança, as variações de humor da *anima*, a lentidão da gestação e da digestão, a temporalidade orgânica do corpo, o *kairós* do momento, e o tempo geológico do *Self*. Frente a essas realidades clínicas, as narrativas do ego são interrompidas e desaceleram. Somos forçados a esperar, a encontrar o caminho indireto, a resistir à tentação da técnica fácil ou da resposta rápida. Sempre imaginei a análise como um baluarte contra a maré negra da tecnologia, mas também é verdade que esses baluartes criam as condições para uma enantiodromia. Não se deve simplesmente desconsiderar a tecnologia e, com ela, o desejo por rapidez de *insight*, comentários precisos e, às vezes, por aquelas intuições espontâneas que acabam por estar mais enraizadas na psique objetiva do que em contratransferências irrefletidas.

Em última instância, a qualidade da análise não pode ser identificada por seus hiatos temporais e pausas literais, mas sim por uma certa riqueza de envolvimento. Juntamente com a *omnis festinatio ex parte diaboli est* (toda pressa vem do Diabo), cabe reconhecer o valor da velha máxima da Renascença usada pelos alquimistas, *Festina Lente*, muitas vezes traduzida como *pressa vagarosa*. Isso acrescenta complexidade à noção do hesitar, que não pode ser identificado adequadamente na simples dicotomia do rápido ou devagar. Mais tem a ver com *kairós*, o tempo certo,

e com *moderatio*, o grau certo. O dito *Festina Lente* foi discutido por Erasmo, que explica a importância do “*timing* correto e do grau correto, ambos governados pela vigilância e paciência, de modo que nada indesejável seja feito pela pressa, e nada deixe de ser feito pela preguiça...” (Erasmo, 1991: 3). Por vezes o provérbio foi representado visualmente, por exemplo, em uma “moeda emitida por Titus Vespasianus” (Erasmo, idem: 10-14). Na parte de trás dessa moeda havia uma âncora, em cujo eixo central um golfinho se enrolava (Fig. 1).



**Figura 1:** O golfinho e a âncora. Fonte: Symeoni, Gabriello (1559). *Le imprresse heroiche e morale*, p. 9. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_w53j1KuncUkC](https://archive.org/details/bub_gb_w53j1KuncUkC). Acesso em 11 ago. 2018.

Erasmo observa que:

a moeda em si é um círculo e representa a eternidade, [que] (não tem nem início nem fim), a âncora (segura e amarra um navio) [e] representa a lentidão, e o golfinho expressa a velocidade (por ser uma das criaturas mais rápidas em seus movimentos e uma das mais ágeis) (Erasmo, ibidem: 10-14).

A imagem é uma *complexio oppositorum* e “pertence a uma categoria de provérbios caracterizada pela *enantiosis*, ou o contraste entre opostos” (Erasmo, ibidem: 10-14). Muitas imagens amplificam essa coincidência de opostos, e a alquimia está cheia de expressões dessa atitude sutil. A imagem do caranguejo e da borboleta é um exemplo (Fig. 2).



**Figura 2:** O caranguejo e a borboleta. Fonte: Symeoni, Gabriello (1559). *Le imprresse heroiche e morale*, p. 8. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_w53j1KuncUkC](https://archive.org/details/bub_gb_w53j1KuncUkC). Acesso em 11 ago. 2018.

Eu gosto especialmente de uma outra expressão dessa atitude: a conhecida imagem do alquimista árabe Avicena (980-1037) apontando para uma corrente que liga uma águia a um sapo (Fig. 3), enquanto anuncia: “A águia voando pelo ar e o sapo se arrastando na terra são o magistério” (Fabricius, 1976/1989: 55).



**Figura 3:** Emblema de Avicena. In Maier, Michael (1617). *Symbola aurea mensae duodecim nationum*. p. 192. Frankfurt. Disponível em: <[https://archive.org/stream/bub\\_gb\\_87sQCxPqwrGC#page/n213/mode/2up](https://archive.org/stream/bub_gb_87sQCxPqwrGC#page/n213/mode/2up)>. Acesso em: 9 ago. 2018.

Fabricius sugere que essa imagem reflete

a ideia central do procedimento hermético: a *conjunção dos opostos* expressa na árdua tentativa dos alquimistas de unir a águia e o sapo, *spiritus* e *corpus*, intelecto e instinto, mente e matéria (Fabricius, *ibidem*: 55).

Assim sendo, para mim essa imagem também reflete o espírito do *Festina Lente*. Acredito que é nesse espírito que temos de compreender a hesitação – não como uma oposição unilateral à rapidez, mas como um sinal que expressa a qualidade irrepresentável de ações relacionadas à *Matura*, a sabedoria que diz que *quando as coisas não são feitas nem prematuramente, nem tarde demais, nós as chamamos de maduras*. Esse espírito é uma graça que pulsa no coração do arquétipo antes que se rompa uma sintonia com a energia arquetípica. Essa energia fica acessível novamente em um momento de hesitação, intuição ou gesto de integridade. O poeta Rumi descreve tal momento em uma linha de um poema: “...aquele que vem com sede até a fonte e encontra a luz da lua refletida nela...” (Rumi, 1997: 10). Aqui, a necessidade do *instinto* dá lugar a algo mais recém-descoberto no reservatório da psique. Embora eu não esteja totalmente certo do que Rumi tinha em mente, para mim a beleza da imagem captura um momento de graça e integridade no coração de um arquétipo não dividido. É um momento de encruzilhada no tempo, entre céu e terra, instinto e alma, outro exemplo de *enantiosis*, um gesto sutil entre os assim chamados opostos.

Esse gesto de integridade também era bem conhecido pela mente prática dos sábios chineses na esfera da ação e é expresso pelo conceito de *wei wu wei*. Essa expressão muitas vezes é traduzida como *fazer-não-fazendo*, e também é um paradoxo de ideias e imagens divergentes. Para os chineses, é uma expressão que tem

---

a ver com ação contínua e está relacionada ao fluxo ininterrupto da mudança. Ela aponta para um momento onde o esforço e o não esforço são impossíveis de descrever em quaisquer termos em que sejam vistos como independentes um do outro. A ideia é motivada por uma “percepção de si como conectado aos outros e ao ambiente” (Hardash, s/d.). Ela *não* é motivada por uma percepção de separação. É uma ação espontânea e sem esforço, mas “ao mesmo tempo não deve ser considerada inércia, preguiça ou mera passividade” (Hardash, *ibidem*).

Chung Tzu se refere a esse modo de ser como *vagar sem objetivo*, e eu proponho considerarmos essa noção junto com a *atenção flutuante*, de Freud, e o *restringir todo desejo de influenciar*, de Jung. Embora o ponto de vista taoista possa ser imaginado como uma *enantiodromia* romântica à nossa cultura tecnológica, ele pode ser mais bem visto como mais um adágio que implica uma noção mais complexa de hesitação, não muito diferente do *Festina Lente*. O apressar-se vagarosamente agora pode ser conectado à *ação-na-não-ação*, e ao fazer isso talvez possamos ver a lua na fonte de Rumi, mesmo em face da demanda instintual. Então agora eu vou me *apressar* em direção à minha conclusão.

Espero que, ao examinarmos nosso direcionamento contemporâneo para a teoria e a prática, possamos conduzir nossas sensibilidades analíticas para um trabalho de reflexão, e que a hesitação e a lenta deliberação possam ter um papel em nossas considerações. A profissão é muitas vezes o lugar de nossos envolvimento mais apaixonados e está sujeita às mesmas complexidades psicológicas de todas as outras atividades humanas. Ao nos empenharmos por fazer nossas contribuições, nossos esforços estão inseridos em nossos *instintos* inconscientes e em nossos desejos – em nossas necessidades de reconhecimento, poder, autoexpressão, identidade e relacionamento com os outros, tanto interna quanto externamente.

Além dos complexos de nossa psicologia pessoal, conteúdos arquetípicos podem nos pressionar em direção a clarezas apressadas e prematuras, e a conclusões ontológicas. Nossas teorias muitas vezes se assemelham aos Deuses e Deusas, somos seus servos ao desenvolver nossas visões e nos tornamos batalhadores por suas verdades. Tornamo-nos provedores de pontos de vista específicos – clássico, desenvolvimentista, arquetípico, moderno e pós-moderno. Nossas verdades encontram-se enraizadas na psique ou na biologia, na filosofia, física ou poesia, ou mesmo na desconstrução de qualquer ponto de vista. Não podemos escapar aos Deuses; eles são necessários. Eles nos oferecem santuário, não apenas em nossos mundos interiores, mas também nos mundos exteriores – nossas organizações profissionais, universidades, consultórios e estudos privados.

Todavia, como analistas, nos esforçamos para nos libertar do fascínio de tais demônios pessoais ou arquetípicos. Quando em suas garras, nossa função sentimento permanece primitiva. Mas hesitar pode nos permitir guardar o julgamento e resistir a formulações unilaterais. Hesitar pode permitir que nos mantenhamos firmes contra a pressão por ideias nítidas e transparentes que desvitalizam nosso trabalho e impedem uma abertura para a psique no limiar do significado e para aquele *nada* onde a psique se enriquece. Quando aquele espaço aberto colapsa, caímos na inconsciência, nossas teorias se tornam fúteis e perdemos algo essencialmente humano.

Eu gostaria de terminar com um trecho do poeta Reiner Maria Rilke. Em *Cartas a um jovem poeta*, ele escreve:

Permita a suas avaliações seguir o desenvolvimento próprio, tranquilo e sem perturbação, algo que, como todo avanço, precisa vir de dentro e não pode ser forçado nem apressado por nada. *Tudo* está em deixar amadurecer e então dar à luz. Deixar cada impressão, cada semente de um sentimento germinar por completo dentro de si, na escuridão do indizível e do inconsciente, em um ponto inalcançável para o próprio entendimento, e esperar com profunda humildade e paciência a hora do nascimento de uma nova clareza: é isso que se chama viver artisticamente, tanto na compreensão quanto na criação.

Não há nenhuma medida de tempo nesse caso, um ano de nada vale, e mesmo dez anos não são nada. Ser artista significa: não calcular nem contar; amadurecer como uma árvore que não apressa a sua seiva e permanece confiante durante as tempestades de primavera, sem o temor de que o verão não possa vir depois. Ele vem apesar de tudo. Mas só chega para os pacientes, para os que estão ali como se a eternidade se encontrasse diante deles, com toda a amplitude e a serenidade, sem preocupação alguma. Aprendo isto diariamente, aprendo em meio a dores às quais sou grato: a *paciência* é tudo! (Rilke, 2009: 35-36).

Para recuperar a arte da análise, faria bem aos analistas *re-lembrar* nossos complexos, *re-cordar* e liberar os deuses e, na minha cabeça, não custa nada levar Rilke em consideração.

Tradução de Letícia Capriotti

## Referências Bibliográficas

BOER, Charles (1975). *Charles Olson in Connecticut*. Chicago: The Swallow Press Inc.

CRITCHLEY, Simon (2002). "Introduction". In *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

---

DERRIDA, Jacques (1978). *Writing and difference*. Trad. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.

\_\_\_\_\_ (1989). "Comment Donner Raison? How to concede with Reasons?". In *Diacritics: a review of contemporary criticism* (Heidegger: Art and Politics), 1989.

ERASMUS (1991). *The Collected Works of Erasmus*, vol. 33. Trad. Margaret Manon. Toronto: Phillips W. R. A. B. Mynors.<sup>4</sup>

FABRICIUS, Johannes (1976/1989). *Alchemy: the medieval alchemists and their royal art*. London: Diamond Books.

FREUD, Sigmund (1958). *Recommendations to physicians practicing psychoanalysis*. *The Collected Works*, v. 12, London: The Hogarth Press.

HARDASH, Ted (s/d.). *Taoism – the wu-wei principle, part 4*. Disponível em: <<http://www.Jadedragon.com/archis/june98/tao.html>>. Acesso em: 21 maio 2018.

HILLMAN, James (1998). "Picos e vales". In *O livro do puer – ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus*. São Paulo: Paulus.

\_\_\_\_\_ (2010). *Re-vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes.

HONORÉ, Carl (2004). *In praise of slowness: challenging the cult of speed*. San Francisco: Harper.

JUNG, Carl Gustav (1955). *Memórias, sonhos, reflexões*. 17 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

\_\_\_\_\_ (1991). *A prática da psicoterapia*. OC, 16/1. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2003). "Paracelso, um fenômeno espiritual". In *Estudos alquímicos*. OC, 13. Petrópolis: Vozes.

NORTON, Thomas (1678/1953). "The Ordinal of Alchemy". In *The hermetic museum*, v. 2. London: John M. Watkins.

RICOEUR, Paul (1970). *Freud and philosophy*. Trad. Denis Savage. New Haven and London: Yale University Press.

RILKE, Rainer Maria (2009). *Cartas a um jovem poeta*. Trad. Pedro Sussekind. Porto Alegre: L&PM.

RUMI (1997). *The illuminated Rumi*. Trad. Coleman Barks. New York: Broadway Books.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Congresso da International Association for Analytical Psychology (IAAP) em Barcelona, 30 de agosto de 2004. Publicado no *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, 2005, v. 24, n. 1, 1-12.

<sup>2</sup> Em português, "vacilou, dançou" [nota da tradução].

<sup>3</sup> Nos Estados Unidos, *managed care* é um conjunto de técnicas destinadas a reduzir o custo dos tratamentos [nota da tradução].

<sup>4</sup> Eu gostaria de fazer um reconhecimento ao meu colega Maurice Krasnow por ter chamado minha atenção para as referências da internet.

Artigo

## Arte e psicologia analítica: relações criativas

Departamento de arte e psicologia analítica da AJB

Irene Gaeta\* et al.<sup>1</sup>



**Sinopse:** O artigo tem por objetivo refletir sobre a arte em sua interface com a psicologia analítica. Analisa a utilização da atividade artística como um recurso para ampliação de consciência e busca as bases teóricas para uma compreensão simbólica das relações e manifestações do ser humano no mundo. Apresentamos os recursos expressivos que utilizam o fazer artístico para acessar e mobilizar a função transcendente, *O Livro Vermelho* e sua importância no contexto atual, a visão junguiana da relação entre arte e loucura – destacando a contribuição do trabalho de Nise da Silveira e, por fim, a teoria da complexidade em suas relações com a psicologia analítica e a arte. Todos esses temas foram pauta de discussões realizadas no Departamento de arte e psicologia analítica da AJB e do NAPA (Núcleo de estudos de arte e psicologia analítica) do IJUSP.

**Palavras-chave:** arte, psicologia analítica, recursos expressivos, criatividade.

**Resumen:** El artículo tiene por objetivo reflexionar sobre el arte en su interfaz con la psicología analítica. Analiza la utilización de la actividad artística como un recurso para ampliación de conciencia y busca las bases teóricas para una comprensión simbólica de las relaciones y manifestaciones del ser humano en el mundo. Presentamos los recursos expresivos que utilizan el hacer artístico para acceder y movilizar la función trascendente, *El Libro Rojo* y su importancia en el contexto actual, la visión junguiana de la relación entre el arte y la locura, destacando la contribución del trabajo de Nise da Silveira y, por último, la teoría de la complejidad en sus relaciones con la psicología analítica y el arte. Todos estos temas han sido pautas de discusiones realizadas en el Departamento de Arte y Psicología Analítica de la AJB y del NAPA (Núcleo de Estudios de Arte y Psicología Analítica) del IJUSP.

**Palabras clave:** arte, psicología analítica, recursos expresivos, creatividad.

**Abstract:** This article's goal is to reflect about art in its relationship with analytical psychology. It analyzes the use of artistic activity as a resource for broadening consciousness and seeks theoretical bases for a symbolic comprehension of the relationships and manifestations of human beings in the world. We present the expressive resources that use artistic practice to access and mobilize the transcendent function, *The Red Book* and its importance in the current context, the jungian perspective in the relationship between art and madness, highlighting the contribution of Nise da Silveira's work and, finally, the theory of complexity in its relationships with analytical psychology and art. All these themes were addressed in discussions conducted at the Department

---

of Art and Analytical Psychology of AJB and NAPA (IJUSP's Center for Study of Art and Analytical Psychology).

**Keywords:** art, analytical psychology, expressive resources, creativity.

---

\*Irene Gaeta, psicóloga e analista didata, é membro do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP), mestre e doutora pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), coordenadora do Departamento de arte e psicologia analítica da AJB e do NAPA/IJUSP.

E-mail: iarcuri@uol.com.br



*(...) e a arte, no seu conjunto, não é uma criação sem objectivos que se estilhace no vazio. É uma força cuja finalidade deve desenvolver e apurar a alma humana.*  
Kandinsky (1999: 60)

A proposta deste artigo é discutir a arte como recurso para ampliação de consciência e como fonte de informação, motivação e atuação nos diversos contextos em que a psicologia pode atuar. Nosso objetivo é fornecer bases teóricas para os procedimentos da psicologia analítica em interface com a arte e os processos criativos, bem como fundamentar uma compreensão simbólica do ser humano em sua relação com o mundo.

A arte e a psicologia, juntas, propõem novas possibilidades de compreender e configurar o complexo universo das relações, comunicações e manifestações humanas. De um lado, temos a transformação que o processo de criação, reflexão e produção em arte acarreta no ser humano, ao dar configurações visíveis às questões existenciais, conflitos emocionais, traumas, por meio da expressão em diferentes linguagens artísticas autônomas (desenho, escultura, pintura, gravura, performance, música, teatro etc.); e, de outro, temos a psicologia analítica, cujos modos de análise, interpretação e discussão reconhecem as diferentes camadas da psique (Gaeta, 2017a).

No Brasil, Nise da Silveira foi a pioneira, tanto em trazer a psicologia analítica para o país como em utilizar recursos expressivos que culminaram com o atual Museu de Imagens do Inconsciente, no Rio de Janeiro. O Museu de Imagens do Inconsciente é formado pelo acervo de pacientes cujos trabalhos foram desenvolvidos no ateliê terapêutico do Hospital Engenho de Dentro. Nise criava, em torno do seu trabalho de pesquisa, um movimento que reunia estudiosos e artistas. Na década de 1950, ela manteve correspondência com Carl G. Jung e, estimulada por ele, realizou em 1957, em Zurique, a exposição intitulada "A arte e a esquizofrenia", ocupando cinco salas no II Congresso Internacional de Psiquiatria. Seu trabalho é referência ainda hoje.

Em 2012, quarenta desenhos de mandalas dos pacientes de Jung foram apresentados ao público pela primeira vez no Oglethorpe University Museum of Art (OUMA), em Atlanta, USA. Essa exposição foi originalmente chamada de "The sacred round: mandalas by the patients of Carl Jung". Em 2018, no período de 27 de março a 8 de julho, foi realizada a exposição "Im land der imagination: Die Sammlung C. G. Jung" ("Na terra da imaginação: a coleção de C. G. Jung") no Museum Im Lagerhaus, São Gallo (Suíça), em colaboração com o C. G. Jung-Institut Zürich. A exposição apresentou de forma inédita 164 trabalhos de pintura de pacientes de Jung de 1917 a 1955. Essas exposições revelam o processo analítico criativo dos pacientes de Jung, demonstrando como ele valorizou a expressão artística na sua obra.

Ele utilizou recursos expressivos como pintura, desenhos de mandalas e esculturas com pacientes e em sua vida pessoal. Embora não considerasse suas pinturas como obras de arte, seu *O Livro Vermelho* abriu a Exposição Internacional da 55.ª Bienal de Arte de Veneza: "O Palácio Enciclopédico", em 2013, apontando para psicologia na arte.

Todo esse percurso corrobora a fundamentação da proposta deste estudo, na medida em que evidencia que a arte foi utilizada de maneira efetiva em psicologia tanto por Nise da Silveira, no Brasil, quanto por Jung, em sua prática clínica. Hoje, ao mesmo tempo que se estuda o fazer artístico como forma de expressão, como uma função terapêutica e curativa, é na psicologia junguiana, por meio do olhar simbólico para a arte, que se tem a preocupação de resgatar, analisar e ampliar a compreensão desse universo psíquico por meio do entendimento das obras do paciente (Gaeta, 2017b).

Neste artigo, fruto de discussões realizadas no Departamento de arte e psicologia analítica da AJB e do NAPA (Núcleo de Estudos de Arte e Psicologia Analítica) do IJUSP, analisamos as interações criativas entre psicologia analítica e arte. Para tal, apresentamos os recursos expressivos que se utilizam da arte como uma forma de mobilização da função transcendente, a relação entre a arte e a psicologia analítica, a importância do *O Livro Vermelho* no contexto atual, um breve histórico da relação entre arte e loucura no Brasil e, por fim, a convergência deste trabalho interdisciplinar com o pensamento complexo.

## Recursos expressivos e função transcendente

Ao introduzir recursos não verbais como a pintura, a escultura e mesmo a dança no espaço psicoterapêutico, Jung mais uma vez mostra seu pioneirismo. Em 1916, quando escreve sobre a *Função transcendente* (2000a), relata a descoberta do efeito benéfico de dar uma forma visível às imagens internas perturbadoras, sugerindo

---

o desenho, a pintura, a modelagem e a dança. Nesse mesmo texto, pela primeira vez Jung descreve a técnica da imaginação ativa (sem ainda nomeá-la nesse momento) como um caminho para estabelecer o diálogo entre a consciência e o inconsciente.

Nesse diálogo entre o ego (centro da consciência) e o inconsciente, os opostos são confrontados e surge um terceiro elemento que é a função transcendente. Por meio desse diálogo, ambos, consciente e inconsciente, se modificam. Essa importante contribuição de Jung ocupa lugar central em sua concepção teórica e na análise, uma vez que o que se pretende no processo analítico é obter um relacionamento apropriado entre consciente e inconsciente ou, em outros termos, entre o ego e o *Self*, para que uma transformação psíquica possa ocorrer.

O uso de recursos expressivos pode auxiliar o paciente em seu esforço para exprimir e traduzir o “indizível em formas visíveis”, como descreve Jung (1981: 104). Convém ressaltar que Jung (1981) é enfático ao afirmar que essa atividade não é arte, e nem seria benéfico tratá-la como tal, já que sua finalidade não é essa, e sim que produza um efeito no paciente.

Byington (1993) destaca que houve uma inflação do poder da palavra nos últimos séculos e argumenta que as técnicas expressivas são capazes de vivificar palavras que perderam sua riqueza simbólica. Em sua visão, cada vez mais a moderna técnica psicoterapêutica caminha na direção da vivência e das técnicas expressivas.

A utilização de recursos expressivos visa a facilitar a elaboração simbólica, o processo dinâmico que acontece na relação entre a consciência, o *Self* e o símbolo, o que resulta em ampliação da consciência e tem efeito transformador sobre a personalidade (Halpern-Chalom; Freitas, 2006).

Jung se valia do uso da pintura em seus atendimentos para obter uma compreensão mais concisa das imagens surgidas em sonhos e imaginações, considerando que: “...O que pinta são fantasias ativas – aquilo que está mobilizado dentro de si. (...) para descobrir, finalmente, que é o eterno desconhecido, o eternamente outro, o fundo mais fundo da nossa alma” (Jung, 1981: 106).

Ao dar uma forma concreta à imagem, esta passa por uma transformação que as mãos imprimiram, havendo uma participação do ego e uma delimitação pela matéria – a carga energética suscitada pelo afeto pode ser contida. Pensar e falar sobre o sofrimento e as emoções é diferente de *fazer* algo com eles. O corpo também está envolvido, o que permite o acesso à esfera não racional e não verbal da psique, possibilitando uma integração entre mente e corpo (Parisi, 2009). Isso também ocorre na dança, ao promover a integração de diferentes dimensões: física e psíquica, consciente e inconsciente, corpo e alma, e isso torna possível a passagem de um estado para outro e a transformação da energia psíquica em uma nova condição, trazendo renovação, o que caracteriza a função transcendente.

Dessa maneira, o paciente tem a possibilidade de conquistar autonomia e independência em sua criatividade:

Usando esse método – se me for permitido usar este termo – o paciente pode tornar-se independente em sua criatividade. Já não depende dos sonhos, nem dos conhecimentos do médico, pois, ao pintar-se a si mesmo – digamos assim –, ele está se plasmando (Jung, 1981: 106).

Nesse sentido, as contribuições junguianas compreendem que a expressão da função criativa na psique pode ser favorecida, baseando-se no pressuposto de que esta possui uma função teleológica que visa a favorecer a integração psíquica e dar um sentido à existência humana. Ao admiti-lo, a psicologia analítica alia-se à manifestação artística, potencializando as manifestações criativas da psique.

## Arte e psicologia analítica

O homem produziu imagens desde a pré-história. Mas o que tem representado nessas imagens? Parece que o homem representa aquilo que é importante, algo que quer materializar, eternizar, guardar. Nesse sentido, arte é memória. Por exemplo, durante a Idade Média, arte era educação, uma forma de ensinar a vida de Cristo para quem não sabia ler (Gombrich, 1988).

Pode-se dizer que a arte veicula a consciência coletiva, a forma como a sociedade se apresenta e os complexos culturais, que seriam os aspectos inconscientes de uma cultura e de uma época, comunicando seu retrato por meio das manifestações artísticas. Nessa visão, a arte seria então diagnóstico e prognóstico de seu tempo (Daré, 2015).

Como Jung (2012) afirmou, um artista pode estar à frente de seu tempo, mas sempre estará inserido dentro de um campo cultural. Na arte medieval, as guildas (corporações de ofício) e a igreja controlavam a produção artística; mais tarde as academias de arte elitizaram a arte dando pouco espaço para o novo (Tatsch, 2017). Em 1925, Jung (2014) explora as questões da arte moderna durante um seminário e conclui que a arte é aquilo que nos mobiliza, nos provoca emoção e que isso pode mudar de acordo com o tempo histórico. Assim, se há um meio pelo qual as transformações de uma sociedade são comunicadas é pela arte, uma vez que ela veicula símbolos que trazem o novo, revigorando a consciência estabelecida em cada época (Daré, 2015).

Mas seria a arte uma interpretação estética da realidade? Durante muito tempo a arte esteve ligada à contemplação e à fruição estética. Mesmo a arte da caricatura, que tem por objetivo acentuar as características que “enfeiam” o indivíduo, é bela em sua perspicácia e execução. Apesar da falta de consenso acerca do que seja arte, sua relação com a estética é inegável.

---

Como afirmam Thomazoni e Fonseca (2011), o surgimento da psicologia como ciência e a descoberta do inconsciente possibilitaram uma nova visão sobre as obras de arte, que passou a buscar as origens psíquicas e os mecanismos subjetivos envolvidos na criação.

As obras produzidas no ateliê do setor de terapia ocupacional do centro psiquiátrico Pedro II suscitaram uma questão que preocupou Jung (1981): esse material seria do âmbito da arte ou da ciência? Foram os artistas e críticos de arte que inicialmente voltaram seu olhar para a importância dessas produções, que eram vistas com preconceito pela maioria dos psiquiatras (Horta, 2008). O intuito do ateliê não era o de revelar artistas, mas o de se utilizar das manifestações imagísticas do inconsciente, coaguladas nas produções plásticas, para se obter uma profunda comunicação e compreensão do psiquismo daquelas pessoas.

Segundo Thomazoni e Fonseca (2011: 616):

O ímpeto para a criação artística não depende de leis estratificadas, condição social, e até mesmo mental. A vontade, a necessidade de arte pode se manifestar em qualquer homem. Normalidade e anormalidade psíquica são termos convencionais para a ciência. No campo da arte, eles deixam de ter qualquer prevalência significativa.

As autoras concluem que existe criação, mesmo em pessoas que possuem sofrimento mental (Thomazoni e Fonseca, 2011).

Para Mário Pedrosa (1996), a diferença encontrada entre a arte dos artistas e a arte dos alienados é de que nesta última faltava a vontade de realização. Cabe aqui questionar se a pessoa que possui sofrimento mental pode ou não ter vontade consciente para realizar a atividade de criação apesar de ter um apelo criador (Thomazoni e Fonseca, 2011).

É possível refletir juntamente com Thomazoni e Fonseca (2011) quando afirmam:

Se partilharmos a ideia de que, no campo da arte, normalidade e anormalidade deixam de ter importância, e se concordamos com a afirmação de que a possibilidade de criação acompanha o ser humano, a partir dessa perspectiva, talvez a psicologia possa olhar de forma diferenciada para os indivíduos e suas criações, estimulando a abertura de espaços que permitam a reinvenção e a criação (2011: 616).

Assim, a arte pode ou não nascer dentro de diferentes ambientes como hospitais, escolas, ou centros de reabilitação, mas jamais estará circunscrita a qualquer um deles, pois a criatividade é inerente ao psiquismo.

Outro questionamento acerca da arte é o que define uma obra como valorosa: o valor financeiro atribuído a ela ou a crítica dos

especialistas? A arte vem se transformando em suas manifestações e parece que perdemos os parâmetros para julgá-la. Mas não é justamente isso que a arte faz? Como um caleidoscópio, organiza, desorganiza e reorganiza?

Nesse sentido, a arte é justamente esse conceito indefinível que, à luz da psicologia analítica, pode ser vista como aquela que veicula as transformações do humano.

## **Arte e *O Livro Vermelho***

Desde a publicação de *O Livro Vermelho* em 2009, diversas críticas e controvérsias se formaram sobre esse material vivo e histórico. Reflexões, críticas, artigos, analogias, resenhas de jornais, comentários, memórias póstumas, entre outros eventuais trabalhos, se tornaram presentes e influenciaram o imaginário de analistas, psicólogos, psicoterapeutas e interessados em psicologia junguiana.

Tiveram papel importante os principais envolvidos em trazer à luz esse material, o historiador inglês Sonu Shamdasani, devido à sua influência, mergulho e interesse no material histórico de Jung e da psicologia analítica, e, do nosso lado, o brasileiro Walter Boechat, médico psiquiatra e analista, precursor e revelador das influências mágicas do livro.

A divulgação na mídia de *O Livro Vermelho* e toda a expectativa e repercussão desse lançamento trouxeram uma pergunta: será *O Livro Vermelho* uma obra de arte? Uma publicação que vai além de um simples livro; com as letras desenhadas em estilo gótico e suas respectivas pinturas, ele foi apresentado com suas gravuras originais no ano de 2009, no Rubin Museum of Arts – Nova York. No ano seguinte, foi realizada em Washington a exposição dos originais do livro na Library of the Congress, no Edifício Thomas Jefferson, da biblioteca do Congresso americano. “Será essa exposição um símbolo de uma maior aceitação das propostas junguianas (...) Haverá agora uma maior abertura para o universo do simbólico e do intuitivo?” (Boechat, 2014: 17).

Em 2011, o museu escolhido para exposição do *O Livro Vermelho* foi o Museu Rietberg, na Suíça, e, além do livro, continha pinturas, desenhos e esculturas feitos pelo próprio Jung. Em 2013, foi a Bienal de Veneza que colocou em destaque o *Liber Novus* no Palácio Enciclopédico, o museu imaginário, com a proposta de reunir grandes descobertas da humanidade. Segundo seu curador, Massimiliano Gioni<sup>2</sup> (2013a), que cita a importância histórica desse material em um artigo na abertura da Bienal, a questão central da mostra da 55.<sup>a</sup> Bienal era a representação do invisível e a reflexão sobre o espaço de nossas imagens internas. O *Livro Vermelho* de Jung foi eleito como uma grande descoberta da humanidade. O livro apresenta cosmologias pessoais ao examinar “(...) o papel das imagens, as funções da imaginação e os reinos do imaginário, procurando questionar que espaço é deixado para os sonhos, visões e alucinações numa época assediada por imagens externas” (Gioni, 2013a: 3).

---

Em entrevista à *Folha de S. Paulo*, Gioni (2013b) acrescenta: “Exibir *O Livro Vermelho* pela primeira vez em uma exposição de arte contemporânea nos obriga a meditar sobre as nossas próprias imagens internas e sonhos que aparecem através da exposição”. A mostra exibiu também desenhos do fundador da antroposofia Rudolf Steiner (1861-1925), obras do artista brasileiro Arthur Bispo do Rosário (1909-1989), entre outros nomes do mercado da arte em projetos originais, inusitados e espontâneos.

Para Jung, psique é imagem (Jung, 2010). Sua visão de mundo reconhece o poder da imaginação e das representações criativas. Pode-se dizer que ele dedicou sua vida aos sonhos, imagens e visões, conferindo a eles um papel estruturante e potencialmente curativo.

Em 1922, escreve sobre a relação da psicologia analítica com a obra de arte poética. Discorre sobre o processo de criação artística como uma atividade psicológica e, como tal, passível de estudo pela psicologia. Considera o processo criativo como uma essência viva implantada na alma do homem. Assim, “o anseio criativo vive e cresce dentro do homem como uma árvore no solo do qual extrai seu alimento” (Jung, 2012: 115).

Assim, o processo criativo oferece um ponto de vista elaborado e representado pela ordem dos sentidos e do sensível, falando por meio de imagens primordiais, presentes sempre que a imaginação criativa for espontaneamente expressa. Dessa maneira, o artista atualiza no presente conteúdos universais, agregando um sentido social à obra de arte, a sensível conexão entre o espírito do tempo e das profundezas. “Assim como no indivíduo a unilateralidade de sua atitude consciente é corrigida por reações inconscientes, assim a arte representa um processo de autorregulação espiritual na vida das épocas e das nações” (Jung, 2012: 131).

## Arte e loucura no Brasil

No Brasil, os principais nomes no campo da interação entre arte e loucura foram o dr. Osório César e a dra. Nise da Silveira. O médico psiquiatra, músico e crítico de arte, dr. Osório César, interessado na arte dos doentes mentais, estudou e buscou analisar sistematicamente trabalhos de artes plásticas realizados pelos pacientes internados no Hospital Psiquiátrico do Juqueri. Dr. Osório vem da tradição das leituras de Freud, Prinzhorn e Vinchon (Ferraz, 1998) e acredita na possibilidade de um olhar compreensivo para o sintoma. Já no Rio de Janeiro, dentro do Hospital Psiquiátrico Pedro II, a dra. Nise da Silveira, médica psiquiatra, atuante politicamente, estudiosa da teoria de Carl Gustav Jung, implantou, em 1946, a Seção de Terapêutica Ocupacional no Hospital Psiquiátrico Pedro II. É nesse espaço que a *terapêutica ocupacional* surge como uma alternativa no tratamento dentro dos hospitais psiquiátricos. Era um método que utilizava a pintura, modelagem, música, trabalhos artesanais, entre outros recursos, que iam na contramão

dos tratamentos utilizados na época, tal como choques elétricos, insulinas, psicocirurgia e psicotrópicos (Thomazoni e Fonseca, 2011). Nise da Silveira destaca-se por sua iniciativa de olhar criativamente para o material produzido espontaneamente pelos pacientes. Ali há perspectiva da valorização das manifestações inconscientes, “retendo sobre cartolinas fragmentos do drama que está vivenciando desordenadamente, o indivíduo dá forma a suas emoções, despotencializa figuras ameaçadoras” (Silveira, 1992:18). Todo esse material produzido pelos pacientes levou à inauguração do Museu de Imagens do Inconsciente em 1952.

Esse local, que reúne um acervo volumoso de todo o material produzido pelos internos do hospital psiquiátrico, tornou-se ícone da revelação da loucura como expressão e arte, tanto que algumas obras transpuseram seus muros. O museu mostra, em numerosos documentos, as riquezas do mundo interior, bem como as vivências sofridas pelos esquizofrênicos. Para Nise da Silveira “era necessária uma reformulação da atitude diante desses doentes, e uma radical mudança nos tristes lugares que se constituem os hospitais psiquiátricos” (Thomazoni e Fonseca, 2011: 613).

Nise da Silveira (1992) acreditava que a produção das imagens conduzia a uma comunicação com os esquizofrênicos bem mais efetiva do que a linguagem verbal. Por meio das técnicas expressivas, era possível construir uma ponte entre o mundo da realidade e o mundo delirante dos pacientes. Para ela, a pintura e a modelagem eram atividades terapêuticas, pois davam forma às emoções perturbadoras, despotencializando-as e mobilizando as forças autocurativas, para integrar aquelas à consciência (Thomazoni e Fonseca, 2011). O olhar para a realidade objetivada mediante o trabalho artístico promove uma integração entre o material inconsciente e a consciência. No entanto, contemplar as imagens isoladas resultaria num enigma indecifrável, que só adquire sentido quando as séries de imagens são consideradas, de modo a permitir um acompanhamento dos processos psíquicos. Isso constitui tarefa do terapeuta: encontrar conexões entre a situação emocional vivida pelo indivíduo e as imagens que emergem do inconsciente (Thomazoni e Fonseca, 2011).

As ideias de Osório César e Nise da Silveira permitiram ressignificar conceitos sobre arte e loucura, questionando e transpondo os limites entre normal e patológico, além de sensibilizarem a sociedade para uma visão de inclusão. Ao mesmo tempo, desenvolveram uma abordagem terapêutica capaz de amenizar o sofrimento e possibilitar um ancoramento na realidade (Thomazoni e Fonseca, 2011).

## **Psicologia analítica, teoria da complexidade e arte**

Jung (2000b) deixou como herança suas postulações teórico-metodológicas, originadas de extensos estudos em interfaces com diversas áreas do saber. Propôs a elaboração de uma ciência

---

unificada que ultrapassasse as especializações e cuja construção dependeria da colaboração entre diferentes disciplinas. Ao longo de sua trajetória, foi importante colaborador do grupo de Eranos, em Ascona, onde profissionais de relevo internacional de diferentes áreas do conhecimento expunham e discutiam suas ideias. Seu arcabouço teórico, considerado por diferentes autores como holístico, unitário, sistêmico ou mesmo complexo, concebe a psique não só como parte integrante, mas fundamental da realidade, por ser uma zona fronteira que estabelece interfaces entre as diferentes dimensões da vida e áreas do conhecimento (Vergueiro, 2017).

Essa proposta se aproxima do conceito de inconsciente cultural proposto por Joseph Henderson (1984). O autor considera que a dimensão cultural do psiquismo abrange as dimensões social, religiosa, estética, filosófica e psicológica, o que favorece a ligação entre essas áreas do conhecimento.

A teoria da complexidade também evidencia a relação intrínseca entre os saberes e cria uma cultura de relação entre as especializações. Baseia-se em uma análise crítica à modernidade que, especialmente no Ocidente, valoriza o pensamento linear, simplificador, reducionista e fragmentário. Projeta um parâmetro de existência psicofísica que abarça ao mesmo tempo a linearidade e a não linearidade, o simples e o complexo, o redutivo e o holístico, numa relação não só dialética, mas dialógica, onde o psíquico e o físico são entendidos como indissociáveis e constitutivos um do outro (Ricelli, 2017).

A psicologia analítica e a teoria da complexidade se aproximam, assim, não só porque ambas são sistêmicas, mas porque inserem a psique dentro da realidade maior da vida e do universo. Nessa visão, a psique exerce função determinante na realidade, uma vez que reúne, relaciona opostos, equilibra energeticamente espírito e instinto. Ambas concebem a realidade em diferentes níveis que mantêm contínua relação. Esse princípio de intercâmbio entre diferentes dimensões relaciona o micro e o macro e diferentes níveis de realidade (Vergueiro, 2017).

Com base nesses pressupostos, retornamos à afirmativa de Jung (2012: 99) de que a arte como atividade psicológica pode, como qualquer outra atividade humana, ser observada pela psicologia: "Seja o que for que a psicologia possa fazer com a arte, terá que se limitar ao processo psíquico da criação artística e nunca atingir a essência profunda da arte em si". Dessa maneira, considera a essência da arte uma questão estético-artística, alheia ao campo da psicologia. Nesse sentido, a psicologia não se propõe adentrar no mistério da arte, nem da criação propriamente dita. Considera que "o segredo do mistério criador, assim como o de livre-arbítrio, é um problema transcendente e não compete à psicologia respondê-lo. Ela pode apenas descrevê-lo" (2012: 155).

O que fazemos ao estudarmos, contatarmos, relacionarmos a arte à psicologia analítica, então? Jung (2012) considera que a arte pode ser observada pela psicologia à medida que se torna uma imagem que exprime um sentido. Assim, pode servir a propósitos significativos.

Ao utilizarmos os recursos expressivos na análise junguiana, damos voz à poética interior do paciente e estimulamos sua criatividade, possibilitando transformações e atribuições de novos significados às experiências vividas. Dessa forma, as experiências felizes ou dolorosas e suas marcas e cicatrizes podem ser integradas em uma consciência ampliada.

Ao nos aventurarmos no estudo da arte como parte da cultura, buscamos compreender o que ela pode revelar, considerando, como Jung (2012), que ela trabalha continuamente na educação do espírito da época, trazendo à tona aquelas formas de que mais necessita. Nós, portanto, estudiosos da psicologia analítica e das suas interfaces com a arte, de forma coerente com o pensamento complexo, investigamos suas diferentes formas de manifestação na cultura com o intuito de enriquecer e ampliar a consciência humana. Ao fazermos isso, reproduzimos o diálogo com outras disciplinas proposto por Jung, buscando aprender sobre a alma humana e incentivar o seu desenvolvimento, respeitando as particularidades de cada área do conhecimento.

Consideramos que, assim como a arte tem uma função coletiva, a expressividade artística, quando adequadamente utilizada como meio terapêutico por indivíduos ou grupos, pode ser uma via de acesso do sujeito à totalidade do ser, podendo se tornar uma força capaz de levar o homem além do vazio. Como linguagem, é capaz de estabelecer uma conexão com a alma e de compreendê-la na sutileza de suas nuances. A arte tem, então, a capacidade de devolver a liberdade à alma aprisionada pelo vazio, pelo medo, ou por sentimentos que não têm nome: "(...) neste momento em que as almas estão entorpecidas pela tecnologia, pelas doutrinas materialistas com tendências meramente utilitárias, a arte pode prover a alma de sua necessidade de libertação" (Gaeta, 2004: 32).

## Referências Bibliográficas

BOECHAT, W. (2014). *O livro vermelho de Jung: uma jornada para profundidades desconhecidas*. Petrópolis: Vozes.

BYINGTON, C. A. B. (1993). "Uma avaliação das técnicas expressivas pela psicologia simbólica". In *Junguiana: Revista da Sociedade de Psicologia Analítica*. São Paulo, no. 11.

DARÉ, P. (2015). "O corpo na obra de arte: Idade Média, Renascimento e Maneirismo". São Paulo: IJUSP. Monografia para obtenção do título de analista. Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP), São Paulo.

FERRAZ, M. H. C. T. (1998). *Arte e loucura: limites do imprevisível*. São Paulo: Lemos Editora.

GAETA (ARCURI) I. P. (2004). (Org.) *Arteterapia de corpo & alma: São Paulo*. Casa do Psicólogo, São Paulo.

---

\_\_\_\_\_ (2017a). "O círculo sagrado: mandalas de pacientes de C. G. Jung - Oficina de Mandalas". In XXIV Congresso da AJB. Anais. Disponível em: <<http://www.ijpr.org.br/artigos-monografias/Anais>>. Acesso em: 23 mar. 2018.

\_\_\_\_\_ (2017b). "Arteterapia Junguiana: uma leitura da psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961) através dos mandalas". In *Revista de Arteterapia da AATESP*, vol. 7, no. 2, 2016. Disponível em: <[http://aatesp.com.br/resources/files/downloads/03\\_08\\_2017\\_07\\_32\\_25\\_Revista\\_V7\\_N02\\_2017.pdf](http://aatesp.com.br/resources/files/downloads/03_08_2017_07_32_25_Revista_V7_N02_2017.pdf)>. Acesso em: 3 ago. 2018.

GIONI, M. (2013a). "Palazzo Enciclopedico". Folder oficial da Mostra II Palazzo Enciclopedico. Biennale Arte. Bienal de Veneza, 2013.

\_\_\_\_\_ (2013b). Entrevista. In: "Bienal de Veneza se inspira em projeto que criaria palácio com grandes descobertas". *Folha de S. Paulo*, 12/05/2013. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2013/05/1287497-bienal-de-veneza-se-inspira-em-projeto-que-criaria-palacio-com-grandes-descobertas.shtml>>. Acesso em: 23 jul. 2017.

GOMBRICH, E. F. (1988). *A história da arte*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan.

HALPERN-CHALOM, M. H.; VILLARES DE FREITAS, L. (2006). "Mitos, contos e recursos diversos no Self grupal". In *Hermes*. São Paulo, vol. 11. p. 38-45, 2006.

HENDERSON, J. L. (1984). *Cultural attitudes in psychological perspective*. Toronto: Inner City Books.

HORTA, B. C. (2008). *Nise: arqueóloga dos mares*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

JUNG, C. G. (2000a). "A função transcendente". In: *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (1981). "Os objetivos da psicoterapia". In: *A prática da psicoterapia*. OC, 16/1. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (1975). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

\_\_\_\_\_ (2010). *O livro vermelho: Liber Novus*. Ed. Sonu Shamdasani. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2012). "Relação da psicologia analítica com a obra de arte poética (1922)". In: *O espírito na arte e na ciência*. OC, 15. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2000b). *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

\_\_\_\_\_ (2014). *Seminários sobre psicologia analítica (1925)*. Petrópolis: Vozes.

KANDINSKY, W. (1999). *Do espiritual na arte*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

PARISI, S. (2009). *Separação amorosa e individuação feminina: uma abordagem em grupo de mulheres no enfoque da psicologia analítica*. IPUSP, 272 p. Tese (Doutorado). Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

PEDROSA, M. (1996). *Forma e percepção estética: textos escolhidos II*; Otilia Arantes (Org.). São Paulo: EDUSP.

RICELLI, I. (2018). "A psicologia analítica em convergência ao paradigma da complexidade". In: X Congreso Internacional y XV Nacional de Psicología Clínica, 16- 19 de novembro de 2017, Santiago de Compostela, Espanha. Anais (*on-line*). Santiago de Compostela, 2017. p. 405. Disponível em: <[http://www.aepc.es/PsClinicaX/LibroResumenes\\_p.html](http://www.aepc.es/PsClinicaX/LibroResumenes_p.html)>. Acesso em: 16 mar. 2018.

SILVEIRA, N. (1992). *O mundo das imagens*. São Paulo: Editora Ática.

TATSCH, F. (2017). *Liberdade e criação artística*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3j8DHmyJoT8>>. Acesso em: 19 mar. 2018.

THOMAZONI, A. R. & FONSECA, T. M. G. (2011). *Encontros possíveis entre arte, loucura e criação*. Mental, vol. 9, n. 17. Barbacena: Universidade Presidente Antonio Carlos (UNIPAC) / PePsic. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-44272011000200007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272011000200007)>. Acesso em: 26 mar. 2018.

VERGUEIRO, P. V. (2017). "A clínica junguiana: evidências de sua afinidade ao paradigma emergente de ciência em seus aspectos teórico-metodológicos". In: X Congreso Internacional y XV Nacional de Psicología Clínica 16-19 de novembro de 2017, Santiago de Compostela, Espanha. Anais (*on-line*). Santiago de Compostela, 2017. p. 404. Disponível em: <[http://www.aepc.es/PsClinicaX/LibroResumenes\\_p.html](http://www.aepc.es/PsClinicaX/LibroResumenes_p.html)>. Acesso em: 16 mar. 2018.

---

<sup>1</sup> São participantes do Departamento de arte e psicologia analítica da AJB e do Núcleo de arte e psicologia analítica (NAPA) do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP) e coautores deste artigo:

**Cristiane Adamo**, psicóloga e analista, membro do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP).  
E-mail: [cris.adamo@ig.com.br](mailto:cris.adamo@ig.com.br)

**Denis Canal Mendes**, psicólogo e analista, é membro do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP) e especialista em Saúde Mental e pesquisador do NEJ/PUCSP.  
E-mail: [dcmpsijunguian@gmail.com](mailto:dcmpsijunguian@gmail.com)

**Paola V. Vergueiro**, psicóloga e candidata a analista pelo Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP), é doutora em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e professora do Centro Universitário São Camilo e de cursos de pós-graduação na Universidade Paulista (UNIP).  
E-mail: [paola.vv@hotmail.com](mailto:paola.vv@hotmail.com)

---

**Patrícia Pires de Campos**, psicóloga e analista, é membro do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP) e especialista em Jung e Corpo pelo Instituto Sedes Sapientiae.  
**E-mail:** patriciacmuller@uol.com.br

**Paula Daré**, psicóloga e analista, é membro do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP) e especialista em Cinesiologia pelo Instituto Sedes Sapientiae.  
**E-mail:** pauladare@hotmail.com

**Silvana Parisi**, psicóloga e candidata a analista pelo Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP), é mestre e doutora pelo IPUSP, e professora no Instituto Sedes Sapientiae e de cursos de pós-graduação na Universidade Paulista (UNIP).  
**E-mail:** silparisi@gmail.com

<sup>2</sup> Graduado em História da Arte (Bologna-ITA), é atualmente crítico da arte contemporânea e curador em diversas exposições.

Artigo



## Perspectiva alquímico-simbólica: um paradigma da psicologia analítica

Departamento de epistemologia e pesquisa da AJB

Maria de Lourdes Bairão Sanchez\* et al.<sup>1</sup>

**Sinopse:** O objetivo deste estudo é relacionar o processo alquímico e simbólico como eixo paradigmático da psicologia analítica em suas bases epistemológicas. A psicologia analítica é uma *ciência mediadora* que se propõe a abranger, em sua compreensão, sujeito e objeto; assim, ela inaugura um modo específico de trabalhar a psique por meio da experiência simbólica. A obra marcante da especificidade do pensamento junguiano, *Símbolos da transformação*, propõe um novo paradigma científico que permite o diálogo com físicos e epistemólogos que contribuíram para a diferenciação entre o paradigma moderno e o pós-moderno, bem como com pós-junguianos que concorreram para a construção da *ciência da alma*: Von Franz, Hillman, Sonu Shamdasani, John Beebe e Stein, entre outros. O artigo focaliza destacadamente o *simbolismo alquímico* como método de investigação dirigido para o campo interativo e intermediário entre matéria e psique, campo em que o alquimista acredita que *as relações, elas mesmas, podem ser transformadas*, assim como analista e paciente são transformados no processo de análise.

**Palavras-chave:** epistemologia, paradigma, alquímico, simbólico.

**Resumen:** El objetivo de este estudio es relacionar el proceso alquímico y simbólico como eje paradigmático de la psicología analítica en sus bases epistemológicas. La psicología analítica es una *ciencia mediadora* que se propone a abarcar, en su comprensión, el sujeto y el objeto; así, abre un modo específico de trabajar la psique a partir de la experiencia simbólica. La obra relevante de la especificidad del pensamiento junguiano, *Símbolos de la transformación*, propone un nuevo paradigma científico que permite el diálogo con físicos y epistemólogos que contribuyeron a la diferenciación entre el paradigma moderno y el post moderno, así como con post-junguianos que aportaron a la construcción de la *ciencia del alma*: Von Franz, Hillman, Sonu Shamdasani, John Beebe y Stein, entre otros. El artículo enfoca destacadamente el simbolismo alquímico como método de investigación dirigido al campo interactivo e intermedio entre materia y psique, campo en que el alquimista cree que *las relaciones, ellas mismas, pueden ser transformadas*, así como analista y paciente se transforman en el proceso de análisis.

**Palabras clave:** epistemología, paradigma, alquímico, simbólico.

**Abstract:** The purpose of this study is to relate the alchemical and symbolic process as paradigmatic axis of analytical psychology in its epistemological bases. Analytical psychology is a *mediating science* that seeks to encompass, in its understanding, subject and object; thus inaugurating a specific way of working the psyche from the symbolic experience. The landmark work for the specificity of Jungian thinking, *Symbols of transformation*, proposes a new scientific paradigm that allows dialogue with physicists and epistemologists who have contributed to the differentiation between the modern

---

and post-modern paradigms, as well as with post-Jungians who offered contribution to the construction of *soul science*: Von Franz, Hillman, Sonu Shamdasani, John Beebe and Stein, among others. The article focuses prominently on alchemical symbolism as a research method directed to the interactive and intermediate field between matter and psyche, a field in which the alchemist believes that *relations themselves can be transformed*, just as analyst and patient are transformed during the process of analysis.

**Keywords:** epistemology, paradigm, alchemical, symbolic.

---

\***Maria de Lourdes Bairão Sanchez**, psicóloga, analista junguiana e especialista em antropologia pela Universidade Federal do Paraná; em 1995, fundou o curso de especialização em psicologia analítica da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e é fundadora e presidente do Instituto Junguiano do Paraná.

E-mail: [lusanchez@mps.com.br](mailto:lusanchez@mps.com.br)



*Confirmei na ciência o que suspeitava como poeta: a certeza de um parentesco perdido com o mundo natural, seja ele tido como vivo ou inorgânico. Não imaginamos, nós seres humanos, o quanto somos feitos de material não humano...Sou biólogo e ecologista. O que me fascina é a fronteira entre a descoberta científica e a margem do mistério que sempre subsiste.*

Mia Couto (2017)

## Introdução

O objetivo deste texto é relacionar o processo alquímico e simbólico como eixo paradigmático da psicologia analítica em suas bases epistemológicas. De fato, será realizada uma análise epistemológica seguindo as pegadas de Jung e de pós-junguianos na construção da psicologia analítica como ciência.

Jung, esse grande pensador da complexidade humana, abarcou em seu percurso diversas áreas do conhecimento: medicina, filosofia, psicologia, filologia. Estudioso das artes, das religiões, da mitologia, da literatura, possuidor de uma cultura enciclopédica e, principalmente, grande analista e conhecedor da alma humana, propôs um modo específico de trabalhar a psique com base na experiência simbólica.

A obra marcante da especificidade do pensamento junguiano, *Símbolos da transformação*, propõe um novo paradigma científico. Essa obra define sua separação de Freud e, conforme pesquisa de Sonu Shamdasani (2005), o caso apresentado por Jung foi o material da paciente de pseudônimo Frank Miller, em um extenso relato de fantasias e sonhos, que o psicólogo e professor suíço Théodore Flournoy enviou a ele. Muitas das ideias de Jung sobre os sonhos

foram favorecidas pelo material de Flournoy, entre elas a ideia da compensação nos sonhos, dos complexos e de uma concepção teleológica.

Lemos em Jung:

Miss Miller foi um destes casos. Tentei compreender sua situação da melhor forma possível, e apresentei neste estudo os resultados de meus esforços como um exemplo para o tipo e a extensão da problemática que o médico que quer exercer a psicoterapia deve conhecer. Ele precisa de uma ciência da alma, não de uma teoria sobre ela. Considero o exercício da ciência não como uma disputa sobre quem está com a razão, mas como um trabalho que visa aumentar e aprofundar o reconhecimento. Aqueles que assim pensam sobre ciência destina-se este trabalho (Jung, 1986: 685).

Aqui se estabelece a transgressão junguiana para a proposta de um novo paradigma, na medida em que ele propõe *uma ciência da alma, e não uma teoria sobre ela* (ibidem: 685). Paralelamente, Bachelard (1971) propõe que o espírito científico tem de se formar contra a natureza, contra aquilo que, em nós e fora de nós, é o impulso e a instrução da natureza; desse modo, o espírito científico tem de se formar deformando-se. Conhecer contra um conhecimento anterior, conhecer como um processo de individuação, um *Opus contra naturam*. Perante a natureza, ele não pode instruir-se senão purificando as substâncias naturais e ordenando os fenômenos misturados.

O conhecimento científico surge com a Física, sendo a epistemologia uma forma de compreender a construção da teoria do conhecimento científico; temos entre os primeiros epistemólogos (ou filósofos da ciência), com seus escritos do século XX, muitos físicos, especialmente os da teoria quântica (Born, Heisenberg, Pauli).

A ciência moderna legou um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente nossas perspectivas de sobrevivência. Hoje, não se trata tanto de sobreviver quanto de saber viver, conforme Santos (2011). Para tanto, o fazer científico nas áreas sociais e nas áreas da ciência da alma requer diretrizes cuja estrutura central guie e fundamente a epistemologia junguiana.

Considerando o contexto pós-moderno, Jung demonstra um pioneirismo que se expressa nesse paradigma emergente por diversos aspectos. Em primeiro lugar, ele ultrapassa a concepção de medida como uma ideia essencial e rompe com a modernidade em sua tendência de redução perdendo a complexidade. Conhecer significa dividir e classificar. Esse princípio já aparece no *Discurso sobre o método*, de Descartes (1979). Jung, ao se opor ao *reductio ad primam*, figura da psicanálise, estava se opondo também ao método científico

---

tradicional do século XIX. Sua proposta de uma abordagem pela complexidade situa seu pensamento como muito atual e pertinente às novas correntes científicas dentro da crise de paradigma.

Em segundo lugar, a ciência contemporânea vem relativizando a causa eficiente como única possível e a causa final, a finalidade, vem ganhando terreno. Voltando à teoria da causação de Aristóteles, o filósofo dos quatro mecanismos de causação, sendo a causa eficiente apenas um dos tipos possíveis. No paradigma da complexidade, a causa final adquire um *status* importante, que não tinha no método científico moderno. Na causa final, um fenômeno ocorre tendo em vista uma finalidade. Jung, de forma pioneira, também dá à finalidade um *status* privilegiado desde seus trabalhos iniciais com sonhos, quando, influenciado por Maeder, percebe nos sonhos uma função teleológica finalística. E o conceito de finalidade passa a ocupar papel central em seu pensamento, estando presente não só na teoria dos sonhos, mas na explicação das neuroses e do processo de individuação.

Resumindo esse movimento de vanguarda de Jung, “a verdade é que, sob a égide da biologia e também da microfísica, o causalismo, enquanto categoria de inteligibilidade do real, tem vindo a perder terreno em favor do finalismo” (Santos, 2011: 32).

Em terceiro lugar, há no pensamento junguiano tardio a formulação de uma epistemologia na qual uma unidade psique-mundo é desenvolvida. As obras tardias de Jung (2011c) têm a marca de seus estudos alquímicos e nesses trabalhos Jung se interessou pelo antigo problema dos limites do corpo-mente e, de forma mais geral, da psique-matéria; a essa unicidade essencial Jung deu o nome alquímico de *unus mundus*. A formulação definitiva do modelo de arquétipo iria aparecer em Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico, com primeira publicação no *Eranos-Jahrbuch*, em 1946, sob o título *Der Geist der Psychologie*. Jung exemplifica por meio do espectro das cores e diz:

O dinamismo do instinto situa-se, por assim dizer, na parte infravermelha do espectro.... nos vemos compelidos a ressaltar que o arquétipo é caracterizado *mais adequadamente pelo violeta, pois não é apenas uma imagem autônoma, mas também um dinamismo* que se reflete na numinosidade e no poder fascinador da imagem arquetípica (Jung, 2011a: 414).

Há um *continuum* psique-matéria nas manifestações arquetípicas, todo o arquétipo é psicoide, isto é, o arquétipo é uma entidade quase-psíquica e quase-material, ocupando esse intervalo psicoide entre psique e matéria, “o arquétipo em si é um fator psicoide que pertence, por assim dizer, à parte invisível e ultravioleta do espectro psíquico” (Jung, 2011a: 417).

Essa perspectiva de visão da realidade única para psique e matéria, como um *unus mundus*, situa a epistemologia junguiana essencialmente dentro do novo paradigma emergente. A ciência moderna, segundo Santos (2001), legou-nos um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente as nossas perspectivas de sobrevivência. Para isso é necessária outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao todo.

Segundo o modelo de realidade contemporâneo, nunca se pode observar a realidade em si, mas somente as alterações que o observador introduz na realidade. Heisenberg<sup>2</sup> (1970) expressa bem essa ideia em seu *princípio da incerteza*, segundo o qual nunca se pode medir a posição de uma partícula e seu movimento ao mesmo tempo. Ideia essa traduzida por Jung quando concebe a antinomia do arquétipo (apresentada acima) por meio do espectro luminoso em sua manifestação dual psique-matéria. Quanto mais uma medida é acurada, mais a outra se tornará imprecisa. Isso devido à interferência do observador no experimento científico, que apenas aparentemente separado deste. O antigo método científico cartesiano fica sem sentido aqui, pois exige uma objetividade científica impossível.

Em quarto lugar, o conceito de sincronicidade desenvolvido por Jung e o físico quântico Wolfgang Pauli em 1951 tem importantes inserções na complexidade. Os conhecidos fenômenos não locais estudados pela mecânica quântica são muito semelhantes ao fenômeno de sincronicidade. "Tal como na sincronicidade, as interações não locais são instantâneas e não podem ser previstas em termos matemáticos precisos" (Capra, 1984, apud Santos, 2011: 39).<sup>3</sup>

Heisenberg, prêmio nobel de Física, explora o conceito de matéria na filosofia antiga e associa esses conceitos à ciência moderna. Faz a conexão entre ciência e filosofia, utilizando escritos de Platão. Explica que depois de Platão ter descrito com extrema clareza as possibilidades e os limites da linguagem precisa, buscou na linguagem dos poetas imagens conscientes, despertando no leitor imagens que lhe transmitem outro tipo de conhecimento. Então Heisenberg comenta que esse tipo de pensamento e padrão subconsciente na mente, chamado arquétipo pelos psicólogos, que aparece sob a forma de linguagem nas imagens, metáforas e similares seria provavelmente o único modo para aproximar o todo de regiões mais amplas. Nesse sentido, Heisenberg (1970) comenta que a linguagem dos poetas pode ser mais próxima do conhecimento do que a dos cientistas.

Heisenberg (1970) explora o conceito de matéria na filosofia antiga, a resposta da ciência moderna aos antigos problemas e as consequências do desenvolvimento do pensamento humano na atualidade. O autor, então, faz a conexão entre a Ciência e a Filosofia

---

quando considera: “Se alguém quer se aproximar do ‘todo’ em termos da linguagem científica, tem que procurar o centro da ciência natural, já descrito por Platão, quando ele encontrou as simetrias matemáticas fundamentais” (Heisenberg, 1970: 46).

Ao afirmar que a linguagem dos poetas é a que mais amplia o conhecimento, Heisenberg (1970) aproxima-se do pensamento junguiano, já que Jung refere uma base mito-poética da mente e que o processo simbólico é uma vivência na imagem e pela imagem: “O processo simbólico é uma vivência *na imagem e da imagem*. Seu desenvolvimento apresenta geralmente uma estrutura enantiodrômica...” (Jung, 2011b: 82).

O conhecimento do símbolo em amplo sentido é a “iluminação ou consciência superior, através da qual a situação inicial é superada num nível superior” (Jung, 2011b; 82). Corroborando o pensamento de Jung, Beebe (2004) propõe a hermenêutica como alternativa à ciência, permitindo que o sujeito psicológico seja conhecido. O trabalho simbólico acontece pela ampliação de várias analogias que vão sendo produzidas no pensamento.

Do ponto de vista histórico, a epistemologia junguiana está relacionada à transição paradigmática que marcou seu desenvolvimento. Como já foi mencionado anteriormente, de início a presença da medida foi fundamental para Jung; apesar de se ocupar com a metodologia e ferramentas da ciência experimental, descrevendo e medindo os complexos inconscientes, sua concepção psicológica vai além da concepção de ciência da época. Pode-se afirmar que a medida era a essência da modernidade, enquanto, na passagem para a pós-modernidade, *medir* é transformado em *mediar*, a *medida* é substituída pela *mediação*. Como lembra Boaventura Sousa Santos (2001), a ciência moderna associava conhecer a quantificar.

Jung estava, portanto, movendo-se, nessa fase de sua produção científica, dentro do paradigma vigente na modernidade. Começa por um experimento de laboratório. Jung mede o complexo, a abordagem é moderna, mas fala do inconsciente, um conteúdo não mensurável e não passível de repetição em laboratório, portanto, não científico, segundo as categorias de ciência que a modernidade tradicional apregoava.

Clarke (1993) descreve Jung como um pensador de problemas que se caracteriza pelo interesse em experimentar ideias e em explorar diferentes caminhos. O ponto inicial são problemas práticos apresentados pela atividade clínica e, dessa maneira, chegou a desenvolver um modo de conhecer e compreender psicologicamente o ser humano, como afirma Penna (2013), corroborando as palavras do próprio Jung em *Símbolos da transformação da libido*, obra citada acima.

Pela premissa *o ser e o saber são inseparáveis e complexos* conclui-se que só um pensamento complexo amplia o saber e a compreensão do ser. Se o pensamento for fragmentado ou mutilado, tornará o conhecimento, tanto de um como de outro, simplista e simplificador. O termo *complexo* é utilizado pelo pensador pós-moderno, Edgar Morin (1995), no sentido da *cibernética* e da *teoria dos sistemas*, que utilizam o conceito de *complexidade* como uma qualidade. Essa qualidade remete à origem latina do termo: *o que abrange muitos elementos ou várias partes*; *complexus* é tudo aquilo que *foi tecido junto* e assim torna-se interdependente e inseparável; numa mistura entre unidade e multiplicidade é que se configura a complexidade. Nas palavras de Jung (2011a: 200), os complexos podem “nos ter”, e por isso mesmo implicam um estado perturbado de consciência, “são a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disto, incompatível com as disposições ou atitudes habituais da consciência” (ibidem: 201). O alerta de Morin é para o fato de ainda ser vigente um paradigma da disjunção, onde cada especialidade ou disciplina se encontra cada vez mais fechada em si mesma e com isso iludida e cega para as incertezas e os acasos inerentes a todos os fenômenos da vida. Não será a disjunção inerente à psique complexa? A chamada identificação com o complexo revela o quão perturbadores eles são à psique total. Propõe um paradigma da conjunção que congregue a contradição dos opostos e trabalhe não mais com um pensamento linear e, sim, espiral. O conhecimento de partes isoladas e fragmentadas é nocivo e insuficiente. Ele declara: “A complexidade integra os modos simplificadores do pensar e conseqüentemente nega os resultados mutiladores, unidimensionais e reducionistas” (Morin, 1995: 47).

Entretanto, em muitos momentos do processo de análise temos de permanecer em aspectos multifacetados, nas disjunções, para chegarmos à conjunção. Clarke (1993) afirmou que, quando Jung foi questionado sobre a importância do estudo das humanidades (filosofia, história, arte) para compreender os indivíduos, disse de forma contundente que a psicologia do homem não se reduz ao estudo do comportamento e do instinto. Afirmando também ser necessário conhecer os fatores históricos determinantes da qualidade da psique, ou seja, uma psique que nunca está separada da alma do mundo.

A psicologia pode ser compreendida como a ciência responsável por revelar a lógica da alma, uma *ciência mediadora* que se propõe compreender *a ideia e a coisa* (sujeito e objeto) sem violentar nenhuma delas. Jung (2007) ressalta em sua abordagem que o método da psicologia analítica é pedagógico, de autoeducação e autoaperfeiçoamento. Onde só o sujeito que se transforma pode transformar o mundo.

Seguindo uma linguagem alquímico/simbólica, que propõe a ideia de que o que está dentro também está fora, e o que está acima também está abaixo, procuramos aqui uma concepção

---

epistemológica que abarque essa dimensão de totalidade proposta por Jung. Temos então a imagem de um universo interativo, percebido em sua totalidade em relações complexas. Com isso chegamos a uma ideia de sistema que abarca esse campo total de interação e a ideia de complexidade, onde se pensa numa lógica não linear em função dessas interações complexas.

Um campo interativo onde se buscam as conexões sem simplificar e reduzir, como observador que faz parte de um todo, onde o conhecimento se produz para além dos processos cognitivos e para além da mente individual, uma *mente-mundo*. Somos parte de um processo conectivo. Como diz Ascott (1995), a rede envolve tudo. A ideia de *rede* equivale à de *anima mundi*, pressupõe que estamos todos inseridos num grande movimento de transformação, uma transformação de consciência. Essa transformação implica estarmos entrando na *mente-mundo*, nossos corpos estão desenvolvendo a faculdade de ciberpercepção – que é a amplificação e enriquecimento tecnológicos de nossos poderes de cognição e percepção. Essa afirmação nos dá uma ideia de simultaneidade e nos confronta com a concepção espacial definida pela física clássica. Considerando a necessidade de uma nova concepção ou entendimento deste aspecto espaço-temporal, preferimos então a ideia de campo como sendo um todo antinômico, paradoxal.

O caráter paradoxal do campo revela camadas mais profundas da psique, ou seja, o inconsciente, no qual categorias indispensáveis do mundo consciente, como o tempo e o espaço, quando entram para um subproduto inconsciente tornam-se atemporais e aespaciais.

...*atemporalidade* e a *aespecialidade* não poderão jamais ser apreendidas através da nossa inteligência, de forma que devemos nos contentar com o conceito aproximativo. Sabemos, porém, que existe uma porta que se abre a uma ordem de coisas totalmente diversa da que encontramos em nosso mundo empírico da consciência (Jung, apud Franz, 1990: 172).

A ideia de campo é relevante para a psicologia, pois teríamos então um núcleo arquetípico gerando uma força atratora, ou seja, um centro indutor, que formaria um complexo de energia. Assim, os complexos podem ser considerados como campos atratores numa rede associativa de forças invisíveis e também perceptíveis.

Enquanto Jung desenvolvia seus trabalhos revolucionários sobre os complexos inconscientes, o novo paradigma emergente tomava seus contornos na Europa. Santos (2001) descreve a emergência do novo paradigma em inícios do século XX como constituído de quatro ramos no paradigma newtoniano tradicional: a teoria da relatividade de Einstein, a mecânica quântica de Bohr e Heisenberg, o teorema da incompletude de Gödel, a teoria das estruturas

dissipativas de Iliya Pregogyne. O psicanalista argentino Carlos Plastino, professor da UERJ, propôs a Santos um quinto rombo no paradigma da modernidade: a descoberta do inconsciente por Freud.

Realmente, a aplicação do referencial do inconsciente ao estudo da personalidade pelas disciplinas da psicologia profunda fundadas por Freud e Jung são um rombo nos referenciais cartesianos, já que o inconsciente não obedece às normas de medida, repetitividade e prognóstico que caracterizam o que a academia tradicional convencionou chamar de ciência. Tanto Freud quanto Jung se esforçaram para atribuir às disciplinas criadas por eles o *status* de ciência, mas, na verdade, não são ciência estritamente falando, mas saberes do novo paradigma emergente.

Jung (1983) contrapõe a hermenêutica à ciência, permitindo que o sujeito psicológico seja conhecido a partir da projeção do paciente no analista e, de alguma forma, a devolução dessa projeção, que constitui um novo conhecimento. A hermenêutica consiste em adicionar mais analogias ao que já foi dado pelo símbolo. O símbolo inicial é ampliado e enriquecido no processo de análise como resultado de um quadro altamente complexo e de várias perspectivas, transformando o que é individual em coletivo.

Gadamer (1989: 64, apud Beebe, 2004: 180) nos remete à compreensão da hermenêutica como a clássica disciplina da arte de compreensão dos textos; *hermeneutikon*, do grego, quer dizer literalmente: *coisas a interpretar*. O processo hermenêutico evita que sejam feitas hipóteses dos conceitos junguianos e mantém o símbolo vivo.

Partindo da hermenêutica como *arte de compreensão*, temos como primeiro aspecto, na hermenêutica de Heidegger, a ideia de que o pensar é *fazer-falar* (Safranski, 2000). Refletir sobre alguma coisa significa devolver-lhe a dignidade. O segundo aspecto do pensar conduz à participação, ao partilhar com o outro a palavra, o que permite ao analista tornar-se o leitor da frase do paciente. Segundo Safranski, a metodologia hermenêutica nos oferece uma epifania, uma *compreensão vital* em que as formas de cultura, no curso da história, devem ser apreendidas por meio da experiência íntima de um sujeito e toda filosofia é uma *filosofia de vida*.

Connolly (2017) corrobora essas afirmações quando lembra que Jung é moderno quanto à sua própria meta-narrativa na medida em que teoriza sobre arquétipos como estruturas universais e atemporais, como uma espécie de alicerces, fundamentos da psique. Jung é pós-moderno na sua insistência em relativizar todas as teorias psicológicas e nas suas suspeitas quanto às narrativas totalitárias, ao privilegiar a experiência direta sobre a teoria e no método – abordagem hermenêutica.

Quando Jung escrevia o chamado *Livro Negro 2*, que seria um texto preparatório para seu famoso *O Livro Vermelho*, fez o seguinte relato sobre um diálogo que ocorreu no outono de 1913:

---

O que é isto que estou fazendo, certamente não é ciência, o que é? Então uma voz me disse: "Isso é arte" [...] Não sei exatamente por que, mas tinha certeza de que a voz que disse que meus escritos eram arte tinham vindo de uma mulher... Bem, disse então enfaticamente a voz que o que eu estava fazendo não era arte, e senti uma grande resistência crescer em mim (Jung, 2010:199, nota 55).

Jung comenta que essa voz interna de mulher levou-o a definir a função *anima* na psicologia masculina, mas é importante salientar que nesse momento Jung estava começando a escrever *O Livro Vermelho*, momento de mudança radical em sua produção teórica. O que passaria a fazer não era realmente ciência, mas um novo saber, cujos referenciais só poderiam se inserir no novo paradigma alquímico.

A partir de *O Livro Vermelho*, a obra de Jung entra em outro referencial paradigmático. Ela se torna eminentemente personificada, os processos imaginativos ocupam um papel central, mormente o processo de imaginação ativa. Quando ele confronta personagens de sua cosmologia interior, esses adquirem um *status* de realidade objetiva. Consideramos esse processo uma revolução paradigmática. Mais tarde, em sua obra teórica, Jung iria fazer jus ao *status* de realidade da alma de seu mundo interior, sugerindo a mudança do nome inconsciente coletivo para psique objetiva. Isto é, a psique e seus personagens têm uma realidade objetiva.

É nesse e em tantos outros sentidos que são tomadas emprestadas as palavras de Schwartz-Salant (1998) quando afirma que os estudos alquímicos de Jung expressam de forma mais contundente a presença desse novo paradigma. Na alquimia há uma identificação peculiar entre o alquimista e o material com o qual ele trabalha, de tal modo que as transformações pessoais e materiais são entrelaçadas, produzindo mudanças de personalidade no artesão que de algum modo provocam mudanças na matéria com a qual ele está trabalhando.

Colocamos em questão nosso método e nossa *forma* de fazer ciência neste momento em que o paradigma alquímico/simbólico se expressa em toda a sua profundidade, trazido pelas discussões de tantos pensadores da psicologia analítica que partiram dessas propostas primevas de Jung.

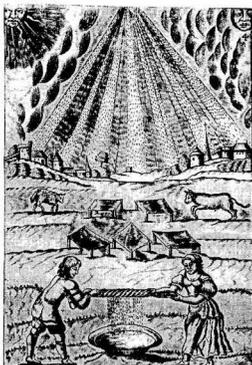
O processo de análise acontece num espaço exíguo e circunscrito, e, num tempo longo, pelo menos ainda até o momento atual, o analista contribui para que o paciente entre em contato com seu *eu* profundo, graças à calibragem contínua das respectivas psiques. É como se fosse necessário aferir a ponta do lápis para que a escrita no campo nos permitisse desenhar diferentes imagens que nos levassem em direção a novos conhecimentos. Conhecimentos que se expressam a partir de pequenas observações que, num caminho

de amplificação, vão se associando e se acoplando a um todo maior, baseadas em vários processos alquímicos, capitaneados pela *imaginatio*, tendo como auxiliares duas funções psíquicas: a intuição e o sentimento.

O conceito de *imaginatio* é provavelmente uma das chaves mais importantes, senão a mais importante para a compreensão do *opus* (Jung, 1991: 396). A *imaginatio*, tal como a entendiam os alquimistas, é na verdade uma chave que abre a porta para o segredo do 'opus'... O lugar ou o meio desta realização não é nem a matéria, nem o espírito, mas aquele reino intermediário da realidade sutil que só pode ser expresso adequadamente através do símbolo. O símbolo não é nem abstrato nem concreto, nem racional nem irracional, nem real nem irreal. É sempre as duas coisas (ibidem: 400).

McClintock (1987) afirma que a intuição e a empatia desempenham importantes papéis no processo de descoberta científica, reconhecendo que não se pode chegar ao conhecimento científico apenas por meio de métodos racionais, lineares e quantitativos. Jung trata desse tema quando propõe que se joguem fora os livros para que possamos entrar em contato com o sentimento: "O sentimento... confere àquilo que foi entendido um valor de compromisso" (Jung, 1987: 488), e com a intuição: "A atividade imaginativa da quarta função, a intuição ou pressentimento, sem a qual nenhuma realização é completa" (Jung, ibidem: 492); sentimento e a intuição como formas de adquirir conhecimento.

Quando pensamos numa epistemologia junguiana, buscamos responder não só como conhecemos, mas perscrutando de que modo, por quais caminhos. O observador estabelece as relações entre a abertura dos processos ditos objetivos e a construção intersubjetiva do conhecimento. Esse modo pode ser correlacionado com o conceito de observação participante da antropologia, em que sujeito e objeto coexistem graças a um processo dialético, contínuo.



SAULAT (1677), prancha IV. "Passadas as trevas, cedo ao amanhecer ele coleta o orvalho – com ela (neste momento de torcer a roupa lavada, cada qual tem a sua função e seu lugar)" [tradução livre].

---

Como propõe Schwartz-Salant (1998), a imaginação de uma pessoa pode ser transmitida a outra pessoa se ambas estiverem ativamente ligadas. A imaginação como processo de conhecimento teve seu auge na Renascença e como exemplo podemos citar o *Rosarium Philosophorum* e o *Splendor Solis*. A extinção do pensamento alquímico foi primeiramente causada pela necessidade de uma abordagem menos imaginativa e mais conceitualmente racional do mundo. “A extroversão da alquimia para a vida exterior, material, foi tão fracassada quanto as tentativas da ciência em entender os processos internos da psique reduzindo-os a alguma premissa materialista” (Schwartz-Salant, 1998: 12).

Com base no simbolismo dos textos alquímicos define-se uma *atitude alquímica*, que contrasta com uma atitude científica, no sentido de que seu enfoque principal não está nas causas, mas nas relações, nesse espaço que na *Psicologia da transferência* Jung chamou de terceiro campo, o espaço interativo.

O método da alquimia, do ponto de vista psicológico, é o da amplificação ilimitada. A *amplificatio* é recomendada sempre que se trate de uma vivência obscura, cuja vaga insinuação deva ser multiplicada e ampliada através de um contexto psicológico a fim de tornar-se compreensível (Jung, 1991: 403).

O conceito de acaso é fundamental dentro deste paradigma. O conceito original de *serendipidade* foi muito usado no início de seu desenvolvimento. A palavra *serendipidade* origina-se da palavra inglesa *serendipity*, criada pelo escritor britânico Horace Walpole (1754)<sup>4</sup> e, segundo suas próprias palavras, refere-se a “descobertas afortunadas feitas, aparentemente, por acaso”. Na história da ciência há inúmeros casos que podem ser classificados como serendipidade.

Deve-se considerar o acaso como um fator objetivo na natureza. O que está por trás desse jogo de probabilidade e acaso é a consciência ou mente, e está ligado ao que se chama condição limítrofe, à totalidade da situação psicológica interior. Também na clínica busca-se acolher o que é singular e único, sendo o trabalho da análise uma hermenêutica que envolve os aspectos subjetivos e a totalidade, tanto do analista como do paciente.

Para isso é necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao todo. Do ponto de vista junguiano e alquímico, podemos dizer que esse processo de conhecimento é, de um lado, um processo de formação e construção, em que o ego vai ampliando e se instrumentalizando; mas, de outro lado, é um processo de desconstrução, onde aquela realidade que sempre existiu, a psique objetiva, na dimensão do *Self*, vai emergindo à medida que as ilusões do ego vão sendo superadas por essas ditas construções. Temos aí um processo parecido com o aspecto dual do arquétipo.

Henry Corbin (1964), filósofo, teólogo e professor de Estudos Islâmicos da Universidade de Sorbonne, em Paris, é autor de um artigo seminal de importância fundamental chamado *Mundus Imaginalis*, o imaginário e o imaginal. Segundo o autor, a imaginação é como um órgão que permite a penetração no *mundus imaginalis*. Não são os sentidos nem as faculdades do organismo físico, nem é o intelecto puro, mas é aquele poder intermediário, cuja função aparece como a mediadora preeminente: a imaginação ativa. A imaginação permite a transmutação de estados espirituais interiores em estados exteriores, em acontecimentos-visões, simbolizados por aqueles estados internos.

Assim, podemos sintetizar, destacando a passagem dos métodos quantitativos causais para o método qualitativo-compreensivo, que é a hermenêutica. Ou seja, podemos dizer que a mediação favorece uma nova forma de conhecimento, que a hermenêutica se desdobra num processo metodológico de contar histórias. Para Hillman (2011) as histórias são casos individuais girando em torno de um tema, o *caleum* da alquimia, abertas para uma percepção mais renovada.

Do ponto de vista alquímico, Hillman (2011) sintetiza esse trabalho através de:

- 1) Um método de amplificação: construir o poder de um tema amplificando seu volume com semelhanças, paralelos e analogias;
- 2) Um método empírico, porque começa e permanece como experiências reais;
- 3) Fenomenológico: deixa o evento falar por si mesmo.

Schwartz-Salant (1998: 25) considera que a base simbólica da alquimia nos fornece meios para podermos começar a compreender a significação e o propósito das experiências limítrofes. O foco da abordagem junguiana do simbolismo alquímico retoma o antigo conceito de corpo sutil e pode ser dirigido para o campo interativo, essa área frutífera e sutil, que exige o olhar da imaginação e é constelada no processo de contratransferência e transferência. Para Schwartz-Salant (ibidem: 24), esse mundo intermediário das relações, em que fora e dentro se alternam como distintas e não distintas, inseparáveis, dentro dessa geometria paradoxal, desse espaço conhecido como corpo sutil, é um terreno/campo intermediário entre matéria e psique, em que o alquimista acredita que as relações *elas mesmas podem ser transformadas*.

O ato de imaginar também é uma atividade física que pode ser encaixada no ciclo das mutações materiais; pode ser causa das mesmas ou então pode ser por elas causada. Deste modo, o alquimista estava numa relação não só com o inconsciente, mas diretamente com a matéria que ele esperava transformar mediante a imaginação (Jung, 1991: 394).

Essa hipótese pressupõe, no mínimo, uma interação entre os fenômenos físicos e psíquicos. Para Jung (2011a), teríamos então uma psique que toca a matéria em qualquer ponto e, inversamente, uma matéria com uma psique latente. Estando encerradas em um só e mesmo mundo, em permanente contato entre si, psique e matéria estão fundamentadas em fatores que são irrepresentáveis. É exatamente no conceito de fator psicoide que encontramos elementos para essa consideração, como já comentamos anteriormente.

No dizer de Murray Stein (2003), a análise junguiana, como um método de investigação, descoberta e cura, pode ser comparada ao conto de Borges em que ele faz referência a um xamã asteca que, preso por seu inimigo espanhol, estuda os padrões das costas do jaguar para descobrir a escrita de Deus e, assim, conseguir se libertar e libertar seu povo. Somos como esse xamã, estudamos os sinais do inconsciente quando a luz brilha no *temenos*, que é a nossa cela analítica, observando o irracional, o surpreendente, as ligações escondidas que se infiltram nas nossas vidas e nos conectam com tudo o que existe.

É uma reflexão encorajadora do roteiro de Deus, o qual se torna manifesto na medida em que prestamos atenção com profundidade à nossa subjetividade. A realização da mensagem inscrita nas nossas almas cura a nossa unilateralidade e nossas doenças neuróticas. O final é a reverência e nossos lábios estão selados em silêncio (Stein, 2003: 216).

## Referências Bibliográficas

ASCOTT, Roy. (1995). "Cultivando o Hipercórtex". In DOMINGUES, Diana (Org.). (1997) *A Arte no século XXI*. São Paulo: UNESP.

BACHELARD, Gaston (1971). *A epistemologia*. Edições 70: Lisboa.

BEEBE, J. (2004). "Can be a science of the symbolic?" In *Journal of Analytical Psychology*, n. 49, 177-191. São Francisco.

CLARKE, J. J. (1993). *Em busca de Jung. Indagações históricas e filosóficas*. Rio de Janeiro: Ediouro.

CONNOLLY, Ângela Mary (2017). XXIV Congresso Nacional da Associação Junguiana do Brasil, 2017, Foz do Iguaçu. *Cruzando fronteiras: o ofício do analista e do analista didata em diferentes culturas*.

CORBIN, H. (1964) *Mundus imaginalis, o imaginário e o imaginal*. Disponível em: <[http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/mundus\\_imaginalis.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/mundus_imaginalis.pdf)>. Acesso em: 5 jun. 2018.

COUTO, Mia (15/06/2017). Entrevista. *IstoÉ*, ed. n. 2479. Disponível em: <<https://istoe.com.br/teremos-que-inventar-um-outro-modo-de-fazer-politica/>>. Acesso em: 9 jul. 2018.

DESCARTES, René (1979). *O discurso do método*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural.

FRANZ, Marie-Louise von (1990). *Os Sonhos e a morte*. São Paulo: Cultrix.

HEISENBERG, Werner (1970). *Natural law and lecture of matter*. London: Rebel Press.

HILLMAN, James (2011). *Psicologia alquímica*. Petrópolis: Vozes.

JUNG, C. G. (1983). *A vida simbólica*. OC, 18/1. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (1986). *Símbolos da transformação*. OC, 5. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (1987). *Ab-reação, análise de sonhos e transferência*. OC, 16/2, Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (1991). *Psicologia e alquimia*. OC, 12, Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2007). *A prática da psicoterapia*. OC, 16/1, Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2010). *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2011a). *A natureza da psique*. OC, 8/2, Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2011b). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2011c). *Estudos alquímicos*. OC, 13. Petrópolis: Vozes.

MCCLINTOCK, B. (1987). *The discovery and characterization of transposable elements*. New York, Garland Publishing.

MORIN, Edgard (1995). *A educação e a complexidade do ser e do saber*. Petrópolis: Vozes.

O GLOBO. "Dadas ligam nascimento e morte de Hawking a Einstein e Galileu". Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/dadas-ligam-nascimento-morte-de-hawking-einstein-galileu-22488798?versao=amp>>. Acesso em: 14 mar. 2018.

PENNA, Eloísa (2013). *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: EDUC-FAPESP.

SAFRANSKI, Rüdiger (2000). *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2001). *Um discurso sobre as ciências*. 12 ed. Porto: Afrontamento.

\_\_\_\_\_ (2011). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 8 ed. São Paulo: Cortez Editora.

SAULAT, Jacob (1677). *Mutus Liber*. [Exemplar colorido do século XVIII, coleção particular]. Pierre Sauvoret (ed.): La Rochelle. Disponível em: <[http://www.alchimie-mundi.com/telechargements/mutus\\_liber.pdf](http://www.alchimie-mundi.com/telechargements/mutus_liber.pdf)>. Acesso em: 9 jul. 2018.

SCHWARTZ-SALANT, Nathan (1998). *The mystery of human relationship*. London/New York: Routledge.

SHAMDASANI, Sonu (2005). *Jung e a construção da psicologia moderna, o sonho de uma ciência*. Aparecida: Ideias & letras.

---

STEIN, Murray (2004). III Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana, 2004, Salvador. *Jungian analysis and spirituality*. Anais. Salvador, 2003. São Paulo: Lector Editora.

---

<sup>1</sup> São participantes do Departamento de epistemologia e pesquisa da AJB e coautores deste artigo:

**Adriane Garcia Salik**, psicóloga e analista, membro do Instituto Junguiano do Paraná, atua com psicologia clínica em consultório particular nas áreas de psico-oncologia e psicologia clínica.

**E-mail:** adrianesalik@gmail.com

**Gelson Roberto**, psicólogo e analista junguiano, mestre em psicologia clínica e membro fundador do Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul, foi presidente da Associação Junguiana do Brasil (2014-16).

**E-mail:** gelsonl@terra.com.br

**Rosa Maria Brizola Felizardo**, psicóloga e pedagoga, analista junguiana formada pelo Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul, é diretora administrativa da AJB e diretora de comunicação do IJRS.

**E-mail:** rosabriza@hotmail.com

**Rafaela Boiczuk de Toledo**, psicóloga, mestre em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, é candidata a analista do Instituto Junguiano do Paraná. Atua como psicóloga clínica na área de dependência química.

**E-mail:** rboiczuk@gmail.com

**Walter Boechat**, formado pelo Instituto C. G. Jung de Zurique, é membro fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e autor de O livro vermelho de C.G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas, publicado pela Vozes (2015).

**E-mail:** Walter.boechat@gmail.com

<sup>2</sup> Werner Karl Heisenberg, físico alemão, prêmio Nobel de Física de 1932 pela “criação da mecânica quântica”. Em Copenhagen, 1927, ele havia enunciado o princípio da incerteza, que se tornou um dos fundamentos da mecânica quântica.

<sup>3</sup> A morte de Stephen Hawking, no dia 14/3/2018, trouxe à tona um fenômeno de sincronicidade em relação à sua vida e morte. Ele faleceu no mesmo dia e mês do nascimento de Einstein (14/3/1879). E nasceu em 08/1/1942, mesmo dia e mês da morte de Galileu (08/01/1642).

<sup>4</sup> Sir Horace Walpole, em carta de 1754, descreve a história dos Três príncipes Serendip, escrita pelo poeta sufi Amir Khusrow em 1302, no clássico poema *Hasht Bihist* (Os oito paraísos).

Artigo



## Oficina de literatura e psicologia analítica: uma experiência poética com Manoel de Barros

*Departamento de psicologia analítica e literatura da AJB*

Roque Tadeu Gui\*

Rubens Bragarnich\*\*

**Sinopse:** Este artigo relata a experiência de oficina do *Departamento de psicologia analítica e literatura* da Associação Junguiana do Brasil (AJB) sobre o tema *Fronteiras*, ocorrida durante o XXIV Congresso Nacional da AJB (2017), em Foz do Iguaçu (PR).

**Palavras-chave:** oficina de literatura, literatura, psicologia analítica, departamento de literatura e psicologia analítica, brasilidade.

**Resumen:** Este artículo relata la experiencia de un taller del *Departamento de psicología analítica y literatura* de la Asociación Junguiana de Brasil (AJB), en el XXIV Congreso Nacional de la AJB (2017), sobre el tema *Fronteras*.

**Palabras clave:** taller de literatura, literatura, psicología analítica, departamento de literatura y psicología analítica, brasilidad.

**Abstract:** This article reports on a workshop experience of the *Department of analytical psychology and literature* of the Jungian Association of Brazil (AJB), which took place during the 24th AJB National Congress (2017) on the theme *Frontiers*.

**Keywords:** literature workshop, literature, analytical psychology, department of literature and analytical psychology, brasility.

---

\*Roque Tadeu Gui, psicólogo analítico, psicoterapeuta, doutor em psicologia clínica e cultura pela Universidade de Brasília (UnB), integrante do Departamento de psicologia analítica e literatura da AJB.

\*\*Rubens Bragarnich, psicólogo clínico, analista didata da AJB/IAAP, coordenador do Departamento de psicologia analítica e literatura da AJB.



### Introdução

O Departamento de psicologia analítica e literatura da AJB foi fundado em abril de 2015 e iniciou suas atividades em 2016, tendo como proposta inicial o estudo de um gênero profundamente

---

brasileiro, que é a crônica, conectando-o com as ideias da psicologia analítica e brasilidade. O trabalho foi desenvolvido ao longo do ano de 2017.

O método que vem sendo utilizado é buscar o diálogo criativo dos membros do Departamento com autores significativos, intervindo em algumas de suas obras no mesmo registro poético proposto por eles. Para tanto, utiliza-se a plataforma digital *Google.docs* que todos podem acessar e permite dialogar com os autores.

Assim, diante de uma crônica, os participantes elaboravam em resposta outra crônica. Ademais, buscamos apoio de ensaios literários de autores brasileiros e estrangeiros sobre a linha de pesquisa, de modo a aprofundar nosso conhecimento sobre o gênero.

Os participantes são colegas analistas, candidatos a analista de diversos institutos e eventuais convidados de notório conhecimento, todos envolvidos com literatura e psicologia analítica.

Os membros do Departamento são Acaci de Alcantara, Adelaide Pimenta, Alda Ribeiro, Áurea Christina Torres, Camila Maciel Polônio, Carmen Livia Parise, Inês Praxedes Longhi, Ivânia H. S. Robby, Joyce Werres, Luciana Ximenes, Moema Dourado, Patrícia Eugênio, Roque Tadeu Gui, Rubens Bragarnich, Silvia E. Graubart, Silvio L. Peres, Stella Viola Máximo de Souza Steinwascher.

Dispomos de um repositório de produções e ensaios de psicologia analítica dos integrantes chamado *Vaso literário* (*vasoliterario.blogspot.com/*), disponível no site da AJB (<<http://ajb.org.br/departamento-psicologia-literatura.php>> Acesso em: 26 mar. 2018).

Na oportunidade do XXIV Congresso Nacional da Associação Junguiana do Brasil (AJB), ocorrido em 25 de agosto de 2017, na cidade de Foz do Iguaçu (PR), os membros do Departamento decidiram pela realização de oficina com o objetivo de oferecer aos participantes uma experiência poética a partir do poema *O Muro*, de Manoel de Barros (1916-2014), tema afim com o proposto para o Congresso (*Fronteiras*).

Como veremos a seguir, mantivemos o método de diálogo com o autor escolhido, estendendo a experiência, desta vez, para um grupo mais amplo, que abrangia os participantes do Congresso.

## **I – A oficina**

O título escolhido para a oficina foi *Literatura e Alma: as vozes se encontram com Manoel de Barros do outro lado do Muro*. O poema escolhido foi *O Muro* (Barros, 2007), a seguir transcrito:

### **O Muro**

Manoel de Barros

*O menino contou que o muro da casa dele era da altura de duas andorinhas.*

*Havia um pomar do outro lado do muro.*

*Mas o que intrigava mais a nossa atenção principal era a altura do muro que seria de duas andorinhas.*

*Depois o garoto explicou:*

*Se o muro tivesse dois metros de altura qualquer ladrão pulava,*

*Mas a altura de duas andorinhas nenhum ladrão pulava.*

*Isso era.*

## **II – Objetivo**

Vivenciar a experiência poética propiciada pela interação com o poema *O Muro*, por meio da técnica de repoetar, ou seja, traduzir a sensibilidade do poeta para a sensibilidade de quem o recebe, por meio de novos poemas produzidos pelos participantes.

## **III – Método e procedimento**

A experiência foi realizada em três etapas. Na primeira, todos os membros integrantes do Departamento foram convidados a oferecer breve resposta poética ao poema de Manoel de Barros (algo da extensão aproximada de um *tweet*, ou seja, 140 caracteres). Doze membros gravaram em áudio seus *repoemas*, como foram chamadas as elaborações literárias eliciadas pelo poema *gerador*. Em seguida, esses áudios foram convertidos em texto escrito (**Anexo 1**).

A segunda etapa consistiu na participação dos congressistas que aceitaram o convite para a oficina. Os coordenadores compartilharam com os participantes a experiência realizada previamente pelos membros do Departamento, apresentando os *repoemas* em áudio e texto por meio de projeção multimídia. A seguir, convidaram os presentes a vivenciar a técnica do repoetar. A proposta foi acolhida por todos os 18 participantes e os *repoemas* foram compartilhados oralmente pelos autores (Anexo 2).

Por fim, na terceira etapa, a partir da pergunta feita por um dos coordenadores, “De onde vieram esses *repoemas*?”, estabeleceu-se diálogo no qual se procurou elaborar a experiência vivida em suas conexões com a psicologia analítica.

## IV – Discussão e resultados

Nos **Anexos 1 e 2** estão descritos os *repoemas* produzidos nas duas primeiras etapas da experiência (envolvendo, respectivamente, membros do Departamento e participantes do Congresso). Um fato imprevisto, mas não desprovido de significado, foi a participação de um garoto de 5 anos (M. A.), filho de uma das integrantes do Departamento de literatura. Enquanto a mãe produzia a apresentação em *powerpoint* sobre os *repoemas* criados pelo grupo (primeira etapa), M. desfechou espontaneamente um poema de sua autoria:

O teto do prédio é mais alto.

Se você *ver* não acredite,

Porque não é o mundo. (Anexo 1, Repoema 12)

A intervenção não planejada e espontânea de uma criança revela o apelo emocional do fraseado poético de Manoel de Barros. M. A. parece ter percebido a métrica dos *repoemas* feitos em resposta ao poema gerador (seu *repoema* segue o ritmo dos poemas que sua mãe estava registrando), participando ele também do processo criador instaurado pela experiência do grupo. Pode-se dizer que uma espécie de campo poético instalou-se e a criança pôde captá-lo, inserindo-se no processo criador.

A seguir, registramos algumas das reflexões realizadas na terceira etapa da oficina (compartilhamento da experiência poética, relacionando-a com conceitos e ideias da psicologia analítica):

Pergunta de um dos coordenadores: “– De onde vieram os *repoemas*?”.

Respostas oferecidas pelo grupo:

- vieram do contato com a beleza
- da associação de ideias
- do contato com a natureza, de minhas experiências
- quem em mim criou?
- não sei se vieram de algum lugar!
- fui eu?
- dos complexos?
- (de) lugares aos quais só temos acesso pela poesia
- ressonância de outras experiências
- experiência com minha avó
- de um lugar bem escondido
- criatividade infantil
- espirro criativo

Algumas conjecturas foram levantadas e poderão ser exploradas mais amplamente em futuros trabalhos. Poderíamos, por exemplo, supor que os *repoemas* já existiriam em potencial, embrionariamente, por assim dizer, no poema-mãe de Manoel de Barros. A ressonância das imagens do poema sobre a sensibilidade dos participantes teria o efeito de fazê-los *despertar*, o que a experiência da oficina teria eventualmente propiciado.

Um dos participantes aventou um paralelo com a clínica: o papel do terapeuta seria o de *repoetar o poema* (a fala) trazido pelo paciente, ressoando e desdobrando os sentidos que jazem no âmago das questões (complexos) emergentes na sessão de terapia. A ideia aponta para o processo essencialmente criativo necessário à resposta psicoterapêutica. Ela seria efetiva na medida em que consiga reverberar a experiência psíquica do paciente/analizando, agregando algo de novo nessa experiência.

Alcantara, Bragarnich & Gui (2017: 74), em trabalho a respeito do Twitter como dispositivo de criação literária, concebem-no como invólucro digital equivalente ao *vas hermetis*, continente simbólico alquímico dos processos psíquicos e do processo de individuação (Jung, 1944/1991: 338). Ali, os autores consideram que o dispositivo, quando explorado em suas potencialidades literárias, pode ser visto como uma incubadora de embriões poéticos. Gostaríamos, aqui neste trabalho, de utilizar a mesma metáfora alquímica em relação ao método do *repoetar*. O poema gerador, poema matriz oferecido por Manoel de Barros, tal como toda obra poética, traz em si inúmeras possibilidades estéticas e criativas, não completamente expressas no texto original, que podem vir à luz pela instauração de um campo de interações poéticas constituído pelas subjetividades individuais dos *repoetas*.

## V – Considerações finais

O trabalho do Departamento de psicologia analítica e literatura está no seu início. Neste ano (2018), estamos às voltas com o estudo da literatura epistolar. No momento, estamos explorando cartas escritas por Jung e alguns de seus interlocutores, tais como Sabina Spielreim, Nise da Silveira e James Joyce. Coerentemente com o método que vem sendo adotado desde as *Crônicas Brasileiras* e a *Oficina* objeto deste artigo, procuramos intervir na conversa epistolar dos autores, adotando a posição de um terceiro e dirigindo cartas a um e/ou a outro dos missivistas. A experiência criativa, em cada um dos projetos do Departamento, tem se revelado enriquecedora. Falta-nos ainda maior aprofundamento das articulações teóricas entre a experiência poética literária e a psicologia analítica, de modo geral, e a clínica analítica, mais especificamente, propósito que deverá

---

receber nossa atenção ao longo do corrente ano. Conceitos como o de *campo poético intersubjetivo* e de *vaso literário*, sugeridos pela experiência da oficina, necessitam ser desenvolvidos.

## Referências Bibliográficas

ALCANTARA, A. de; BRAGARNICH, R.; GUI, R. T. (2017). "Twitter, o vaso alquímico de 140 caracteres. Ensaio de psicologia analítica e literatura". In *Cadernos Junguianos*, n.º 13. São Paulo: Associação Junguiana do Brasil (AJB).

BARROS, M. de (2007). "O Muro". In *Poemas rupestres*. São Paulo: Record.

JUNG, C. G. (1944/1991). "As ideias de salvação na alquimia". In *Psicologia e alquimia. OC, 12*. Petrópolis, RJ: Vozes.

---

### Anexo 1

*Repoemas* criados pelos participantes do Departamento de psicologia analítica e literatura da AJB:

#### 1

Apresentei-me ao desconhecido? Não! Imagino coisas e não prossigo. Mas o muro é tão pequeno que consigo ver tudo. Mas não vejo nada aqui que me permita entrar. Será que o pomar está me chamando? Deixe-me olhar.

#### 2

Uma árvore aqui, muita terra ali, outro território lá.  
E uma estrada a se construir...  
Pede-se apenas respeito às curvas e desvios.  
Aí, de fato, a possibilidade de ir e vir pode se fazer ali.

#### 3

O muro. Os olhos cansados procuram. Os pensamentos alcançam o beiral e uma imagem surge: um pequeno salto e consigo enxergar do outro lado.  
A alma,  
delicada e profunda,  
constrói muros  
vivos  
de liberdade e proteção  
pela imaginação.

4

muro,  
divisão,  
passarinho  
de um lado para o outro,  
união.

5

Não importa a altura do muro, levante-se, veja e chegue lá. Ainda que demore, ou esteja longe, se chegue do lado de dentro.

6

Menino poeta, seu conto me instigou!  
Não sou ladra! Sou curiosa...  
De um lado há pomar...  
O muro é alto, eu sei... E do outro lado (lado seu), o que há?

7

Duas andorinhas são altura suficiente,  
Duas andorinhas mantêm o pomar,  
Na proteção do muro,  
O espaço afrodisíaco,  
Protegido de qualquer ladrão.

8

Muro como andorinhas  
Muro-andorinhas como Alma  
Alma sem medo  
Alma sem fronteiras.

9

O mesmo muro que separa protege  
O mesmo muro que segrega acolhe  
Dentro e fora, perspectivas de um mesmo muro.

10

Muro? Que muro?  
Muro aonde moro?  
Morro se houver muros!  
Mato se murá-los!  
Mato entro.

11

A quantas alturas consigo ir nas asas de andorinha. Deito também raízes, pois eis que espreitam os invasores de almas.  
Fronteiras de céu e terra.

O teto do prédio é mais alto.  
Se você *ver* não acredite,  
Porque não é o mundo.

### Uma *coniunctio* poética

Texto produzido por uma das integrantes do Departamento, a partir dos repoeamas individuais:

Muro como andorinhas. Muro-andorinhas como alma. Alma sem medo. Alma sem fronteiras. O mesmo muro que separa protege. O mesmo muro que segrega acolhe. Dentro e fora, perspectivas de um mesmo muro.

Apresentei-me ao desconhecido? Não! Imagino coisas e não prossigo. Mas o muro é tão pequeno que consigo ver tudo. Mas não vejo nada aqui que me permita entrar. Será que o pomar está me chamando? Deixe-me olhar. Uma árvore aqui, muita terra ali, outro território lá. E uma estrada a se construir. Pede-se apenas respeito às curvas e desvios. Aí, de fato, a possibilidade de ir e vir pode se fazer ali.

A alma, delicada e profunda, constrói muros vivos de liberdade e proteção. Pela imaginação.

Menino poeta, seu conto me instigou! Não sou ladra! Sou curiosa... De um lado há pomar... O muro é alto, eu sei... E do outro lado (lado seu), o que há? Duas andorinhas são altura suficiente. Duas andorinhas mantêm o pomar. Na proteção do muro, o espaço afrodisíaco, protegido de qualquer ladrão. Não importa o lado do muro, levante-se, veja chegue lá. Ainda que demore, enxergue ou esteja longe, se chegue do lado de dentro.

### Anexo 2

Repoemas criados pelos participantes da *Oficina de Literatura Manoel de Barros* no XXIV Congresso Nacional da Associação Junguiana do Brasil (AJB), realizada em 25 de agosto de 2017:

#### 1

Muro por que criamos? Edificamos coisas.  
Acreditamos que coisas nos protegem  
porque perdemos o voo das andorinhas  
que não fazem muros.  
Não precisamos de proteção.  
Precisamos de cantos, de asas alegres  
de aconchego e de pomar  
Cheio de frutas que alimentam o coração.  
(R. M., Xapuri - AC)

2

Duas andorinhas tinha o muro  
O muro que protege  
A alma do menino  
De voar livre, por entre fronteiras.  
(G., Porto Alegre – RS)

3

Dizia minha avó  
Andorinha só não faz verão  
Mas duas...  
já se tornou parceria  
pra lá de dois metros de altura,  
vou também.  
(L., Campinas – SP)

4

Um muro  
Dois muros  
Três muros tristes  
Da altura das penas de duas andorinhas  
Somando as penas  
Somando os muros  
Foi dada a sentença do ladrão.  
(J. R., Campinas – SP)

5

Duas andorinhas,  
Eram as minhas?  
O pomar não!  
(N. N., Belo Horizonte – MG)

6

Através do seu muro,  
só seu olhar pode alcançar.  
Quem constrói o muro  
também é capaz de atravessar.  
O cheiro do seu pomar,  
só você pode sentir.  
Seu olhar, suas memórias,  
seu olfato, suas sensações.  
Suas experiências, sua construção,  
(é) tudo tão individual,  
Então,  
por que não ir!?  
(J. G. A., Curitiba – PR)

7

Tem um muro ali,  
onde o menino nunca com  
folha, olha rua e se molha.  
O que será que tem lá dentro?  
Tem pomar?  
Tem andorinha?  
Não sei, melhor assim, se eu  
soubesse não haveria o menino  
que brinca ali.  
(A. L. O. T., Franca – SP)

8

Isso Era.  
Hera no muro.  
A hera agarrou o muro e atravessou  
para o pomar  
Na hera duas andorinhas fizeram ninho.  
Isso foi.  
(C. M., São Paulo – SP)

9

muro duro, muro alto  
muro forte, muro rígido.  
muro que racha, que fica  
frágil, muro que se quebra  
e se cai.  
(L. X., São Paulo – SP)

10

Com quantos muros se faz uma andorinha?  
Com quantas andorinhas se faz um muro?  
Enquanto isso,  
O ladrão roubava o menino que eu era.  
(M. Q., Rio de Janeiro – RJ)

11

O muro  
Desde que nasci, ele sempre esteve lá. Às vezes eu encostava para  
admirar sua grandeza, às vezes eu passava correndo, para ver quem chegava  
primeiro.  
Os anos foram passando e, assim como ganhei altura, aprendi a olhar  
para cima, mais do que isso, aprendi a olhar para dentro de mim.  
E de tantos novos olhares, esqueci que um dia tal muro me assombrou,  
com sua imensidão, ora vejam! Ganhei asas e com elas, um grande impulso!  
Fui viver a vida e foi o próprio muro quem me projetou.  
(R. A., São Paulo – SP)

12

muro  
andorinha  
altura  
limite  
possibilidade  
medida  
Imagens que alimentam  
a alma e brincam com  
a vida.  
(S., Porto Alegre – RS)

13

Andorinhas, que voos diante destes muros?  
Muros da imaginação, da leveza deste voo que me faz olhar dentro da minha  
alma e ver os labirintos por onde percorrer.  
(R., Curitiba – PR)

14

Pintar o muro da casa para ver o pomar.  
Que árvores, que frutas estão neste pomar?  
Ver as andorinhas nas árvores alçando voo para as alturas.  
Encontro o desejo do menino de roubar as frutas e  
ir para casa que se esconde atrás do muro.  
(R., Pelotas – RS)

15

Duas andorinhas  
fazem verão.  
E verão que o muro  
se apresenta  
como testemunha  
do pomar que viceja.  
Às vezes outono!  
Às vezes inverno!  
Mas primavera, também verão!  
(M. V. M., Vitória – ES)

16

Menino diz que  
Andorinha em par  
Protege o pomar.  
Digo que  
muro nenhum me  
separa de aqui poemar.  
(I. R., Curitiba – PR)

---

17

O muro queria chegar nas andorinhas

e

voou voou voou voou.

Lá vai o muro rumo ao céu

E, com o muro, lá vou eu!

(F. S. R., Salvador – BA)

18

Escutei o filósofo dizendo que na vida existem dois tipos de muros. O muro do umbigo. E o muro do horizonte. No primeiro, a visão é curta. É por ali que se enxerga o mundo. Já o segundo... Nunca se alcança, mas... vive-se uma vida olhando pra ele...

(B. M., Brasília – DF)

Artigo



## A psicologia arquetípica na AJB: a alma na cidade

Departamento de psicologia arquetípica da AJB  
Gustavo Barcellos\*

**Sinopse:** O artigo aborda a criação do Departamento de psicologia arquetípica na AJB e relata suas propostas e atividades desde a fundação em 2017. A proposta de organizar os trabalhos anuais por meio de eixos temáticos colocou *cidade e alma* como um primeiro desafio. O artigo contextualiza e situa a originalidade e as questões pertinentes a esse tema na obra de James Hillman.

**Palavras-chave:** alma, cidade, James Hillman, psicologia arquetípica, urbanismo.

**Resumen:** El artículo presenta lá creación del Departamento de psicología arquetípica en la AJB y habla de sus propuestas y actividades desde su fundación en 2017. La idea de organizar los trabajos año a año a través de ejes temáticos puso la *ciudad y el alma* como el primer desafío. El artículo contextualiza y sitúa la originalidad y las cuestiones pertinentes a ese tema en la obra de James Hillman.

**Palabras clave:** alma, ciudad, James Hillman, psicología arquetípica, urbanismo.

**Abstract:** The article reports the creation of the Department of archetypal psychology in AJB and its proposals and activities since its foundation in 2017. The idea to organize the annual activities through thematic axis presented *city and soul* as the first challenge. The article situates and reflects upon the originality and related questions to this subject in James Hillman's work.

**Keywords:** soul, city, James Hillman, archetypal psychology, urbanism.

---

\*Gustavo Barcellos, analista didata da AJB e membro da IAAP, escritor e psicólogo, é autor de vários livros, entre eles *Psique e imagem*. Conferencista internacional, traduziu e editou várias obras de James Hillman. Foi fundador dos *Cadernos Junguianos* e seu editor de 2005 a 2015.  
E-mail: gbarcellos@uol.com.br



O Departamento de psicologia arquetípica da Associação Junguiana do Brasil iniciou suas atividades no ano de 2017 e é coordenado por mim e pelas colegas, também membros da associação, Lunalva Fiuza Chagas e Acaci de Alcantara. O Departamento tem como meta e função, em primeiro lugar,

---

agregar os membros analistas e candidatos a analistas dos diversos Institutos que compõem a associação que tenham interesse no estudo, aprofundamento e divulgação da assim chamada psicologia arquetípica. Em segundo lugar, o Departamento visa a atrair pessoas das mais diversas áreas ou procedências que nutram interesse ou vontade de se aproximar desse pensamento.

A psicologia arquetípica é uma vertente da psicologia junguiana, existente desde os anos 1970, voltada para o estudo da alma e sua terapia, com base nas noções junguianas de psique, arquétipo e imagem psíquica. A psicologia arquetípica tem como projeto a revisão da prática e do pensamento psicológicos com foco na cultura e na imaginação, não apenas na clínica, e assim estende-se também para a reflexão das questões culturais e históricas com base no ponto de vista da psicologia profunda, do mito e das manifestações artísticas. Tem origem e se constitui principalmente, ainda que não exclusivamente, em torno da extensa obra de James Hillman (1926-2011). Seus principais colaboradores teóricos originais são os analistas junguianos Rafael López-Pedraza, Patricia Berry, Wolfgang Giegerich, Stanton Marlan, Robert Sardello, Paul Kugler, Ginette Paris e Francesco Donfrancesco, os autores Thomas Moore e Robert Avens, o filósofo Edward Casey, entre tantos outros. Tenho procurado, ao longo dos últimos trinta anos, divulgar, ensinar e disseminar esse pensamento no Brasil, por meio inicialmente das traduções que fiz desde os anos 1980 de grande número dos livros de James Hillman, mas também dos seminários teóricos que conduzo regularmente em diversas cidades do país, além de minha própria produção espalhada em meus livros, ensaios, artigos e conferências.

O Departamento de psicologia arquetípica da AJB trabalha em sintonia e parceria com outros núcleos de estudo da área já existentes no Brasil e mesmo fora dele (como o Pacifica Graduate Institute, da Califórnia, e o The Dallas Institute of Humanities and Culture), mas principalmente com o Instituto Mantiqueira de Psicologia Arquetípica (IMPAR), de caráter independente, que dirijo desde sua fundação em 2001, e que também tem se ocupado da criação e realização de eventos de discussão e aprofundamento da psicologia arquetípica para e com um número crescente de colaboradores. As atividades de estudo e a realização de eventos do Departamento obedecem a eixos temáticos anuais. A cada ano, portanto, o Departamento dedica seus trabalhos, seus estudos de grupo, seminários e eventos públicos a um dos grandes temas que compõem os volumes que a *Spring Publications*, em conjunto com o The Dallas Institute of Humanities and Culture, está publicando com a obra ensaística completa de James Hillman. Os temas desses volumes apresentam a abrangência teórica de seu trabalho e dão as principais diretrizes para a psicologia arquetípica. Para o ano inaugural de 2017, o tema escolhido foi *Cidade e Alma*, volume 2 da *Uniform edition of the writings of James Hillman*, publicado em 2006.

Passo agora a um breve relato da abrangência, da originalidade e da importância desse tema e das reflexões que ele recebeu da psicologia arquetípica.

Em agosto de 1993, lançamos no Brasil o livro *Cidade & Alma*, pela Editora Studio Nobel. Ali há um trabalho de reunião, seleção e tradução de artigos até então inéditos em português, todos de autoria de Hillman. O livro, que naquele momento não existia enquanto tal em inglês (sendo assim uma originalidade da edição brasileira), teve sua versão definitiva, com o acréscimo de outros tantos ensaios posteriores à publicação do livro brasileiro, no volume 2 da *Uniform edition of the writings of James Hillman*, em 2006. O ensaio de abertura do volume brasileiro, talvez o mais importante nesse contexto, intitula-se *Anima mundi: o retorno da alma ao mundo*. Ele é a transcrição de uma palestra primeiramente proferida por Hillman em Florença, no Palazzo Vecchio, em outubro de 1981. O local não é pouco significativo: são conhecidas as raízes florentinas, ou neoplatônicas, de seu pensamento, e do aprofundamento que este propõe à psicologia junguiana. Nesse ensaio, especificamente, que marca o início de uma estruturação mais consistente de seu interesse na revitalização da ideia de uma alma do mundo, Hillman trata principalmente de apresentar uma re-elaboração, e portanto uma ampliação, do conceito de realidade psíquica – tão central para a psicoterapia – que nos pareceu, e ainda parece, muito interessante.

A coragem de rever a noção de subjetividade, ou de refletir sobre o mito da interioridade, na psicologia profunda, é de extrema importância exatamente no momento de uma assim chamada ecologia profunda, e no surgimento do que se chama hoje de Ecopsicologia – um novíssimo e crescente campo de atuação, reflexão e pesquisa que reúne às perspectivas das ciências ecológicas as contribuições teóricas de algumas escolas de psicoterapia e psiquiatria, principalmente a junguiana, abarcando noções como a da biofilia, a preocupação com as raízes psicológicas de nossos hábitos ambientais, e até mesmo a ideia, na formulação de Theodore Roszak, seu principal teórico, de um *inconsciente ecológico*.

O aprisionamento moderno da noção de subjetividade nas metáforas e imagens do interior – a vida de dentro, a pessoa de dentro, a introversão, o individual, o inconsciente como um *locus* apartado do mundo – dá-se na simetria da “ideia de mundo exterior que nos foi transmitida por Aquino, Descartes, Locke e Kant” (Hillman, 1993:11), a saber: um mundo que está morto, um mundo inanimado, que é composto de matéria morta, simplesmente *res extensa*, existindo somente a partir de um “eu” então altamente subjetivizado, *res cogitans*. Assim,

quando algo dá errado na vida, a psicologia profunda ainda olha para a intra e a intersubjetividade em busca da causa e da terapia. O mundo das coisas públicas, objetivas e físicas – prédios, formulários, colchões, placas

---

de trânsito, embalagens de leite e linhas de ônibus –, é, por definição, excluído da etiologia e da terapia psicológicas. As coisas permanecem fora da alma (ibidem :11).

Já há alguns anos Hillman vinha se ocupando então em levar a reflexão psicológica também para além dos limites dos consultórios e mesmo da pessoa humana. Toda a psicanálise, como a conhecemos e a praticamos desde o século passado a partir de Freud e Jung, nasceu em cidades, como Viena e Zurique, e em alguma medida se confunde com elas: uma atividade urbana para cidadãos urbanos. Portanto, o enlace de *psyché* e *polis* já está dado desde o início em nosso campo. Certamente hoje o inconsciente não está mais onde estava nas épocas de Freud e Jung. E sabemos que devemos buscá-lo, via de regra, onde nos sentimos mais oprimidos: é hoje nas cidades, na esfera pública, na burocracia, na mídia, nas ruas, onde parece estarmos ainda mais à mostra em nossa patologia coletiva e em nossa necessidade de consciência. O espaço público, no mais das vezes, volta-se contra nós, com feiura, desintegração e morte; e a mídia, nas sábias palavras de Alfredo Bosi, verteu-se apenas num mercado de imagens, “demagógico, violento, ‘pornoide’ ou kitsch-sentimental” (Bosi, 2000: 16). Negócios paranoicos, edifícios catatônicos e anoréxicos, consumo e lazer maníacos, instituições opressoras, burocracia esquizoide, linguagem convencional, ambientes urbanos hostis, enormidades delirantes, cifras deprimidas e uma constante repressão da beleza, para não dizer, da alma. Hoje, quase cem anos depois, a *cidade*, o espaço público comum, parece estar voltando para a psicanálise – o que chamaríamos, propriamente, de um *retorno do reprimido*.

“As coisas permanecem fora da alma”, disse Hillman (1993: 11). Mas, para nós, o que há de mais interessante nessa abordagem é que os ensaios daquele livro, assim como as reflexões e trabalhos que surgiram subsequentemente, transpiram na mesma medida a ideia contraculturalmente inversa, apontando que *a alma permanece fora das coisas*, e que foi ela aos poucos expulsa do mundo principalmente por aqueles senhores e seus sucessores. Um mundo declarado morto pela tradição ocidental, que simplesmente faz emergir um “sistema de sujeitos particulares animados e objetos públicos inanimados” (Hillman, idem: 14), está na raiz do problema hoje da subjetividade. A subjetividade como *problema(s)* só pode ser ultrapassada, nessa *perspectiva re-apresentada* por Hillman, no total resgate da ideia platônica de *anima mundi*, a alma do mundo – uma ideia que já foi predominante em muitas culturas ao longo da história (chamadas pelos antropólogos de primitivas ou animistas), que está em Jung, ainda que um tanto pálida, e “que teve sua glória em Florença com Marsilio Ficino” (Hillman, ibidem:14), a saber, uma ideia de alma do mundo que confere a todos os fenômenos significado e intenções inteligíveis.

A partir dessa perspectiva, a ideia de uma alma do mundo – onde, no limite, já nenhuma interrupção poderá existir entre alma do mundo e *minha* alma dentro de mim – professa essencialmente a *interioridade* como uma possibilidade de todas as coisas. Note-se que essa é uma perspectiva que se recusa a enxergar a interioridade nas coisas e no mundo como a simples projeção de nossas próprias fantasias e humores, pois isso seria recair, retrocedendo, no paradigma já tão inchado, inclusive pela própria psicoterapia, de uma subjetividade pertencente apenas ao humano. Entende-se que a alma sofreu um longo processo de *subjetivização* distanciando-se de seu sentido essencial platônico, que a psicologia junguiana tenta restaurar com sua noção de uma *psique objetiva*. Assim, Jung pôde afirmar que não é a alma que está em nós, mas nós é que estamos na alma, com a amplitude de sua ontologia do *esse in anima*.

Também nada há de místico ou transcendental proposto aqui. Esse o ponto nevrálgico da questão: a qualidade de alma em tudo refere-se simplesmente a podermos enxergar – e ler – interioridade em todos os eventos; em outras palavras, enxergar a “inteligibilidade formal do mundo fenomenal” (Hillman, 1992: 67). Não se trata tampouco de um programa pseudopolítico, sustentado por uma ingênua fantasia melhorista, onde, de posse da ideia de uma alma do mundo, imaginaríamos estar enxergando melhor que os outros as difíceis questões que o mundo nos endereça. Isto seria literalizar a *anima mundi*, quando, na verdade, queremos psicologizá-la, ou melhor, metaforizá-la: isto é, necessitamos dela para perceber que todas as coisas expõem um segundo sentido, um sub-sentido mais profundo, por assim dizer, onde a imagem da essência daquilo que são, ou seu caráter, está à mostra. *Anima mundi*:

...imaginemos a *anima mundi* como aquele lampejo de alma especial, aquela imagem seminal que se apresenta em cada coisa por meio de sua forma visível. Então, a *anima mundi* aponta as possibilidades animadas oferecidas em cada evento como ele é, sua apresentação sensorial como um rosto revelando sua imagem interior (...) Não apenas animais e plantas almadados, como na visão romântica, mas a alma que é dada em cada coisa, as coisas da natureza dadas por Deus e as coisas da rua feitas pelo homem (Hillman, 1993: 14).

Hoje não só a alma do homem, mas principalmente a alma do mundo está doente, e são seus os sintomas que mais nos atingem, afligem e agridem. Prédios, parques e avenidas no divã? Bem, a ideia de uma *ecologia profunda*, na trilha de uma *psicologia profunda*, parece ir mais longe. Fala do retorno da alma ao mundo como urgência e como cura. Mostrar a alma como uma possibilidade de aprofundamento *de* e *em* todas as coisas; procurar por alma onde ela está falando – na patologia de nossas cidades, de nossa tecnologia,

---

de nossas instituições, de nossa política, de nossos padrões de consumo, de nossa arquitetura, da maneira como lidamos com o lixo, na patologia da mídia e do espaço público – pode aos poucos ir recuperando a percepção da *anima mundi*, e daí o desejo de recuperar o próprio mundo.

O retorno da alma ao mundo, como nos propõem essas ideias novas e tão antigas, pode parecer-nos particularmente interessante exatamente no ponto onde *des-subjetiviza* o enfoque pura ou exclusivamente ecológico – tão preso, geralmente sem enxergá-lo, unilateralmente no arquétipo materno (a Grande Mãe nutridora universal), tanto em sua retórica quanto em suas estratégias. Incluindo a urbanidade e as coisas feitas pelo homem também como um campo válido de experiências e cuidados *eco-lógicos*, essa perspectiva nos sensibiliza a todos ainda mais, e de outra forma, para a patologia e a beleza que está à nossa volta.

A recuperação da ideia de *anima mundi* provocou muitas reflexões e desdobramentos na mente de muitos autores e analistas. O próprio Hillman fez a ideia caminhar em várias direções, pesquisando seu impacto em especial na terapia da alma, enfatizando sua importância até mesmo para o *setting* terapêutico (nos pormenores inclusive de seu mobiliário), sempre no esforço de relocalizar a realidade psíquica também fora do homem – principalmente, como sabemos, na cidade. Também Jung perseguiu essa ideia, que ele formulou como o misterioso entrelaçamento de psique e matéria, e que está em suas considerações mais avançadas em torno do aspecto psicoide do arquétipo (ou mesmo da psique), e também em sua recuperação da ideia alquímica do *unus mundus* e na pesquisa sobre sincronicidade.

Em agosto de 2017, no XXIV Congresso Nacional da Associação Junguiana do Brasil, ocorrido em Foz de Iguaçu, o Departamento ofereceu para todos os interessados uma Oficina de Psicologia Arquetípica sobre esse tema de *Cidade & Alma*. Nela, durante hora e meia, foram discutidos e ampliados, em formato de colóquio, os principais aspectos dessa reflexão. Para guiar as discussões, foram apresentados excertos significativos do livro *Cidade & Alma*. Esses excertos, todos portanto de autoria de James Hillman, são reproduzidos a seguir, pela sua importância e originalidade, e também para que se tenha uma ideia das provocações reflexivas a partir das quais ocorreu o debate com as pessoas presentes:

1. A psicoterapia tem trabalhado com sucesso na sua esfera de realidade psíquica enquanto subjetividade, mas não tem revisto a noção da própria subjetividade. E, agora, mesmo seu sucesso nesse ponto entra em discussão no tocante às queixas dos pacientes se ajustarem aos problemas que não são mais meramente subjetivos no sentido antigo, pois, durante todo tempo que a psicoterapia teve êxito em aumentar

a consciência da subjetividade humana, o mundo no qual todas as subjetividades são estabelecidas se desintegrou. A crise está num lugar diferente – poluição e crime nas ruas, a queda no nível de instrução e o aumento de lixo, fraudes e exhibições. Agora encontramos a patologia na psique da política e da medicina, na linguagem e no *design*, no alimento que comemos. A doença está agora “lá fora”.

2. O mundo, por causa de sua crise, está ingressando em um novo momento de consciência: por chamar a atenção para si por meio de seus sintomas, está se tornando consciente de si mesmo enquanto realidade psíquica. O mundo é agora objeto de intenso sofrimento, exibindo sintomas agudos e grosseiros pelos quais se defende contra o colapso. Assim, passa a ser tarefa da psicoterapia e de seus profissionais adotar a linha iniciada primeiramente por Freud: o exame da cultura com um olhar patológico.

3. Em vez da noção usual de realidade psíquica fundamentada num sistema de sujeitos particulares animados e objetos públicos inanimados, quero propor uma visão predominante em várias culturas (chamadas primitivas e animistas pelos antropólogos culturais do Ocidente) que também retornou, durante pouco tempo, na nossa, e que teve sua glória em Florença com Marsilio Ficino. Estou me referindo à alma do mundo do platonismo, que significa nada menos que o mundo almadado.

4. A matéria está mais endemoniada do que jamais esteve em qualquer calamidade. Lemos os avisos de perigo, sentimos males invisíveis descendo pelo ar, infiltrando a água e impregnando nosso alimento vegetal. O mundo material é habitado de novo, o reprimido retorna da matéria declarada morta por Aquino e Descartes, agora no papel da própria Morte, e, por causa desse fantasma exumado pela matéria, por fim conscientizamo-nos da *anima mundi*.

5. O mundo se revela em formatos, cores, atmosferas, texturas – uma exposição de formas que se autoapresentam. Todas as coisas exibem rostos, o mundo não é apenas uma assinatura codificada para ser decifrada em busca do significado, mas uma fisionomia para ser encarada. Como formas expressivas, as coisas falam: mostram as configurações que exibem. (...) Não apenas animais e plantas almadados como na visão romântica, mas a alma que é dada em cada coisa, as coisas da natureza dadas por Deus, e as coisas da rua feitas pelo homem.

6. Para o homem clássico medieval, a natureza era demoníaca; agora, a cidade é demoníaca. Fugimos dela por vias expressas ou voos escalas que nos levam aonde podemos diminuir o ritmo e parar. Para re-imaginarmos o transporte, teríamos também de rever a cidade como lugar de descanso e lazer, lugar dos elementos da natureza, a água, o fogo e a terra; refúgio, passeios à sombra, jardins templários... poderíamos então estar menos propensos a fugir dela.

---

7. A alma adoece com a tensão urbana. Uma das fantasias favoritas da humanidade é a de que a alma perto da natureza vive melhor e, portanto, necessita diminuir seu ritmo para encontrar o (ritmo) da natureza, pois nas cidades a alma se torna sofisticada e corrompida. Bem, não aceito de jeito nenhum essa perspectiva anticidade e os advirto de estar sendo seduzidos por seu charme sentimental. Ela coloca alma e cidade em campos opostos, resultando em cidades sem alma, e alma sem cidades, almas não civilizadas, simples, animais romantizados, bárbaros que abandonam a civilização pela cela de um eremita ou a clareira de um *hippie* na floresta. (...) Restauramos a alma quando restauramos a cidade em nossos corações individuais, a coragem, a imaginação e o amor que trazemos para a civilização.

8. Uma cidade que negligencia o bem-estar da alma faz com que a alma busque seu bem-estar de forma degradante e concreta, nas sombras dos reluzentes arranha-céus. Bem-estar, um fenômeno específico das cidades, não é apenas um problema econômico e social, mas predominantemente um problema psicológico. A alma que não for cuidada – quer seja na vida pessoal, quer na vida da comunidade – torna-se uma criança raivosa. Ela assalta a cidade que a despersonalizou com uma raiva despersonalizada, uma violência contra os próprios objetos que representam a uniformizada ausência de alma: vitrines de lojas, monumentos nos parques, edifícios públicos. Aquilo que, nesses últimos anos, em sua fúria, os habitantes da cidade resolveram atacar (lojas, bancos e carros) e defender (árvores, casas antigas, bairros) é significativo.

9. Sou um analista. Falo às questões privadas que residem dentro do fórum público, na alma da cidade. Sou mais um garimpeiro que um urbanista; persigo os vazamentos de gás que embaçam e envenenam as nossas relações pessoais; o escoamento de energia na insônia, na impotência, no vício; vou atrás dos ratos, impulsos que roem os cantos de nosso espaço interior; a queda de força do desespero. Essa cidade interior é privada e indizível no fórum. Ainda assim, podemos conectar essa interioridade, nossa vida de alma, com a interioridade de nossa vida pública; na verdade, podemos descobrir uma correspondência entre dois tipos de interior.

10. As condições de nossas psiques, sugeriria, refletem o interior de nossas salas. Há relação entre nossos hábitos e nossas habitações. E esse é meu tema e meu método agora: a relação entre o interior interno de nossas vidas e o interior dentro dos lugares onde vivemos.

11. O automóvel parece ser claramente um desenvolvimento da consciência do olho e não dos pés. Apesar de uma antiga palavra para carro ser locomóvel, sua locomoção é uma experiência visual. Assim, caminhar numa autoestrada porque seu carro quebrou é uma experiência assustadora, despersonalizante. O lá fora se revela aos pés como excrescência, mato, buracos, lixo, e leviatãs urrando atrás de você. É claro que as cidades mais modernas têm problemas nas calçadas: os pés são ignorados.

12. Já houve um tempo em que, nos templos, éramos abençoados por nosso movimento de *entrar* e *sair*. Essa bênção levava em conta o humano como um ser em movimento, uma alma com pés, um ser físico no meio de um mundo físico feito para caminhar nele, como Adão e Eva caminhavam no Éden. Aquele jardim é, na imaginação, o lugar primordial da nostalgia, que inconscientemente retorna em todos os sonhos de utopia. E aquele jardim, devemos lembrar, foi criado por um Deus caminhante. Essa imagem nos diz que há caminhar no Paraíso, diz também que há Paraíso no caminhar.

13. Na ausência dos Deuses as coisas tendem para as enormidades e um sinal da ausência dos Deuses é a imensidão, não meramente no reino da quantidade, mas enormidade enquanto qualidade, com uma descrição horrível ou fascinante, como o Buraco Negro, Aglomerados, Guerra nas Estrelas. Quer se manifeste nas imagens de corporações, multinacionais, oceanos poluídos, ou nas grandes oscilações climáticas, a imensidão é a confirmação do Deus ausente. Ou, digamos, que os atributos divinos da onipotência, onisciência e onipresença subsistem sozinhos. Sem o governo benevolente da divindade, Onipotência, Onisciência e Onipresença tornam-se Deuses. Em outras palavras, sem os Deuses, os Titãs retornam.

14. Hoje, o Grande Reprimido, o tabu que nunca é mencionado na terapia ou teoria analítica, é a beleza. O inconsciente não permanece no mesmo lugar. O que era inconsciente não é mais inconsciente. À medida que a luz psicanalítica avança através da floresta produzindo clareiras, novas sombras aparecem atrás. O inconsciente está sempre onde nós não estamos olhando. Hoje, somos inconscientes da beleza. Somos antiestéticos, estamos anestesiados, psiquicamente entorpecidos.

É a partir de reflexões como essas, expostas para discussão com o grupo que participou da Oficina em Foz do Iguaçu, que a psicologia arquetípica e o pensamento de James Hillman operam uma ampliação das concepções de subjetividade e de realidade psíquica, num alinhamento próprio com a psicologia junguiana e sua noção de uma psique objetiva, ampliação esta que visa romper, para a psicologia, as fronteiras que limitam a psique e suas manifestações somente ao humano, e sua prática apenas ao consultório psicoterápico. Dessa forma, compreendemos ter podido participar de modo oportuno no debate mais amplo do Congresso, cujo tema era exatamente *Fronteiras*.

Em 20 de outubro de 2017, o Departamento de psicologia arquetípica da AJB, juntamente com o Núcleo de Psicologia Arquetípica da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e o Instituto Mantiqueira de Psicologia Arquetípica (IMPAR), e em conjunto com a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, realizaram, no auditório Ariosto Mila da FAU-USP, o Colóquio Cidade e Alma: Perspectivas, a fim de

---

promover a discussão e a ampliação do tema do entrelaçamento de alma e cidade a partir desse pensamento original de James Hillman, no qual compareceram psicólogos, psicanalistas, arquitetos, urbanistas e estudantes.

Participaram do Colóquio eminentes professores convidados, tanto das instituições junguianas organizadoras, quanto da FAU-USP e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, tais como Vladimir Bartolini, Edgard Assis Carvalho e Carlos Moreira, com reflexões e contribuições que levam adiante o pensamento em torno do resgate da alma do mundo (*anima mundi*) e que irão sempre interessar aqueles que se preocupam com um ambientalismo responsável e um urbanismo contemporâneo, com locais ampliados para a prática da psicologia, bem como com a reflexão sobre o estado da cultura.

### **Referências Bibliográficas**

BOSI, A. (2000). *O ser e o tempo da poesia*. Companhia das Letras: São Paulo.

HILLMAN, J. (1993). *Cidade & alma* (tradução e edição de Lúcia Rosenberg e Gustavo Barcellos). Studio Nobel: São Paulo.

\_\_\_\_\_. (1992). *Psicologia arquetípica: um breve relato* (tradução de Gustavo Barcellos). Editora Cultrix: São Paulo.

*Uniform edition of the writings of James Hillman*. Vol. 1-10, Putnam, Conn.: Spring Publications.

## Utilização do Lego como recurso terapêutico: reparação, conexão e estruturação da personalidade

Artigo



Departamento de psicoterapia infantil e adolescente da AJB  
Renata Whitaker Horschutz\* et al.<sup>1</sup>

**Sinopse:** Este estudo traz uma compreensão simbólico-prática do uso do Lego dentro da abordagem analítica junguiana. As associações foram feitas por meio de discussões teóricas e exemplos clínicos. Neste artigo, o Lego é apresentado como recurso de expressão, concretização e elaboração de imagens interiores.

**Palavras-chave:** Lego, recurso terapêutico, compreensão analítica junguiana.

**Resumen:** Este trabajo se basa en explicar cómo el uso del Lego es un recurso terapéutico, mediante el cual se realiza una comprensión simbólico-práctica, dentro de un abordaje analítico junguiano de la conducta del ser humano. Asimismo, aplicando estudios teóricos e ejemplos clínicos logrados con esas asociaciones. En este artículo, también usaremos el Lego como recurso de expresión, concreción y elaboración de las imágenes interiores.

**Palabras clave:** Lego, recurso terapéutico e comprensión analítica junguiana.

**Abstract:** This study comprises a symbolical and practical comprehension of the use of Lego within Jungian analytical approach. The associations were made through theoretical discussions and clinical examples. In this article Lego is presented as a resource of expression, concretization and elaboration of inner images.

**Keywords:** Lego, therapeutic resource, Jungian analytical comprehension.

---

\*Renata Whitaker Horschutz, analista didata pelo Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP) e teacher member da International Society for Sandplay Therapy (Zurique), é membro fundador do Instituto Brasileiro de Terapia de Sandplay (IBTsandplay) e coordenadora do Departamento de Psicologia Infantil e do Adolescente da AJB.

E-mail: rewh@uol.com.br



*Meu ponto de vista é, naturalmente, o ponto de vista psicológico, e mais especificamente o do psicólogo prático cuja tarefa é encontrar, o mais depressa possível, uma via de saída da confusão caótica dos complicados estados psíquicos.*  
(Jung, 1986a: 285)

## Introdução

Jung (2002) define psique como imagem. Portanto, as imagens que criamos e imaginamos constroem a nossa realidade e medeiam as nossas relações com o mundo. Trabalhar terapêuticamente, utilizando materiais que possibilitem a livre expressão das imagens interiores, é um excelente recurso para acessar a psique do paciente, particularmente quando se trata de crianças. Até a entrada na adolescência, por estarem ainda inseridas no mundo das fantasias e imagens, as crianças encontram-se mais próximas do inconsciente, aderindo mais facilmente ao trabalho expressivo. Este artigo é resultado da utilização clínica do Lego como recurso de expressão, concretização e elaboração das imagens interiores.

### 1. O Lego

Criado em 1932 pelo carpinteiro dinamarquês Ole Kirk Christiansen (1891-1958), o Lego é um brinquedo cujo conceito se baseia em partes que se encaixam, permitindo inúmeras combinações. Inicialmente de madeira, os bloquinhos tornaram-se mais tarde de plástico, difundindo-se por todo o mundo. Atualmente, existem mais de sessenta peças por habitante do planeta, segundo informações do fabricante.

Sua nomenclatura é a combinação das palavras dinamarquesas *leg godt – brinque direito*. Porém, em latim, Lego significa “ajuntar, reunir, colher, recolher, apanhar”, segundo o filólogo português Francisco Torrinha (1937, p. 472). Já conforme o filólogo francês Pierre Chantraine (1974, p. 625-626), a palavra *logos* é proveniente de Lego, cujo significado original é “reunir, juntar, colher, escolher” e, posteriormente, “contar, enumerar”, daí seu emprego como “contar, dizer”.

A sua enorme versatilidade e o formato das peças (côncavas e convexas) permitem sua diversificada utilização no trabalho analítico, como recurso de avaliação psicodiagnóstica, de níveis de aprendizagem e de orientação vocacional, bem como no recrutamento e na seleção de candidatos a vagas de trabalho.

A multiplicidade de formas e cores das peças atrai de crianças e adultos, estimulando a percepção de examinar e unir, criar e amplificar a consciência.

## 2. O Lego como recurso terapêutico

O Lego constitui uma atividade lúdica manual, na qual está intrínseco o *faça você mesmo*. Desmontar e montar as inúmeras peças têm como objetivo chegar a uma imagem desejada, aleatória ou determinada. Para brincar com o jogo, pode-se escolher seguir um manual, pelo qual já se sabe de antemão o resultado final, ou pode-se escolher o caminho do improviso, com ou sem objetivo definido.

O Lego pode ser utilizado nas sessões terapêuticas como meio indireto de acessar a alma e as histórias dos pacientes. Por meio da brincadeira, que se assemelha a um passatempo agradável, a imaginação criativa vai dando forma às questões do analisando.

O lúdico liberta, pois nele não há cobrança, não há uma meta a ser alcançada. É a possibilidade de criar, inventar e reinventar o próprio mundo. Rompem-se as barreiras, dissolvem-se os obstáculos, e o que antes era visto como muro transforma-se em passagem, encontrando-se saídas. As pequenas peças, inicialmente amontoadas, vão sendo unidas, delineando, organizando, harmonizando e remanejando elementos, dando origem a novas formas e configurações.

Assim, o Lego incita à criatividade, contribui para o desenvolvimento de ideias e da capacidade de ver diferentes saídas para as questões que a vida impõe. Para prosseguir em sua ideia, o paciente necessitará buscar dentro de si o entusiasmo, a vontade e a confiança para alcançar um objetivo, o que já pode existir desde o início ou ser delineado no decorrer do processo de manuseio das inúmeras peças. Trata-se, portanto, de um instrumento que permite a integração da imaginação, do pensamento e do sentimento, por meio da interação, em algo concreto. Para que isso se efetive, o indivíduo necessitará soltar-se, libertar-se de amarras psíquicas, para que assim a criança interna surja e se expresse livremente. Aliado a isso, é necessário que, durante o processo de construção, desconstrução e reconstrução, a autonomia venha à tona, trazendo de volta a alegria do imaginar e concretizar.

## 3. O papel da imaginação no brincar com o Lego

O trabalho com a imaginação permite-nos adentrar o mundo psíquico, pleno de riquezas. O uso do Lego como recurso terapêutico possibilita acessar conteúdos inconscientes desconhecidos do ego e de difícil verbalização, por meio da exploração de diversas conexões e construções criativas, indo além das orientações descritas em um manual.

---

Esse brinquedo reúne em si possibilidades antagônicas: construção *versus* desconstrução; conexão *versus* desconexão; criatividade *versus* planejamento. A constatação desse fato conduziu-nos à percepção de que essas qualidades apresentam correspondência com a compreensão de Jung sobre a dinâmica dos opostos. Em sua obra (1986a: 159), o autor afirma que a psique é regulada pelo princípio da compensação. A dinâmica psíquica é baseada no sistema de autorregulação, em que consciente e inconsciente são opostos e complementares e a energia psíquica está em constante movimento (de progressão e regressão). A condição de oposição sinaliza um potencial de transformação, já que “nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários” (Jung, 1980: 78).

Considerando também o conceito de Fordham (1994) (*integração/deintegração/reintegração*), o autor pontua que a psique, desde sempre, apresenta *algo estruturado*, integrado, e que, conforme o desenvolvimento infantil acontece, a psique vivencia processos de integração/deintegração por meio das experiências vividas pela criança, o que propicia a autorregulação da psique.

Jung buscou também na alquimia correlatos simbólicos para a síntese dos opostos, ou suas diferenciações e oposições. Do ponto de vista alquímico, a *coniunctio* representa uma síntese psíquica em que se percebe um movimento dialético: “Ora o autoconhecimento efetua a união, ora o processo psíquico é a causa dela” (Jung, 1986b: 322).

O inconsciente comporta-se de maneira complementar à consciência: o sofrimento psíquico, que está consciente, tem seu complemento oposto no inconsciente, ou seja, a possibilidade curadora. Assim, a união dos conteúdos conscientes e inconscientes conduz a psique do indivíduo à transformação, por meio da função transcendente, definida por Jung (1991).

Ainda conforme esse autor (1991), a vida civilizada, por ser concentrada em atividades dirigidas da consciência, distancia-nos do acesso ao inconsciente. Sendo assim, consideramos o uso de recursos criativos, como o Lego, uma forma de acessar ludicamente conteúdos inconscientes. Sob a forma de recurso terapêutico, ele pode servir de intermediador entre o terapeuta e o indivíduo, assumindo a função transcendente, o que permite o surgimento de uma nova atitude.

De acordo com Jung (1986a), somente a imaginação tem condições intrínsecas de colocar a psique em movimento e dar forma ao mundo interno, possibilitando a sua expressão. A fantasia revela a natureza psíquica, os conteúdos intrínsecos não reconhecidos pelo indivíduo.

Toda boa ideia e toda a obra criadora surgiram da imaginação e tiveram seu começo na fantasia infantil. O princípio dinâmico da fantasia é o lúdico, que também é próprio da criança e que, por isso, parece incompatível com o princípio do trabalho sério. Mas sem esse brincar com fantasia, jamais teve origem uma obra criativa. [...] Não devemos esquecer que pode estar precisamente na imaginação de uma pessoa o mais importante dela (Jung, 1991: 88).

Assim, o indivíduo que não fantasia acaba adoecendo, esquecendo (ou negando) uma parte de si. Na criança, por exemplo, isso pode ser expresso por diversos sintomas, como agressão, depressão e déficit de atenção, entre outros, gerando um movimento compensatório da libido, que, por não ter espaço para agir, construir e expressar-se no mundo interno infantil, fica aprisionada, não conseguindo manifestar-se de forma construtiva. É como se a criança fosse *absorvida* pelas suas necessidades internas, não podendo vivenciá-las e, por isso, muitas vezes não consegue estabelecer relação com atividades cotidianas, como a escola, conforme corrobora Allan Guggenbühl (2007, informação verbal), ao afirmar que a alma precisa do imaginário, pois é um local onde o indivíduo se confronta com os sentimentos, desejos e desafios que o constituem. Na ausência desse imaginar surge o sintoma, segundo Guggenbühl (informação verbal, 2007), quando, por exemplo, a criança toca o *terror*, ou se torna um *monstrinho*; ou ainda quando ocorre uma *paralisação da libido (depressão)*, fase em que a criança não interage e não se envolve com nada de fora – no caso, negar o mundo externo é proporcional a negar o mundo interno. Logo, a partir desse olhar percebe-se a importância de a criança experimentar o lado mau, monstruoso, da sua natureza, seja por meio de heróis malignos, de jogos de ação, ou por meio de infinitas formas de expressão. Do contrário, se não houver espaço para o *bicho-papão*, ele o atuará, pois estamos diante de uma necessidade da natureza humana, da alma (Jung, 1991).

Em 2007, no Congresso Nacional da Associação Junguiana do Brasil, Guggenbühl trouxe um exemplo baseado na prática clínica, relacionado à forma de acolher a fantasia. Trata-se de um trabalho com adolescentes, que consistiu em o analista contar aos jovens histórias baseadas em mitos, filmes, desenhos, ou imagens de seu cotidiano.

Nesse *contar histórias*, os jovens experimentam outras saídas para suas dificuldades, acabam revivendo suas questões, transformando-as à medida que as experienciam. Nesse contexto, Guggenbühl aborda outro aspecto, o qual diz respeito ao papel que cabe ao psicólogo. Segundo o autor, para explorarmos o imaginário, precisamos cuidar de duas armadilhas: a primeira seria a moralidade,

---

no sentido de que a psicoterapia não estaria a serviço de moralizar a alma; a segunda, a capacidade de o terapeuta acolher o símbolo da forma mais inteira possível, sem buscar esgotá-lo, nem interpretá-lo ou entendê-lo de forma literal.

Para Guggenbühl, o desafio do psicólogo é receber cada indivíduo com sua história, possibilitando-lhe uma reformulação com base em imagens vindas de outros reinos, tornando factível e fértil a imaginação, tornando possível, enfim, a construção de alternativas saudáveis, que deverão igualmente conduzir ao contexto da vida *real*.

O objetivo do processo terapêutico é a busca de um novo olhar para a própria história. Por isso, o psicólogo precisa assumir uma postura que supere a cartesiana, do modelo clássico de ciência, abrindo-se, sem julgamento, para receber a natureza em sua totalidade (boa e má) e, ao acolhê-la, iniciar o paciente no processo de imaginar, o que contribuirá para a criação de uma realidade mais favorável e positiva.

## **4. A prática do Lego**

### **4.1. Atividades manuais**

As mãos tecem, dão forma, amassam, modelam, empilham, constroem e destroem, exprimem ideias de atividades, separam, agregam. Para que algo aconteça, para construir um trabalho manual, é necessário *colocar a mão na massa*, o que implica debruçar-se e fazer, despendendo tempo, oferecer energia. Esse fazer pede presença e, quando as mãos funcionam e atuam, outras forças psíquicas, além da consciência em vigília, entram em ação.

Na execução do trabalho manual as forças potenciais criativas são ativadas por meio de um mundo imaginal não racional.

Quando as mãos executam uma tarefa criativa, outros sentidos são ativados, desligando-se naturalmente a consciência racional ativa, o que possibilita ao inconsciente se expressar e se projetar na elaboração do objeto sendo criado, deixando as mãos guiarem o movimento e mostrarem a direção.

As peças tridimensionais do Lego possibilitam a objetivação de conteúdos inconscientes e o acesso a fontes criativas estagnadas, que emergem naturalmente no ato lúdico de expressão livre, construção e encaixe dos blocos plásticos. Ao brincar, o analisando permite que suas fantasias emergem por meio da construção de algo, revelando e integrando aspectos desconhecidos de sua psique mais profunda.

Visualizar esses conteúdos afetivos, concretizados por meio dos objetos construídos, permite sua integração à consciência e possibilita a formação e estruturação da personalidade.

#### **4.2. Casos ilustrativos**

A título de ilustração, apresentamos o caso de uma paciente adolescente que veio para uma orientação vocacional e, na primeira sessão, despejou várias peças de Lego na caixa de areia, sem, no entanto, saber como uni-las. O tempo da sessão esgotou, e ela foi embora tomada pela frustração de não ter conseguido saber por onde começar. Esse fato foi uma metáfora muito importante para ela se dar conta de quão perdida e desintegrada se encontrava naquele momento. Aquele resultado foi completamente inesperado para ela, pois acreditava que conseguiria construir um carro e uma casa com aquelas peças de Lego. Porém, a incapacidade de encaixá-las espelhou seus pensamentos e sentimentos: foi muito importante para a paciente perceber como se encontrava e que necessitava se reconstruir a partir do desmonte daquelas peças.



Para o paciente conseguir se expressar por meio de um terceiro elemento, seja o Lego, cenários criados na caixa de areia, pintura, colagem, ou outros métodos expressivos, ele precisará vencer seus medos, vergonha, inibição e a própria crítica interna.

Outro caso significativo ocorreu com uma criança de 4 anos que vivia um grande conflito, vendo-se envolvida na disputa travada pelos pais para obter sua guarda na Justiça. Ao longo de processo

de análise, gradativamente ela foi revelando sua angústia em relação à sua situação. Percebia-se um vínculo positivo, tanto com o pai quanto com a mãe, mas também um desamparo em relação às figuras parentais.

Temia desagradar o pai em favor da mãe, e vice-versa, sentindo-se dividida. Por diversas vezes expressou o medo de que ficassem zangados com ela por não se comportar como desejavam, e os constantes desentendimentos que testemunhava impediam-na de cultivar com ambos uma relação segura, tão necessária a seu desenvolvimento.

Durante os atendimentos, a criança construiu com o Lego uma casinha, um boneco (vermelho e preto) e, unindo duas pecinhas, disse ter feito um tubarão (em vermelho), que colocou em cima da casinha. A partir daí, encenou um diálogo em que um médico (boneco de miniatura) iria combater o tubarão. Esse diálogo foi criado levando as pecinhas do Lego para a caixa de areia.

Essa verbalização revelou que o tubarão, colocado por cima da casa, representava a agressividade e o conflito entre seus pais, vivenciado por ela. O médico simbolizava o vínculo transferencial por ela desenvolvido com o analista, funcionando como um intermediador entre o mundo simbólico e o objetivo.

Assim, a imagem criada com as peças do Lego traduziu significativamente seu estado psíquico e sua angústia.



Os casos descritos ilustram o quanto essas pequenas peças, quando utilizadas com base na psique do analisando, vêm carregadas de afeto e mensagens, propiciando diálogos, suscitando vocações e chamados.

Conforme as peças do Lego são separadas e unidas, surgem os símbolos que fazem a ponte entre o inconsciente e a consciência, o que possibilita ao paciente conectar-se com aspectos internos que necessitam de compreensão e transformação, para ressignificar as experiências vividas, crenças limitantes e frustrações.

A função do trabalho terapêutico, ao utilizar as peças de Lego, não é artística, mas expressiva. Essa prática em algum momento torna possível atingir uma compreensão mais profunda e clara do mundo interno do paciente. A criança, mais facilmente que o adulto, adere à brincadeira de manusear as peças e encaixá-las para transformá-las em algo que deseja ou imagina, revelando assim os caminhos de acesso a seu mundo interno, seus traumas, dificuldades e potencialidades. É uma expressão que transcende as palavras, que conduz a uma autoconscientização, ao conhecimento do mundo interno, revelado por gestos e atitudes do indivíduo, metáforas que se concretizam no ambiente terapêutico.

Há uma operação alquímica (*separatio*), segundo a qual aquilo que não for devidamente separado não poderá ser juntado (Edinger: 1995, 199-225). Ao manipular essas peças, discriminando-as e diferenciando-as de acordo com os seus elementos formadores e constitutivos (cores, encaixes, tamanhos, formas), o paciente vai se conectando e dá expressão aos seus desejos, vontades, pensamentos e sentimentos, conseguindo criar e concretizar, expressando-se pelas formas que surgem. A psique coloca-se em movimento, a função imaginativa amplia-se. Ao longo do processo de montar e desmontar as peças, o inconsciente manifesta-se, evidenciando-se pelas novas configurações que surgem, revelando diferentes reflexões e possibilidades.

A psicologia analítica dá grande importância à atividade imaginativa, tanto em relação aos pacientes, quanto aos analistas, pois acredita que o desenvolvimento e o crescimento psíquico podem ser significativamente impulsionados por meio do uso e da observação das associações propiciadas pela imaginação.

Por meio das inúmeras peças do Lego, o paciente estabelece uma relação entre seu mundo interno (intuições, sensações, pensamentos e sentimentos) e o mundo externo (os objetos e o analista). Essa relação faz com que os conteúdos simbólicos venham à tona e se revelem por meio das configurações afloradas. Possibilita, assim, que a função transcendente se instale, unindo conteúdos inconscientes a conteúdos conscientes, conectando opostos e transformando a realidade do indivíduo.

As peças que, no início da sessão ou do processo de análise, estavam soltas acabam por ser unidas, integradas, o que contribui, por meio da imagem formada, para a transformação de uma atitude psicológica que antes trazia sofrimento para outra mais efetiva e saudável. Portanto, o paciente acaba por construir algo muito além das formas criadas: a estruturação da própria personalidade e a sua consequente trajetória para uma vida mais harmônica.

---

## 5. Considerações finais

A utilização do Lego como recurso criativo e inovador possibilita ao paciente escolher o caminho que prefere trilhar: o já conhecido e seguro, da leitura dos manuais, que determina que peças devem ser unidas, para a materialização da figura já conhecida; ou o caminho da criação e invenção, do *risco*, onde as regras não estão preestabelecidas e o resultado é inseguro, mas que possibilita experiências extraordinárias.

A concretização de uma forma predeterminada é essencial para algumas pessoas que necessitam aprender a respeitar os limites, a seguir regras, a dar cada passo necessário e seguro para chegar a um determinado fim, organizar-se dentro de um determinado tempo e reconhecer o momento de parar e dar continuidade na sessão seguinte. Para essas pessoas, seguir o manual representa menor possibilidade de fracasso e, por consequência, maior segurança do que *está por vir*.

Há também aqueles que nem sequer têm um objetivo e ficam perdidos no meio de tantas peças, sem saber por onde começar. Precisam aprender a suportar a ausência de caminho, de direção, casos em que o Lego pode desempenhar papel relevante. Para esses, o manual pode ser uma ferramenta de apoio. Porém, precisarão buscar o autocentramento, controlar a ansiedade, o medo do fracasso, para, com paciência, pouco a pouco, acessar novamente sua criatividade e, por fim, conseguir dar forma à sua imaginação. Outros preferem ou necessitam do caminho da criatividade, do desconhecido, do arriscar-se, para conseguir criar, inventar, desafiar as regras e experimentar o inesperado. Para essas pessoas a insegurança do desconhecido tem menor valor do que o prazer de poder vir a criar algo original, surpreendente.

O ambiente terapêutico é um espaço seguro, acolhedor, protegido, no qual a pessoa pode se arriscar a expressar o que sente e pensa, e sob o olhar contemplador, cuidadoso e testemunhal do analista, pode criar. Muitas vezes, ao realizar as construções, conforme as mãos estão ali distraídas, o paciente narra seus desejos mais profundos, segredos de família, dores da alma, ou mesmo questões preciosas que habitam seu mundo. Aos poucos, liberta complexos, solta a imaginação, até que em determinado momento a forma se concretiza, a imagem interna se revela e a metáfora surge. A partir daí o analista pode aprofundar as questões trazidas e enraizá-las na vida da pessoa, o que traz muita continência e segurança, e conecta a pessoa a uma instância interna numinosa e transcendente.

O ser humano necessita de testemunhas das suas criações para sentir-se realizado e pertencente, sentimentos altamente estruturantes para a personalidade.

Para Jung (1991), um dos objetivos da ciência é expressar seu material em abstração. No campo da psicologia, isso significaria *traduzir* em abstrações intelectuais o processo do sentimento, da sensação e da fantasia. Esse processo torna-se um desafio dentro da psicologia analítica, na medida em que a abstração (antes soberana), que compreende o processo do intelecto, da racionalização, passa a ser compreendida apenas como um meio, sem que se delinieie um fim em si. A finalidade de todo o processo estaria a serviço de uma força e intenção criadora maior.

Fundamentada nessa premissa, surge a possibilidade de compreender o fenômeno psíquico de forma mais ampla, sendo regido pela fantasia. Para Jung (1991), é ela a força geradora e criativa, tendo seu próprio sentido. É a partir da fantasia que a psique cria realidade, encontra possibilidade de significar e ressignificar, acolhendo (integrando) o campo inconsciente de nossa psique. Caso não a vivenciemos sob essa perspectiva, faremos uma psicologia a serviço da ciência do intelecto-abstração-razão, privando-nos de *penetrar na vida*.

## Referências Bibliográficas

- CHANTRAINE, P. (1974). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Tome III. Paris: Éditions Klincksieck.
- EDINGER, E. F. (1995). *Anatomia da psique*. São Paulo: Cultrix.
- FORDHAM, M. (1994). *A criança como indivíduo*. São Paulo: Cultrix.
- GUGGENBÜHL, A. (2007). *Conferência*. XV Congresso da Associação Junguiana do Brasil, 2007, Atibaia. Amor. São Paulo: AJB.
- JUNG, C. G. (1980). *Psicologia do inconsciente*. OC, 7/1. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. OC, 9/2. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1986a). *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes,
- \_\_\_\_\_. (1986b). *Mysterium coniunctionis*. OC, 14/2. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1991) *Tipos psicológicos*. OC, 6. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Estudos alquímicos*. OC, 13. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Dois escritos sobre psicologia analítica*. OC, 7/1 e 7/2. Petrópolis: Vozes.
- TORRINHA, F. (1937). *Dicionário latino-português*. Porto: Portugal.

---

<sup>1</sup> São participantes do *Departamento de psicoterapia infantil e adolescente da AJB* e coautores deste artigo:

**Ana Carolina Falcone Garcia** é psicóloga, analista junguiana, mestre em Psicologia Clínica – Núcleo de estudos junguianos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), especialista em Sexualidade Humana pela Unicamp e em Farmacodependência pela Unifesp.

**E-mail:** acfalcone2007@hotmail.com

**Gabriela Betto Etcheverry**, analista junguiana, membro do Instituto Junguiano do Paraná (IJPR), mestrado em Transtorno Neurocognitivo e Comportamental pelo Instituto de Pesquisa Pelé Pequeno Príncipe.

**E-mail:** gabrielabetcheverry@gmail.com

**Lya Bueno Rocha e Silva**, especialista em Psicologia Analítica pela Unicamp, é candidata a analista pelo Instituto de Psicologia Analítica de Campinas (IPAC).

**E-mail:** lyabueno@globo.com

**Marina Menechino Costa de Camargo** é psicóloga e analista junguiana, especialista em Psicologia Analítica Junguiana pela Unicamp e membro do Instituto de Psicologia Analítica de Campinas (IPAC).

**E-mail:** mamenechino@hotmail.com

**Monica Patrão de Seba** é candidata a analista junguiana pelo Instituto de Psicologia Analítica de Campinas (IPAC) e especialista em análise junguiana pela Unicamp. Atua como psicóloga clínica com ênfase no atendimento de adultos e crianças.

**E-mail:** seabajaneiro@terra.com.br

**Sílvio Lopes Peres** é psicólogo clínico, candidato a analista pelo Instituto de Psicologia Analítica de Campinas (IPAC), mestre em Ciências da Religião, pedagogo e coordenador do PsicoCine C. G. Jung e do Grupo de Estudos de Psicologia Analítica C. G. Jung em Marília, SP.

**E-mail:** silviolperes@hotmail.com

Artigo

## Espiritualidade e psicologia analítica no cenário atual

Departamento de psicologia analítica e espiritualidade da AJB

Anahy Fagundes Dias Fonseca\* et al.<sup>1</sup>

**Sinopse:** Este artigo propõe um diálogo entre a concepção de religiosidade/espiritualidade apresentada por Jung e os novos cenários científicos sobre o tema. Pesquisas científicas revelam como a religiosidade pode influenciar na qualidade de vida das pessoas, no bem-estar, conforto, força, propósito, sentimento de segurança e pertencimento, além de concorrer para uma evolução bem mais favorável no trato de problemas de saúde física e mental. Jung mostra que o sentimento religioso constitui função natural da psique, deixando para trás a ideia de associar a religiosidade a algo primitivo, regressivo, de sublimação do sexo ou fuga. Tendo em vista que a neurose é um estado fragmentário da consciência humana, e tendo em vista que o ego está a serviço do *Self*, instância maior da psique, este artigo ressalta a necessidade de uma psicologia baseada em uma atitude religiosa, vivenciada pelos pacientes nos atos cotidianos – na vida e nos consultórios – repletos de emoções e significados, de numinosidade e do *mysterium tremendum et fascinans*. Torna-se urgente observar que as experiências de conteúdo numinoso provindas do inconsciente sacralizam a vida e nos ajudam na promoção e no processo de individuação. E que a realização da mensagem encorajadora do roteiro de Deus, inscrita em nossa alma, cura nossa unilateralidade, facilitando o encontro da totalidade tão desejada.

**Palavras-chave:** atitude religiosa, pesquisas científicas, saúde física e mental, individuação, *Self*.

**Resumen:** Este artículo propone un diálogo entre la concepción de religiosidad/espiritualidad presentada por Jung y los nuevos escenarios científicos sobre el tema. Sabemos que investigaciones científicas nos revelan cómo la religiosidad puede influir en la calidad de vida de las personas, en el bienestar, confort, fuerza, propósito, sentimiento de seguridad y pertenencia, además de competir para una evolución más favorable en el trato de sus problemas de salud física y mental. Jung nos muestra que el sentimiento religioso se constituye en función natural de la psique, quedando en el pasado la idea de asociar la religiosidad a algo primitivo, regresivo o de sublimación del sexo o fuga. Teniendo en cuenta que la neurosis es un estado fragmentario de la conciencia humana, y teniendo en cuenta que el ego está al servicio del *Self*, instancia mayor de la psique, este artículo resalta la necesidad de una psicología basada en una actitud religiosa, vivida por los pacientes en actos cotidianos – en la vida y en los consultorios – repletos de emociones y significados, de numinosidad y del *mysterium tremendum et fascinans*. Se hace urgente observar que las experiencias de contenido numinoso provenientes del inconsciente sacralizan la vida y nos ayudan en la promoción y búsqueda del proceso de individuação. Y que la realización del mensaje alentador del guión de Dios, inscrita en nuestra alma, cura nuestra unilateralidad facilitando el encuentro de la totalidad tan deseada.

**Palabras clave:** actitud religiosa, investigaciones científicas, salud física y mental, individuação, *Self*.

---

**Abstract:** This article proposes a dialogue between the conception of religiosity/spirituality presented by Jung and the new scientific scenario. Scientific researches have revealed how the religiosity can influence in people's life quality, well-being, comfort, strength, purpose, feeling of safety and belonging, besides, competing for a much more favorable evolution in their physical and mental health treatment. Jung comes to show us that the religious feeling constitutes a natural function of the psyche, leaving in the past the idea of associating the religiosity to something primitive, regressive or the sex or escape sublimation. Since neurosis is a fragmentary state of human consciousness, and in view of the ego being at the service of the *Self*, higher instance of the psyche, this article emphasizes the necessity of a psychology based in a religious attitude, experienced by patients in everyday actions – in life and in analytical settings – full of emotions and meanings, numinosity and *mysterium tremendum et fascinans*. It becomes urgent to observe that the numinous content experiments coming from the unconscious sacralize life and help us in the promotion and search of the individuation process. And that fulfillment of the encouraging message of God's scripture, inscribed in our soul, heals our one-sidedness by facilitating the meeting of the wholly desired totality.

**Keywords:** religious attitude, scientific researches, physical and mental health, individuation, *Self*.

---

\*Anahy Fagundes Dias Fonseca, médica especialista em psiquiatria e analista didata do Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul (IJRS), é coordenadora do Departamento de psicologia analítica e espiritualidade da AJB.



A partir da ideia de Jung de que a psique é naturalmente religiosa, queremos propor um diálogo entre sua concepção sobre religiosidade-espiritualidade e os novos cenários científicos em relação ao assunto. Atualmente, a área médica constata o fato de que as pessoas que têm uma crença na continuidade da vida e em sua dimensão espiritual, ou seja, em uma dimensão transcendente, são mais maduras, vivem de forma mais sensata, sentem-se melhor e mais em paz consigo mesmas. Esse fato começa a ser constatado por meio de um grande número de pesquisas sobre as relações entre espiritualidade e saúde. Segundo Moreira-Almeida (2010), o volume e a qualidade das evidências atualmente disponíveis têm levado a um crescente reconhecimento de que a espiritualidade se constitui em uma dimensão importante da vida das pessoas em todo o mundo e que as práticas e crenças religiosas influenciam no cuidado e na evolução dos problemas de saúde física e mental. Um relatório da Organização Mundial da Saúde (OMS) (1995) comenta, inclusive, que a espiritualidade, a religião e as crenças pessoais podem afetar a qualidade de vida ao ajudar as pessoas a lidar com as dificuldades e a estruturar suas experiências, dando-lhes significado e, de forma mais geral, ao proporcionar mais bem-estar. Para muitas pessoas,

sua religião, suas crenças pessoais e sua espiritualidade seriam uma fonte de conforto, bem-estar, segurança, significado, senso de pertencimento, propósito e força.

A busca e os rituais do *sagrado* sempre estiveram presentes no homem, em diferentes épocas e culturas. O que talvez se observe mais no presente é o interesse da ciência em discutir temas como espiritualidade e religiosidade, como parte do entendimento possível em relação ao humano. A questão, por exemplo, de comprovar se a *comunicação espiritual* feita por um médium poderia provir de uma pessoa falecida, ou se, na melhor das hipóteses, seria sempre a projeção de algum complexo psíquico inconsciente, tem sido objeto de estudo e, na atualidade, já é tema de importantes pesquisas científicas (Peres, 2012; Moreira-Almeida, 2012; RPC/USP, 2007; Bragdon, 2012) de destacados cientistas da área médica, algo que não ocorreu da mesma forma na época de Jung, por não haver então o nível atual de sofisticação tecnológica e científica.

Houve um momento, no passado, em que a psicologia entendia a religiosidade como um comportamento primitivo, um estado regressivo, sublimação da sexualidade ou fuga. Freud, por exemplo, chegou a dizer que a religião seria a *neurose obsessiva* da humanidade. Foi a psicologia de Carl Gustav Jung que reintroduziu a religiosidade como um aspecto integrante de todo ser humano. Para Jung, o sentimento religioso seria essencial ao ser humano, constituindo uma função natural, e sua ausência deixaria a psique incompleta, comprometendo o seu equilíbrio, e isso começa a ser comprovado pelas pesquisas na área médica. Portanto, quando pensamos na prática junguiana, estamos afirmando um conjunto de princípios que definem o psiquismo humano e seu funcionamento, dos quais a religiosidade é uma condição inerente. Assim sendo, qualquer processo analítico junguiano tem, entre outras, uma preocupação com a experiência espiritual. A questão que se apresenta é de que maneira a espiritualidade é concebida e quais as diversas formas de inserção na clínica junguiana.

Numa carta de fevereiro de 1933 ao Pastor Josef Schattauer, Jung revela seu maior esforço e antecipa para nós a necessidade de uma psicologia calcada na experiência religiosa. Lemos nesta carta:

...uma religiosidade autêntica é o melhor remédio para todos os sofrimentos psíquicos. O difícil é transmitir às pessoas um conceito de religiosidade autêntica. Tive a experiência que a terminologia religiosa assusta ainda mais essas pessoas, por isso sempre tive de trilhar o caminho da ciência e da experiência, não importa de qual tradição, para levar os meus pacientes ao conhecimento de verdades espirituais. Quando diz que os reformadores escavaram muito, devo acrescentar que a ciência moderna escavou mais ainda, e tanto que na psique das pessoas cultas de hoje só existe um grande buraco negro. Este fato obrigou-me a construir uma psicologia que descobrisse novamente o acesso às experiências de cunho espiritual (2001: 133).

---

A psicoterapia junguiana propõe quatro estágios da análise como descrito por Jung (Jung, 1985):

1. confissão (*catharsis*)
2. elucidação
3. educação (adaptação social)
4. transformação (individuação)

Nesse processo de quatro estágios, podemos afirmar que a experiência religiosa é um observatório privilegiado das relações entre as manifestações da vida e seu campo de significação no processo de individuação.

Em 1932, Jung afirmou em seu livro *Psicologia e religião*, no texto *Relações entre a psicoterapia e a direção espiritual* (Jung, 2011), que todos os seus pacientes com mais de 35 anos tinham como problema mais profundo uma questão de atitude religiosa e que só conseguiram se curar readquirindo uma atitude religiosa própria. Depois de muito tempo, por meio de uma carta, Father David questiona Jung se aquela afirmação ainda era verdadeira. Ele então responde:

Depois de 60 anos de experiência posso confirmar sinceramente minhas antigas palavras sobre a cura das neuroses. Uma vez que a neurose começa com um estado fragmentário da consciência humana, ela só pode ser curada através da totalidade aproximada do ser humano. Desde o começo da história, as ideias e convicções religiosas têm um aspecto do *pharmakon* mental. Elas representam o mundo da totalidade em que os fragmentos podem ser juntados e unidos de novo. Semelhante cura não pode ser efetuada por comprimidos e injeções (2003: 317).

Essa dimensão neurótica do homem moderno foi causada pela dissociação do homem consigo mesmo, fruto de um extremo racionalismo, que rompeu o diálogo entre a consciência e o inconsciente. Para Jung, um tratamento puramente racional não teria como curar realmente uma neurose. Só a experiência imediata com os conteúdos numinosos do inconsciente possibilita uma experiência religiosa autêntica, o melhor remédio para todos os sofrimentos psíquicos.

Stein aponta várias formas de psicoterapia que hoje em dia usam a espiritualidade positiva em suas metodologias. A espiritualidade positiva se manifesta em certezas nos dogmas e nas práticas religiosas com o objetivo de instruir, dar forma e reformar a sociedade. Apresentam uma atitude, como o termo diz, positiva,

ou seja, centradas em padrões e ações egoicos preestabelecidos. Se a espiritualidade estiver combinada com as terapias cognitivas comportamentais, elas tenderão a favorecer essa abordagem. Essas terapias, então, tendem a ser mais programáticas, mais diretivas que exploratórias, convencidas da correção de seus objetivos, em lugar de abrir-se para a surpresa das diferenças individuais, mais proativas que reflexivas. A forma negativa de espiritualidade, pelo contrário, está vazia de conteúdo e assenta-se numa atitude de abertura para o desconhecido. A análise junguiana tende fortemente a seguir o caminho da espiritualidade negativa, favorecendo uma atitude de receptividade do ego ao inconsciente, um ego que abdica do controle e se abre para a dimensão maior do *Self*, reconhecendo que o espírito assoprado foi ouvido e que os humanos não podem prever a sua direção ou controlar seus meios. O espírito do inconsciente deve revelar-se sempre renovado, sempre refrescante.

Para Jung, a fé, a esperança, o amor e o conhecimento, fruto do esforço e aspirações humanas, não podem ser ensinados, nem aprendidos, nem dados ou retirados. São graças que estão ligadas a uma condição que só pode se dar pela experiência viva. Esta não pode ser fabricada. O que se pode tentar é um caminho de aproximação a ela, o que exige o esforço incondicional de toda a personalidade.

Esse é o maior desafio de todo o profissional da saúde, já que, para Jung (2011),

*A psicose, em última instância, é um sofrimento de uma alma que não encontrou o seu sentido. Do sofrimento da alma é que brota toda a criação espiritual e nasce todo homem enquanto espírito: ora, o motivo do sofrimento é a estagnação espiritual, a esterilidade da alma (idem: 497). Munido desse conhecimento o médico se aventura, doravante, num domínio do qual só se aproxima depois de muita hesitação. Começará a enfrentar a necessidade de transmitir a ficção salutar, a significação espiritual, pois é isto, precisamente, o que o doente espera dele, para além de tudo o que a razão pensante e a ciência lhe podem dar. O enfermo procura aquilo que o empolgue e venha a conferir, enfim, ao caos e à desordem de sua alma neurótica uma forma que tenha sentido (ibidem: 498).*

Estará o médico à altura dessa tarefa? Ele poderá encaminhar seu paciente, antes de tudo, a um teólogo ou filósofo, ou abandoná-lo às incertezas e perplexidades de sua época. Enquanto médico, sua consciência profissional evidentemente não o obriga a abraçar uma determinada concepção de mundo. Mas o que acontecerá quando perceber, com inelutável clareza, as causas do mal de que o seu paciente sofre, isto é, que ele é carente de amor e não possui senão sexualidade, que lhe falta a fé, porque ele receia a cegueira; que vive sem esperança, porque a vida e o mundo o decepcionaram profundamente; e que atravessa a existência mergulhado na ignorância, porque não soube perceber sua própria significação? (ibidem: 499).

---

Essa condição favorece o que podemos chamar de uma *psicologia com alma*, que nos remete à interioridade em que a pessoa entra em contato com seu verdadeiro si-mesmo, em que pressente algo do esplendor original de seu ser e que lhe transmite o sentimento de estar ligado a algo maior. A alma ultrapassa totalmente este mundo e este tempo. Mas é exatamente isso que nos capacita a ficar aqui com os dois pés no chão, a trabalhar na formação deste mundo e, ao mesmo tempo, a elevar-nos com as asas da alma acima do imediatamente disponível e, assim, a poder lançar um outro olhar sobre a realidade de nossa vida.

Jung refere em *Psicologia e alquimia* (2012:11): “Assim como o olho corresponde ao sol, a alma corresponde a Deus”. A ideia de uma alma está fundada no desejo de êxtase, de crescer para além de si mesmo, no desejo de imortalidade e na experiência de que há ainda outros modos de conhecer e de ver além do intelecto. No Antigo Testamento, alma e coração são muitas vezes abordados e solicitados: “Ó Deus, Tu és meu Deus; a ti procuro, minha alma tem sede de ti, todo o meu ser anseia por ti” (Livro dos Salmos, 1959, Sl 63:1, p. 598).

O esforço de Jung foi o de trilhar o caminho da ciência e da experiência, não importa de que tradição, para levar aos seus pacientes o conhecimento de verdades espirituais.

A importância de um projeto de consciência está no fato de que, se a consciência cria o mundo, o ego, em seu esforço de autorrealização, está fazendo o trabalho criativo de Deus. Por isso, Jung (2001) refere que o *si-mesmo*, em sua divindade, só pode se tornar consciente dentro de nossa consciência e só pode consegui-lo se nós permanecermos firmes. O hierosgamos realiza-se no vaso.

Assim, todo e qualquer ato da vida tem de ser tomado de maneira consciente, saindo de nossa dimensão egoica e vivenciando os níveis de diálogo que o *si-mesmo* está estabelecendo conosco através da vida. Para Jaffé (1989), a experiência do significado depende da percepção de uma realidade transcendental ou espiritual que não está separada da realidade empírica da vida, pois as duas formam um todo. Como podemos perceber, não há como conceber um projeto de transformação espiritual sem compromisso com a realidade e sem uma condição de amorosidade e humildade inerente àquele, que, num processo de autoconscientização, quer ser transformado pela experiência numinosa do *Self*.

Trazemos uma citação de Jung, numa paráfrase da afirmação de Santo Inácio de Loyola, onde declara:

A consciência do homem foi criada com a finalidade de reconhecer que sua existência provém de uma unidade superior, dedicar a esta fonte a devida e cuidadosa consideração; executar as ordens emanadas desta fonte, de forma inteligente e responsável, proporcionando deste modo um grau ótimo de vida e de possibilidade de desenvolvimento à psique em sua totalidade (Jung, 1982, p. 156).

Essa afirmação de Jung sintetiza os aspectos essenciais que envolvem a experiência básica do homem. Experiência esta que é eminentemente religiosa. Percebemos que a ideia de religiosidade pressupõe uma visão de totalidade e um eixo de ligação entre a coisa pequena, que é o ego e sua consciência, e a coisa maior, que é o *Self*, o arquétipo da totalidade, princípio regulador e centro da psique, que representa os aspectos transpessoais do indivíduo.

Para termos mais clareza do significado da experiência religiosa, importa afirmar que, para Jung, esta é concebida como *religere*: uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto chamou de *numinoso*... Trata-se de um elemento não racional na ideia do divino e que se manifesta como experiência do sagrado. Para Otto (1958), o sagrado é uma categoria composta de interpretação e de avaliação que caracteriza o domínio do religioso. Trata-se de uma experiência viva do sagrado ou, como aponta Jung, a experiência viva de símbolos vivos. Apresenta como forma o mistério e, como conteúdo, *tremendum* e *fascinans*. Essa experiência, então, representa emocionalmente algo que pertence às manifestações indizíveis da alma humana (*mysterium tremendum*) e exerce um poder de fascínio (*fascinans*) arrebatador onde quer que o *mysterium tremendum* se manifeste. A experiência numinosa abarca toda vivência de veneração e temor que constitui o *mysterium tremendum* e que fundamenta a experiência do sagrado. Isso equivale a dizer que a experiência religiosa exige uma atitude cuidadosa com a vida.

Mas qual o papel dessa experiência para a clínica junguiana?

Para Murray Stein (2003), a análise junguiana, como método de investigação, descoberta e cura, estuda os padrões que emergem do *si-mesmo* por meio das diversas manifestações do inconsciente, observando o irracional, o surpreendente, as ligações escondidas que se infiltram nas nossas vidas e nos conectam com tudo o que existe. É uma reflexão encorajadora do roteiro de Deus, o qual se torna manifesto na medida em que prestamos atenção com profundidade à nossa subjetividade. A realização da mensagem inscrita nas nossas almas cura a nossa unilateralidade e nossas doenças neuróticas.

Por princípio, a experiência religiosa é única, íntima e transformadora. A percepção da natureza psicológica da experiência religiosa é extremamente valiosa para o homem da atualidade. Sua espiritualidade adquire novas formas, ganha novos símbolos, mas é em essência a mesma, em todos os tempos: a experiência profunda do arquétipo do *Self* e seus símbolos. A espiritualidade deve então servir como esse campo interativo com o *Self*, campo interativo que é inerentemente transformador.

Em termos práticos, podemos, portanto, resumir em três os aspectos diretos em que a experiência religiosa aparece na clínica.

Primeiro, é no eixo ego-*Self*. Em vários momentos percebemos essa instância maior da psique enviando mensagens e reposicionando

---

o ego em benefício da personalidade maior, ou seja, da busca da realização da totalidade psíquica.

Segundo, percebemos essa experiência religiosa no mito do significado, impulso inato que move todo ser humano e que se manifesta por meio dos símbolos.

Para Jung, o sentido é o construto psicológico mais importante, tanto que ele define a neurose como a condição de uma alma que perdeu seu significado. Assim, toda experiência religiosa se faz no encontro com as manifestações significativas dadas pelo símbolo. Os símbolos, quando acolhidos e vividos pela consciência, tornam-se uma epifania em que a psique reencontra o seu lugar e sentido. Eventos, sonhos, imagens que nos cativam, revelando aspectos desconhecidos e provocando reações emocionais. A experiência simbólica sacraliza a vida, dando-nos essa dimensão numinosa dessa realidade que não cabe em nós e nos remete para algo que não pode ser traduzido racionalmente, apenas vivenciado. É nesse movimento de sentido, como foi colocado anteriormente, que se estabelece uma relação entre o transitório e o transpessoal, entre o pessoal e o impessoal, entre o individual e o coletivo, entre o interno e o externo, entre consciência e inconsciente. Um lugar onde a vida não seja excluída da totalidade dos eventos e significados da experiência.

Terceiro, existe a sincronicidade, na qual o não psíquico se comporta como psíquico e vice-versa, sem umnexo causal entre eles. A sincronicidade é formada por uma teia de relações que não se organizam por uma lógica causal, mas antes por uma lógica regida pelo significado. Variáveis ocultas promovem conexões instantâneas, pode-se estabelecer essa rede não linear de interação. Existem interconexões de sistemas em todos os níveis e não de significados isolados, ou seja, temos um campo interativo entre psique e matéria onde se estabelecem relações de múltiplos significados. A realidade é como uma teia de eventos, relações e não apenas de objetos. Assim, há uma relação entre unidade e multiplicidade dentro de uma totalidade dinâmica. Com maior frequência esse é o momento em que são mostradas as conexões surpreendentes entre os eventos e a psique humana. Von Franz (1982) faz uma relação da sincronicidade com a ideia alquímica do *unus mundus*. Vivemos uma dualidade entre a realidade externa e interna, porém nos eventos sincronísticos essa dualidade não existe. Von Franz expõe que nesses momentos os eventos externos comportam-se como se fossem parte da nossa psique, de tal modo que tudo está contido na mesma realidade. Por meio da sincronicidade podemos perceber essa relação maior que é fruto da experiência religiosa.

## Referências Bibliográficas

- AVENS, Roberts (1993). *Imaginação é realidade*. Petrópolis: Vozes.
- LIVRO DOS SALMOS. Português. In: *Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1959.
- BRAGDON, Emma; LAKE, James (2012). *Spiritism and mental health: practices from spiritist centers and spiritist psychiatric hospitals in Brazil*. London: Singing Dragon.
- EDINGER, Edward F. (1989). *Ego e arquétipo*. São Paulo: Cultrix.
- FRANZ, Marie-Luise Von (1992). *A alquimia e a imaginação ativa*. São Paulo: Cultrix.
- HILLMAN, James (s/d.). *A sedução do preto*. The life conference and festival, agosto de 1995, Torino, Itália. Trad. Gustavo Barcellos.
- HOELLER, Stephan (1990). *A gnose de Jung*. São Paulo: Cultrix.
- JAFFÉ, Aniela (1989). *O mito do significado*. São Paulo: Cultrix.
- JUNG, Carl Gustav. *Encounter with the great personality*. Video/Lecture, s/d.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Aion – Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. OC, 9/2. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1985). *A prática da psicoterapia*. OC, 16. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Cartas*. v. I. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Cartas*. v. III. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Psicologia e alquimia*. OC, 12. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. (2011). “Relações entre a psicoterapia e a direção espiritual”. In *Escritos diversos*, OC, 11/6. Petrópolis: Vozes.
- MOREIRA-ALMEIDA, Alexander (2010). “O crescente impacto das publicações em espiritualidade e saúde e o papel da *Revista de Psiquiatria Clínica*”. In *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 37, n. 2, p. 41-42, 2010.
- MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; SANTOS, Franklin Santana (2012). *Exploring frontiers of the mind-brain relationship*. New York: Springer-Verlag New York.
- PERES, Julio Fernando et al. (2012). “Neuroimagem durante o estado de transe: uma contribuição para o estudo da dissociação”. In *Plos One Journal Information* [s.l.], v. 7, n. 11, p.1-9, 16 nov. 2012. Public Library of Science (PLOS). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0049360>>. Acesso em: 9 ago. 2018.
- REVISTA DE PSIQUIATRIA CLÍNICA DA USP: Edição Especial – Espiritualidade e Saúde Mental (2007). São Paulo: Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, v. 34, n. 1.

---

STEIN, Murray (2004). III Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana, Salvador. *Jungian analysis and spirituality*. Anais. Salvador, 2003. São Paulo: Lector Editora.

THE WHOQOL GROUP (1995). "The World Health Organization quality of life assessment: position paper from the World Health Organization". In *Social Science & Medicine* [s.l.], v. 41, n. 10, p.1403-1409, nov. 1995.

---

<sup>1</sup> São participantes do *Departamento de psicologia analítica e espiritualidade da AJB* e coautores deste artigo:

**Ana Luisa Teixeira de Menezes**, psicóloga com pós-doutoramento em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), candidata a analista junguiana (IJRS) e professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação (da Universidade de Santa Cruz do SUL – UNISC).  
**E-mail:** analuisatdm@gmail.com

**Aurea Pinheiro Roitman**, psicóloga e analista didata, é cofundadora e atual presidente do Instituto Junguiano de Brasília (IJBSb).  
**E-mail:** aurearoitman@terra.com.br.

**Adriana Goreti de Oliveira Lopes**, psicóloga e membro do Instituto Junguiano do Paraná (IJPR), é mestre em Saúde Coletiva pela Universidade do Rio de Janeiro (UERJ), doutora em Literatura Comparada (Mitologia e Psicologia) e docente em cursos de pós-graduação de Psicologia e áreas afins.  
**E-mail:** adripsco@hotmail.com

**Candido Pinto Vallada**, médico psiquiatra pela Universidade Federal do Estado de São Paulo (Unifesp) e analista junguiano, é membro fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP).  
**E-mail:** valladacp@gmail.com

**Cláudia Cardoso**, analista junguiana e arteterapeuta, é pós-graduada em psicologia analítica e atualmente é diretora administrativa do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro (IJRJ).  
**E-mail:** claudiacardososeme@globo.com

**Gelson Roberto**, analista junguiano e mestre em Psicologia Clínica, membro fundador do Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul (IJRS) e presidente da Associação Junguiana do Brasil (AJB) de 2014 a 2016), é membro de projeto de pesquisa sobre experiências anômalas pela AJB, Pacífica Graduate Institute de Santa Bárbara e Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).  
**E-mail:** globerto@terra.com.br

**Joel Giglio**, analista didata e professor associado do Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Faculdade de Ciências Médicas/Unicamp, onde coordena o curso de especialização em psicologia analítica.  
**E-mail:** joelsgiglio@gmail.com

**Letícia Alminhana**, psicóloga com prática clínica, mestre em teologia pela Escola Superior de Teologia (São Leopoldo, RS), doutora em Saúde mental pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com pós-doutorado pela Universidade de Oxford, Reino Unido.

**E-mail:** leticialminhana@gmail.com

**Roberto Fábio Lehmkuhl**, médico e analista junguiano, trabalha como médico de família e comunidade, é membro da Associação de Psiquiatria do Rio Grande do Sul e especialista em medicina aiurvédica pela Academis Internacional de Ayurveda, Pona, Índia.

**E-mail:** robertofl@hotmail.com

**Walter Boechat**, doutor em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ, é membro fundador do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro e fez parte do Comitê Executivo da International Association for Analytical Psychology (IAAP) no período 2001-2013.

**E-mail:** walter.boechat@gmail.com

**Zula Garcia Giglio**, arteterapeuta, doutora em Psicologia, mestre em Comunicação e Semiótica e docente do curso de Especialização em Psicologia Analítica Junguiana/Unicamp, é fundadora e membro da diretoria da Associação Brasileira de Criatividade e Inovação (Criabrasilis).

**E-mail:** zygis.garcia@gmail.com

## Reverendo a experiência da relação psique-corpo: o corpo simbólico

*Departamento de psique, corpo e psicologia analítica da AJB*

Elisabeth Bauch Zimmermann\*

Karam Valdo\*\*

Paulo José Baeta Pereira\*\*\*

**Sinopse:** O movimento corporal tem um significado profundo e revelador da realidade somática interna, seja em sua realidade espacial, como projeção da imagem corporal, seja em sua expressão dinâmico-afetiva na ação, e nos dois casos influencia decisivamente a experiência dos relacionamentos. A oposição dos estados psíquicos está configurada em cada pessoa de um modo diferente. O presente trabalho tem como objetivo estruturar esse pensamento e demonstrar como atividades de improvisação propostas tocaram, de forma espontânea, em aspectos teóricos relacionados à questão psique-corpo. A metodologia utilizou relatos de experiência dos participantes, com narrativa de vivências individuais ocorridas durante os encontros do Departamento de psique-corpo da AJB. Nota-se que a integração se dá na vivência simbólica unificadora durante a emergência das imagens. O conteúdo dessas imagens, uma vez integrado à consciência, amplia o conhecimento de si mesmo e da natureza do caminho de integração e individuação.

**Palavras-chave:** psique e corpo, dança, psicologia analítica.

**Resumen:** El movimiento corporal tiene un significado profundo y revelador de la realidad somática interna, sea en su realidad espacial, como proyección de la imagen corporal, sea en su expresión dinámico-afectiva en la acción. En los dos casos influye decisivamente en la experiencia de las relaciones. La oposición de los estados psíquicos está configurada en cada persona de un modo diferente. El presente trabajo tiene como objetivo estructurar ese pensamiento y demostrar cómo las actividades de improvisación propuestas tocaron, de forma espontánea, en aspectos teóricos relacionados con la cuestión psique-cuerpo. La metodología utilizó relatos de experiencia de los participantes, con narrativa de las vivencias individuales ocurridas durante los encuentros del Departamento psique-cuerpo de la AJB. Se nota que la integración se da en la vivencia simbólica unificadora durante la emergencia de las imágenes. El contenido de esas imágenes, una vez integrado en la conciencia, amplía el conocimiento de sí mismo y de la naturaleza del camino de integración e individación.

**Palabras clave:** psique y cuerpo, danza, psicología analítica.

**Abstract:** Body movement has a profound and revealing meaning of inner somatic reality, whether in its spatial reality, as a projection of body image, or in its dynamic-affective expression in action. In both cases decisively influences the experience of relationships. The opposition of the psychic states is configured in each person in a different way. The present work aims to structure this thought and demonstrate how proposed improvisation activities played spontaneously on theoretical aspects related to the psyche-body question. The methodology used experience reports of the

Artigo



participants, with the narrative of the individual experiences that occurred during the meetings of the AJB psycho-body Department. It is noted that the integration takes place in the unifying symbolic experience during the emergence of the images. The content of these images, once integrated in the consciousness, enlarges the knowledge of itself and the nature of path of integration and individuation.

**Keywords:** psyche and body, dance, analytical psychology.

---

**\*Elisabeth Bauch Zimmermann** é livre-docente do Departamento de dança, Instituto de Artes da Unicamp, com especialização pelo Laban Art of Movement Studio, Inglaterra. Analista junguiana pelo Instituto C. G. Jung de Zurique, é também mestre e doutora em Saúde Mental pela Unicamp e diretora de ensino do Instituto de Psicologia Analítica de Campinas (IPAC).

**\*\*Karam Valdo**, psicoterapeuta especializado em psicologia analítica junguiana (FCM/Unicamp) e jornalista com especialização em jornalismo literário (ABJL/Metrocamp).

**\*\*\*Paulo José Baeta Pereira**, docente da Universidade Federal de Minas Gerais e psicólogo pela Universidade de Zurique, é analista junguiano pelo Instituto C. G. Jung de Zurique e doutor em Artes da Cena pela Unicamp, dançarino e coreógrafo.



O presente trabalho se propõe a articular experiências pessoais que ilustram teorias sobre a interação e a contiguidade entre os conceitos de psique e corpo no contexto da psicologia analítica. A intenção é demonstrar como o despertar do corpo, por meio da dança e de movimentos improvisados, combinados com imaginação ativa – práticas ocorridas nos encontros do grupo do Departamento de psique-corpo da AJB – pode tocar em aspectos psíquicos. Dessa maneira, este trabalho apresenta vivências do corpo em sua dimensão simbólica, com resultados em forma de relatos de experiência. Este artigo também pretende ser um registro das atividades realizadas no âmbito do departamento.

O movimento corporal tem um significado profundo e revelador da realidade somática interna, seja em sua realidade espacial, como projeção da imagem corporal, seja em sua expressão dinâmico-afetiva na ação, e nos dois casos influencia decisivamente a experiência dos relacionamentos. O encontro com o corpo em movimento pode trazer ao indivíduo, além da renovação de forças, a ampliação da consciência e um livre fluir da energia vital. Por exemplo, se estou presente em meu corpo aqui e agora, sinto-me preenchido com essa presença.

---

A análise das qualidades dinâmicas do movimento (espaço, tempo e esforço) e da relação da experiência interior do indivíduo com a forma exterior simbólica pode ser associada a vivências imaginativas. Nas improvisações de movimento e dança criativa e meditativa, tem-se a oportunidade de observar a concordância da expressão externa com a realidade interna, manifestando um processo de integração que incentiva o desenvolvimento da personalidade em direção à inteireza.

A oposição dos estados psíquicos está configurada em cada pessoa de um modo diferente. No entanto, é possível visualizar regularidades no decorrer dos processos integrativos. A integração se dá na vivência simbólica unificadora durante a emergência das imagens. O conteúdo dessas imagens, uma vez integrado na consciência, amplia o conhecimento de si mesmo e da natureza do seu caminho de integração e individuação.

Para a concretização desse grupo de estudos sobre a relação psique-corpo, foi proposta a um pequeno grupo a leitura de textos, entre eles os capítulos de Zimmermann e Pereira no livro *Corpo e Individuação* (2009), e o capítulo 5 do livro de Chodorow (1991), *Dance therapy and depth psychology: the moving imagination*. Os textos orientaram, entre outros temas, o uso do movimento corporal em relação ao espaço, ao tempo e à música, e um trabalho de dança criativa que possibilitou a observação de sentimentos e imagens com base nessa experiência com o movimento. Essas imagens foram desenhadas e comentadas de maneira geral ao final dos encontros. Por meio da observação dos desenhos e dos relatos sobre o que foi vivenciado durante o movimento, ficou evidente um trabalho de integração específico que corresponde, de certa forma, à situação analítica. Foram organizados dez encontros entre 2017 e 2018, com participantes convidados de áreas que têm, em suas atividades profissionais, atuações distintas. Estão entre elas a psicologia, a medicina, a dança, a nutrição. O grupo também se mostrou heterogêneo em idade e experiências de vida, composto por interessados em pesquisar e vivenciar a relação das práticas corporais com a psique no contexto junguiano.

Procedimento de produção do material: todos os encontros foram iniciados com o *acordar* da percepção e da sensibilidade do corpo. Em seguida, foram propostos trabalhos corporais relacionados a exercícios de dança, de modo a revelar a criatividade do corpo em movimento no uso da energia psíquica pelo inconsciente.

Durante a vivência prática das sessões, houve um desdobramento em diversos temas de movimentação:

- 1 - A percepção e configuração de espaço, tempo e energia que, em conjunto, formam o continente para a dinâmica interior; por exemplo, improvisações com peças musicais lentas e rápidas, expansivas e introvertidas, diretas e reticentes.

2 - A realização, sempre retomada, de exercícios de consciência corporal, claramente estruturados, que favorecem a sensação de segurança, possibilitando, a seguir, o envolvimento com uma atmosfera criativa.

3 - Execução de sequências de movimentos cujo caráter ritualístico favorece a evocação de imagens arquetípicas; por exemplo, exercícios em círculo, com padrões rítmicos, em andamento lento, cuja simbologia retome alguma ação primordial do ser humano.

Com o passar do tempo, os temas, por sua vez, vieram a sofrer um desdobramento em três tipos diferentes de exercícios, conforme segue:

a) sequências estruturadas de movimentos básicos que desenvolvem, organicamente, uma consciência elementar do corpo;

b) exercícios meditativos na forma de pequenas coreografias em espaço reduzido, introduzindo, de forma consciente, a calma como força ordenadora e centralizadora;

c) improvisação livre de movimentos diretamente relacionados com as peças musicais selecionadas, nas quais prevalece o confronto exploratório com os aspectos espaciais, temporais e dinâmicos do movimento.

Na primeira parte das sessões foram utilizados exercícios de percepção corporal (com ou sem música), exercícios específicos da dança contemporânea e exercícios de *hataioga*. Na segunda parte, usamos exercícios de movimento relacionados à *estruturação do espaço* e ao *uso básico de formas do corpo*. O trabalho mais presente nessas sessões foram as improvisações espontâneas de dança, com músicas diversas. Isso teve vários aspectos significativos: a presença da música como elemento energético no movimento do corpo, o desenvolvimento do vocabulário de movimento como instrumento criativo, o estímulo de experiências inconscientes já vividas e não elaboradas e, sobretudo, a mobilização individual de memórias e experiências afetivas pelo uso de músicas de diferentes épocas, culturas e estilos.

Um foco culminante nos trabalhos da presente pesquisa foi a objetivação de imagens e sentimentos despertados pelos exercícios de imaginação com o uso do corpo em movimento criativo, motivado por músicas escolhidas; e essa objetivação se deu tanto pelo uso de imagens impressas como pela visualização individual em sonhos, fantasias, poemas e histórias conhecidas pelos participantes.

Ao final dos encontros, os participantes eram estimulados a registrar suas experiências como quisessem. Em um dos encontros, em fevereiro de 2018, o grupo se reuniu para compartilhar experiências pessoais advindas da participação nos encontros. Os relatos de experiências foram colhidos por meio de gravação ou documentos enviados pelos participantes, e passam a ser descritas abaixo para ilustrar as questões teóricas já pensadas no contexto da psicologia analítica junguiana para a questão psique-corpo.

---

Os aspectos teóricos foram selecionados após a coleta dos depoimentos, portanto os participantes não tinham conhecimento de tais especificações. Dessa maneira, a conexão entre teoria e prática se deu de maneira espontânea.

Outra preocupação na composição do ambiente para desenvolvimento dos encontros foi criar um campo protegido, de confiança e livre de julgamentos.

A identidade dos participantes foi preservada.

## **Discussão teórica e relatos de experiência**

A visão da psicologia na atualidade nos parece divorciada do corpo, mesmo o corpo sendo reconhecido, desde muito cedo, como um caminho natural de expressão das emoções e, no caso da psicologia analítica, de expressão da psique inconsciente na consciência. O registro de nossa ancestralidade nos informa que o corpo era o principal veículo para vivermos e darmos expressão às experiências internas, emoções e dores existenciais coletivas. A dança e a música, na encenação dos mitos, durante os rituais, foram responsáveis pela união do ser humano em comunidades, sendo o início do processo de civilização tal qual conhecemos:

Ao serem mobilizadas para práticas coletivas, estas formas humanamente produzidas foram associadas simbolicamente a valores coletivos; incorporados regularmente à festa e ao rito, estes padrões estéticos artificiais foram investidos de certo significado simbólico. Esse regime de conotações era o que permitiria que o canto e a dança (que foram talvez as primeiras manifestações artísticas) trabalhassem para a coesão do grupo: quando padrões rítmicos acompanhados por movimentos padronizados do corpo eram executados no rito e na festa – momentos em que a comunidade se afastava das suas rotinas de produção para reforçar a sua própria coesão –, tinha-se a culminação da incorporação de formas esteticamente padronizadas, inicialmente motivadas pelo nosso interesse natural por padrões, às técnicas de reforço da comunhão social (Chagas, 2013: 64).

Nos encontros do Departamento psique-corpo, a ênfase não era dada em movimentos padronizados e sim nos livremente improvisados, e a vivência coletiva num ambiente acolhedor e criativo favoreceu o reconhecimento do corpo como guardião de dimensões internas e profundas.

A psicanálise freudiana trouxe a possibilidade de estudar o corpo em sua dimensão psíquica por meio da conceituação da libido enquanto energia da sexualidade. Entendia-se que o fluxo

de energia, via ego, poderia ser vivido por meio do corpo. Por exemplo, em uma conversão histérica, a energia psíquica chegava à materialidade do corpo sem passar pela consciência, fazendo com que o ego experimentasse fisiologicamente a contradição que não pôde ser vivida entre desejo e comportamento social aceitável para aquela pessoa.

O modelo junguiano para o entendimento da totalidade do ser humano nos apresenta um sistema com características autorreguladoras em um fluxo constante entre inconsciente e consciência. Esse fluxo é experimentado pelo ego em uma região limite entre estes dois espaços psíquicos.

Na psicanálise freudiana clássica, assume-se que os seres humanos, em virtude de suas disposições internas, são regidos por dois instintos: o da sexualidade e o da agressão. Jung questionou essa visão há muito tempo porque pensou que ela estreitava enormemente a multidimensionalidade da vida psíquica humana. (...) Naturalmente a energia psíquica se manifesta na sexualidade e na agressão, mas também no instinto de poder, nas atividades intelectuais e criativas e, finalmente, também no instinto direcionado à individuação (Jacoby, 2010: 71).

As alterações biofisiológicas estão presentes na psicologia analítica desde o início das investigações de Jung. O seu primeiro grande trabalho na área, de que temos conhecimento, foram as investigações que ligavam o teste de associação de palavras com alterações biológicas como batimento cardíaco, sudorese, rubor, entre outros, e que acompanhavam alguma hesitação ao responder à palavra mencionada pelo pesquisador.

A teoria psicológica que quiser ser mais do que simples técnica auxiliar tem que basear-se no princípio dos contrários, pois sem ele só reconstruiria psiques neuróticas desequilibradas. Não há equilíbrio nem sistema de autorregulação sem oposição. E a psique é um sistema de autorregulação (Jung, 2011a: 92).

Jung parte do mesmo ponto da psicanálise freudiana, mas amplia essa visão do fluxo da energia psíquica, introduzindo os aspectos inconscientes que não são exclusivamente pessoais, o que ele denominou de inconsciente coletivo. A energia psíquica, a partir de então, não seria somente carregada no inconsciente por meio dos desejos reprimidos, mas também gerada pelos complexos ideofetivos que unem experiência de vida com um núcleo arquetípico universal. O corpo deixa de ser então apenas um espaço para a catarse da energia psíquica para passar a seu vaso de elaboração e transformação.

---

## O corpo como sombra

O corpo é nossa memória mais arcaica. Abriga muitas vivências inconscientes, desde o nascimento, associadas às necessidades básicas e ligadas à vida instintiva pessoal. Também comporta, em suas formas universais, a possibilidade de o *eu* realizar movimentos de padrão arquetípico e com possibilidade de expressar emoções vividas pelo inconsciente.

Os conteúdos da experiência individual e da existência coletiva que estão inconscientes (ou parcialmente inconscientes) podem ser acessados com o movimento espontâneo do corpo. A linguagem corporal manifesta conteúdos com os quais o *eu* consciente, a princípio, não se identifica. Eles apresentam, frequentemente, traços instintivos e arquetípicos que passam pelos espectros do erótico, do afetivo ou do agressivo. Conteúdos que não queremos conscientemente admitir e que abrigamos numa dimensão que se costuma chamar de sombra na psicologia analítica.

Jung posiciona o reconhecimento dos aspectos sombrios como uma base indispensável para o autoconhecimento. “A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo (...) por isso, em geral, ele se defronta com considerável resistência” (Jung, 2011b: 14). Nos seminários realizados na Inglaterra em 1935, Jung aponta que o corpo pode carregar aspectos do arquétipo da sombra:

Não gostamos de olhar nosso lado sombra; portanto, há muitas pessoas, em nossa sociedade civilizada, que perderam inteiramente a sua sombra e com ela, em geral, perderam o seu corpo. O corpo é o amigo mais duvidoso porque produz coisas que não apreciamos: há coisas demais sobre a personificação dessa sombra do ego. Às vezes funciona como o esqueleto no armário e, naturalmente, todos querem livrar-se de uma coisa assim (Jung, 1968, p. 23, apud Conger, 1993: 103).

Tomando o corpo como o receptáculo das vivências que estão em estado inconsciente, em forma de memória corporal, e admitindo que o corpo possui relativa autonomia para refletir aspectos sombrios que nos são desagradáveis, podemos pensar nele como um instrumento para a elaboração da sombra no campo consciente. E isso se dá por meio do movimento. Quando uma pessoa sente essas facetas diversas em si e, por repetidas vezes, percebe que não consegue integrá-las, podemos observar que ocorre, pelo menos em parte, uma assimilação desses conteúdos na consciência, caso a pessoa persevere no processo de elucidação das experiências emocionais que levam aos gestos.

O primeiro depoimento que exemplifica as questões relativas ao corpo como sombra nos dá conta da percepção da timidez e da vergonha durante um exercício proposto. Na altura do acontecimento, os integrantes do grupo já se conheciam. O espaço protegido de julgamentos externos já fora sentido por outros participantes, reduzindo as justificativas de que o despertar desses sentimentos nessa pessoa estivesse ocorrendo exclusivamente em razão de sua presença em um ambiente desconhecido.

Tocou-me muito uma atividade de improvisação de dança em que foi preciso fazer o movimento baseado em fotografias e representá-lo para o grupo individualmente. Fica muito difícil de colocar em palavras, mas o fato de eu ter que apresentar o movimento para outras pessoas me ajudou a entrar em contato e trabalhar com a minha vergonha naquele momento. Eu treinei muito o movimento, mas na hora de fazer eu não tive coragem de abrir os olhos. No movimento que eu tinha imaginado, quando eu abria os braços, abriria também os olhos e eu não tive coragem. E isso foi um trabalho para muitas semanas na minha análise individual. Eu trabalhei a minha vergonha, o agir apesar da vergonha, a minha timidez, e percebi o quanto aquilo me impedia de crescer e ser notado. Foram despertadas memórias da primeira infância, de o meu corpo ser aceito pela minha família. Toda essa discussão nasceu daquele movimento improvisado. Então, foi muito rico para mim neste sentido.

Por outro lado, é válido ampliarmos a visão de sombra tomando não apenas seus aspectos negativos, mas também suas características positivas, embora ainda desconhecidas ou esquecidas do eu consciente e, por isso, em área de sombra. A saudade de totalidade, inteireza psíquica e dinâmica fluente nos dá testemunho da existência de um centro e de uma totalidade, o *Self*, que atua como um objetivo virtual em nossa psique e que, na maioria dos casos, está oculto, podendo ser denominado de sombra luminosa.

Todo encontro com um aspecto até então desconhecido de nós mesmos representa um *numinosum*, ou seja, ele tem um valor especial, próprio, com a mensagem urgente de ampliação da consciência de nós mesmos. Esse momento brilhante de ampliação sempre significa, também, um encontro com o nosso *Self* como totalidade abrangedora (Pereira, 1986: 42).

No exemplo a seguir, o depoimento de uma das pessoas participantes mostra uma percepção sobre o corpo, a princípio difícil, mas que se torna, pela primeira vez, uma experiência mais próxima da inteireza. As costas da participante, parte não aceita pela consciência, passam a responder por uma inteireza física e, ao mesmo tempo, psíquica ou simbólica:

---

Eu me lembro muito de uma improvisação que acontecia em dupla, quando uma pessoa tocava a outra. Tocávamos em partes do corpo que não estávamos acostumados a sentir. Então, durante a coreografia eu me lembro que a pessoa que estava fazendo comigo tocou-me as costas. Ultimamente, as minhas costas representam um lugar de incômodo, porque eu incho muito nas costas. Quando a pessoa tocou minhas costas, eu pensei: “Nossa, minhas costas existem! Eu não olho para elas”. Eu fiquei sentindo as minhas costas de olhos fechados e ia sentindo. Esta vivência me fez sentir que existem coisas no corpo que a gente não repara. Foi uma descoberta de como, no corpo, existem lugares que a gente simplesmente passa, não lembra deles. Tomar consciência das minhas costas, que é uma parte do meu corpo que eu tento não ver, me tocou mesmo, foi até um susto, sentir as costas e depois pensar nisso um pouco, porque eu as continuei sentindo.

## **O corpo como catalisador de memórias afetivas**

Vamos nos concentrar agora na característica do corpo enquanto catalisador de memórias afetivas. Movimentar-se é se aproximar de complexos individuais, atualizando uma experiência de difícil assimilação e adaptação para o eu consciente. Se no trecho anterior o movimento improvisado despertou aspectos de sombra da personalidade, nesta parte ele irá despertar memórias ligadas a afetos que podem trazer uma nova compreensão da situação vivida.

Verena Kast resume a teoria dos complexos de Jung da seguinte maneira:

Esses complexos são centros de energia construídos em torno de um cerne de significado afetivo, supostamente provocados por uma dolorosa colisão do indivíduo com uma exigência ou um evento no mundo circundante para os quais não está preparado. Cada evento semelhante é, então, interpretado no sentido do complexo e ainda o intensifica. Portanto, os complexos representam os pontos suscetíveis a crises no indivíduo. Mas eles são ativos como centros de energia, o que se exprime na emoção e constitui grande parte da vida psíquica. (...) define-se um complexo (de complexus = inclusão, cerco, abarcamento) como conteúdos do inconsciente que são unidos pela mesma emoção e por um cerne de significado comum (arquétipo) e podem, em certa medida, representar uns aos outros. Todo evento afetivamente carregado torna-se um complexo. Não são apenas os grandes acontecimentos traumáticos que produzem complexos, mas também aqueles pequenos eventos sempre recorrentes que nos ferem. (...) Se o eu consegue estabelecer contato com o complexo e experimentar e configurar as imagens e as fantasias emergentes, a energia inerente a um complexo pode então se tornar uma energia que vivifica a pessoa inteira. Os complexos também são vivenciados fisicamente, pois o essencial neles é a emoção, que também é experimentada fisicamente (Kast, 2013: 46-48).

A experiência física do complexo leva à memória do episódio em que ele foi fortalecido, ou seja, leva à memória dos momentos em que as cargas afetivas foram se unindo às experiências e, por serem penosas naquele momento, não puderam ser elaboradas, fazendo com que a energia regredisse para o inconsciente. O movimento do corpo, de forma livre e criativa, abre espaço para que memórias afetivamente carregadas e potencialmente simbólicas se manifestem diante da disposição do eu consciente em levá-las em consideração no momento atual. Reviver a memória é atualizar o complexo com as compreensões e o amadurecimento que não se tinha na época em que a situação foi vivida.

O trabalho com a dança proposto possibilitou a experiência de sequências de movimentos básicos que reativam o contato com a realidade elementar do corpo, uma vez que este possibilita a aproximação do inconsciente e, assim, dos complexos ideoafetivos. O movimento não visa produzir artificialmente alguma vivência, mas reativar o que foi esquecido e abandonado através dos anos em que o eu consciente assumiu a direção da vida e soterrou experiências antigas. Por meio de padrões de movimentação simples, vivenciamos como o corpo se expressa organicamente, de acordo com a sua natureza.

O contato com a memória auxilia na dissolução dos bloqueios que se cristalizaram ao longo da história individual. Quando percebemos quanta energia uma pessoa é capaz de despender numa situação de necessidade, tomamos consciência, por um lado, de quão pouco dela empenhamos na vida cotidiana, e, por outro, da quantidade de energia que está represada no corpo e na psique.

A realidade corporal é reconhecida e integrada à consciência. Já não é mais a vivência espontânea do corpo, como ocorre na criança e no homem primitivo; contudo, é possível construir uma ponte entre as dimensões inconscientes no corpo e a consciência do eu.

O corpo tem uma longa memória. É como um animal, que não mais desaprende o que nele se imprimiu. Ele carrega longamente o vestígio de vivências e estados afetivos. Assim, o trabalho de consciência corporal pode ser um progresso no caminho da experiência de si mesmo.

O importante é começar a trabalhar nas duas dimensões, no corpo e na psique, e que a pessoa se volte para o que emerge nela. Uma interação viva entre os dois âmbitos de experiência ensina a respeitar as motivações centradas no corpo e a observar os efeitos sobre a dimensão psíquica. Desenvolver uma relação com o corpo é como desenvolver um *alter ego*, reconhecendo que esse é o eu também. No seu seminário sobre Nietzsche, Jung nos diz que o *Self* é ambas as coisas: corpo e psique; o corpo é sua manifestação externa. "(...) a alma, a vida do corpo. Se não vivermos no corpo, se não representamos o *si-mesmo*, em sua natureza ímpar, na vida ele se rebela" (Schwartz-Salant, 1988: 163).

---

O depoimento a seguir, que revela um longo trabalho de análise individual, levou a pessoa a elaborar memórias difíceis pelas experimentações no corpo. O corpo, que no início do processo era a concretização das defesas psíquicas, passa a ser ponte para elaboração de afetos:

Tem uma questão muito particular. Eu ainda estava fazendo as pazes com meu pai, que faleceu há 20 anos. E eu sinto agora que eu consegui fazer as pazes com ele, faz parte de mim de uma maneira agradável hoje em dia. E eu sinto que nesses últimos quatro anos experimentei um crescimento enorme como pessoa. Eu estou muito emocionada porque não tenho mais dor. Se pegar a escala da dor (de 0 a 10) hoje em dia estou em 1...2 e não como eu me encontrava antes, 7...8...9. Foi um processo constante de busca e reabilitação com profissionais, médica, terapia, fisioterapia, mas a dança com tudo o que ela começou a me proporcionar, especificamente a improvisação na dança que me dedico nos últimos três anos, foi um presente tão grande na minha vida. A primeira vez que eu vim aqui trouxe, dentro do meu carro, meu colchonete, travesseirinho, cobertorzinho, toalha... eu tinha um arsenal, porque eu ficava imaginando como que eu iria me deitar, como iria deitar direto no chão, como eu iria me movimentar. De setembro do ano passado para cá, a coisa desabrochou mais ainda, porque eu tive três ou quatro sonhos muito importantes, muito significativos e finalizei dançando esses sonhos no nosso último encontro, e está sendo uma experiência libertadora. Hoje em dia eu consigo ver o quanto eu era tensa, a maior parte da minha dor era de tensão muscular, medo, vivia com medo, medo de errar, medo de não ser aceita, medo de não ser querida, medo de não ter sido a melhor mãe do mundo ou de não estar ainda sendo. E isso gerava uma ansiedade, uma angústia, uma tristeza, coisas que se arrastavam desde a gestação. Não fui desejada pelos meus pais, eu passei por muita mágoa de não me sentir pertencendo a minha família por muitos anos e com várias questões que eu fui trabalhando em terapia, nos atendimentos e a dança, hoje em dia eu consegui ter o lugar para cada ancestral da minha família. Eu me sinto plena, me sinto apropriada do meu corpo, da minha vida, das minhas decisões.

Neste outro depoimento, a participante se vê imersa em memórias a partir do que sentiu no espaço protegido oferecido pelo grupo.

Eu tenho sempre muita dificuldade com essa coisa do corpo. O bom é que aqui há o respeito, eu saio quando sinto que tenho que sair, eu paro quando sinto que tenho que parar, porque já é um esforço fazer o mínimo. Tenho duas memórias que vieram, o acolhimento do corpo de quando eu fazia atletismo, que não me era exigido resultado, eu era a mascote do grupo, e eu era muito dedicada então, a minha dedicação tinha esse espaço, não precisava ter resultados corporais, foi um lugar onde tive uma aceitação como

pessoa. Então, o trabalho com o grupo me traz essa coisa de infância, de ser aceita. Em uma época de depressão, eu trabalhei bastante atitudes de evitar ser notada para não apanhar da vida.

## O corpo como espaço de diálogo com imagens do inconsciente

De modo geral, pode ser observado que o fato de se identificar com a música e reconhecer os próprios movimentos e impulsos internos e, por outro lado, a possibilidade de conduzir-se na relação com o meio exterior proporcionam uma integração das oposições na dinâmica da personalidade. A conscientização de imagens na dança é uma expressão especialmente viva da realidade interior, pois o acontecimento corporal é simultâneo ao momento da experiência interior. O momento da dança e sua relação original com o processo da vida permitem a expressão de estados interiores que se manifestam em posturas corporais e padrões de movimento. Uma paisagem anímica que pode desdobrar-se em imagens, seja numa vivência da imaginação, seja na expressão do movimento espontâneo.

Pode ocorrer que, durante o movimento, alguma coisa se esclareça, desvendando um vasto campo de percepção. Nesse caso, revela-se toda uma conexão de sentidos, assim como acontece em outra vivência simbólica.

Quando nós adultos voltamos nossa atenção para o corpo e procuramos restabelecer a ligação com ele, ocorre uma espécie de volta ao maternal arquetípico. Muitas vezes esse processo é descrito como uma volta à proteção inicial, mas é também percebido como uma experiência de tristeza em relação às partes negligenciadas por elas mesmas. A volta para o corpo e os estados afetivos nele ocultos poderão levar à renovação do encontro com fontes de energia mais ou menos bloqueadas, devendo essas ser procuradas unicamente no próprio corpo.

O pensamento dirigido e adaptado, nos termos de Jung (2011c: 37), é uma aquisição posterior na história da consciência. Essa forma de pensamento convive com a capacidade de fantasiar, chamada por ele de *pensamento de fantasia* ou pensamento subjetivo. O pensamento, no aspecto da fantasia, tem características autônomas e podemos senti-lo e percebê-lo na infância, muito embora essa forma de pensar tenha sido frequentemente patologizada.

...de nossa civilização desapareceram as falagias dionisíacas da Atenas clássica e os mistérios dos deuses ctônicos; assim também as representações teriomorfas da divindade estão reduzidas a alguns poucos remanescentes como a pomba, o cordeiro e o galo que enfeita

---

as torres de nossas igrejas. Mas tudo isso não impede que na infância passemos por um período durante o qual o modo arcaico de pensar e sentir se manifesta em palavras, e que durante toda a vida, ao lado do pensamento recém-adquirido, dirigido e adaptado, possuímos um pensamento-fantasia que corresponde a estados de espírito ancestrais. Assim como nosso corpo em muitos órgãos conserva ainda os resquícios de antigas funções e estados, também nosso espírito, que parece ter ultrapassado todos os instintos primitivos, traz ainda as marcas do desenvolvimento porque passou e repete o arcaico ao menos em sonhos e fantasias (Jung, 2011c: 36).

Em outro momento, Jung afirma que a imagem arquetípica “reaparece no decorrer da história, sempre que a imaginação criativa for livremente expressa” (Jung, 2011d: 127). Em outras palavras, de alguma forma o pensamento de fantasia está conectado com a imagem arquetípica, desde que seja livremente expresso.

O ato de deixar o corpo mover-se livremente nos exercícios e se envolver na fantasia da música possibilita o reconhecimento dos próprios movimentos e impulsos internos e, por outro lado, a possibilidade de conduzir-se na relação com o meio exterior, o que proporciona uma integração das oposições na dinâmica da personalidade.

A partir daí, há possibilidade do surgimento de imagens com potencial de desvendar um vasto campo de percepção. Nesse caso, revela-se toda uma conexão de sentidos, assim como acontece em uma outra vivência simbólica.

Estamos tratando aqui, dessa maneira, do movimento que leva à introversão da energia psíquica e possibilita o contato com imagens arquetípicas. Tais imagens têm potencial simbólico para a pessoa que as imaginou, possibilitando uma elaboração pessoal, ou também podem se relacionar ao momento coletivo, atuando com a mesma função que tem a arte na visão da psicologia analítica, ou seja, arte enquanto diálogo entre o inconsciente coletivo e a consciência.

O depoimento abaixo descreve o que uma pessoa que participou dos encontros sentiu ao realizar um exercício de expansão e contração, e como as imagens que surgiram daquela experiência foram levadas para compreensões de estados psíquicos posteriores:

Eu chorei muito. Foi depois de um exercício de introspecção, de relaxamento. Não tinha a interação com o outro, a gente andava livremente e fazíamos movimentos de abrir e fechar, vinham imagens na cabeça – um sol, uma flor. E aí, acompanhando a música no final, eu me fechei, e percebi que naquele momento eu estava em um momento de regressão na minha vida. E o meu corpo mostrou isso, ele é quem deixou vir à tona todo aquele sentimento. Foi através daquela atividade de abrir

e fechar que tocou em algo monstruoso que não era consciente. Era uma imagem, uma imagem que vem me acompanhando neste processo e esse movimento que eu estava de energia, de fechar, de regredir, de mexer. Apesar de profundo, foi muito bom; eu não saí mal. Mas a partir daquele momento o corpo acessou algo que eu desenhei, o sol... o símbolo da flor... que se mostraram para mim movimentos de despertar de consciência, porque eu estava em um momento de regressão.

A vivência a seguir mostra como o trabalho com o corpo inunda a experiência no mundo desperto com as imagens arquetípicas. No caso, um momento de estruturação e mudança psíquica trouxe uma imagem que foi, mais do que lembrada, vivida por meio dos sentidos.

A vivência no grupo me fez lembrar uma experiência que tive também em uma aula de improvisação proposta em um período de mudança. Em uma das aulas em que eu estava mudando de estrutura psíquica de forma muito profunda, eu senti, durante a aula, que todos os meus ossos, todos, absolutamente todos se desconectaram e a sensação que eu tinha, corporal, era de um saco, como um saco de café, e estava tudo lá no fundo solto e chacoalhava. Foi a sensação mais esquisita da face da Terra. Chacoalhava, eu escutava os barulhinhos. E aí, naquele instante, eu não conseguia andar, eu não conseguia levantar, eu não conseguia me mexer, porque eu não tinha estrutura, não tinha corpo. Quando eu vi que aquele negócio estava estranho demais, eu pensei, “calma, vamos devagar”, devagarinho eu peguei meu pé, pus no chão, ajeitei, peguei a parte do osso, de cima, juntei, fui para a coxa e depois para o outro pé e fui ajeitando a bacia, com a minha mão, no meu corpo, até ir para o tronco, ajeitar o braço, e tudo formou de novo e eu pensei. “Agora a gente tem que andar, não é?!”. E eu segui. Foi uma mudança drástica em termos psicológicos em um momento de transição.

Neste trecho de memórias dos participantes, fica evidente o caráter antecipatório de estados psíquicos que foram despertados pelo movimento improvisado e pela entrega às imagens que surgiram.

As coisas que são muito marcantes no corpo vêm na memória. Eu me lembro de um dia em que começamos com esses aquecimentos que eram exercícios em dupla do espelho. E eu me lembro que eu senti muito este ambiente de confiança. Eu me identifiquei muito com ela na hora de fazer a atividade do espelho. Então, foi uma brincadeira muito leve e gostosa. Depois, vocês espalharam aquelas imagens, para a gente escolher duas imagens e improvisar a partir daí. Neste dia eu fiquei muito tranquila de fazer a improvisação, tanto que eu acho que fui uma das primeiras a apresentar. Eu escolhi duas imagens, uma era um botão de flor de lótus e a outra era uma imagem de uma mãe com um filho, que era toda uma tonalidade meio cor-de-rosa, isso foi no começo de junho. No meio de julho eu engravidei de uma menina.

---

A mesma participante continua seu depoimento em um movimento inverso ao descrito até agora. A partir de uma imagem surgida em um sonho, aproveitou o espaço de improvisação de movimento para vivenciá-la e deixá-la fluir:

Eu fiquei alguns meses sem vir e, quando eu voltei em dezembro, também de novo foi lá, foi divertido, eu estava com uma saia comprida e depois você pediu para a gente trazer uma imagem, a primeira que viesse. Eu me lembrei de um sonho. Eu tinha sonhado que eu estava na frente do espelho, já com a barriga bem grande e eu me via numa posição sentada, parecendo uma aranha. Aí eu tive a oportunidade de improvisar essa imagem; ela é muito forte. Então, essas duas experiências ficaram muito marcadas e aqui tive a oportunidade de fazer fluir de uma maneira leve.

A experiência a seguir reforça a capacidade de diálogo entre a consciência e o inconsciente, que o movimento é capaz de despertar a partir dos sentidos:

Através dos movimentos pude sentir e expressar: emoções, sensações, prazeres, e, quanto maior o envolvimento e escuta do interno, maior a entrega e sentimento de liberação de energia psíquica através do corpo, e para o corpo. Um sentimento de inundação de sensações espontâneas, um diálogo de sentimentos e ações, que consequentemente transbordam em reações. Se assemelha ao *sentir sem pensar*, uma sincronia de trocas de energia, estando consigo mesma ou quando trabalhamos a liberdade do sentir através do corpo. Isso permite o acesso a conteúdos desconhecidos, e esses estabelecem um diálogo entre si, estabelecem a compreensão do indivíduo como um todo. Uma relação do inconsciente com a consciência.

Neste outro caso, a espontaneidade do movimento deu possibilidade para surgir uma imagem à participante que, em seguida, pôde ser reproduzida também em forma de movimento.

Na primeira parte da vivência, eu estava tão absorta na música que minha mente fez inúmeras viagens, e, claro, meu corpo não ficou para trás. Eu me lembro de ter fechado os olhos e sentido cada célula do meu corpo se movimentando da forma mais espontânea possível. Não me senti ridícula e não racionalizei o que estava acontecendo em nenhum momento, e isso foi uma experiência nova para mim. Geralmente eu não me permito ser tão livre. Veio a imagem de um estilingue dentro de mim, ele expulsava uma criança do meu útero. Foi muito forte! Depois todos nós fomos convidados a apresentar as imagens através de movimentos do corpo, eu simplesmente reproduzi aquilo e me senti muito bem, mas fiquei bem reflexiva também. Na semana seguinte eu levei para minha análise pessoal, não teve como não dar à luz a vários *insights*. É igualmente incrível e assustador o fato de tudo estar conectado. Na minha concepção, fazer separação entre corpo e mente é uma tremenda heresia.

## O corpo como sujeito

A partir deste ponto iremos explorar os depoimentos que trouxeram o corpo na dimensão de sujeito. Essa dimensão se contrapõe ao pensamento de que o corpo é receptáculo do psíquico e, por isso, seu objeto.

As experiências vividas pelos participantes ilustram a contiguidade entre psique e corpo, conforme o comentário de Jung em seu seminário sobre Nietzsche:

Existe uma ligação entre a consciência e o inconsciente, a qual, por um lado, conduz à dimensão puramente espiritual ou psíquica, e, por outro, à dimensão corporal e material. Quando nos movimentamos na direção do espírito, o inconsciente se torna o inconsciente psíquico; quando nos movimentamos na direção do corpo, ele se torna o inconsciente somático (...) Corpo e Psique são dois aspectos da mesma realidade, diferindo entre si apenas porque a consciência os vê de forma diferente (...) Quando nos aproximamos do inconsciente a partir da estrutura do ego, suas manifestações psíquicas e somáticas constituem uma fonte de experiências deveras distintas (idem, 1988: 162)

Nesse contexto, o encontro com o corpo e seu movimento deve ser considerado, simbolicamente, como indicação da realidade interior inata da pessoa, desdobrando-se nas duas direções de sua existência, o passado e o futuro, e adensando-se na consciência do eu, centrada no aqui e no agora.

O depoimento abaixo demonstra a experiência ampliada do corpo, em uma vivência prazerosa de totalidade psíquica e integração, diferente de seu uso enquanto objeto.

Os encontros foram para mim um contato diferente com a dança e o corpo em movimento. Foi possível experimentar formas novas, ângulos diferentes e uma liberdade no corpo que até então não me tinha sido possível nas inúmeras aulas de dança que eu já fiz. Os movimentos fluíam de uma forma natural. Em termos gerais, acho que a melhor forma de definir isso para mim é com a palavra liberdade. Foi possível fazer o que eu quisesse, sem julgamentos internos ou externos, poder saltar o corpo e dançar com a alma. Esse ponto é muito importante, uma vivência não apenas física do processo, mas, além disso, sentindo cada etapa no corpo, na música, no ser. No primeiro encontro eu me sentia tensa e acredito que tinha uma certa expectativa sobre o que seria feito ali, o que seria exigido de mim, se eu daria conta. Com o decorrer da atividade, fui percebendo que ia me soltando aos poucos e no final já estava totalmente à vontade com o espaço, com a música, com as pessoas e principalmente com o meu corpo. Lembro que, no dia, a sensação que

---

eu deixei o lugar foi tão sublime que eu voltei dirigindo até minha casa sem ligar nada de música, pois eu queria ouvir aquele silêncio que estava dentro de mim e não o interromper com nada vindo de fora.

A segunda experiência apresentada nesse contexto desperta a atenção para a capacidade do movimento de integrar compreensões pela vivência de um sentimento de totalidade. O trabalho do movimento coloca o corpo para atuar como observador em primeira pessoa, não apenas no momento da atividade. O olhar do corpo se estende e torna possível algumas reflexões posteriores:

Na minha vivência, tudo foi muito prazeroso. Está muito dentro do que a gente disse de se sentir acolhido. Cada um de nós tem uma maneira muito singular de ver, agir, sentir e falar. Nas vivências do grupo experimentei esse vínculo íntimo com meu ser. E eu fiquei muito à vontade, eu ficava numa expectativa do que a gente iria discutir, do que a gente iria ver e qual que iria ser a vivência. E eu me entregava profundamente em todas as propostas, me sentia muito à vontade. O que a experiência trouxe para mim, especificamente, foi que eu comecei a observar mais o meu corpo e, enquanto elas estão gestando, eu estou na menopausa, então eu fiquei atenta às modificações do meu corpo neste momento na menopausa. E eu vi que eu estou me acolhendo mais, o ritmo já não é o que era antes, o corpo tem uma gordura na barriga que veio assim de repente, então eu prestei mais atenção, fui a um médico para dar uma olhadinha nisso. E eu senti também que eu fui um pouco para fora, não só para as vivências, mas também na minha observação com o todo. Eu fiquei muito ligada, porque a gente focava muito na dança e na música, eu comecei a observar muito mais, comecei a observar as crianças. Elas seguem um ritmo, se você coloca uma música, elas se sacodem e não tem um histórico anterior dessa vivência...vivência factual, mas tem uma vivência arquetípica ali que leva essa criança a ouvir uma música e ficar se balançando. Também observei meu pai, que está com Alzheimer, e com a música ele batucava. Eu achei muito lindo, que tem uma memória, que mesmo na ausência talvez de fala se manifestou.

Aqui, ao longo do processo, foi dada a oportunidade ao corpo de reger a transformação psíquica, por meio do movimento e da reverberação, mais uma vez, fora do ambiente da atividade:

O que mais me chama atenção de todo esse processo que a dança me propiciou foi entrar em contato com as imagens que nem sempre vieram durante o exercício, mas vai reverberando, e houve muita reverberação comigo, sou uma outra pessoa, eu me sinto com vida. Eu tinha algumas quedas. Mas eu nunca desisti, tanto que a minha coreografia da dança no penúltimo encontro, eu mostrei muito a dificuldade de pegar aquele sofrimento que passava pela mente, pelo corpo, a dor, e mesmo assim...eu colocava para baixo e dava um passo, um passo com muita dificuldade. Então é bem isso, eu estou dando os meus passos, não estou estagnada e está tudo fluindo.

## Conclusão

O trabalho com as experimentações de movimentação do corpo resultou em momentos de assimilação e compreensão diferentes, próprias de cada processo individual. Para alguns, o que mais tocou foi a sua compreensão de que “tenho um corpo vivo e com disponibilidade de usá-lo criativamente”. Para outros, foi a capacidade de usar a movimentação do corpo como instrumento de acesso ao inconsciente, conectando-o com a vivência consciente, como processo de desenvolvimento continuado.

Os encontros em grupo para realizar exercícios corporais criativos trazem a consciência de que é somente na realidade concreta, no intercâmbio real com o mundo que nos cerca e com os nossos semelhantes, que poderemos transpor para a vida as consequências éticas das percepções que tivemos o privilégio de vivenciar em um processo de reformulação psíquica.

A perspectiva junguiana abre caminhos para a revalorização do corpo enquanto elemento que expressa dinamicamente sentimentos e imagens internas. E isso possibilita outra forma, além da verbal, de diálogo entre o consciente e o inconsciente. Mais do que isso, Jung ousou investigar as noções antigas de complementaridade entre o universo material e o universo anímico. Ele realizou essas pesquisas como um verdadeiro *opus alquimicum*, isto é, envolvendo-se e comprometendo-se pessoalmente com os processos vivenciados e os resultados alcançados.

É importante reiterar que esses caminhos retomam, com recursos mais precisos e amplamente conhecidos, a convicção e a experiência que em tempos passados eram individuais ou limitadas. Muitas pessoas, no campo das ciências e das artes, conheceram a intensidade característica dos momentos em que o vínculo entre o consciente e inconsciente flui de modo livre e construtivo. Isso constitui uma experiência individual ou grupal incontestável. Pois, de fato, o caminho do amadurecimento psíquico, o caminho da individuação, que avança mediante tais momentos, é um processo natural, disponível a todas as pessoas que se responsabilizam pelo cuidado consigo mesmas, com os semelhantes e com a totalidade do mundo que as rodeia. Tais são, por exemplo, os momentos criativos, capazes de acessar realidades essenciais da alma humana.

## Referências Bibliográficas

CHAGAS, P. D. (2013). “Origem da narrativa e teoria do romance”. Revista Eutomia, Recife, 12 (1): 64-79, julho/dezembro 2013.

CHODOROW, Joan (1991). *Dance therapy and depth psychology: the moving imagination*. Routledge: London.

---

CONGER, J. P. (1993). *Jung e Reich – o corpo como sombra*. 1ª. ed. São Paulo: Editora Summus.

JACOBY, Mario (2010). *Psicoterapia junguiana e a pesquisa contemporânea com crianças: padrões de intercâmbio emocional*. São Paulo: Paulus.

JUNG, C. G. (1968). *Analytical psychology: its theory and practice*. Vintage: Nova York.

\_\_\_\_\_ (2011a). *A psicologia do inconsciente*. OC, 7/1. Petrópolis: Vozes

\_\_\_\_\_ (2011b). *AION – Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. OC, 9/2. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2011c). *Símbolos da transformação*. OC, 5. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2011d). *O espírito na arte e na ciência*. OC, 15. Petrópolis: Vozes.

KAST, V. (2013). *A dinâmica dos símbolos*. Petrópolis: Vozes.

PEREIRA, Paulo José B. (1986). *Zur Psychologie des Tanzes*. Zurique: Universidade de Zurique, 1986. 69 p. Monografia de conclusão do curso de Psicologia da Faculdade de Filosofia I (Philosophische Fakultät I), Universidade de Zurique, Zurique.

SCHWARTZ-SALANT, Nathan (1988). *Narcisismo e transformação de caráter*. São Paulo: Cultrix.

ZIMMERMANN, Elisabeth B. (org.) (2009). *Corpo e individuação*, Petrópolis: Vozes.

Artigo



## Complexo cultural, consciência e alma brasileira

*Departamento de psicologia analítica e alma brasileira da AJB*  
Humbertho Oliveira\*

**Sinopse:** Para contribuir com a questão da transformação, tomo, neste contexto, o conceito junguiano de inconsciente cultural, pelo fato de referir-se a dimensões entre o consciente e o inconsciente, o interior e o exterior, o indivíduo e a cultura. E incluo também a noção de complexo cultural, desenvolvida a partir do conceito de inconsciente cultural, apresentada por Thomas Singer e Catherine Kaplinsky como os eventos psíquicos individuais profundamente relacionados a experiências históricas enraizadas na psique coletiva do grupo de pertinência desses indivíduos. Estudo, fundamentado nestas premissas, os complexos culturais brasileiros, citando Leonardo Boff, apontando para o caminho da consciência como o caminho de "cura" em relação aos descompassos relacionados aos complexos culturais. O ambiente da alma brasileira aparece aqui por fim como um convite ao exercício de mudanças, apresentando-o numa atmosfera sem pressa, sem conclusões e definições, relacionado à artesanidade da cultura popular brasileira e transitando através das singularidades da mitologia.

**Palavras-chave:** inconsciente cultural, complexo cultural, consciência, alma brasileira.

**Resumen:** Para contribuir con la cuestión de la transformación, tomo, en este contexto, el concepto junguiano de inconsciente cultural, por el hecho de referirse a dimensiones entre lo consciente y lo inconsciente, el interior y el exterior, el individuo y la cultura. Y incluyo también la noción de complejo cultural, desarrollada a partir del concepto de inconsciente cultural, presentada por Thomas Singer y Catherine Kaplinsky como los acontecimientos psíquicos individuales profundamente relacionados con experiencias históricas enraizadas en la psique colectiva del grupo de pertenencia de esos individuos. A continuación, estudia los complejos culturales brasileños, citando a Leonardo Boff, fundamentado en las premisas del complejo cultural, apuntando al camino de la conciencia como el camino de "curación" en relación a los descomposos relacionados con los complejos culturales. El ambiente del alma brasileña, aparece aquí por fin, como una invitación al ejercicio de cambios, presentado en una atmósfera sin prisa, sin conclusiones y definiciones, relacionado a la artesanía de la cultura popular brasileña y transitado a través de las singularidades de la mitología.

**Palabras clave:** inconsciente cultural, complejo cultural, conciencia, alma brasileña.

**Abstract:** In order to contribute to the question of transformation, I take in this context the Jungian concept of cultural unconscious, because it refers to dimensions between the conscious and the unconscious, the inner and the outer, the individual and the culture. And I also include the notion of cultural complex, developed from the concept of cultural unconscious, presented by Thomas Singer and Catherine Kaplinsky as the individual psychic events deeply related to historical experiences

---

rooted in the collective psyche of the group of pertinence of these individuals. Next, I study the Brazilian cultural complexes, citing Leonardo Boff, based on the premises of the cultural complex, pointing to the path of consciousness as the path of "cure" in relation to the cultural complexities. The ambience of the Brazilian soul finally appears here as an invitation to change, presented in an unhurried atmosphere, without conclusions and definitions, related to the craftsmanship of Brazilian popular culture and transited through the simplicity of mythology.

**Keywords:** cultural unconscious, cultural complex, consciousness, Brazilian soul.

---

\*Humbertho Oliveira, médico e analista didata, editor dos Cadernos Junguianos e coordenador do Departamento de psicologia analítica e alma brasileira da AJB, professor da pós-graduação em psicologia junguiana da UNESA, organizador/autor dos livros *Corpo expressivo e construção de sentidos* e *Mitos, folias e vivências* e artista-pesquisador no Núcleo de cultura popular Cêu na Terra.



## Complexo cultural e inconsciente cultural

Em psicologia analítica, um caminho promissor que também nos permite pensar na questão da transformação é o do conceito de *inconsciente cultural*. Trata-se de uma noção que revela uma dimensão de transição entre o consciente e o inconsciente, entre o interior e o exterior, entre o indivíduo e a cultura (Singer & Kaplinsky, 2010).

Foi Joseph Henderson, em 1984, quem introduziu o termo *inconsciente cultural*, situando-o entre o inconsciente coletivo e o inconsciente pessoal, e afirmando que muito daquilo que Jung considerava pessoal hoje é percebido como culturalmente condicionado. Essa noção propiciou a criação do conceito de complexo cultural, construído na interface da visão bem elaborada por Jung a respeito dos complexos afetivos e da noção de inconsciente cultural (Henderson, 1984).

Os complexos culturais são eventos psíquicos individuais profundamente relacionados a experiências históricas enraizadas na psique coletiva do grupo de pertinência desses indivíduos. Estudando os complexos culturais envolvidos nos candentes problemas Ocidente-Oriente, Thomas Singer e Catherine Kaplinsky, numa abordagem que entrelaça visões geopolíticas, psicológicas e espirituais, nos falam de "uma época em que uma configuração rara de complexos culturais alinharam-se em uma certa combinação que predispõe ao desencadeamento de forças destrutivas maciças" (Singer & Kaplinsky, 2010: 20).

Em relação ao Ocidente, eles apontam algumas linhas de complexos culturais: a compulsão para a realização heroica; a compulsão pela altura; a compulsão pela velocidade; o apego à juventude, à novidade e ao progresso; a compulsão para a inocência. Em relação ao Oriente: a adesão à pureza; a adesão ao absolutismo; a adesão à tradição; a adesão à incorruptibilidade; a renúncia ao materialismo.

Se você colocar todos esses ingredientes dos complexos culturais ocidentais e islâmicos juntos, você vai ver que temos uma receita verdadeiramente terrível, uma fermentação de bruxa, que tem mobilizado enormes energias na vida das nações e na psique dos indivíduos, especialmente no que diz respeito à sua relação com o mundo. Esses complexos culturais ativados, transmitidos através do inconsciente cultural, nos colocam diante dos transbordamentos arquetípicos dos leitos de rios antigos que Jung descreveu em seu ensaio *Wotan*, em *Civilização em mudança* (Singer & Kaplinsky, 2010: 22).

Singer e Kaplinsky concluem seu estudo afirmando que, com base nessa visão dos complexos culturais, poder-se-ia dizer que: pelo lado do Ocidente haveria “uma crença profunda na capacidade de resistência, especialmente, o espírito-grupo americano que pode facilmente traduzir-se em arrogância e grandiosidade”. Pelo lado do Oriente haveria “uma profunda ferida no centro do seu espírito de grupo gerando o desespero e a autodestruição; o sentimento de humilhação está no cerne da experiência de si mesmo” (Singer & Kaplinsky, 2010: 21-22).

## **Complexos culturais brasileiros**

Buscando referências para o estudo dos complexos culturais brasileiros, cito aqui um estudo de Leonardo Boff, teólogo brasileiro bastante reconhecido, um dos principais responsáveis pela edição das obras de Jung aqui no Brasil e membro honorário da IAAP: um legítimo *junguiano*. Boff apresenta as “quatro sombras que atingem a realidade brasileira” (Boff, 2016).

A primeira está relacionada ao nosso passado colonial violento, às invasões de terras indígenas, à submissão dos povos, à imposição da fala da língua do invasor e à absorção das formas políticas do outro. Podemos aqui falar dos complexos culturais da dominação e da crença de que somente o que é estrangeiro é bom. Atualmente, esse complexo atua em níveis coletivos, quando nos vendemos ao estrangeiro por meio das privatizações de nossas produções. Em nível individual, abrindo mão de nossa autonomia nas relações.

---

Como segunda sombra, Boff aponta para o genocídio indígena. Eram mais de 4 milhões na chegada dos colonizadores. Mas os massacres foram muitos: Mem de Sá liquidou os tupiniquins da Capitania de Ilhéus; D. João VI declarou a guerra que dizimou os Botocudos, no vale do rio Doce. Os complexos culturais aqui referidos dizem respeito à impossibilidade de conviver com o diferente, o *desigual*. E, mesmo ainda hoje, o índio não é tratado como ser humano. Suas terras continuam sendo tomadas. Há muitos assassinatos e suicídios de indígenas. Há mesmo uma intolerância e uma negação do outro (ibidem).

A terceira sombra, a escravidão, refere-se aos 4 ou 5 milhões de africanos trazidos para o trabalho forçado. Eram tratados como *peças* a serem negociadas. Maus-tratos covardes, de tal maneira que “seus lamentos sob a chibata chegam ainda hoje ao céu” (ibidem). Esse aspecto terrível de nossa história está relacionado à formação do complexo cultural *casa grande e senzala*. Gilberto Freyre, o historiador criador do termo, referiu-se diretamente ao fato de que o termo não designava apenas uma *formação social patriarcal*. *Casa grande e senzala* referia-se a uma estrutura mental determinante dos comportamentos das classes senhoriais. Como complexo cultural, estamos nos aproximando do desrespeito ao outro, da ideia de que *o outro está aí para nos servir*, da busca do privilégio, do bem particular (Boff, idem).

A corrupção aparece para Boff como a quarta sombra da realidade brasileira. No roubo de nossas riquezas, aprendemos a nos corromper, a levar vantagens. E mais: o *jeitinho* em função do próprio benefício, a negação do direito alheio, o enganar, prejudicar, burlar leis, subornar, não pagar impostos, mentir, falsificar, não cumprir deveres...

As quatro sombras recobrem a nossa realidade social e dificultam uma síntese integradora. Elas pesam enormemente e vêm à tona em tempos de crise como agora, manifestando-se como ódio, raiva, intolerância e violência simbólica e real contra opositores. Temos que integrar essa sombra, como diria C. G. Jung, para que a dimensão de luz possa predominar e liberar nosso caminho de obstáculos (Boff, idem).

## Consciência

O caminho da consciência seria o mais fundamental caminho de *cura* em relação aos descompassos relacionados aos complexos culturais. Tratemos dela.

“Onde não existe um ‘outro’ ou ainda não chegou a existir, cessa a possibilidade de se tornar consciente” (Jung, 2012: 301). Dessa maneira, Jung nos coloca diante da questão central da consciência. Não há consciência sem o *outro*. Não há como pensar a consciência

apenas num âmbito individualizado. A consciência se constitui na relação direta com o coletivo. Desse ponto de vista, podemos dizer que não há exatamente uma fronteira entre o social e o individual.

A “consciência refletida”, segundo Jung, é a “segunda cosmogonia”; nesse sentido, se inscreve na genealogia da natureza como história do espírito; surge-nos como um “milagre” na trajetória biológica e política da humanidade (Jung, 2011a: 385). O mundo só existiria pela consciência, já que dela nasce a “existência objetiva”. Assim, “o homem encontrou seu lugar indispensável no grande processo do ser” (ibidem, 295).

A consciência traduz-se em bússola indicadora de sentido, aquilo que funda e inaugura na vida psíquica. A consciência compreende, aprecia e toma a posição com relação aos eventos inconscientes. No percurso de uma vida humana, a consciência desperta e desenvolve-se gradativamente emergindo das profundezas da inconsciência. É como uma criança que nasce cotidianamente do ventre materno do inconsciente. Pensar “que a verdadeira psique é o inconsciente, e que a consciência do eu só pode ser encarada como um epifenômeno temporário” (Jung, 2011b: 205), implica pensar que a dinâmica fundamental da consciência é a da transformação.

O caótico rumo da vida humana só pode ser alterado pela participação da consciência. O consciente comparece pela ação da perspicácia, da *determinação moral* e da transformação. Os tempos pós-modernos trazem uma concepção de moralidade bem diversa daquela que se tornou referenciada por elementos exteriores ao sujeito moral; trazem uma concepção que anuncia e afirma a autonomia do sujeito. E é por isso que “o autoconhecimento é, ao mesmo tempo, tão temido quanto necessário” (Jung, 2012: 253).

“...não há conteúdo consciente que antes não se tenha apresentado ao sujeito”, segundo Jung (2012: 1). Referir-se a um sujeito, em psicologia analítica, remete-nos, mais propriamente, ao si-mesmo, ao *Self*. E, no encontro com o pensamento contemporâneo, o *Self* não estaria, por excelência, referido a uma centralização do indivíduo, a algo que se possuía, ao meu *Self*. O si-mesmo estaria referido a um constante emergir de vida, a partir do que vivenciamos no encontro com o outro, com a natureza, com os acontecimentos, ou seja, com tudo que afeta os sujeitos/corpos e suas maneiras de viver nesse mundo. O *Self*, para Jung, é uma referência da experiência coletiva do *inconsciente*, e, assim como todo o inconsciente, é criação.

Diz Jung:

Mas podemos dar um passo adiante e dizer que o inconsciente cria também conteúdos novos... Sob esse ponto de vista, o *inconsciente*

---

*aparece como a totalidade de todos os conteúdos psíquicos in 'statu nascendi'...* A melhor maneira talvez de compreender o inconsciente é considerá-lo como um órgão natural dotado de uma energia criadora específica (Jung, 2001c: 702).

Segundo Jolande Jacobi, entre *eu faço e tenho consciência daquilo que faço* há mesmo uma oposição. Para ela, há conscientes dominados pela inconsciência e outros pela própria consciência. Um paradoxo que se faz aparente, quando se percebe que todo conteúdo da consciência é, ao mesmo tempo, inconsciente. Talvez não haja psiquismo inconsciente que não seja consciente ao mesmo tempo! (Jacobi, 2016).

Tornar-se consciente refere-se à reflexão da vida sobre si mesmo, refere-se a um novo conhecimento, não se refere a contornos bem definidos. Trata-se de um inconsciente constantemente *vindo-a-ser* consciente. Os componentes desse procedimento são os limiares energéticos, os sistemas de percepção, os fenômenos de recepção, os eventos *aperceptivos*, capazes de apreender o novo.

Há entre o trabalho do consciente e o do inconsciente uma exigência de diferenciação importante, que faz com que a ampliação do consciente implique a transformação do sujeito. No processo analítico, bem especificamente, o tornar consciente está associado à retirada das projeções, à tomada de consciência da sombra, a colocar o ego em conflito. O processo de desenvolvimento e diferenciação do consciente leva à crucificação do ego.

Ao se tornar um observador *aperceptivo*, atravessando a autoimagem, o ego, o esforço desaparece e a espontaneidade surge. Podemos passar por uma desorganização temporária, uma reação autonômica difusa ou, por outro lado, por uma reestruturação criativa. Esse atravessamento não se dá sem o esforço para se *ir até o fim*, sem o esgarçamento de estados psíquicos e até mesmo sem dores intensas. Essa presentificação representa a redução da distância existente entre a função consciente e a observada. Um senso de *Self* pode ser aqui construído, e, com essa percepção, novas dimensões de liberdade se tornam disponíveis.

Em tempos atuais, tendo em vista que o processo da consciência ocorre na relação com o outro social, a *crucificação do ego* implica a transformação do clima de isenção, de descompromisso, de distanciamento que engendra sujeitos alienígenas em sua própria realidade. Nesse ambiente, a mídia, por exemplo, opera, segundo Jurandir Freire, o princípio que diz que, "em vez de informar para comprometer, o que importa é entreter para vender" (Costa, 2004: 84), manipular para se impor. O ambiente projetivo aqui é intensificado em seu conjunto, ganhando nuances. Critica-se sem se implicar, entretém-se no arremedo, não se identifica com quem se

admira, não se vê participe dos acontecimentos danosos: há heróis e bandidos lá fora responsáveis pelas maravilhas e pelos horrores do mundo. O outro é quem peca e se ilumina. Nesse contexto, sentimentos passivos e inoperantes fazem-se apego, aversão, descaso, desprezo, indiferença, drogadicção, fobias, depressões: miséria sansárica (Costa, 2004).

Tornar-se consciente, portanto, relaciona-se à construção de ética, à resistência aos poderes deslegitimados, ao que não se impõe ao sujeito. Formar consciência, construindo senso de *Self*, pressupõe: desvencilhar-se das imagens clichês; ansiar pela inclusão dos gestos do próprio passado; encontrar formas de narrativa de si na relação com tudo o mais; construir novas identidades mais do que o revelar de uma identidade; caminhar na direção de uma alegria de viver; inverter o espelho das águas narcísicas à contemplação do outro. Na experiência-*Self*, consideram-se 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 incapacidade e da habilidade, da aceitação e da luta, do cuidado das feridas vivas. A construção de uma cultura da autorregulação e da habilidade para a ressonância com outros corpos traz à luz a perspectiva de uma essencial construção: o senso de empatia, a compaixão.

## **Alma brasileira**

Referir-se a uma alma brasileira, tendo como inspiração a psicologia analítica de Jung, é um projeto deveras desafiador. Isso implica reconhecer que se está num terreno de extrema complexidade. Talvez devesse falar de almas brasileiras, no plural, mesmo que perdesse a poesia, em função de o tema estar referido a uma busca de identidades ainda em fase de gestações e desenvolvimentos. Há tantos brasis quantas histórias existem para se contar sobre ele. A diversidade da composição étnica, nas diferentes regiões geográficas deste país, expressa no amplo sincretismo cultural desde sempre aqui em vigor, remete-nos muito mais a um futuro de nação do que mesmo a algo já apreensível.

Ousamos sim, aqui, pensar sobre nós mesmos. Na contramão do lema olímpico (mais rápido, mais alto, mais forte), queremos pensar a alma brasileira: sem pressa, evitando a direção das conclusões e definições; reverentes às expressões advindas da artesanidade; e transitando através da singeleza do próprio olhar que cria.

São promissoras as investigações a respeito da alma brasileira, diz Leonardo Boff, incentivando-as. Trata-se de “entender melhor a si mesmo”; de irmanar-se a “uma humanidade planetizada que

---

está se impondo como nova fase da Terra e da Humanidade” (Boff, 2014: 7); de aproximar-se de um material humano desconhecido, trazendo deles sentidos para a consciência coletiva; de revelar devires *almados* de brasilidades.

Estudar a alma brasileira requer o “caminho mais adequado: o estudo dos mitos, dialogando com um mestre da interpretação do mito, que é C. G. Jung, com sua teoria dos arquétipos coletivos” (Boff, *ibidem*). Para Jung, o mito traduz a alma humana através da linguagem das imagens assim contando, explicando, revelando aquilo que “nos afeta profundamente e representa grande significado para a vida” (*ibidem*, p. 7).

Os mitos dizem respeito à personificação de elementos materiais e de forças físicas, à personificação de ideias morais, à representação de pessoas significativas para a coletividade, ao aprofundamento da história dos povos e de suas raízes étnicas, a um antropomorfismo primitivo, sempre original e ao mesmo tempo sempre em mudança. “Os mitos são revelações originárias da alma pré-consciente, pronunciamentos involuntários acerca do acontecimento anímico inconsciente e nada menos do que alegorias de processos físicos”, no entender de Jung (2011d: 261). Eles são expressões essenciais da alma, “a alma contém todas as imagens das quais surgiram os mitos” (Jung, 2011d: 8).

Os mitos, segundo Jung, apresentam por excelência o senso de vida, e ele cita Freud, que diz: “É bem provável que os mitos correspondam aos restos desfigurados de fantasias correspondentes a desejos de nações inteiras...” (Freud, 1909, apud Jung, 2011e: 28). Por fim, em sua mais ampla significação, Jung cita Rank para apresentar “o mito como um ‘sonho coletivo’ do povo” (Rank, 1925, apud Jung, *ibidem*).

“O mito nos leva até o fundo das reservas psíquicas da humanidade. Sejam quais forem nossas raízes culturais e religiosas, ou nossa psicologia pessoal, a familiaridade com os mitos proporciona um elo vital de ligação com o sentido. Muitas vezes sua ausência está por trás das neuroses individuais e coletivas de nosso tempo. Em resumo, ao estudar os mitos, estamos em busca daquilo que nos vincula mais profundamente à nossa própria natureza e ao nosso lugar no cosmo” (Hollis, 1998: 10).

A importância que Jung deu aos mitos como forma de aproximação compreensiva à psique individual e ao inconsciente cultural é a base deste olhar para a alma brasileira. E, quando falamos mitos, estamos nos referindo a algo ainda mais amplo, estamos nos referindo ao fato de que, para organizar recursos em relação às complexidades do real, estivemos, em todas as civilizações, sempre, criando histórias extraordinárias de concepções acerca da vida. Nessas

histórias, formamos paraísos e infernos que nos empurram para a busca do melhor. Nelas, colocamos tudo aquilo que não encontramos facilmente nos percalços da vida.

Os mitos nascem sempre das narrativas e a “narrativa tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais” da sociedade. Elas descem ao âmago e sobem ao sideral da experiência humana. E essa é a melhor maneira de reconhecer aquilo que faz parte da experiência coletiva e, portanto, do inconsciente coletivo arquetípico. Nelas, nem “a morte representa um escândalo ou um impedimento” (Benjamin, 2012: 37).

Os mitos nascem, crescem e se transformam por meio da “riqueza sinestésica e sugestiva” da cultura oral. Foi assim que, na velha Grécia, trezentos anos de narrativas a respeito de um certo Édipo foram coletados, selecionados e eternizados por Sófocles no seu *Édipo Rei* (Vieira, 2009: 18).

As narrativas míticas, as histórias contadas e *recontadas* pelas pessoas de uma comunidade ao longo de anos, segundo Maressa Vieira:

...carregam um grande número de imagens mentais e afetivas, segundo as quais os indivíduos interpretam a si mesmos e o mundo à sua volta por contarem eventos através de representações. Tais representações têm a função de fazer com que as pessoas se enxerguem nelas para entenderem o comportamento (Vieira, idem: 19).

Dentre as nossas múltiplas e riquíssimas criações mitológicas, uma das mais originais e decantadas é a figura do Saci-pererê: um brasileiro primo-irmão do *Ossaim* (entidade africana), aparentado com o *Yací Yaterê* (figura indígena) e da família do *Fradinho da Mão Furada* (duende português). Vale a pena, aqui neste contexto, avançar um pouco sobre as concepções acerca desse mito.

Assim como em Sófocles, o nosso Saci foi eternizado a partir de uma pesquisa de amplitude nacional, feita por Monteiro Lobato. Ali, Lobato recolheu toda a riquíssima mítica do Saci, advinda de um mito tupi-guarani presente na vida brasileira e surgido há mais de duzentos anos, criando assim o seu Saci; o Saci que conhecemos (Lobato, 2008).

O Saci era mesmo uma realização do inconsciente coletivo, e podemos entender essa realização como uma expressão de nossa alma. Fomos, e continuamos sendo, de alguma maneira, guiados por uma necessidade de pertencer a este corpo, a este lugar, a estes acontecimentos, ao pano de fundo invisível da vida; e não sabemos exatamente de tudo isso, ou sempre esquecemos. O medo, por exemplo, pode ter nos levado ao Saci-pererê. Não seria, em boa parte, “o medo o grande criador dos deuses e dos demônios?” (Lobato, idem: 18).

---

Na perspectiva da necessidade de vivenciar as insurgências da vida, inventamos um moleque danado que não tem maus bofes, o Saci o que quer é divertir-se à custa do caboclo e quebrar a vida monótona do sertão. Um puer, a personificação da criança, símbolo de descendente não-procriador, resultado, filho. Nesse ambiente arquetípico, o Saci traria consigo a mutabilidade e a futuridade; a função de unir opostos e o impulso de autorrealização; a invencibilidade heroica e a divina; o começo e o fim; a ausência de relação com a consciência; a personificação de forças vitais (Martins & Bairrão, 2009; Oliveira, 2014).

Ei-lo:

[Um, eu o vi, uma vez], era um vulto de um menor (...), magrito, vivo, ativo, buliçoso, caviloso, sem orelhas. (...) Um tipo mignon, preto, (...), não tem pelo no corpo nem à cabeça; dois olhinhos vivos como os da cobra e vermelhos como os de um rato branco; a sua altura não passa de meio metro; possui dois braços curtos e carrega uma só perna, com esta pula que nem cutia e corre que nem veado. (...) [Ele espalhava] a farinha dos monjolos, [remexia] o ninho das poedeiras gorando os ovos, e [judiava] das galinhas. [E dentro da casa ele escondia] objetos, [estragava] a massa do pão posta a crescer, [esparramava] a cinza dos fogões apagados em cata de algum pinhão ou batata esquecida. (...) [Saltitante], nariz de socó, língua de palmo, "pincezinho" no queixo, barriga de maleiteiro, umbigo de chorão, rastro de criança. Ah! [e] quando [via] gente [assobiava], [punha] a língua e ["curiscava"]. (...) [E o Saci por fim se aproveitava da minha distração. Se eu desviasse o olhar porque ouvi] ao longe o cantar de um galo, [quando olhasse] (...) não mais [o via], o Saci [desaparecia] como por encanto (Lobato, idem: 44-45).

Esse Saci menino, esse *devir criança*, teria a responsabilidade arquetípica de fazer com que possamos nos apropriar daquilo que é novo e daí capturar a esperança de realizar a transvaloração de todos os valores, como disse Nietzsche.

Por outro lado, há um outro Saci (a rigor, há vários outros)... E ele pode aparecer como um *trickster*, o oposto da norma, a polaridade daquilo que é sensato e que condiz com o *status quo*. Este é o ambiente da ovelha negra, do desviado, do diferente, daquele que causa amarguras. Assim vistos, os Sacis se assemelham aos Exus e podem representar as experiências de todos aqueles que, por estarem na contramão dos eventos de nossa história, foram abandonados: os degradados da coroa portuguesa, aqui deixados para que os colonizadores se livrassem de incômodos; o povo indígena, aqui caçado e disciplinado para produzir confortos; os negros, para aqui trazidos em afronta a suas ancestralidades. E continuariam desfilando através dos sem-terra, dos desordeiros, dos que não medem as consequências dos seus atos militantes; dos que não se preocupam com procedimentos morais (Lages, 2012; Vieira, 2009; Martins & Bairrão, 2009).

Ei-lo, outra vez:

[Um outro Saci, eu vi, quando] o sol afrouxa no horizonte, e a morcegada faminta principia a riscar de voos estrouvinhados o ar cada vez mais escuro da noitinha, e a saparia pula dos esconderijos, assobia o silvo de guerra – saci-pererê – e cai a fundo nas molecagens costumeiras. A primeira vítima é o cavalo. O Saci corre aos pastos, lança um estribo, e dum salto ei-lo montado à sua moda. O cavalo toma-se de pânico, e deita a corcovar pelo campo afora enquanto o perneto lhe finca o dente numa veia do pescoço e chupa gostosamente o sangue até enjoar. Pela manhã os pobres animais aparecem varados, murchos dos vazios, cabeça pendida, e suados como se os afrouxasse uma caminhada de dez léguas beijaís.

(...)

Se encontra na estrada algum viajante tresnoitado, ai dele! Desfere-lhe de improviso um assobio no ouvido, escarrancha-se-lhe à garupa e é uma tragédia inteira o resto da viagem. Não raro o mísero perde os sentidos e cai à beira do barranco até dia alto. Outras vezes diverte-se o Saci com pregar-lhe peças menores; desafivela um loro, desmancha o freio, escorrega o pelego, derruba-lhe o chapéu e faz mil picuinhas de brejeiro.

(...)

Rodamoinho... A ciência explica este fenômeno mecanicamente pelo choque de ventos contrários e não sei que mais. Lérias! É o Saci quem os arma. Dá-lhes, em dias ventosos, a veneta de turbilhonar sobre si próprio como um pião. Brincadeira pura. A deslocação do ar produzida pelo giroscópio de uma perna só é que faz o rodamoinho, onde a poeira, as folhas secas, as palhinhas dançam em torno dele um corropio infrene (Lobato, 2008: 56-58).

Bem-vindo o Saci-Assim! Teria ele o vigor espiritual para sacudir, dentre nós, aquela tendência preguiçosa, aquela vontade de paraíso e de absoluto, o desinteresse em implicar-se com o outro? (Lages, 2012).

Um outro caminho de *cura* para os complexos culturais pode ser através do encontro com a cultura popular brasileira, aquela que vem dos coletivos que cultivam os valores da autonomia e a prática do bem comum, aquela que vem sob o barro do chão, aquela que se mantém criando mitos e pode, portanto, nos oferecer, através de sua arte, a prática da vivência mítica. Fazem parte dela: os bumba-meu-boi, as folias de reis, as congadas, as catiras, os reisados, os pastoris, os jongos, e tanto mais...

Como epílogo, abraço, aqui, uma causa imaginária, a de um museu do holocausto indígena e negro. Seria um museu vivo que faria circular e se tornar visível toda a criação da cultura popular em suas formas artísticas, promovendo vivências míticas, já que daí é que viria a invenção esperançosa de um Brasil construído a partir do tamanho horror de um genocídio. Essa causa me foi inspirada numa conversa informal que presenciei entre Leonardo Boff e Luigi Zoja, quando os apresentei, há alguns anos, para que conversassem sobre a candidatura de Boff a membro honorário da International Association for Analytical Psychology (IAAP).

## Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- BOFF, Leonardo (2014). "Prefácio". In *Mitos, folias e vivências*. OLIVEIRA, Humbertho (Org.), Rio de Janeiro: Bapera & Mauad X.
- \_\_\_\_\_. (2016). "Quatro sombras afligem a realidade brasileira". In *Jornal do Brasil*, 21/03/2016. Disponível em: <[www.jb.com.br/leonardo-boff/noticias/2016/03/21/quatro-sombras-afligem-a-realidade-brasileira/](http://www.jb.com.br/leonardo-boff/noticias/2016/03/21/quatro-sombras-afligem-a-realidade-brasileira/)>. Acesso em: 11 abr. 2018.
- COSTA, Jurandir Freire (2004). *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro, Garamond.
- HENDERSON, Joseph (1984). *Cultural attitudes in psychological perspective*. Toronto: Inner City Books, 1984.
- HOLLIS, J. (1998). *Rastreado os deuses: o lugar do mito na vida moderna*. São Paulo: Paulus.
- JACOBI, Jolande (2016). *Complexo, arquétipo e símbolo*. Petrópolis: Vozes.
- JUNG, Carl Gustav (2011a). *Memórias, sonhos, reflexões*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2001b). *A prática da psicoterapia*. OC, 16/1. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2001c). *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2011d). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2011e). *Símbolos da transformação*. OC, 5. Petrópolis: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. OC, 9/2. Petrópolis: Vozes.
- LAGES, Sônia R. C. (2012). *Exu: o puer aeternus*. Disponível em: <[www.rubedo.psc.br/](http://www.rubedo.psc.br/)>. Acesso em: 10 jan. 2012.
- LOBATO, J. B. R. Monteiro (2008) *O Saci-pererê: o resultado de um inquérito*. Rio de Janeiro: Globo.
- MARTINS, Julia Ritez; BAIRRÃO, José F. M. H. (2009). "A criança celestial: perambulações entre aruanda e o inconsciente coletivo". In: *Fractal: Revista de Psicologia*, vol. 21, n. 3, p. 487-506, set./dez. 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2008). *Além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- OLIVEIRA, Humbertho (2014). "Vivência mítica e a ação de irmanar". In: *Mitos, folias e vivências*. Rio de Janeiro: Bapera & Mauad X.
- SINGER, Thomas; KAPLINSKY, Catherine (2010). "The cultural complex". In *Jungian psychoanalysis: working in the spirit of C. G. Jung*. Ed. Murray Stein, p. 22-37. Chicago: Open Court Publishing Company. Disponível em: <[aras.org/sites/default/files/docs/00042SingerKaplinsky.pdf](http://aras.org/sites/default/files/docs/00042SingerKaplinsky.pdf)>. Acesso em: 11 abr. 2018.
- VIEIRA, Maressa de Freitas (2009). *O saci na tradição local no contexto da mundialização e da diversidade cultural*. São Paulo, USP, 2009. Tese (Doutorado). Filologia e Língua Portuguesa. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Artigo



## Mudanças nas relações afetivas atuais e a importância da individuação relacionada<sup>1</sup>

Departamento de psicologia analítica e família da AJB

Paula Pantoja Boechat\*

**Sinopse:** O presente trabalho traz paralelos entre a *terapia familiar sistêmica* e a psicologia junguiana. Aborda as mudanças nas relações afetivas de casamento e de família na atualidade, ilustrando com um recorte clínico a ideia de busca da individuação relacionada (Simon, 1984) em um casal homossexual. Propõe uma técnica de *Sandplay* (Dora Kalff, 1980) adaptada para ser utilizada com casal e família.

**Palavras-chave:** terapia familiar, escultura familiar, *sandplay*, individuação relacionada, duplo-vínculo recíproco.

**Resumen:** El presente trabajo trae paralelos entre la *terapia familiar sistêmica* y la psicología junguiana. Aborda los cambios en las relaciones afectivas de matrimonio y de familia en la actualidad, ilustrando con un recorte clínico la idea de búsqueda de la individucción relacionada (Simon, 1984) en una pareja homosexual. Propone una técnica de *Sandplay* (Dora Kalff, 1980) adaptada para ser utilizada con pareja y familia.

**Palabras clave:** terapia familiar, escultura familiar, *sandplay*, individucción relacionada, doble-vínculo recíproco.

**Abstract:** The present work brings parallels between *systemic family therapy* and jungian psychology. It addresses the changes in marriage and family affective relationships today, illustrating with clinical vignette the idea of the search for related individuation (Simon, 1984) in a homosexual couple. It proposes a technique of *Sandplay* (Dora Kalff, 1980) adapted to be used with couple and family.

**Keywords:** family therapy, family sculpture, *sandplay*, related individuation, reciprocal double-bind.

---

\*Paula Pantoja Boechat, médica, analista, membro fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro (IJRJ), é mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ) e especialista em terapia familiar sistêmica.



Segundo dados do Censo Demográfico Brasileiro de 2010, em 1980, famílias de primeiro casamento, com seus filhos, sem filhos de relações anteriores, correspondiam a 78% dos casos. Em 2010, esses números passaram a ser 49,9%. Em trinta anos, as mudanças nas relações afetivas dentro do conceito *família* foram muito grandes.

---

Em outra pesquisa sobre famílias brasileiras, realizada pelo jornal *Folha de S. Paulo* em 1998 e novamente em 2007, podemos perceber por comparação que houve uma grande mudança nos hábitos, valores e opiniões em todo o país, principalmente com relação à perda da virgindade, sexo no namoro e na casa dos pais, gravidez sem casamento e homossexualidade. Nesses quase dez anos, de 1998 a 2007, diminuiu muito a rejeição ao homossexualismo, mas, ao mesmo tempo, aumentou a rejeição ao aborto, no Brasil.

Segundo essa mesma pesquisa, quando perguntados "Se você soubesse que um filho homem está namorando um homem, você consideraria um problema muito grave, mais ou menos grave, pouco grave, ou não consideraria problema?", 77% responderam ser muito grave em 1998, e em 2007 só 57% tiveram essa reação.

Se o mesmo ocorresse com uma filha, em 2007, 55% não achariam muito grave, o que mostra que o homossexualismo feminino é um pouco (2%) mais tolerado no Brasil atualmente.

Mas é da mulher que se espera mais dedicação aos filhos: em 90% dos casos em que o filho adoce, quem cuida é a mãe; 83% das mulheres acompanham os filhos nas refeições; 89% delas levam os filhos ao médico ou ao dentista; e 78% delas comparecem a reuniões na escola. Os homens ficam somente com o restante da porcentagem.

Em 75% dos casos, por conseguinte, é a mulher quem pede o divórcio.

Segundo um artigo de Tom Paterson (2010), terapeuta familiar australiano: "...Insatisfação com a divisão de tarefas domésticas é um dos fatores que mais contribui para infelicidade nas relações". (p. 392)

Jackson (1959), Haley (1963), e também depois Watzlavick, Beavin e Jackson (1967), pioneiros da pesquisa em terapia familiar, chegaram a afirmar que a complementaridade entre os cônjuges seria um fator necessário à estabilidade das relações (Simon, Stierlin e Wynne, 1985: 62-63).

Tal afirmação, porém, mesmo sendo verdadeira, termina por ser um sacrifício das individualidades, em favor de noções de casamento e família exigidas pela coletividade. No entanto, viver as relações em oposição à coletividade seria viver isolada e egoisticamente.

Jung, em seu texto *A vida simbólica*, nos diz:

A individuação retira a pessoa da conformidade pessoal e, com isso, da coletividade. Esta é a culpa que o individualizado deixa para o mundo e que precisa tentar resgatar. Em lugar de si mesmo precisa pagar um resgate, isto é, precisa apresentar valores que sejam um equivalente de sua ausência na esfera coletiva e pessoal. Sem esta produção de valores a individuação definitiva é imoral e, mais do que isto, é suicida (2010: 1095).

E mais adiante:

...A individuação é exclusivamente adaptação à realidade interna e, por isso, um processo "místico". A expiação é a adaptação ao mundo externo. Ela deve ser oferecida ao meio ambiente, com o pedido de que seja aceita (ibidem).

Com essa afirmação, Jung alerta que precisamos buscar nossa individuação, mas precisamos também estar de acordo com alguns ditames da coletividade. Compreendo, pelas suas afirmações, que é nossa obrigação nos fazermos entender pelas pessoas (para sermos aceitos), em nossa maneira única de ser e de nos relacionarmos. Só dessa forma estaremos produzindo valores e continuaremos trilhando um caminho de individuação.

Para trabalharmos em psicologia profunda, é muito importante que estejamos sempre atualizados com as mudanças no comportamento das famílias, para estarmos também a par das mudanças no *inconsciente cultural* (Henderson, 1990) e não incorreremos no risco de estimular uma forma de individuação que possa levar nossos pacientes a uma inadaptação ao mundo e à época em que vivem, a um isolamento egoísta e, segundo Jung, a uma adaptação até mesmo autodestrutiva.

Muitos casais procuram a terapia por problemas no relacionamento. Esses problemas vão se tornar evidentes nas queixas: a sexualidade está difícil (falta de interesse, traições), ou não há comunicação afetiva (falta de solidariedade, de amor, de cumplicidade).

Nos casamentos, assim como nas relações familiares em geral, os problemas irão eclodir quando alguém mudou sua forma de conceber a vida e as relações e o outro, ou outros, não pôde entender, não acompanhou, ou não conseguiu priorizar um olhar para a mesma direção.

É exatamente sobre isso que fala o conceito de *coindividuação* e de *coevolução* de Stierlin (1985), e o conceito de *individuação relacionada* de Simon (1984). Esses conceitos nos explicam a capacidade de cada indivíduo de seguir a sua trajetória de vida, buscando cada vez mais sua real identidade, prosseguindo em seu *processo de individuação* apesar de continuar se relacionando dentro da família, sem deixar de respeitar e de tentar entender a busca do outro, no casamento, ou dos outros, no relacionamento com os membros de sua família e depois com o coletivo mais ampliado.

Como definem Simon, Stierlin e Wynne (1985):

A Individuação Relacionada é um conceito que foi desenvolvido pelo Instituto de Terapia Familiar de Heidelberg, quando pesquisavam a dinâmica das famílias... Ela (a individuação relacionada) se refere à habilidade em diferenciar o mundo interno de cada um, em sentimentos, necessidades, expectativas, percepções internas e externas, claramente articulados. Este mundo interno altamente diferenciado precisa ser

---

demarcado do mundo externo, particularmente com relação a ideias, necessidades, expectativas, e demandas dos outros. A habilidade de adquirir uma definição e demarcação de si-mesmo é especialmente importante, e ao mesmo tempo colocada à prova em relações humanas que são caracterizadas por/ou baseadas em proximidade e empatia (Simon, Stierlin e Wynne, 1985: 196).

Muitas vezes a nossa família de alma não é formada pelos nossos parentes, mas por amigos que têm papel mais importante em nossas vidas do que se pertencessem às nossas famílias de origem. O importante é a pessoa se sentir tendo uma família. Daí a importância das verdadeiras amizades.

Se as diferenças individuais não puderem ser compreendidas, a comunicação dentro da família ficará comprometida. Nos casos em que esse relacionamento esteja muito comprometido, ou, por exemplo, num casamento em que o casal não pode aceitar a ideia de separação, as mágoas irão se acumular, o casal vai tentar continuar casado, e um dos filhos, geralmente, vai apresentar um sintoma mais ou menos grave (desde dificuldades na escolaridade até à anorexia, automutilação, ou mesmo a uma psicose).

O casal aceita esse sacrifício de um de seus membros, continua casado, agora unido pelo sofrimento de um membro que precisa muito de atenção e cuidados.

Passando para um recorte clínico, antes gostaria de explicar uma técnica que adaptei da caixa de areia com a escultura psicodramática.

Em meu consultório, trabalho muito com a caixa de areia (ou *sandplay*), desde que, em 1977 e 1978, fiz um curso com Dora Kalff, em sua casa de Zollikon, próximo à cidade de Zurique, na Suíça.

Mais tarde, quando fiz minha formação em *terapia familiar sistêmica* (1986), encontrei uma técnica desenvolvida por Kantor, F. e B. Duhl (1973), a *escultura familiar*.

A escultura familiar tem suas raízes no psicodrama. Nessa técnica, o terapeuta convida um elemento da família, que será o escultor, a colocar cada membro do grupo e a si mesmo em uma posição e postura corporal. Como a pessoa é *esculpida*, o espaço que ela ocupa, a distância em relação às outras pessoas, as expressões do corpo e do rosto, os gestos, a direção do olhar, tudo deve ser definido. A escultura final é a condensação das experiências familiares do elemento escultor.

Segundo Andolfi, o escultor será escolhido pelo terapeuta levando em conta o momento específico da terapia:

...pode-se escolher a pessoa que seja capaz de espontaneamente expressar as suas experiências emocionais, ou, noutros casos, a pessoa

que no grupo familiar parece mais inibida e incapaz de comunicar verbalmente seus sentimentos, de forma a favorecer, através de um canal de comunicação não verbal, uma participação mais ativa dela no processo terapêutico (1981: 127).

Quando a escultura está feita, o terapeuta pode perceber nitidamente toda a trama familiar e também como cada indivíduo está e se coloca, ou é colocado, nesse conjunto. Não só o terapeuta tem essa visão do quadro familiar, como também cada elemento da família pode ver e ser visto esculpido. Só isto já é de grande ajuda, pois o primeiro passo na direção da mudança é a conscientização pela visão do problema (Boechat, 2001).

O momento de observar: quando o escultor completou sua escultura, cada membro da família é solicitado a observar silenciosamente a si e aos outros participantes. Nesse momento, as emoções são fixadas por todos. Pede-se que cada um capte as características de cada elemento do grupo e as suas próprias como personagem da mobilização. Num segundo momento, é pedido que cada um diga o que sentiu, fale sobre o papel em que foi colocado, e como viu cada um dos outros em seus vários papéis e lugares. Na fase final e dinâmica da escultura, deve-se perguntar aos participantes quais seriam suas propostas de mudança. Isto vai estimular os elementos da família à negociação de alterações possíveis, além de permitir ao terapeuta verificar como isto pode se efetivar ou não, estimulando as pessoas no sentido das relações mais saudáveis para todos.

A escultura familiar nos pareceu ter um propósito muito produtivo de visão e conscientização do problema, semelhante à caixa de areia. Há um entendimento que é trazido de imediato, de que são as pessoas, elas próprias, que criam as regras dos relacionamentos e que, portanto, existe um compromisso, que é do grupo todo, com o problema emergente na família.

Passei a utilizar a técnica de escultura familiar juntamente com a técnica de caixa de areia (Boechat, 1990). Os passos da escultura são respeitados na caixa de areia, configurados em vários momentos, pela ordem:

- 1) a escolha da pessoa que vai fazer a cena; 2) o momento de todos os membros da família ou do casal observarem a cena em silêncio; 3) o momento de o autor da cena expor suas associações; 4) o momento de cada elemento se colocar; e, finalmente, 5) as propostas iniciais de mudança.

Resolvi, então, desde 1987, utilizar em minhas consultas de casais e famílias uma técnica mista de *escultura psicodramática* e *caixa de areia*. E apresento a seguir um recorte clínico como exemplo dessa técnica.

---

Um casal de homossexuais masculinos me buscou para fazer uma terapia de casal. Eram dois engenheiros, Pedro e Ronaldo. Pedro trabalhava no escritório de seu pai desde que fazia a faculdade. Ronaldo foi contratado como estagiário nesse escritório e iniciaram um namoro. Depois de um ano e meio, foram morar juntos, contando com o apoio do pai de Pedro, de sua mãe, e de suas duas irmãs.

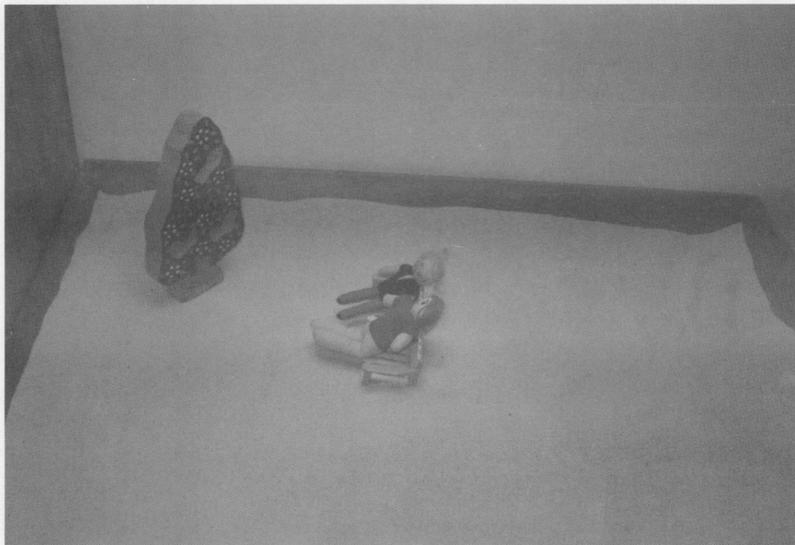
Ronaldo, cuja família ancestral morava em outro estado, afeiçoou-se rapidamente à família de Pedro, com quem usufruía um convívio de forma harmoniosa. Ronaldo, assim que se formou, foi efetivado na empresa, com o cargo de engenheiro, assim como Pedro, que quando terminou a formação também continuou trabalhando na empresa do pai. Nessa época, ambos já moravam juntos há três anos em um apartamento cedido pelo pai de Pedro.

Dois anos após terem sido contratados como engenheiros, o pai de Pedro teve um infarto fulminante e faleceu.

Logo depois, as dificuldades na relação do casal começaram a surgir. Ronaldo chegou a falar a Pedro que teria tido uma relação extraconjugal em uma viagem de trabalho a São Paulo e, muito em função da mágoa que essa traição despertou em Pedro, vieram procurar a terapia de casal.

Pedro falava de sua vontade de resgatar a relação, dizia amar muito Ronaldo. Este afirmava também amar muito Pedro, dizia-se arrependido da traição, mas chorava desconsolado durante quase todas as sessões. O choro chamava bastante a minha atenção. Resolvi então pedir a um dos dois que expusesse na caixa de areia como via a relação deles naquele momento.

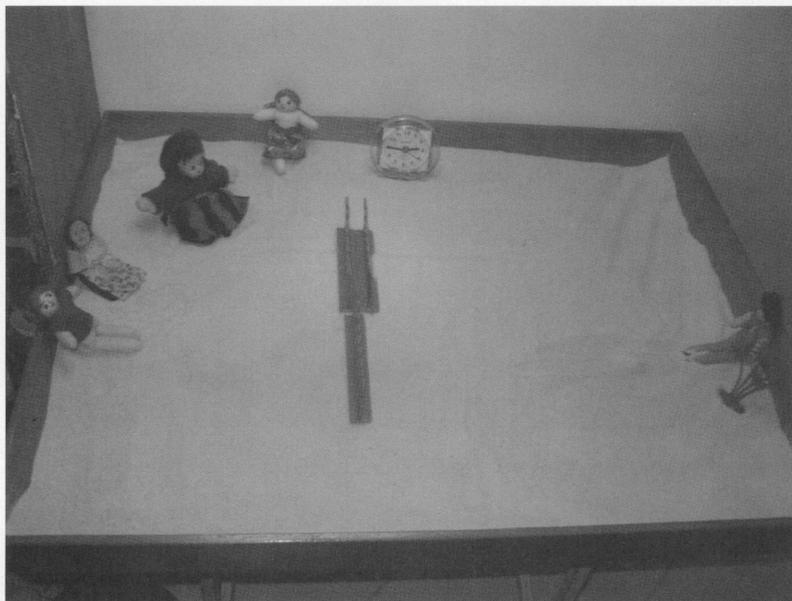
Pedro logo se ofereceu para fazer a sua cena na caixa.



Os dois observaram a cena, sem fazer comentários. Pedi a Pedro que nos explicasse o que tentara exprimir na cena. Disse que queria estar sentado, só ele e Ronaldo, olhando a natureza, sem preocupações, ciúmes, nem discussões. Perguntei-lhe por que havia retirado os passarinhos que se encaixavam na árvore originalmente. Disse-me que não sabia por quê, mas queria ficar com Ronaldo vendo a árvore, em paz.

Perguntando a Ronaldo se ele gostaria de dizer alguma coisa, ele falou que pensava que Pedro havia retirado os passarinhos porque estaria triste com a relação. Para ele os passarinhos significariam a alegria que antes desfrutavam na companhia um do outro.

Numa próxima sessão, chegou a vez de Ronaldo fazer sua escultura na caixa de areia.



A figura que o representava seria um boneco de camisa azul no lado direito da caixa. Do lado esquerdo da caixa, estariam Pedro, a mãe ao seu lado, ambos encostados na borda da caixa, e suas irmãs. Um relógio e uma cerca marcavam os espaços divididos. Ronaldo, chorando, disse ter se representado como o boneco que, apesar de estar do outro lado, no princípio estava mais próximo da cerca; mas esse bonequinho foi sendo afastado, deixando uma marca na areia, até se encostar na borda da caixa, com umas palmeiras ao lado.

Com as associações feitas pelos dois, pudemos compreender que a morte do pai de Pedro havia causado uma mudança muito grande na família e repercutido demais na relação dos dois. Tinham-se passado dois anos do falecimento do pai de Pedro, mas as repercussões ainda se faziam notar, principalmente na organização da empresa familiar e da família de Pedro.

---

Com o falecimento do pai, o presidente da empresa, Pedro pôde ter acesso à contabilidade e verificou que a empresa estava falimentar. O pai, autoritário, nunca havia deixado que ninguém da família soubesse das reais condições de seus negócios. Pedro teve de vender a empresa e saldar as dívidas, assumindo, dessa forma, um outro lugar em sua família nuclear, aquele que seu pai antes ocupara, ao lado de sua mãe, uma figura retratada como uma boneca sem recheio.

Ronaldo, que se sentia grato pelo emprego que o sogro lhe dera, agora se percebia mais distante de seu companheiro, que tinha de dedicar muito tempo ao cuidado com as finanças da mãe e das irmãs mais jovens. Tanto Pedro como Ronaldo tiveram de procurar outros empregos, e passaram momentos bem difíceis. Agora os dois estavam empregados, embora em firmas diferentes, mas continuavam morando juntos, com menos conforto econômico.

Como sempre fotografo as cenas de caixa de areia, pudemos retornar à caixa de Pedro e chamar a atenção sobre o quanto a cena de observação da natureza estava pobre sem os passarinhos. Será que a tristeza da perda do pai seria responsável por tudo aquilo, ou será que também os encargos de ser filho, irmão e pai de sua família haviam tornado a vida, e até mesmo a companhia de Ronaldo, uma coisa mais sem graça?

E Ronaldo, por que chorava tanto? Seria pela falta do sogro, perda do conforto econômico, culpa da traição, ou decisão de terminar a relação e a dificuldade de dizê-lo ao companheiro? Com certeza Pedro não estava vivendo seu papel naquele momento. Havia assumido o papel do falecido pai. Esse era um papel muito pesado e que não caberia somente a ele, com o risco de se tornar também autoritário. Teria de dividi-lo com a mãe e as irmãs. Sem dúvida seu posicionamento em relação a Ronaldo havia sofrido mudanças.

Mas, e Ronaldo? Teria ainda como esperar esse retorno do parceiro? Após muitas conversas e negociações, percebemos que Ronaldo se sentia muito culpado pelo caso recente com um amante (e essa seria uma das razões de seu choro nas sessões).

Pedro teria de desenvolver seu papel na família de origem, buscando sua verdadeira individuação, libertando-se de repetir o padrão de comportamento do pai. Como Pedro também não era a mesma pessoa autoritária e dominadora, sofria nessa situação. Teria de buscar um retorno à sua forma verdadeira de ser, para conseguir se *des-identificar* da imagem do pai e curtir a natureza e a vida, como seu pai não havia conseguido. E também permitir e estimular que os outros membros da família se tornassem mais independentes. Talvez dessa forma, sendo ele mesmo e aceitando as perdas, poderia tentar recuperar sua alegria e o amor de Ronaldo. E, além disso, ajudar sua mãe e suas irmãs a aceitarem as mudanças necessárias em suas vidas, dividindo com elas algumas atribuições deixadas pelo pai. Todos podiam se incumbir de tarefas e crescer em suas individualidades com a perda do pai. Este precisava ser visto por

Pedro não somente como o doador que provia a todos, mas também como o autoritário que se mostrava mais forte do que era, e que por isso acabara se enfraquecendo e fragilizando a todos: esposa, filhas, Pedro e Ronaldo.

Ronaldo afirmava ainda querer estar casado com Pedro e dizia ter terminado seu caso amoroso extraconjugal. Ele deveria tentar ajudar Pedro em suas buscas e sair do papel daquele que fora aceito, empregado e resgatado pelo pai de Pedro (ao contrário do que havia ocorrido em sua família de origem). Agora teria de lutar no novo emprego para mostrar seu valor e merecer as promoções e os aumentos de salário de acordo com seus esforços. Talvez o fato de ter sido muito protegido pelo pai de Pedro tenha feito Ronaldo se sentir com pouca capacidade de luta, de criatividade no trabalho e em sua vida. Sua caixa de areia mostrava seu isolamento no canto direito, tendo somente uma palmeira ao lado. O relógio mostrava que não havia tempo a perder. Todos precisavam se apressar em buscar seus caminhos únicos de individuação. A cerca e o relógio marcavam a separação do casal.

Pedro e Ronaldo ainda moravam juntos e curtiam o novo apartamento. Isto era um ponto bastante favorável.

Segundo Paterson (2010), casais de mesmo sexo teriam mais facilidade para a divisão das tarefas domésticas do que os casais heterossexuais. Mony Elkaim (1990), terapeuta familiar na Bélgica, criou uma teoria para a terapia de casais que diz que cada um dos membros do casal pede ao outro duas coisas diferentes e contraditórias entre si. É o que ele denomina duplo-vínculo recíproco.

Quando perguntei a Ronaldo se seu choro indicava um desejo de se separar de Pedro, sua resposta foi: “– Não! Ainda amo muito Pedro e quero-o junto comigo. Quero também que ele possa cuidar de sua mãe e irmãs, mas que não se afaste de mim. Espero que ele possa agir como seu pai foi como empresário, mas não coloque tudo a perder”.

O duplo-vínculo de Ronaldo pôde ser compreendido quando falou que seu pai teria abandonado sua mãe ainda grávida, com mais três filhos pequenos. Nem chegou a conhecer o pai. Em razão disso, afeiçoou-se muito ao pai de Pedro, que o aceitou como um filho. A angústia de Ronaldo deixava-o confuso e sem saída: admirava muito a fidelidade e dedicação de Pedro à sua família de origem, como havia admirado o sogro, mas tinha muito medo de ser abandonado novamente (como já fora abandonado pelo pai e depois pelo sogro, quando esse morreu). Por isso passava mensagens truncadas a Pedro, quando o estimulava a ocupar o lugar do pai na família, mas ao mesmo tempo o traía com um amante (de certa forma abandonando-o, como seu pai fizera com sua mãe).

Pedro também se via na obrigação de cuidar da mãe e das irmãs e de sustentá-las, exatamente como seu pai, ao mesmo tempo que sentia muita tristeza por estar sacrificando sua vida afetiva

---

e um convívio maior com Ronaldo. Queria poder ser como o pai, o provedor, sem repeti-lo quanto à desmedida nos gastos, que o acabaram levando à falência. Mas continuava na superproteção às mulheres de sua família, e com a responsabilidade pela vida financeira delas, que não queriam crescer ou ser independentes. Estava também preso no seu duplo-vínculo. Queria ter mais espaço com Ronaldo, mas também percebia o quanto este ficava orgulhoso ao vê-lo protegendo a mãe e as irmãs.

Era um duplo-vínculo recíproco, que impedia a individuação dos dois, e a individuação relacionada se tornava impossível, minando a relação. Apostaram na terapia e continuaram a se esforçar no sentido da individuação relacionada, dentro do casamento.

Como terapeuta, faço a minha hipótese sobre o casal que estou atendendo. Não é importante a minha hipótese ser correta, porque nunca será completamente. É importante haver discordâncias e existir alguma relação entre a hipótese construída por mim e as distintas hipóteses que possam aparecer durante nossas conversas. A minha hipótese, simplesmente, torna-se válida à medida que possibilita construir uma conexão, demonstra uma vontade de compreendê-los.

Na terapia desse casal pude perceber a importância da contratransferência, que me tocou principalmente pela morte precoce do pai idealizado e as consequentes mudanças familiares, como também ocorreu comigo.

Assim como a minha dor me fez lutar pelo amor dentro da minha família nuclear, e pela maior independência profissional, eu sentia muito entusiasmo em ajudar Pedro e Ronaldo a encontrar alegria e realização em seu casamento e em suas buscas de crescimento profissional.

Em minha busca de individuação, esse casal representou um desafio, mas também, no sentido definido por Momy Elkaim (1990), ocorreu uma ressonância entre a problemática vivida por mim no passado e a de Pedro e Ronaldo. Com certeza isso facilitou a minha crença em uma mudança positiva para a relação e a vida de cada um dos dois.

A constituição básica da família brasileira ainda é a do marido, esposa e filhos, apesar do aumento do arranjo matrifocal, da mãe solteira ou separada que cuida da prole sozinha e das relações homossexuais.

Segundo Bilac (2012):

As relações estão mais pautadas nas alianças. Pensava-se equivocadamente que a família iria sumir. Ela está mudando. Tem uma capacidade incrível de adaptação. Muda, mas permanece como referencial. Com o divórcio, a aliança no casamento é mais importante (p. 42).

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no VI Congresso Latino-americano de Psicologia Junguiana, setembro de 2012, Florianópolis.

## Referências Bibliográficas

- ANDOLFI, Maurizio (1981). *A terapia familiar*. Lisboa: Vega.
- BILAC, E. D. (2012). *A nova família brasileira*. Jornal O Globo, Caderno de Economia, Rio de Janeiro, p. 42. 26 ago. 2012.
- BOECHAT, Paula Pantoja (1990). *Aspectos de psicoterapia familiar e suas relações com a psicologia de Jung*. São Paulo, 57 páginas. Monografia de conclusão do curso de formação de Analistas Junguianos, Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA), São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Relações entre a terapia familiar sistêmica e a teoria junguiana*. Rio de Janeiro, 91 páginas. Dissertação de Mestrado. Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Terapia familiar: mitos, símbolos e arquétipos*. Rio de Janeiro: WAK.
- ELKAIM, Mony (1990). *Se você me ama, não me ame: abordagem sistêmica em psicoterapia familiar e conjugal*. Campinas: Papirus.
- \_\_\_\_\_. (1998). (Org.) *Panorama das terapias familiares*. v. 1 e 2. São Paulo: Summus.
- HALEY, J. (1963). *Strategies of psychotherapy*. New York: Grune and Stratton.
- HENDERSON, Joseph (1990). "The cultural unconscious". In: *Shadow and Self*. Wilmette, Illinois: Chiron.
- Folha de S. Paulo* (2010). *Pesquisa Datafolha*. Edição de domingo. Julho 2010.
- JACKSON, D. D. (1959). "Family interaction, family homeostasis and some implications for conjoint family psychotherapy". In: J. H. Masserman J. H. (ed.) *Individual and familial dynamics*. p. 122-141. New York: Grune and Stratton.
- JUNG, Carl Gustav (2010). *A vida simbólica*. OC, 18/2.. Petrópolis: Vozes.
- KANTOR, D.; DUHL, F.; DUHL, B. S. (1973). "Learning space and action in family therapy, a primer of Sculpture". In: Bloch, D. A. (Ed.). *Techniques of family psychotherapy*. New York: Grune and Stratton.
- PATERSON, T. (2010). *Organizing work and home in same-sex parented families: findings from the work, love, play study*. In: The Australian and New Zealand Journal of Family Therapy. vol. 31, n. 4.
- SIMON, Fritz B. (1984). *Der Prozess der Individuation: Über den Zusammenhang von Vernunft und Gefühlen*. Gottingen: Vanderhock und Ruprecht.
- STIERLIN, H. (1985). "Co-evolution and co-individuation". In: STIERLIN, H.; SIMON, F. B.; SCHMIDT, G. (Orgs.) *Familial realities*. p. 99-108. New York: Bruner Mazel Blaffer.
- SIMON, Fritz B.; STIERLIN, Helm; WYNNE, Lyman C. (Org.). (1985). *The language of family therapy: a systemic vocabulary and sourcebook*. New York: Family Process Press.
- WATZLAVICK, P.; BEAVIN, J. H.; JACKSON, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication: a study of interactional patterns, pathologies and paradoxes*. New York: W. W. Norton and Co.

## Imaginação ativa: o fator eficaz na prática da psicoterapia

Departamento de psicologia analítica e imaginação ativa da AJB  
Sonia Lyra\*

Artigo



**Sinopse:** É compreensível o nosso desejo de clareza inequívoca, diz Jung, mas não podemos esquecer que as coisas anímicas são processos vivenciais, isto é, transformações, as quais nunca devem ser designadas de forma unívoca se não quisermos transformar o que se move, vivo, em algo estático. Entre as assim chamadas coisas anímicas, estão especialmente as fantasias espontâneas, sobre as quais escreve Jung em carta a Herbert Read: quando a fantasia não é forçada, violada e subjugada por uma ideia bastarda, intelectualmente preconcebida, então é um produto legítimo e autêntico da mente inconsciente e, assim, me traz informações não adulteradas sobre tudo aquilo que transcende a mente consciente. No entanto, é vital discernir entre ego e não ego, pois é desse princípio que resultará uma liberação da energia e uma renovação da vida. Tratar-se-á aqui da *imaginação ativa* como um conhecimento que depende da experiência individual do terapeuta, pois este conduzirá o seu paciente até ali onde o seu próprio inconsciente foi assimilado à sua consciência. Só assim ele poderá tornar-se o seu próprio método, sendo a sua personalidade o *fator eficaz*.

**Palavras-chave:** imaginação ativa, psicoterapia, sintoma, fator eficaz, sincronicidade.

**Resumen:** Es comprensible nuestro deseo de claridad inequívoca, dice Jung, pero no podemos olvidar entonces que las cosas anímicas son procesos vivenciales, es decir, transformaciones, que nunca deben ser designadas de forma unívoca si no queremos transformar lo que se mueve, vivo, en algo estático. Entre las así llamadas cosas anímicas, están especialmente las fantasias espontâneas, sobre las que en carta a Herbert Read, Jung escribe: cuando la fantasía no es forzada, violada y subyugada por una idea bastarda, intelectualmente preconcebida, entonces es un producto legítimo y autêntico de la mente inconsciente y, así, me trae informaciones no adulteradas sobre todo aquello que trasciende la mente consciente. Sin embargo, es vital discernir entre el ego y el no ego, pues es de ese principio que resultará una liberación de energía y una renovación de vida. Se tratará aquí de la *imaginación activa* como un conocimiento que depende de la experiencia individual del terapeuta, pues éste conducirá al paciente hasta donde su propio inconsciente fue asimilado por su conciencia. Sólo así, él podrá convertirse en su propio método, siendo su personalidad el *fator eficaz* por excelencia.

**Palabras clave:** imaginación activa, psicoterapia, síntoma, factor eficaz, sincronicidad.

**Abstract:** Our desire for unequivocal clarity is understandable, Jung said, but we must not forget that things of the soul are experiential processes, that is, transformations, which should never be univocally designated if we do not want to transform what moves, living, into something static. Among the so-called things of the soul are especially the spontaneous fantasies, about which in a letter to Herbert Read, Jung

wrote: when fantasy is not forced, violated, and subjugated by an illegitimate idea, intellectually preconceived, then it is a legitimate and authentic product of the unconscious mind, and thus brings me unadulterated information about all that transcends the conscious mind. However, it is vital to discern between ego and non-ego, because from this principle will result a liberation of energy and a renewal of life. This study will deal with active imagination as a knowledge that depends on the individual experience of the therapist, because the patient will be led to where his own unconscious has been assimilated to their consciousness. Only then he can become their own method, their personality being the effective factor.

**Keywords:** active imagination, psychotherapy, symptom, effective factor, synchronicity.

---

\* **Sonia Lyra**, psicóloga e analista didata, pós-doutoranda em Filosofia da Religião pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), diretora de ensino do Instituto Junguiano do Paraná (IJPR), coordenadora e professora de cursos de pós-graduação.

E-mail: [sonia@sonialyra.com](mailto:sonia@sonialyra.com)



## Introdução

**R**etomemos de imediato algumas considerações de Jung que certamente são do conhecimento de muitos, mas que é sempre bom pontuar, especialmente quando nosso tema central é o *fator eficaz*.

A primeira consideração é que,

à semelhança da natureza, o inconsciente é neutro. Se por um lado ele é destrutivo, por outro, é construtivo. É a fonte de todos os males possíveis e, ao mesmo tempo, a matriz de toda experiência divina e – por mais paradoxal que pareça – ele produziu e produz a consciência (Jung, 2000: 1586).

Qualquer aspecto do inconsciente se comunica conosco “por meio da alma ou, em outras palavras, seu inconsciente ou, melhor ainda, através de sua base ‘psicoide’ transcendental” (Jung, 2000: 1586), permitindo com isso reconhecer que a experiência religiosa, enquanto acessível à mente humana, não pode ser distinguida dos chamados fenômenos inconscientes. Quando menosprezado, o inconsciente bloqueia os canais através dos quais flui a *aqua gratie* (Jung, 2000: 1586), e tais bloqueios começam a se manifestar no corpo por meio de seus efeitos, ou seja, dos sintomas. A experiência nos mostra hoje que, nesse caso, os bloqueios funcionam e se mantêm funcionando como se tivessem esquecido de desativar sua função; eles atuam como formas de proteção em determinados

---

instantes da vida e, ali instalados, subsequentemente, não só não desobstruem como bloqueiam as passagens da *aqua gratie*, criando obstáculos e resistências para o fluxo da libido, sem o que não há possibilidade de criação da consciência.

Jung explica:

Eu não pretendo saber o que é a psique; sei apenas que há um âmbito psíquico no qual e a partir do qual se manifesta algo assim. É o lugar donde brota a *aqua gratie*, mas ela provém, como sei muito bem, das profundezas incomensuráveis da montanha; e eu não pretendo conhecer os caminhos e lugares secretos que ela percorre antes de chegar à superfície (Jung, 2000: 1587).

Sendo, então, as manifestações do inconsciente em geral ambivalentes ou ambíguas, a firmeza e a capacidade de discernir são da maior importância. É nesse momento que devemos cuidar para que o paciente não rejeite cegamente os dados do inconsciente ou a eles se submeta sem senso crítico. A esse discernimento, em sua obra *Inner work, using dreams and active imagination for personal growth* (1989), onde sistematiza a *imaginação ativa*, R. Johnson denomina de *conteúdo ético*. Nos dias atuais, os indivíduos desavisados tentam dominar o inconsciente pelos meios mais ilícitos possíveis, incluindo de modo indiscriminado o uso e abuso da medicação psiquiátrica e outras drogas. Nesse caso, afirma Jung, “não haverá desenvolvimento algum, mas apenas uma morte miserável num deserto árido, se acreditarmos poder dominar o inconsciente por meio de nosso racionalismo arbitrário” (Jung, 2000: 1588). Não dominar e não ser dominado é, portanto, o grande processo válido para a relação da consciência, seja com os conteúdos intrapsíquicos, seja com os conteúdos interpessoais ou com os suprapessoais.

Um processo que conduz a resultados satisfatórios também pode ser difícil, pois, via de regra, afirma Jung, o indivíduo “fraquejará já no início e jamais atravessará o perigoso desfiladeiro” (Jung, 1990: 409), devido à possibilidade de desencadeamento de alguma psicose. Mas, desde que se tenha chegado ao ponto em que o paciente possa “imaginar ativamente e modelar sua fantasia” (Jung, 1990: 409), dificilmente haverá então algum perigo sério. O perigo, portanto, que impede o indivíduo de ir além, seja o analista, seja o paciente, está no medo do inconsciente, “porque a participação e o envolvimento voluntário na fantasia se apresentam a uma inteligência ingênua como algo arriscado, pois esse passo significa tanto como uma psicose antecipada” (Jung, 1990: 409).

Esses comentários de Jung são muito significativos e esclarecedores, uma vez que a imaginação ativa também é mencionada como perigosa por alguns estudiosos de psicologia analítica. Na verdade,

conclui Jung, há uma grande diferença entre uma psicose que irrompe sem atenção crítica, e que dá lugar a um estado extremamente angustiante ou de pânico, e uma psicose antecipada, isto é, “o enredamento voluntário naqueles acontecimentos da fantasia que compensam a situação individual e principalmente também a coletiva da consciência” (Jung, 1990: 410). Esse enredamento, que se dá com a finalidade de integrar à consciência os conteúdos do inconsciente, quer realizar um sentido de totalidade que precisou, antes, cindir o que estava unido para gerar discernimento; agora, porém, busca um “sentido de totalidade, que é a única coisa capaz de tornar a vida digna de ser vivida e, a não poucas pessoas, a própria possibilidade de viver” (Jung, 1990: 410). Falando de outro modo, só ganha o tesouro difícil de conseguir aquele que ousa a confrontação. O indivíduo que faz essa *experiência interna* – e *individuação* significa esse processo interno de transformação – ganha força e confiança, pois tudo o que o ameaçava provinha dele mesmo e, agora, ele tornou isso em coisa sua, “adquirindo desse modo certo direito de crer que será capaz de dominar com os mesmos meios tudo o que no futuro ainda possa ameaçá-lo” (Jung, 1990: 410). Quanto à sua manifestação, esse mundo inconsciente o faz pela imagem. Um arquétipo, diz Jung, “enquanto é possível constatá-lo empiricamente – é uma imagem” (Jung, 2000:1589).

## Imagem e imaginário

Ao conceito de atividade imaginativa, Jung agrega o de fantasia, usando ora um, ora outro, conforme o contexto, ainda que prefira o termo *imaginação* ao termo *fantasia*, “pois existe diferença entre as duas coisas quando os médicos antigos diziam: ‘*Opus nostrum*’, nosso trabalho deve ser feito ‘*per vera imaginationem et non phantasticam*’ – por uma imaginação verdadeira e não fantástica” (Jung, 1998: 396). A imaginação, afirma o psicólogo suíço, é a atividade reprodutora ou criativa do espírito em geral, sem ser uma faculdade especial, se reflete em todas as formas básicas da vida psíquica. Jung comenta ser a fantasia, como atividade imaginativa, uma expressão direta da atividade psíquica.

A imagem interna, por sua vez, é uma grandeza complexa que se compõe dos mais diversos materiais e das mais diversas procedências, isto é, ela tem autonomia e sentido próprio, sendo “uma expressão concentrada da situação psíquica como um todo” (Jung, 1991: 829), ou seja, estados de alma momentaneamente constelados. Para mim, comenta Jung, “não há dúvida de que o original se esconde atrás de nossas representações, mas ele nos é inacessível” (Jung, 2000: 1589), pois para percebê-lo deveríamos transformá-lo em categorias psíquicas. Em geral, comenta Schwartz-Salant; “a imaginação é a

---

chave para todo o *opus* alquímico. E nesse espírito, e ampliando o uso de Jung da imaginação ativa como diálogo interior, podemos aplicar isto ao campo em si" (Schwartz-Salant, 2002: 183), isto é, a conjunção entre a imaginação e o campo interativo (relação terapeuta-paciente) revela um notável poder de contenção e de transformação.

Como as vivências são indizíveis, "a imagem é indispensável" (Jung, 2000: 1612), sendo importante refletir sobre ela, pois nossas ideias dominantes dependem muito dela. Dependem a tal ponto que o próprio Deus se aproxima dos homens na forma do símbolo, os símbolos do *si-mesmo* coincidem com os da divindade (Lyra, 2012). É isto que se entende por encarnação divina e por individuação. Sei por experiência própria, diz Jung, "que o *si-mesmo* aspira a estes resultados porque deseja a *consciência*, que não é acessível sem distinção (diferenciação, separação, oposição, contradição, discussão)" (Jung, 2000: 1630).

A diferenciação que tem de ocorrer é intelectual, emocional, ética etc., isto é, o *si-mesmo* ou Cristo, seu equivalente, "está presente em cada um de nós *a priori*, mas inicialmente em geral no *estado de inconsciência*" (Jung, 2000: 1638). Não podemos apropriar-nos dele por aprendizagem, sugestionamento ou meras interpretações. De modo geral, encontra-se projetado no mundo externo e apenas o retraimento das projeções pode torná-lo uma experiência real. Enquanto projetada, a psique estará cindida e, enquanto cindida, estará ao mesmo tempo clamando pela cura da cisão por meio dos mais diferentes e intensos conflitos.

Desse modo, na proporção em que as projeções forem sendo retiradas, isto é, na medida em que vão se encontrando as representações espontâneas que surgem dos afetos inconscientes, ativadas pelas relações interpessoais, dá-se início ao processo da imaginação ativa, e, através dela, pode-se realizar essa proeza de modo muito rápido. Esse fato costuma incomodar certos psicólogos, que duvidam dessa possibilidade por não terem tido a respectiva formação nem a experiência. No entanto, como diz o próprio Jung, "ou eu sei alguma coisa e então não preciso acreditar nela; ou eu acredito em alguma coisa porque não estou certo de saber o que seja" (Jung, 2000: 1589).

É assim que a união desses opostos, ocorrendo em um processo de assimilação do inconsciente pela consciência, nos libera do conflito, que do contrário continuaria insolúvel; e a individuação se constitui nesse processo que poderá avançar proporcionalmente ao grau de empenho do indivíduo em trabalhar seu mundo interior, até chegar ao ponto do *deo concedente*, ou do *salto transsumptivo* (Lyra, 2012). A própria natureza produzirá as imagens que uma certa minoria, "que alcançou um estado mais perfeito de consciência" (Jung, 2000: 1641), poderá experimentar: a individuação, a restauração do estado

de cisão necessário para o discernimento de quem é o *eu* e de quem é o *não eu*. Rumi, o poeta e místico persa, chegou a dizer: “De mim mesmo, só restou o nome, todo o resto és Tu” (Lyra, 2001).

## Imaginação ativa

A questão proposta por Jung é: como abordar a face obscura da mente humana? Sugere que podemos consegui-lo por três métodos: “o teste de associação de palavras; a análise dos sonhos e a imaginação ativa” (Jung, 1998: 97).

Pela objetivação de suas imagens impessoais e pelo conhecimento de suas ideias inerentes, o paciente consegue trabalhar todos os valores de seu material arquetípico. Somente então ser-lhe-á possibilitada a visão da expressividade dos símbolos e o inconsciente será compreensível para ele. Acima de tudo, esse trabalho tem efeito bem definido (Jung, 1998: 401).

O que quer que façamos em relação à simbologia recai sobre nós, produzindo uma mudança de atitude; ao serem objetivados, “desaparece o perigo de eles [os arquétipos] invadirem o consciente e obtém-se um efeito positivo” (Jung, 1998: 406). Não é oportuno, neste pequeno artigo, fundamentar os conceitos de instinto e arquétipo, embora tenhamos em conta sua extrema necessidade, pois, no que se refere ao instinto, ele é experimentado como um dinamismo fisiológico, enquanto, de outro lado, suas múltiplas formas penetram na consciência como imagens. A sua assimilação nunca se dá somente pela absorção e mergulho na esfera instintiva, mas tão somente pela “assimilação da imagem, que significa e ao mesmo tempo evoca o instinto, embora sob uma forma inteiramente diversa daquela em que o encontramos no nível biológico” (Jung, 2012: 414). Pode-se recordar, por exemplo, que, embora a paixão física e espiritual sejam inimigas mortais, não deixam de ser irmãs, bastando um pequeno toque para que uma se converta na outra. Isto nos remete a uma das antinomias básicas, sempre repetidas por Jung e que não se pode negligenciar: “A psique depende do corpo, e o corpo depende da psique” (Jung, 1988: 1); ou ainda, “psique e matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e, além disso, acham-se permanentemente em contato entre si, e, em última análise, se assentam em fatores transcendentais e irrepresentáveis...” (Jung, 2012: 418). De qualquer modo, comenta Jung, o desenvolvimento da psique consiste “na integração dos conteúdos capazes de se tornarem conscientes” (Jung, 2012: 430). Por isso, apesar de ser fastidioso, é um trabalho indispensável, um trabalho difícil de ser experimentado e de ser relatado, porque o que

---

quer que se diga será sempre apenas a expressão de uma linguagem limitada, tentando dizer algo do ilimitado. “A grande dificuldade está justamente em descrever a *maneira* como se dá esta transformação” (Jung, 2012: 430).

A pergunta que cabe então é: “Quais os caminhos e as possibilidades de que dispomos para identificar o inconsciente?” (Jung, 2012: 165). Jung pensa que a explicação causal é insuficiente, devendo-se tomar como ponto de partida o estado afetivo inicial para o procedimento. Na prática, hoje, toma-se qualquer sintoma, ainda que o afeto também esteja oculto, por exemplo, em síndromes autoimunes, como a Síndrome de Sjögren (Lyra, 2015) ou como o que encontramos na pesquisa do Bruxismo (Lyra, 2013) e outros correlatos (Lyra, 2016), cujas imagens e afetos estão ocultos num sintoma aparentemente apenas físico-biológico. Dessa forma, ao distúrbio será conferida uma forma visível, permitindo que a fantasia espontânea que emergir se expanda até que se torne possível um diálogo entre o eu e o não eu.

Conforme já dito, trata-se primeiramente de uma desidentificação entre o eu e o inconsciente e, pelo método dialético entre essas duas instâncias, estabelecer uma subsequente re-ligação que tanto poderá transformar “de um só golpe” (Jung, 2012: 146) a situação de estagnação em que se encontrava a libido, modificando imediatamente o sintoma, quanto pode-se encontrar o seu sentido, ainda que o sintoma permaneça. No segundo caso, o próprio sintoma revela-se através de imagem própria, isto é, individual, como um guia interior, uma espécie de sinal de trânsito para a progressão ou a regressão da libido e os modos de conscientização do indivíduo.

Se a cura significa tornar sadio um doente, para Jung, cura significa transformação (Jung, 1988: 8). “Parece”, diz o psicólogo suíço, “que o processo de cura mobiliza essas forças para alcançar os seus objetivos” (Jung, 1988: 19), isto porque essas forças provêm de profundezas desconhecidas e falam uma linguagem que a razão contemporânea não entende, ainda que seus efeitos manifestos e imediatos sejam os sintomas. O trabalho deve conduzir à assimilação progressiva do inconsciente, à integração final da personalidade e com isso à eliminação da dissociação (Jung, 1988: 18).

No entanto, aqui temos uma novidade, por assim dizer, que acompanha a técnica da imaginação ativa na prática clínica, e ela implica a exigência do método dialético, obrigando o analista a não apenas saber perguntar, mas também saber responder, ao modo de alguém “que vivencia junto” (Jung, 1988: 8). Em supervisões clínicas, percebe-se que uma das maiores dificuldades do psicólogo é saber ouvir e, com isso, formular a pergunta correta, sem o que a imaginação ativa simplesmente *trava*, e é interrompida por interpretações inoportunas ou entradas indevidas da razão, que se

intromete na linguagem analógica, que é própria para a realização de uma sessão de imaginação ativa, e acaba assim atrapalhando ou impedindo o avanço da técnica.

## O fator eficaz

Na terceira página de *A prática da psicoterapia*, Jung coloca uma questão fundamental: qual a única coisa que posso oferecer ao meu paciente individual e legitimamente? Surpreendentemente, a resposta é rápida: “um efeito” (Jung, 1988: 2). Um efeito produzido pelo encontro de dois sistemas. No entanto, ao ampliar a condição do *efeito* para *eficaz*, Jung nos remete ao trabalho de Lehmann, que fala de um *efeito extraordinariamente eficaz* ou *mana* como expressão do criativo, da força da medicina e da fecundidade, sendo considerado ainda como “pura e simplesmente aquilo que impressiona” (Jung, 1988: 4). “Independentemente do que pensemos ou deixemos de pensar a respeito” (Jung, 1988: 93), o que funciona é o impacto, e isso é o que há de decisivo, um fator que promove a mudança de atitude, que provoca uma saída do estado de estagnação da libido. Jung afirma que o que é preciso fazer “é procurar junto com o paciente o fator eficaz – quase ia dizendo, a coisa *verdadeira*” (Jung, 1988: 95). Quando dois opostos são unidos dessa forma, e surge a função transcendente, a qual “não é apenas uma mudança de consciência, mas também uma mudança energética” (Raff, 2002: 93).

Esse é um empreendimento de risco, comenta Jung. É quase como “construir uma ponte em direção ao céu” (Jung, 1988: 97); consiste justamente em fantasiar junto com o paciente, não sendo isso de pouca importância, pois a fantasia é para mim, insiste Jung, “o poder criativo materno do espírito masculino” (Jung, 1988: 98).

Não há a menor dúvida de que existem fantasias doentias, que Johnson denominou de *fantasias passivas* para diferenciá-las da imaginação ativa. Na fantasia passiva, nada se cria, tudo se repete insistentemente até esvaírem-se, e, nesse ínterim, ocorre um roubo de energia psíquica, sem que ocorra nenhuma mudança de atitude ou que algo seja resolvido. O roubo de energia, por sua vez, traduz-se em cansaço, vontade de nada, estagnação. É comum confundir fantasia passiva com imaginação ativa, e também neste caso a diferenciação é extremamente eficaz.

Toda obra humana é fruto da imaginação, que, quando criativa, “liberta o homem da prisão da sua pequenez, do ‘ser só isso’, e o leva ao estado lúdico” (Jung, 1988: 98). O objetivo dessa prática é produzir um estado de fluidez, algo de *eficaz*, onde cada um possa fazer experiências com seu próprio ser, a partir do quê nada mais será petrificado, rígido, e tampouco definitivo. O indivíduo

---

encontra-se agora num devir, num estado de transformação. Ainda que essa técnica, na época, estivesse sendo apresentada apenas em seus princípios, não deve ser interpretada como não tendo metas ou limites, diz Jung.

O que me esforço por demonstrar, prossegue Jung, é que “a regra que sempre sigo é nunca ir além do significado contido no fator eficaz” (Jung, 1988: 99), pois, por mais abstrato que possa parecer, “é uma realidade encontrada na prática que a causa de inúmeras neuroses está principalmente no fato de as necessidades religiosas da alma não serem mais levadas a sério, devido à paixão infantil do entendimento racional” (Jung, 1988: 99).

O que deveria saber o psicólogo de nossos dias, e isso ainda é válido cem anos depois dos primórdios da psicanálise, é que de fato não importam os dogmas e credos que pertencem às religiões, mas uma *atitude religiosa* que é absolutamente necessária para que aconteça uma imaginação ativa que leve a sério o inconsciente. Sua função psíquica tem um alcance de incalculável valor. Tal atitude religiosa é amplamente abordada, por exemplo, por Ulanov, em *The functioning transcendent – a study in analytical psychology* (1996: 3ss) e em *Spiritual aspects of clinical work* (2012). A eficácia do trabalho interior consiste em tornar visível o invisível, seja na escrita ou na pintura, porque o que verdadeiramente interessa é que se produza um *efeito*. Quando sai do estado passivo de quem só recebe do terapeuta e assume um lugar ativo diante de si mesmo, o paciente é obrigado a contemplar “cuidadosa e constantemente todos os seus detalhes” (Jung, 1988: 106), isto é, trata-se da libertação de estados psíquicos deploráveis para o início de um estado denominado adulto.

Tanto em imaginações ativas quanto em pinturas, o que se faz e o que se pinta, são “fantasias ativas – aquilo que está mobilizado dentro de si” (Jung, 1988: 106). Ocorre uma diferenciação entre o eu e o não eu, que traz consigo um novo sentido, desconhecido até então, ou seja, que este não eu é o eternamente outro, o eterno desconhecido ou, ainda, o fundo da alma.

Muito embora não seja possível descrever o modo como isso se dá, desloca-se o centro da personalidade, pontos de vista e novos valores emergem. Essa fala de Jung fica bem demonstrada no *depoimento* atual de uma paciente: “Após uma sessão de imaginação ativa [...], fatos foram ocorrendo, surpreendendo-me mais e mais, atingindo proporções que nunca sonhei pudesse realizar. Fiquei encantada com a eficácia da técnica e fiz nova imaginação ativa para focar outro aspecto da minha vida que precisava ser visto. Novamente surpresas ocorreram [...] e me vi com posturas que nunca tive: falando dos meus processos internos, tendo posturas, em casa, totalmente diferentes do padrão anterior, tomando decisões etc. [...] Pude também observar que as sessões que fiz estão reverberando na vida dos meus próprios pacientes: estão se abrindo, revelando fatos e outros tomando decisões. Fantástico!” (sic).

Outra vez me aproprio das palavras de Jung: "Mas então já não sabíamos essas coisas há muito tempo? Acredito que sim. Mas, quando sei alguma coisa, o outro dentro de mim está longe de sabê-lo, pois, na realidade, vivo como se não soubesse" (Jung, 1988: 108). E não sabe mesmo!! Quando praticamos a imaginação ativa de modo adequado, esse *fator eficaz* emerge de modo surpreendente e o não eu pode finalmente abrir-se, interagir, revelar-se para a consciência, acelerando de modo indizível a retirada das projeções do mundo externo. Nosso problema, completa Jung, é "que *superestimamos o consciente*" (Jung, 1988: 108).

Tal transformação decorrente tanto da escrita, quanto da pintura, traz consigo um caráter marcadamente simbólico, que, em tempo oportuno, deverá ser compreendida intelectualmente, numa integração, emocional, racional e ética. Em decorrência disso, o indivíduo vai adquirindo firmeza interior e renovando sua autoconfiança. Cresce agora um estado de fé, antes desconhecido. "Quem quiser sondar a alma, não pode confundi-la com o seu consciente, senão acabará ocultando o objeto da pesquisa a seus próprios olhos" (Jung, 1988: 111).

É notória a percepção de que o eu ocupa uma posição periférica e que, ao aflorar parte da história da alma, pode-se constatar seu notável efeito sobre a consciência: aumenta a sensação de Vida, uma fluidez criativa jorra continuamente. Talvez deva-se rever o que entendemos por "ilusão", comenta Jung, pois para a alma "é real tudo o que antes de mais nada é *eficaz*" (Jung, 1988: 111), isto é, no domínio do psíquico, realidades são, de fato, os fatores eficazes. "Não importa quais os nomes que o homem lhes dê [...], esses nomes ou mudanças de nomes nada têm a ver com a essência do processo descrito" (Jung, 1988, 111-112). Certamente têm razão todos aqueles que preferem as imagens e as interpretações simbólicas como o que há de mais adequado e *eficaz*.

No artigo "Corpo sutil e imaginação ativa" (Lyra, 2017a), que apresentei no Congresso *Fronteiras*, mencionei esse *fator eficaz*, com outras palavras, no trabalho de Schwartz-Salant, quando este fala de *campo interativo*, como sendo o campo *intermediário* entre o campo do inconsciente coletivo e o reino da subjetividade, mas, ao mesmo tempo, a intercessão de ambos. "Eu acho que o conceito de campo pode ser uma ótima representação, em termos modernos, da ideia-chave dos alquimistas, a de *corpo sutil*" (Schwartz-Salant, 2002). Enquanto reino intermediário entre espírito e matéria, onde se ativa uma visão imaginal em uma "*unicidade do processo*, o *campo interativo* é considerado o conteúdo dos processos que dois indivíduos podem experimentar como a sua díade inconsciente, e dos modos nos quais essa díade se modifica e os modifica" (Schwartz-Salant, 2002: 67). O campo interativo exige, porém, que em termos de análise se aceite a ideia da existência de uma área,

---

essencialmente de um *não saber*, onde o *afeto emergente* seja ódio, raiva, amor ou medo, provenha este do analista ou do analisando. Na minha experiência, compartilho da ideia de que, ao praticar a imaginação ativa, a transformação ocorre no corpo sutil, isto é, num reino que não é nem material, nem mental, sendo paradoxalmente uma interação de ambos.

## Sincronicidade

Sincronicidades acompanham continuamente as imaginações ativas, quando praticadas com eficácia. Certamente essas se encontram entre os fatores abstratos e irrepresentáveis, e, no entanto, poderíamos atribuir a tais fenômenos em movimento uma certa “propriedade psicoide que, como o espaço, o tempo e a causalidade, constitui um critério do seu comportamento” (Jung, 2011: 937). Perguntemo-nos, diz Jung, sobre as relações corpo-alma e lembremo-nos de que “devemos renunciar inteiramente à ideia de umá psique ligada a um cérebro e nos lembrar, ao contrário, do comportamento ‘significativo’ ou ‘inteligente’ dos organismos inferiores desprovidos de cérebro” (Jung, 2011: 937).

Supor uma relação causal entre corpo e alma nos coloca numa situação que dificilmente se enquadraria com a experiência; no entanto, a sincronicidade talvez possa lançar alguma luz sobre isso. “O conhecimento absoluto”, que é característico dos fenômenos sincronísticos, conhecimento não transmitido através dos órgãos dos sentidos, serve de base à hipótese do significado subsistente em si mesmo, ou exprime sua existência. “Esta forma de existência só pode ser *transcendental* porque, como mostra o conhecimento de acontecimentos futuros ou espacialmente distantes, situa-se em um espaço psiquicamente relativo e num tempo correspondente, isto é, em um contínuo espaço-tempo irrepresentável” (Jung, 2011: 938).

No livro *Imaginação ativa & criativa* lançado na cidade de Curitiba, em 2016, pelo Ichthys Instituto (Lyra, 2016), apresentamos um caso clínico que fez parte do artigo “Imaginação ativa e psicossomática na América Latina”, onde o fator mais impactante e absolutamente eficaz foi a sincronicidade. A paciente trouxe o sintoma de “apertar os dentes” e por detrás dele encontrou a imagem de um Jacaré, que optou por chamar-se assim mesmo. “Dar um nome é uma função de relação que exprime um poder ancestral radicado no ser humano, correspondendo a uma disposição arquetípica basilar” (Comandini, 2002: 164). No relato, o seu jacaré nadava no rio, inicialmente um pouco longe e, aos poucos, veio para a margem. O jacaré tem muita dor e está com onze farpas enfiadas na boca. Ele pede a ela que retire as farpas, uma por uma, e que depois vá em busca de uma planta

que está numa caverna próxima. Ela faz como ele pede, retorna com a planta macerada e coloca sobre as feridas, devendo deixá-lo repousar. Seguindo o relato da própria paciente, tem-se o seguinte:

Depois dessa imaginação ativa, fiquei pensando qual seria essa planta. No final de semana em que pratiquei a imaginação ativa, eu e meu namorado estávamos na cidade do curso. Enquanto eu me submetia à imaginação ativa, meu namorado estava em uma cidade vizinha fazendo compras. Quando chegamos em casa, ele me mostrou algumas coisas que tinha comprado para mim, dentre elas, um vidro de um vinagre de vinho branco com uma planta chamada "estragão". Fiquei surpresa pela semelhança com a planta solicitada pelo Jacaré. Pesquisando na internet sobre essa planta, dentre outras coisas, encontrei o seguinte: "O estragão (*Artemisia dracunculus*) é uma planta medicinal também conhecida por estragão (espanhol), estragão-francês, *dragon's-wort*, pequeno-dragão, *tarragon* (inglês). Pertence à família *asteraceae*. O nome do gênero, *Artemisia*, é referência à deusa grega Ártemis; enquanto o nome de espécie, *dracunculus*, significa pequeno-dragão em latim, uma vez que se acreditava que o estragão pudesse proteger as pessoas de dragões e cobras, curar feridas de cachorros raivosos e animais venenosos, além de intimidar parasitas. Na medicina alternativa, é efetivo em forma de compressas como anestésico oral, que pode entorpecer a boca e aliviar dor de dente até que a pessoa possa ir ao dentista" (Lyra, 2016: 325).

A paciente continuou conversando com o Jacaré por mais algumas semanas, até que suas dores desaparecessem completamente, quando então parou de usar placa miorelaxante para dormir.

É indizível o que uma experiência como essa pode causar no paciente, ainda que a sincronicidade não seja um fenômeno cuja regularidade e constância sejam fáceis de provar. Acompanhando as imaginações ativas, o fator sincronístico postula a existência de certas condições físicas aos processos do inconsciente. Nas palavras de Jung, a sincronicidade é "um conceito empírico que postula um princípio necessário ao conhecimento. Não se pode dizer que isto seja materialismo ou metafísica" (Jung, 2011: 950). A vantagem de incluir tal conceito no processo é que propicia um novo ponto de vista que inclui o *psicoide*, isto é, "um significado apriorístico (ou uma 'equivalência')" (Jung, 2011: 952). Nesse mesmo parágrafo, em nota de rodapé, Jung inclui uma observação muito significativa de Sir James Jeans, o qual acha possível "que as origens dos acontecimentos neste substrato [isto é, para além do espaço e do tempo] incluam *também nossas atividades mentais*, de sorte que o curso dos acontecimentos futuros depende em parte dessa atividade mental" (Jung, 2011: nota de rodapé 140).

Cabe recordar que o fator psicoide em Jung coincide com o que ele chama de *arquétipos*.

---

Estes últimos são *indefinidos*, isto é, só podem ser conhecidos e determinados de maneira aproximativa. Embora estejam associados a processos causais, ou “portados” por eles, contudo estão continuamente ultrapassando os seus próprios limites, procedimento este a que eu daria o nome de *transgressividade porque os arquétipos não se acham de maneira certa e exclusiva na esfera psíquica, mas podem ocorrer também em circunstâncias não psíquicas* (equivalência de um processo físico externo com um processo psíquico) (Jung, 2011: 954).

Ainda que no âmbito do intelecto o contingente seja uma “matéria sem forma”, ele irá se revelar à introspecção psíquica, “na medida em que a percepção interior seja capaz de apreendê-lo como imagem ou, antes, como tipo que está na base não só das equivalências psíquicas, mas notavelmente também das equivalências psicofísicas” (Jung, 2011: 954).

No exemplo supracitado fica evidente que a coincidência significativa ou equivalência não apresentou nenhuma relação causal e, em termos gerais, revelou-se como *acausal*, ou seja, percebe-se o arquétipo como “forma introspectivamente reconhecível da organização psíquica apriorística” (Jung, 2011: 955). A partir disso, entre tantos aspectos que poderiam ser desenvolvidos aqui, encontra-se o *fator eficaz*. A própria crença tradicional na eficácia da oração pode ter tido sua origem na experiência de fenômenos sincronísticos concomitantes, conclui Jung. Naturalmente, o papel do analista é fundamental. Em estados mais avançados, quando já aprendemos a confiar no poder e na veracidade das imagens – o que é uma das tarefas mais difíceis da obra imaginativa, uma vez que representa nosso próprio grau de autonomia –, obteremos o verdadeiro poder dos *insights* e da sabedoria. Nesse momento, “a visão interior deve ser nosso verdadeiro e confiável guia” (Raff, 2002: 229).

## Conclusão

Tratando-se da imaginação ativa como o *fator eficaz* por excelência na prática da psicoterapia e levando-se em consideração que tal eficácia depende da personalidade e do preparo do terapeuta, bem como do “capo interativo” (Schwartz-Salant, 2002: 50), percebe-se que certas condições inconscientes, isto é, em especial o *sintoma como linguagem*, atuam como reguladoras e como estimuladoras da atividade criadora da imaginação. Tal fator preexistente, o arquétipo, operativo e atemporal, provoca configurações correspondentes em forma de imagem, através da qual se expressa, ainda que se apropriando de material consciente já existente. Mesmo que seu efeito possa ser curativo ou destruidor, na minha experiência com um sem-número de pacientes e alunos, o

assim chamado efeito destrutivo se aplica apenas à inabilidade em lidar com o inconsciente, ou, pior ainda, com seu desconhecimento. Mesmo em casos extremos de psicose, o inconsciente jamais é apenas destrutivo. Ele se reposiciona com relação à consciência, quando esta, tendo promovido a regressão da libido e, voltando-se para uma atitude introvertida, entra numa relação dialética com o inconsciente. De modo muito positivo, um indivíduo pode ser transformado “às vezes gradualmente, mas às vezes de súbito” (Schwartz-Salant, 2002: 51), devido à experiência de campo que tanto pode se concentrar na relação entre duas pessoas quanto entre a consciência e o inconsciente, trazendo consigo um certo grau de iluminação, sem o qual não pode haver nenhuma transformação.

Demônios terríveis, ou seja, forças inconscientes atuantes e que se revelam em forma de imagem, modificam suas atitudes com relação ao ego na proporção em que este olha de frente para elas, para seu mundo interior, pois na verdade, ainda que o arquétipo e o instinto constituam polaridades, em si mesmos não têm significado moral, porque nem o instinto é somente mau, nem o arquétipo é somente bom; ambos podem ser uma coisa ou outra, dependendo da atitude da consciência. Jung chamou essas forças de inconsciente coletivo. Elas têm sua própria dinâmica e se caracterizam por suas formas preexistentes de natureza universal e impessoal, bem como atuam de modo autônomo na vida do indivíduo. “A experiência dessa sabedoria é em si e por si profundamente curativa” (Schwartz-Salant, 2002: 59).

Um exemplo disso pode ser visto nos casos (raros) em que a imaginação ativa não funciona. São os casos em que predominam os *ganhos secundários*, onde a unilateralidade da consciência é mantida pelo paciente que opta pela não transformação, devido às “perdas” que poderia vir a sofrer em decorrência das mesmas. Por exemplo: uma paciente vem em busca da imaginação ativa para a transformação de um tumor visível no quadril. O sintoma quer ser *dissolvido* e o processo começa. Também de modo visível e palpável a protuberância física começa a diminuir de tamanho. É quando ela diz: não quero continuar; vou ficar sem isso? Ela reflete: estou afastada do trabalho por conta do tumor; meu marido e filhos me cuidam e dão carinho por conta do tumor; faço terapia e fisioterapia por conta do tumor; tenho uma série de cuidados (vários) por conta do tumor. Não posso ficar sem ele. Eu teria que modificar toda a minha vida, e não quero isso agora (sic). A paciente escolhe deixar “as coisas como estão” para não ter que agir em prol do desenvolvimento da sua personalidade e dos processos criativos que subjazem ao sintoma. Escolhe uma vida semivegetativa, que lhe permite viver como parasita, desde que todos à sua volta paguem o preço de mantê-la infantil até que o inconsciente, certamente, venha pôr um fim nessa farsa. É claro, confirma Jung, que “a confrontação

---

com o arquétipo ou com o instinto é um problema ético de primeira ordem, cuja urgência, porém, só é sentida por aquelas pessoas que se defrontam com a necessidade de tomar uma decisão quanto à assimilação do inconsciente e à integração de sua personalidade” (Jung, 2012: 410). Infelizmente, essas pessoas não são a maioria. O homem comum, o homem da massa, não quer tomar consciência, não quer se responsabilizar por sua própria constituição psíquica, sendo “um pecado de omissão ignorar o *valor afetivo* do arquétipo” (Jung, 2012: 411).

A síntese dos opostos que ocorre na imaginação ativa e a tomada de consciência dos seus efeitos, tanto no corpo quanto no mundo externo, ou seja, a transformação quase sempre imediata do sintoma, representam o ponto máximo do esforço espiritual e da concentração das forças psíquicas. Quando essa síntese é levada a cabo conscientemente, mesmo quando o inconsciente irrompe espontaneamente sobre ela (através do sintoma) e, ainda assim, cumpre-lhe a tarefa de assimilar esse material, é possível manter intacta a existência dos dois sistemas, a saber, da consciência e do inconsciente.

“Graças à ‘imaginação ativa’ podemos fazer a descoberta do arquétipo, sem precisar de recuar e mergulhar na esfera dos instintos, o que nos levaria a um estado de inconsciência onde é impossível qualquer conhecimento, ou, pior ainda, a uma espécie de substituto intelectualista dos instintos” (Jung, 2012: 414). Discordo dessa percepção de Jung pelo fato de ter feito eu mesma esse *mergulho na esfera instintiva* em toda sua plenitude e, ainda assim, sem assimilar o material lá contido, experimentar uma profunda interação, amorosa e respeitosa entre os dois sistemas, da consciência e do inconsciente.

Note-se que a percepção das realidades instintivas se dá por meio da assimilação da imagem, “que significa e ao mesmo tempo evoca o instinto” (Jung, 2012: 414), sob uma forma diferente do modo como encontramos o instinto na esfera biológica.

Finalmente, embora assentados sobre fatores transcendentais e irrepresentáveis, os arquétipos, corpo e psique se acham permanentemente em contato entre si, estando encerrados em um só e mesmo mundo, pois “na representação arquetípica e na percepção instintiva o espírito e a matéria se defrontam no plano psíquico” (Jung, 2012: 420). Assim, a integração, a assimilação dos conteúdos do inconsciente na consciência, se constitui na operação principal de toda a psicologia analítica. Nesse caso, ao reconhecermos o fator eficaz, que está presente por trás, inclusive, de irrupções violentas carregadas de representações arquetípicas, nosso trabalho estará constituindo o *processo de individuação*. Uma “cuidadosa consideração (*religere!*) constitui a natureza da religião” (Jung, 2012: 427), e com isso a transformação deve começar e continuar no mundo interior, dependendo do desejo, do empenho e da capacidade de evolução da psique individual.

Ainda que não esteja explicitamente mencionado neste artigo, o que está em jogo em todo processo de *imaginação ativa* e no *fator eficaz* é a transformação das energias arquetípicas ou psicoides, por meio de suas personificações, cujo objetivo principal é a ativação e a manifestação do *si-mesmo*. Se o ego consegue penetrar nessas energias e ao mesmo tempo permanecer nelas por algum tempo, isto é, “suportar estados imaginativos quase sempre associados a estados alterados de consciência e êxtase, pode perceber fontes de energia viva” (Raff, 2002: 214), podendo ainda direcioná-las e canalizá-las para o centro, cujo *fator eficaz* é também a atenção experimentada de um modo todo próprio. O *si-mesmo* é sempre um e essencialmente o mesmo, embora tenha um sem-número de aparências nos diferentes estados e estágios do desenvolvimento. Sua forma latente exige um movimento para o manifesto, ou seja, para uma percepção cada vez mais consciente do ego. “As imagens que o *si-mesmo* usa para se personificar podem mudar com grande rapidez” (Raff, 2002: 220). Porém, além da rapidez da mudança das imagens, pode ocorrer que a imaginação ativa atinja o terceiro e último nível que Johnson (1989) chama de *captação da dimensão espiritual* e que Raff menciona como experiência mística ou oceânica. “Não têm forma e normalmente não têm conteúdo, pois são experiências diretas do próprio espírito divino. O indivíduo sente o êxtase nesses estados, mas não há neles diálogos ou interações” (Raff, 2002: 225). Quando se manifesta em forma de imagem, ele se lança à forma como um artista à procura da tela adequada, e a tela na qual ele se capta é a imaginação.

## Referências Bibliográficas

- COMANDINI, Federico de Luca; MERCURIO, Robert (2002). *L'immaginazione attiva*. Milão: La Biblioteca di Vivarium.
- CHODOROW, Joan (Ed.). (1997). *Jung on active imagination*. New Jersey: Princeton; London: Routledge.
- JOHNSON, Robert A. (1989). *Inner work – using dreams and active imagination for personal growth*. New York: HarperOne.
- JUNG., C. G. (1991). *Tipos psicológicos*. OC, 6. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1988). *A prática da psicoterapia*. OC, 16/1. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Mysterium coniunctionis*. OC, 14/2. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1998). *A vida simbólica*. OC, 18/1. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (2000). *A vida simbólica*. OC, 18/2. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Sincronicidade*. OC, 8/3. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (2012). *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes.

---

LYRA, S. R. (2001). *Nunca mais quero me sentir vulnerável*. Curitiba: Lyra Editorial.

\_\_\_\_\_ (2012). *Nicolau de Cusa: visão de Deus e teoria do conhecimento*. Curitiba: Ichthys.

LYRA, S. R. et al. (2013). "The active imagination. Technique for bruxism treatment". In: *International Journal of Medical and Health Sciences*, v. 7, n. 4, 2013. World Academy of Science, Engineering and Technology. Disponível em: <<https://waset.org/Publication/the-active-imagination-technique-for-bruxism-treatment/15181>>. Acesso em: 01 ago. 2018.

LYRA, S. R. et. al. (2015). Fourth joint conference of the IAAP and the IAJS. Yale University, New Haven, 2015. "A técnica da imaginação ativa no tratamento da síndrome de Sjögren: relato de caso clínico".

LYRA, S. R. (Org.) (2016). *Imaginação ativa & criativa*. Curitiba: Ichthys.

LYRA, S. R. (2017a). XXIV Congresso Nacional da Associação Junguiana do Brasil, 2017, Foz do Iguaçu. "Corpo sutil e imaginação ativa: fronteiras entre o inconsciente psíquico e o inconsciente somático".

LYRA, S. R. (Org.) (2017b). *Imaginação ativa: matéria-prima da cura e quintessência da arte*. Curitiba: Ichthys.

RAFF, Jeffrey (2002). *Jung e a imaginação alquímica*. Trad. Marcello Borges. São Paulo: Mandarin.

SCHWARTZ-SALANT, Nathan (2002). *La relazione, psicologia, clinica e terapia dei campi interattivi*. Milão: La Biblioteca di Vivarium.

ULANOV, Ann Belford (1996). *The functioning transcendent – a study in analytical psychology*. Wilmette: Chiron Publications.

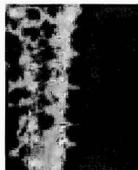
\_\_\_\_\_ (2012). *Spiritual aspects of clinical work*. Asheville: Daimon Publishers.



## 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 31 de Março de 2019.

1. Os originais dos artigos e contribuições devem ser entregues via e-mail, gravados em .doc do WORD, para o endereço eletrônico: [editores@ajb.org.br](mailto:editores@ajb.org.br).
2. Os artigos devem conter: a) no máximo 8.000 palavras ou 50.000 caracteres com espaço; b) página com sinopses e palavras-chave em português, espanhol e inglês, de no mínimo 100 e no máximo 180 palavras, e cinco palavras-chave nos três idiomas; c) folha de rosto com biografia sucinta do autor, seu endereço para correspondência, telefone, fax e e-mail; d) autorização para publicação assinada e datada, em folha separada.
3. Normas para o corpo do texto: a) tipologia *Times New Roman*, corpo 12, espaço duplo, sem qualquer formatação, exceto recuo de parágrafo; b) títulos e subtítulos em **negrito**; c) destaques de texto e palavras estrangeiras em *itálico*; d) títulos de obras em *itálico*; e) títulos de artigos entre aspas (" "); f) a palavra *Self* (com letra maiúscula) em *itálico* e as palavras *anima* e *animus* em *itálico*; g) uso de minúsculas para os termos da psicologia (psicologia analítica, sombra, *persona*, arquétipo, complexo, ego, psique etc.).
4. Citações de até três linhas devem aparecer entre aspas (" ") no corpo do texto, com o sobrenome do autor, data de publicação e o número da página ou parágrafo entre parênteses ( ). Para citações com mais de duas linhas, mudar de parágrafo, dar espaço e usar corpo 11, sem aspas, indicando no final, entre parênteses ( ), o sobrenome do autor, data da publicação e número da página ou parágrafo. Ex: (Bachelard, 1990: 75).



Nas citações de C. G. Jung, o número do parágrafo tem primazia absoluta na referência; o número de página é empregado apenas quando o texto original não fizer parte das *Obras Completas* e os parágrafos não estiverem numerados.

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:

SOBRENOME, Prenome (ano de publicação). *Título*; seguidos da abreviatura OC (Obras Completas), número de volume e brochura. Local: Editora.

Ex: JUNG, Carl Gustav (2012). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. 9/1. Petrópolis: Vozes.

##### 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://....](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.

