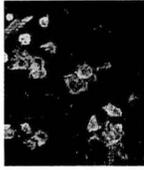


cadernos
Junguianos
n.º 15 - 2019

**Revista anual
da Associação
Junguiana
do Brasil**

*Membro da International
Association for Analytical
Psychology*



Cadernos Junguianos
Publicação da Associação
Junguiana do Brasil
Nº 15 - 2019

Editores

Humberto Oliveira
José Jorge de Moraes Zacharias
Joyce Werres

Conselho Editorial
(Revisores ad hoc)

Adelaide Pimenta
Daniela Gauzzi
Denise Amorelli
Fabiana Binda
Joel Giglio
Leticia Capriotti
Lunalva Chagas
Marco Bilibio
Nara Santonieri
Paula Boechat
Paula Daré
Rejane Natel
Renata Wenth
Roque Tadeu Gui
Rosa Brizola
Rubens Bragarnich
Silvana Parisi
Sílvia Graubart
Sílvio Perez
Solange Missaglia
Suzana Lyra
Tereza Caribé

Conselho Consultivo

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

Editor Executivo

Nelson Santonieri

Projeto Gráfico

Nelson Graubart

Diagramação

Maurício Iamarino Marchezin

Revisão

Antonio Carlos Marques

Produção, preparação e revisão

On Art Design & Comunicação

Capa

Sem título, Edson Luiz Antunes
Acrílica sobre tela
2014, 50 X 50 X 2 cm
Acervo Museu de Imagens do Inconsciente

Impressão

Daikoku Editora e Gráfica
São Paulo, 2019

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

Diretor Administrativo

José Jorge de Moraes Zacharias

Diretor de Ensino

Alessandro Caldonazzo

Diretora Financeira

Daniela Gauzzi

Diretora de Comunicação

Rejane Natel

Permuta e venda

Avenida Rouxinol, 84 - conj. 29
Moema - São Paulo - SP - 04516-000
Tel.: 11 99846.9827

E-mail: ajb@ajb.org.br

Site: 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. 15, n. 15, setembro 2019. São Paulo: AJB, 2019
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

Ainda estamos vivos - a psicologia arquetípica diante dos desafios de uma civilização em transição..... 9

Marcus Quintaes et al.

Ovelha negra da família: o simbolismo da vivência da sombra familiar e sua transformação rumo à individuação..... 30

Fabiana Lopes Binda Grazi / Marina Pastana Maluf

Sonoridades anímicas..... 47

Adriane Garcia Salik / Juliano Maluf Amui

Notas para um perspectivismo arquetípico..... 66

Maurício Silveira dos Santos

Colômbia, Brasil e América: a jornada do Guesa e a identidade latino-americana 81

Ana Luisa Teixeira de Menezes / Gil Antonio de Britto Duque / Walter Boechat

Alma LGBTQ+: gênero, sexualidades e a *anima* na contemporaneidade..... 104

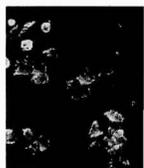
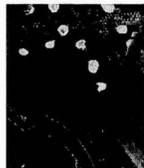
Guilherme Scandiucci

Crítica de Jung ao racionalismo: história e reflexões 125

Maximiliano Zacalusni Silva

A alma brasileira nas emergências políticas..... 145

Melissa Fernandes Manhães



A música em nós: considerações sobre música, arquétipo e função sentimento..... 158
Priscila Valente Alonso

Histórias e memória

Meu encontro com Jung: memórias e devaneios de uma visita a Seestrasse 228..... 172
Henrique de Carvalho Pereira

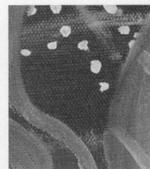
Resenha

O conto da aia..... 180
Joyce Werres

Orientações aos autores para publicação 185

Editorial

Quinze anos. Muito a comemorar pela riqueza de contribuições, desde sempre. E renovadas nesse volume. Gratidão a todos que participaram até então! Mas, nesse momento, queremos dedicar nosso editorial a esta importantíssima união das duas únicas instituições representantes da International Association for Analytical Psychology (IAAP) no Brasil, a nossa Associação Junguiana do Brasil (AJB) e a Sociedade Brasileira de Psicologia analítica (SBPA), editando aqui a nota de repúdio a esse muito preocupante momento de nosso país, assinada por ambas e veiculada nas mídias sociais em julho deste ano.



NOTA DE REPÚDIO

Nós da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e Associação Junguiana do Brasil (AJB), viemos expressar nosso repúdio às atitudes que o governo federal vem tomando na interferência do estado em políticas públicas já consolidadas, com efeitos corrosivos se fazendo notar nos mais diversos meios por onde atuamos.

Estamos assistindo a uma invasão da sombra coletiva. Há um desmantelamento da educação e das liberdades: cortes de verbas importantes nas universidades, projeto do fim das universidades públicas e a transformação da educação para um privilégio das elites, índices assustadores de suicídio, e violência, desmonte de muitos anos de trabalho duro realizado por uma infinidade de pessoas comprometidas com a diminuição da desigualdade e a ampliação da consciência. No entanto, ouvimos, muitas vezes em tom jocoso, afirmações como a de que não existe mais fome no país.

Ao lado disso, e não menos importante, há o ataque maciço à natureza, com liberação de agrotóxicos proibidos em todo o mundo, atestando um atraso na compreensão do urgente cuidado com o planeta. As demarcações indígenas em risco cada vez maior, com o desmatamento galopante e a destruição inconsequente da Amazônia, atestam uma ganância e um desconhecimento profundos das consequências de tal destruição, fragilizando, com deboche, os povos que têm sido os guardiões da saúde da Terra. O que dizer das ideologias em relação às questões da mulher e de gênero? Um caminho de obscurantismo ditatorial completamente avesso a arte e suas manifestações também é marcante.

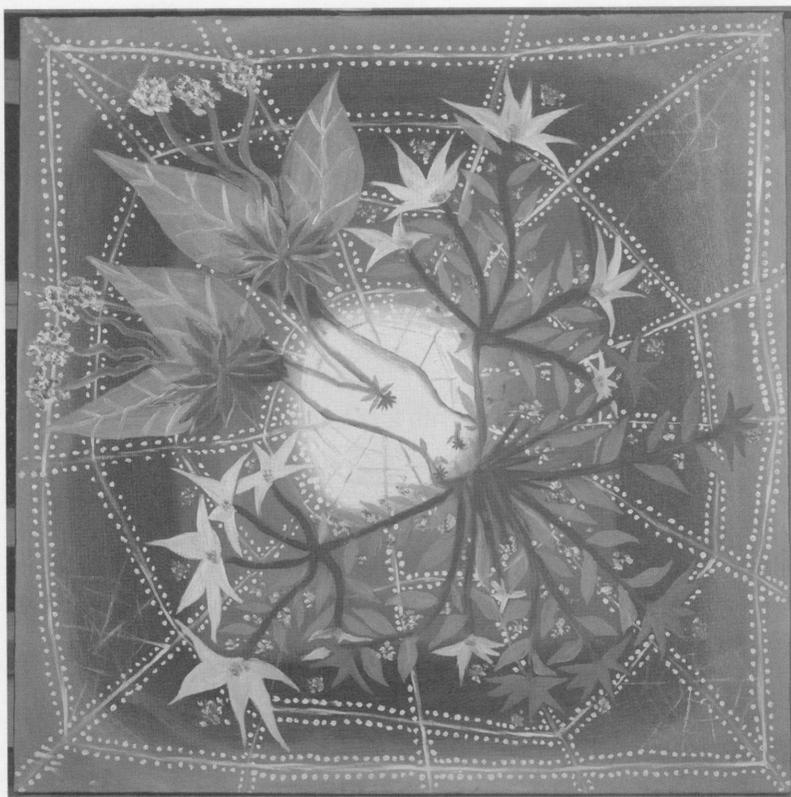
Do ponto de vista psíquico sabemos dos efeitos deletérios que essa política de retrocesso provoca no indivíduo.

E quando achamos impossível pior, vemos mais uma ação surpreendente: no dia 22 de julho o governo federal, através do decreto número 9.326 retirou os conselhos profissionais e a sociedade civil do Conad (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas), descaracterizando o órgão e esvaziando o debate democrático absolutamente necessário em um tema tão sensível. Certamente, tal medida visa impor um modelo de repressão distante dos caminhos alternativos e multidisciplinares de discussão e reflexão sobre o assunto. O impedimento da participação dos profissionais de saúde nos debates do Conad se caracteriza, dessa forma, como um ataque ao pensamento democrático e vai na contramão do viés junguiano de busca incessante em direção a um indivíduo mais responsável e consciente, parte integrante da natureza. Por todos esses e muitos outros motivos a SBPA e AJB aqui se manifestam.



Humbertho Oliveira, José Jorge de Moraes Zacharias, Joyce Werres
Editores

Nossa Capa



A mandala que ilustra a capa dessa nossa edição n.º 15 parece confirmar, de forma única e individualizada, a concepção junguiana de que *psique é natureza*. É o que se vê retratado simbolicamente nas flores brancas, vermelhas e azuis que, a partir de um núcleo radiante, solar, espalham-se em todas as direções, rumo ao fundo azul infinito. Um fundo com limites nítidos, mas fluidos, permeáveis. Uma mandala que remete à totalidade do ser, com leveza e de forma positiva, enfatizando em seu núcleo a interioridade feminina (os traços dentro do centro mais claro formam o contorno de um corpo feminino).

Seu autor Edson Luiz Antunes, em depoimento de 2016¹, conta que:

Hoje, tenho 300 telas pintadas e muitos desenhos no papel. Mas não me julgo artista, sou um *sonhador*. Descobri muito tarde a pintura, é uma coisa que, se eu começar a falar, choro. Mas de alegria. Minha profissão antes era de segurança, trabalhava armado. Há 15 anos surtei e aí vim parar aqui. Precisei tentar suicídio para procurar ajuda.

“Pintar, por si só, é terapêutico”, ensina Gladys Schincariol, que há 45 anos trabalha com os *clientes* do Museu. “Despotencializa os conteúdos ameaçadores (...) Além de ser uma atividade expressiva, criativa, livre, é também um viés de reabilitação social.”²

Edson Luiz chegou ao Instituto Municipal Nise da Silveira (antigo Centro Psiquiátrico Pedro II) em 2001 e começou a frequentar o Museu do Inconsciente em 2004. Desde o início, demonstrou habilidade para expressar as vivências de seu mundo interno e sua relação com o mundo externo por meio de tintas e cores, com as quais tem uma ligação toda especial. Ele diz: “Um dos grandes ensinamentos que tive no ateliê e que levo para a vida é que, para achar a cor certa da tinta, a gente tem que brigar com ela. Perguntar para ela. Não são assim as coisas?”³

Sua produção artística no Museu é muito intensa e constante. Além de imagens da mitologia africana, vinculadas à sua experiência religiosa, seus temas transitam entre as questões de sua interioridade e o seu desejo de uma vida harmoniosa, povoada por mandalas, ambientada em paisagens urbanas e rurais.

Manifestamos aqui nossa profunda gratidão a Edson Luiz Antunes e ao Museu do Inconsciente por nos permitirem ilustrar a edição n.º 15 dos **Cadernos Junguianos** com uma obra tão significativa.

¹ LOUREIRO, Cissa (2016). “Escola de samba do Engenho de Dentro ganha ajuda especial para o carnaval”. In: <<https://oglobo.globo.com/rio/carnaval/2016/escola-de-samba-do-engenho-de-dentro-ganha-ajuda-especial-para-carnaval-18624760>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

² Idem, *ibidem*.

³ FILGUEIRAS, Mariana (2016). “Exibição de ‘Nise’ arranca lágrimas de internos que participaram do filme”. In: <<https://oglobo.globo.com/cultura/filmes/exibicao-de-nise-arranca-lagrimas-de-internos-que-participaram-do-filme-19529287>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

Ainda estamos vivos – a psicologia arquetípica diante dos desafios de uma civilização em transição

Marcus Quintaes* *et al.*¹

Sinopse: Como a psicologia arquetípica responde aos desafios de uma civilização em transição? A sociedade contemporânea valoriza cada vez mais padronizações, homogeneidades e consumos *standard*. Nessa forma de viver, entrar em contato com a diferença do outro e com os próprios desejos se torna cada vez mais insuportável. A psicologia arquetípica, por ser uma psicologia plural, quer criar condições para que as singularidades, multiplicidades e subjetividades apareçam. Em tempos de individualismos desenfreados, essa psicologia pretende legitimar as múltiplas formas do viver da própria psique. Neste artigo, traremos reflexões de como a clínica da psicologia arquetípica busca novas maneiras de se relacionar com as imagens que emergem a partir de nossa história e de nossa cultura nos dias atuais.

Palavras-chave: arquetípica, corpo, tecnologia, literatura, diversidade.

Resumen: ¿Cómo responde la psicología arquetípica a los desafíos de una civilización en transición? La sociedad contemporánea valoriza cada vez más tipificaciones, homogeneidades y consumos estándar. En esa forma de vivir, entrar en contacto con la diferencia del otro y con los propios deseos se vuelve cada vez más insoportable. La psicología arquetípica, por ser una psicología plural, quiere crear condiciones para que las singularidades, multiplicidades y subjetividades aparezcan. En tiempos de individualismos desenfreados, esa psicología pretende legitimar las múltiples formas del vivir de la propia psique. En este artículo traeremos reflexiones de cómo la clínica de la psicología arquetípica busca nuevas maneras de relacionarse con las imágenes que emergen a partir de nuestra historia y de nuestra cultura en los días actuales.

Palabras clave: arquetípica, cuerpo, tecnología, literatura, diversidad.

Abstract: How does archetypal psychology respond to the challenges of a transitional civilization? The contemporary society increasingly values standardization, homogeneity and standard consumption. This way of living denies getting in touch with another's difference and facing one's own desires becomes more and more unbearable. Archetypal psychology in its plurality wants to create conditions for singularities, multiplicities and subjectivities to appear. In times of unbridled individualism archetypal psychology seeks to legitimize the multiple forms of the

Artigo



psychic living. In this article we will reflect on how the clinic archetypal psychology searches for new ways of relating to the images that emerge from our history and our culture due to present days.

Keywords: archetypal, body, technology, literature, diversity.

***Marcus Quintaes.** Psicanalista junguiano, é coordenador de seminários sobre psicologia arquetípica e pensamento pós-junguiano no Rio de Janeiro e em São Paulo. É membro do laboratório de psicologia arquetípica (LAPA).

E-mail: mvquintaes@gmail.com



Introdução

Ainda estamos vivos?

A pergunta nos convoca a responder, nesses tempos em que vivemos, a quatro questões fundamentais:

- a) Onde há vida?
- b) Onde se faz vida?
- c) O que faz obstáculo à vida?
- d) É a psicologia arquetípica um modo bastante peculiar de fazer vida (*life-making*)?

Esboçemos uma primeira resposta e olhemos ao redor para o quadro e cenário da cultura contemporânea. Nesse primeiro olhar, podemos afirmar com certeza: está tudo dominado! O corpo, os gens, a afetividade, o amor, o psiquismo, a inteligência, a criatividade, a sexualidade, o pensamento, o trabalho, a arte; todos esses elementos foram capturados e dominados por aquilo que aqui nomearemos de *agentes controladores da vida*: as ciências, o capital, a mídia, o Estado. Em outras palavras, a vida foi capturada pelos podres poderes que buscam controlá-la a fim de regular e padronizar suas movimentações errantes.

Nossas subjetividades, nossas vidas oníricas e, talvez, o nosso próprio inconsciente já foram cooptados por esses discursos de poder que não se encontram mais em alguma espécie de espaço exterior aos sujeitos, mas estão internalizados e interiorizados de modo imanente em nós mesmos. Estamos aqui diante do que Michel Foucault e, posteriormente, Gilles Deleuze descreveram como a transição das sociedades disciplinares para as sociedades de controle, onde os dispositivos de poder se tornaram extraterritoriais, ou seja, sorria, você está sendo filmado.

Entretanto, sabemos que a vida não se faz tão dominável desse modo. Basta olharmos, por exemplo, para os sintomas dos nossos pacientes na clínica do dia a dia. Sintomas são a vida, na sua potência indomável, buscando forjar suas próprias condições de existência. Sintomas são tentativas e tentações da vida e do viver.

A vida tentará resistir por dentro das frestas dos agentes do poder corroendo internamente suas estruturas e buscando subverter sua própria lógica interna. Essa declaração nos permite afirmar que, perante as tentativas de exercício de poder sobre a vida, o que faz resistência a esse movimento é a própria potência da vida.

Vida incalculável, selvagem, bárbara, poeticamente livre e capaz de produzir novas pluralidades do viver. Viver como exercício e sustentação da criação de diferenças. Mas como viver a *boa vida* e, parodiando a máxima que rege a psicologia arquetípica, construir a possibilidade de *fazer vida*?

Se os discursos de poder reduzem a vida aos padrões *standard* – a crença imaginária de que somos todos iguais –, de produzir generalizações e homogeneizações da vida e suas expressões, nossa tarefa ética como aqueles que se orientam pela perspectiva junguiana é resgatar e afirmar a vida em suas múltiplas formas do viver.

E aqui podemos introduzir a importância da psicologia arquetípica de James Hillman para nosso debate, pois a psicologia arquetípica é fundamentalmente a possibilidade de legitimação das múltiplas formas de viver, ou, mais ainda, o desejo de legitimação das múltiplas formas de viver a favor da vida.

A psicologia arquetípica radicaliza e aprofunda de modo bastante peculiar e original as noções de multiplicidade e pluralidade, heranças das mais fundamentais do pensamento de Jung e da construção teórica da psicologia analítica.

A ideia de pluralidade não deve ser confundida com uma espécie de vale-tudo psíquico hedonista – pós-moderno –, dionisíaco, onde tudo estará sempre disponível para o sujeito como opção. Politéismo como um produto na prateleira do mercado de consumo, onde estilos de vida psíquico estão prontos para serem consumidos como vidas *prêt-à-porter*, como uma Wall Mart de ofertas existenciais a serem consumidas. Essa, com certeza, é a visão mais pobre, equivocada e ingênua da noção de pluralidade.

Aqui, propomos que a psicologia arquetípica aja a favor da vida, como uma forma de combate e resistência ao pensamento único, que invade todas as dimensões do tecido psíquico individual e coletivo da cultura a fim de instalar a tirania do Um e recriminar todas as outras formas do viver. A psicologia arquetípica como exercício político, existencial e estético é um ato de defesa das múltiplas possibilidades do existir psíquico.

Para onde foi o amor?

Logo de início, deparamo-nos com questões profundas e inevitáveis sobre este conceito já tão estudado e debatido por poetas, filósofos, psicólogos, artistas, enamorados: o amor.

Mas por que falar do amor? Da relação afetiva?

Nós, espécie humana, nunca investimos mais no amor do que nos tempos atuais. A relação afetiva tem mudado em um curto espaço de tempo mais do que qualquer outra relação. Percebemos que a relação afetiva tem uma imensidão de opções de escolhas. Características que anteriormente estavam exclusivamente ligadas à relação romântica atualmente estão se misturando com as demandas do consumismo. O chamado capital de sedução nos mostra uma nova hierarquia. Duas culturas completamente díspares no passado (capitalismo e erotismo) estão se aproximando cada vez mais na contemporaneidade. Estamos inserindo na dinâmica de mercado noções como afetividade e propósito, ao passo que, nas relações afetivas, percebemos o consumo do romantismo – daquilo que nos é vendido como romântico – enquanto capital de sedução. O mal-estar oriundo dessa relação turva entre consumo e amor é apontado como o mecanismo do qual lançamos mão para diminuir a angústia diante do vazio.

O conglomerado criado a partir da unificação do consumo com o amor aponta um processo de desumanização e mercantilização do potencial humano. Esse fenômeno é sincrônico ao uso das redes sociais, apontam alguns filósofos pós-modernos. Diante dessa circunstância, já não mais nos encontramos com a experiência erótica, com o vínculo, com o outro. Parece que Eros fugiu para sempre pela janela. A experiência erótica é o máximo da alteridade possível vivenciada. A sexualidade enquanto ponto máximo dessa alteridade, desse encontro entre dois corpos tão diferentes entre si, perde o sentido e se transforma em pornografia, em consumo sexual. Nossa inquietante busca por Eros ocorre porque é isso que nos resgata do inferno narcisista em que estamos. Eros arranca o sujeito de si mesmo e o direciona para o outro.

Nesse sentido, a tecnologia está alterando a forma como nos relacionamos, como xavecamos (curtir, *nude*, *emojis*, áudios etc.), como conversamos e como nos inserimos no mundo. Os *sites* de relacionamentos não são *sites* de relacionamento e, sim, *sites* de apresentação de perfis.

Entretanto, a tecnologia não muda quem a gente escolhe para amar. O que a tecnologia está alterando é nossa relação com o paradoxo da escolha. São tantas alternativas que o sujeito fica sobrecarregado e não as leva mais em consideração. Paradoxo da

escolha para alguns, “*slow love*” para outros, esse movimento, consciente ou não, está associado com a precaução de não se estabelecer um vínculo antes de se ter certeza, uma vez que as opções são inúmeras. As pessoas buscam saber todos os detalhes antes de se arriscarem ao vínculo. Percebemos uma extensão do estágio pré-compromisso, a famosa fala: “estamos só ficando, só nos curtindo”. Antigamente o casamento era o início de um relacionamento, hoje em dia é o final.

Nós, humanos, buscamos empatia, nós buscamos conexão/contato humano. É essa qualidade de vínculo que nos adoce e é também essa mesma qualidade de relação que nos cura. As redes sociais também se encontram nesse paradoxo: sofrem da mesma causa que poderia curá-las, carecem de vínculo, ou seja, sofrem de amor.

Amor e contato humano vão permanecer essenciais; a tecnologia não consegue alterar isso porque um dos determinantes mais poderosos do comportamento humano continua sendo o insaciável complexo erótico. Eros continua nos rondando. É apenas a imagem arquetípica de Cupido que nos parece ter escapado pela janela, ou diríamos que saiu do aplicativo?

Ao mesmo tempo que a contemporaneidade nos oferece a ambiguidade estável de achar que estamos em várias relações, que podemos esticar a mão e a um clique estar em contato, vinculado ao outro, a vida afetiva vem se mostrando esvaziada, sem sentido e muitas vezes angustiante. Uma das mais intrigantes e instigantes formas de se manter conectado são atualmente as redes sociais: conectado o suficiente para que eu não perca minha liberdade e minimamente para eu não me sentir sozinho. O paradoxo de se viver a proximidade e a distância diante de uma tela, dentro de um corpo.

Muito se ouve sobre a improbabilidade de um relacionamento a distância, mas o que se vê são muitos relacionamentos acontecendo a quilômetros, aproximados por telas de *tablets* e celulares. Em contrapartida, e isso se comprova na prática clínica, não são poucos os relacionamentos distantes, separados fisicamente por milímetros e sem contato erótico entre almas.

Eros não se permite ver à luz do dia. O deus nos instiga a imaginar a sua imagem. Isso quer dizer que podem existir tantos tipos de relacionamentos quanto pessoas se relacionando. Eros tem uma função do princípio criativo de união. É na união de partes que se criam novas totalidades, portanto novas, diferentes e infinitas formas de amar.

Ao mesmo tempo que o amor flui para o encontro com a alma de outra pessoa, transita para o sentido inverso, fluindo em direção à própria alma buscando união interna e totalidade. Falar de amor implica falar de *anima*. *Anima* expressa o momento de identificação que intui como necessária, complementar de si. O indivíduo diante de

um outro, que funciona como estímulo mobilizador, se deslumbra, tira o ego de cena. Uma força anímica provinda da alma, que acaba buscando no outro uma forma de se pensar criativamente. A alma pedindo para ser acessada e exigindo uma nova configuração de si mesma. E não seria algo para se admirar, encontrar no espelho o próprio brilho? Encontrar o próprio brilho, mesmo que seja no outro, é em si uma possibilidade de transcendência. O movimento da *anima* é em direção ao amor na tentativa de transformar a reflexão em vínculo.

Vivemos hoje numa época chamada pós-modernidade, com a chegada da tecnologia virtual que permite uma ainda desconhecida relação com o tempo, o espaço e com as pessoas.

Só podemos enunciar uma época sem comprometimento olhando-a a distância. Ainda não temos ideia sobre como serão, a partir desse momento, os relacionamentos amorosos que são permeados pela tecnologia virtual. Mas, sim, estamos vivos! Se um dos nomes de Eros é vínculo, onde houver relação e caminho para se aproximar haverá vida.

O início de um encontro amoroso é marcado pela idealização do outro, uma escolha apaixonada, fase em que se estabelecem muitos planos e se ignoram as diferenças individuais e as atitudes desagradáveis. Mesmo idealizada, é uma fase fundamental para que possam existir trocas afetivas e vivências psicológicas profundas. Vive-se um rio de emoções capaz de arrastar esses indivíduos para as profundezas do mundo imaginal arquetípico presente em suas psiques.

Não há como fugir da idealização do outro, sendo a decepção proporcional ao nível de idealização. O aprofundamento do vínculo nos momentos posteriores dependerá da capacidade dos envolvidos de lidar com a frustração com que se deparam quando o outro deixa de corresponder à imagem idealizada. Diante do desmoronamento da imagem, mais uma possibilidade criativa para imaginar a si mesmo e designar uma nova imagem para o outro. Abrir mão da imagem idealizada, sabemos que não é tarefa fácil, ainda mais quando temos que lidar com o próprio ofuscamento que brilhou em outra alma.

No caso de relacionamentos que estão mediados por quilômetros, a forma de lidar com a realidade pode ser parcialmente olhada via tela do *laptop* ou celular. Pode funcionar como um filtro UV (ultravioleta) para não entrar em contato com o brilho ofuscado, o ser real. Porém, não é o tamanho da tela que determina o ser ou não ser da relação, mas a disponibilidade dos indivíduos em lidar com a realidade. A disponibilidade para o aprofundamento na decepção. *Estar ou não estar*, eis a questão da relação. Estar em relação é estar vivo.

Se determinar o que é o amor é um caminho perigoso, não podemos tampouco ser sugados para uma perspectiva alienista de cura do mundo tecnológico. Ao invés de caminhar rumo à

literalização e empobrecimento do que venha significar tecnologia, devemos procurar a visão de Afrodite, uma perspectiva nua do fenômeno virtual.

Não seria a tecnologia um fenômeno do mundo? Se a era virtual é um caminho sem volta, faz parte da alma do mundo, da *anima mundi*. Sendo a tecnologia um fenômeno animado, disponibiliza as mais diversas imagens e novas perspectivas na relação com pessoas, com o tempo e o espaço.

A tecnologia só pode ser patológica quando privada de alma, em sua forma literal, ao invés de poder ser imaginada, animada. Imaginada inclusive como sintoma.

Muitos pensam a tecnologia como a catástrofe da nova era. Mas a fragilidade do amor consiste em suportar as vulnerabilidades em sua leveza ou superar a dualidade tentando domá-la, uma mórbida inclinação suicida de Eros. A catástrofe do amor pode acontecer em qualquer distância. A catástrofe do amor pode inclusive ser salva pela distância. Deve, portanto, ser pensada individualmente e não como um conjunto de regras estabelecidas *a priori*.

Não podemos culpabilizar a tecnologia pelo recuo da proximidade nas relações humanas, apenas apontar que os mecanismos virtuais dificultam o contato com o ser real. Mantém uma distância cômoda e acessível. Vantagem para o mundo líquido e moderno.

O corpo é em si o que aponta para o limite, o que restringe e o que aterra na liberdade imaginativa. Se vivemos em tempos de excesso de *pneuma*, de excesso de pensamentos, o corpo é o limite. Como imaginar com corpos? Como estabelecer a conexão entre os pontos que distam, corpo e imaginação? Falamos anteriormente que *anima* é o fluxo que busca se conectar com a chama de Eros, o fogo do amor. O amor se preocupa em vincular-se e à *anima*, em se direcionar buscando a energia que estabelece uma conexão interior de conscientização sobre sua natureza inconsciente. Busca estabelecer a conexão criativa de união e totalidade.

O amor busca proximidade, mas o desejo precisa de distância. O relacionamento necessita do jogo de opostos, aproximar-se e distanciar-se na tentativa de manter a tensão fundamental, para que a capacidade imaginativa de um casal não se esgote na intimidade. Enquanto o amor é um ato de imaginação, a intimidade é um ato de fruição, e repetição. Os hábitos, rotina e familiaridade presentes nas relações íntimas geram sentimentos de segurança e tranquilidade. Os casais nesse momento se livram das cerimônias e dos constrangimentos. Forma-se outra imagem do outro, conhecendo seus valores e falhas.

O amor, portanto, se equilibra entre dois pilares: a entrega e a autonomia; o primeiro necessita de união e o segundo busca o distanciamento necessário. Estar muito distante impede a ligação,

o vínculo, mas o excesso de união elimina a independência. É o excesso de proximidade que impede o desejo. Quando dois viram um, a ligação é impossível, uma vez que já não existe o outro, não há com quem estabelecer uma união. O distanciamento é pré-condição para a ligação, um paradoxo essencial para a intimidade e para o amor. É preciso separar o íntimo do erótico e para isso a distância é necessária. É da tensão de opostos que vive o desejo. Não é a distância o problema, mas o distanciamento da capacidade imaginativa. Tal capacidade pode ser um problema quando não aterriza ou quando não recebe um corpo para que possa perceber os limites da imaginação.

O corpo deve estar presente e ausente tanto em relacionamentos a distância quanto em relacionamentos presenciais. O corpo como aquele que aponta para um limite na capacidade de imaginar. Uma concretização. A *sublimatio* da imaginação e a *coagulatio* do corpo. Afastar-se e aproximar-se.

Ao falar do corpo como aquele que seria a ponte entre metáfora e literalidade, poesia e prosa, abstrato e concreto, torna-se absolutamente necessário, nessa altura de reflexões, trazer à tona a complicada história da construção de nossos corpos na cultura patriarcal em que vivemos. Vamos pensar, neste momento, no corpo e seu recheio.

Corpos aprisionados, erotizados e transbordantes

Ao falar sobre os corpos, estamos nos referindo a todos os corpos. Corpos “cisgêneros” ou “transgêneros”, de homens e de mulheres, que foram inevitavelmente afetados pela presença do patriarcado em suas relações. O corpo é complexo. Ele pode ser físico, psíquico, político, biológico, artificial. O corpo adoce, entra em pânico, pede ajuda. Pode buscar a saúde nas academias, nas cirurgias plásticas, nos consultórios médicos, nos nutricionistas, nas pílulas. Pode ser abandonado, descuidado. O corpo envelhece, morre e ressuscita.

Uma rápida definição de como o patriarcado é aqui entendido. É muito comum ouvirmos que o patriarcado é a dominância do masculino. Resta sabermos a que nos referimos ao falar de masculino. Não se trata do homem literalmente. Não é o homem que precisa ser atacado. Talvez estejamos nos referindo a um princípio masculino. Mais especificamente a um monoteísmo do princípio masculino. O monoteísmo de *logos* – a racionalidade, a lógica, o intelecto, a realização. Inclui um interesse pelo pensamento assertivo, intelectual, penetrante, objetivo. Interesse pela ação e produção. “O *logos* cria o mundo como narrativa e como tal é um *a priori* para todos os seus conteúdos e acontecimentos” (Hillman, 1984:72).

Em nenhum momento ao longo dessas reflexões poderemos excluir uma variável fundamental que determinou não só as atribuições e funções sociais, mas também as várias formas de nomearmos as relações: a cultura, que trouxe o homem para o apogeu do patriarcado. Diz David Tacey:

...o patriarcado não é meramente uma entidade abstrata longe de nós; foi ele quem nos proveu com os fundamentos emocionais mais profundos da construção da masculinidade tradicional (Tacey, 1997:22).

Para falarmos de patriarcado, assumiremos aqui uma definição trazida por Andrew Samuels:

A essência do patriarcado é ter e precisar ter as coisas em seus lugares. É caracterizado pela ordem, talvez pela hierarquia, certamente pela disciplina. Mesmo nosso uso da linguagem reforça esse aspecto, pois dificilmente concebemos um elemento sem ter algo em contraposição. O patriarcado não gosta da percepção difusa, não busca uma sabedoria na mudança, a reflexão lunar não recebe aprovação (Samuels, 1989:271).

Ou seja, o patriarcado busca as certezas absolutas, a rigidez, o maniqueísmo, a impessoalidade. Exalta a diferença e a discriminação. Desaprova o relacionamento, a emoção, tudo aquilo que é vago e nebuloso. É notoriamente resistente a mudanças. O patriarcado aprisiona. Aprisiona no momento em que se coloca como o único e certo deus a ser cultuado. Aprisiona com seu monoteísmo. Aprisiona com sua certeza. Aprisiona com sua arrogância. Aprisiona quando assume um determinado conceito como verdade absoluta.

David Tacey faz ainda uma pertinente associação da representação do patriarcado na mitologia grega com a figura de Cronos-Saturno, "o ogro recalcitrante e estático que devora sua própria prole ao menor sinal de ameaça a seu governo hegemônico" (Tacey, 1997:23). O patriarcado destrói.

Muitas foram as vítimas do patriarcado. O corpo e sua liberdade de ser está entre elas. O corpo é sujeitado ao poder que reina no patriarcado. Poder que se apresenta com diversas facetas. O cristianismo, por exemplo. Podemos afirmar, sem receio de estarmos sendo injustos, que o cristianismo é um dos retratos mais fiéis da dominância patriarcal na sociedade. A sombra do cristianismo age diretamente no cerne das nossas repressões, aliena qualquer possibilidade de imaginação e nos afasta de nossa realidade animal.

Qual o corpo que ousaria se manifestar em sua exuberância e sensualidade, se a consequência dessa expressão for o castigo eterno? Como um corpo poderia se relacionar com outros corpos,

se é punido espiritualmente todo aquele que buscar, sem a intenção de procriar, o prazer sexual? Ou como demonstrar corporalmente o afeto por outros corpos, se o seu corpo precisa ser reservado e preservado por ser a *morada de Deus* aqui na terra? Ou até mesmo como se relacionar eroticamente com o próprio corpo, se todas as paixões carnis precisam ser dominadas? O moralismo e a repressão que nossa sociedade sofreu – sofre – indiscutivelmente se confundem com os dogmas da Igreja católica. Diz Hillman:

Olhe para a Igreja e a repressão da sexualidade. Imagine uma cultura cuja principal imagem de Deus não tem genitais, cuja mãe é sexualmente imaculada, e cujo pai não dormiu com a mãe. Isto é uma imagem coletiva que rege a cultura e deixa uma herança psicológica. O cristianismo impregnou a cultura patriarcal do Ocidente e age em nossas mentes como uma vacina, como uma toxina, invisivelmente dentro de nossos sentimentos, reações e ideias, impedindo-nos de enxergarmos a nós mesmos e ao nosso mundo. Um autoengano. Ou seja, independentemente da fé que se professa, da Igreja que se acredita ou de se declarar ou não ateu, no mundo ocidental somos todos psicologicamente cristãos. Não podemos escapar de dois mil anos de história, porque nós somos a história encarnada (Hillman, 1989:83).

A mentalidade cristã transita pelas principais formas de repressão do patriarcado. Consideremos por um momento, o casamento. As pessoas conservadoras veem no casamento um empreendimento, no qual o homem tem a função de prover e dirigir a casa, e a mulher tem a função de alimentar, cuidar e aconchegar o lar, e isso não difere muito dos matrimônios católicos, que são vistos como vocações, e que devem ser mantidos por toda a vida por ser a vontade de Deus. Nessa linha de raciocínio, o casamento passa a ser a única possibilidade que o corpo encontrará para se expressar sexual, erótica e afetivamente. Isto pode se apresentar como uma limitada, precária ou até ausente via de expressão. É claro que estamos falando de um estilo de casamento que há tempos se encontra em extinção. Mas vale lembrar que o corpo, e a alma que o corpo abriga, carrega consigo toda a história de sua construção. E, assim, o corpo, dentro desse contexto histórico, se aprisiona.

Segundo Peter Pál Pelbart, o corpo não aguenta mais. Está cansado de tantas proibições internas e externas sofridas via adestramento civilizatório. A civilização é a responsável por silenciar os corpos de seus ruídos, impulsos e movimentos em tantos lugares. Além da Igreja, podemos citar a escola, as empresas, as prisões, os hospitais. “O que o corpo não aguenta mais é a mutilação biopolítica, a intervenção biotecnológica, a modulação estética, a digitalização bioinformática, o entorpecimento” (Pelbart, 2017:93).

É preciso mencionar que as mulheres sofreram muito mais do que os homens essa repressão do patriarcado via corpo. Maria Rita Kehl nos recorda o quanto a relação da mulher com a feminilidade foi desestabilizada ao longo da história. Acredita que Rousseau foi o mais influente dos pensadores a se manifestarem a favor do retorno das mulheres ao seu “verdadeiro estado”.

Para Rousseau, é fundamental que as mulheres sejam educadas na vergonha e no pudor, em nome do equilíbrio das relações conjugais. Mais uma vez, a razão é convocada a dominar os excessos próprios da natureza que dotou as mulheres de uma voracidade sexual que os homens não são capazes de satisfazer. Vergonha e pudor em relação a esse excesso preservam o casamento e a fidelidade (Kehl, 2016:84).

Como resposta à repressão surgem os corpos transbordantes. Os corpos histéricos. Corpos que manifestam seus desejos via doença, para que possam ser percebidos. Corpos que denunciam, que excedem, que subvertem, que reivindicam. Corpos que não cabem dentro da anatomia e se tornam manifestações do inconsciente e da sombra. Sombra individual e coletiva. Os sintomas histéricos expressam não só o que precisou ser pessoalmente reprimido, mas também o que permaneceu coletivamente não dito. Para Maria Rita Kehl, histeria surge como a salvação das mulheres, porque é uma expressão possível de suas experiências, ainda que aprisionadas. Durante a era patriarcal, a supremacia dos valores masculinos tem sido compensada pela histeria, que representa os valores femininos inconscientes (Schapira, 1988).

Porém os corpos que transbordam podem também revelar a presença de um outro corpo, além daquele que foi aprisionado e reprimido: o corpo do inconsciente, o corpo emocional, o corpo dionisíaco, que espera ansiosamente o momento de exprimir suas emoções e sentimentos. É constituído de conflitos, desejos, lembranças, imaginação. Nesse sentido, acompanhar Dioniso e seu desmembramento e loucura corporal pode ser um modo muito particular de individualizar aqueles aspectos que não foram permitidos e que ficaram estranhos ao *eu*, pois Dioniso transita entre o corpo e a psique, entre o consciente e o inconsciente.

A histeria somatiza a consciência, ou seja, eventos psíquicos tornam-se eventos corporais. O corpo dionisíaco é aquele no qual a consciência afeta o próprio corpo, aproximando reflexão e ação. Uma consciência corpórea, onde a experiência da percepção acontece de forma concreta e real. Sentir o corpo, estar no corpo e não somente ter um corpo. Dessa forma, abre-se um canal de comunicação entre a vida interior e o corpo, que passa a ser emocional, metafórico e imaginal. A ligação entre psique e corpo se refere ao corpo como

um todo: disposições, movimentos, orgulho, vergonha, rigidez, desordem, flexibilidade, exibicionismo. Andrew Samuels afirma que, nesse nível, “o corpo em questão é mais um corpo psicológico, um psicossoma, um corpo imaginativo, permitindo um amplo espectro de experiências” (Samuels, 1992:134).

Alma e corpo conectados. Diferente da histeria, que aparece no corpo de forma inconsciente, em forma de sintoma, o corpo dionisíaco é relacionado com a alma. Segundo Lopez-Pedraza, “a histeria está relacionada a complexidades diferentes. De fato, supõe uma ausência de corpo psíquico, enquanto a possessão dionisíaca é uma experiência genuína do corpo” (Pedraza, 2002:55). Perder a relação com o corpo pode facilmente significar perder a conexão com a alma.

O corpo pode ser afetuoso, criativo e participativo – qualidades de Eros – em toda e qualquer relação ou atividade em que se envolva. O corpo aqui é visto como um mediador do ego com o inconsciente e do ego com o mundo. Um corpo que deixa de ser aprisionado, para transbordar. Um corpo que transborda na presença de Eros. Que se relaciona com outros corpos e com o mundo de uma forma erótica, imaginal, metafórica.

Jung afirma que a alma pode ser atingida devido ao contato com o corpo. Nesse sentido, o corpo torna-se o local para a revelação das metáforas da alma. É através dele que a pergunta *o que a alma quer?* pode ser respondida.

É o corpo que dá voz à alma e pode realizar seus desejos. Ele se torna a via de comunicação entre o mundo interno e o mundo externo. Torna visível o invisível e realiza o irrealizável. É aquele que, quando na presença de Eros, permite que a alma se manifeste. Jung (2012) sugere que, uma vez que a alma anima o corpo, ela tem a tendência de favorecer o corpo e tudo o que é corporal, sensual e emocional. Quando o corpo não está rígido e aprisionado, ele se torna um corpo poroso, flexível, erótico, que sente dor e prazer no encontro, que é afetado e se deleita no contato com outros corpos, sejam eles visíveis ou invisíveis, externos ou internos, literais ou imaginais.

Retornamos aqui à questão dos relacionamentos e seus corpos: o que mantém o relacionamento vivo é a dança, o jogo da vida em aproximar-se e afastar-se, distância e proximidade, misturar-se e separar-se do outro, perder-se no labirinto do amor e se achar fora da relação. Mas, em tempos pós-modernos da era tecnológica, ainda é possível cultivar a intimidade? Talvez haja uma possibilidade, se o líquido da modernidade puder vincular, fluir, e transitar entre os estados sólido e gasoso da alma do mundo. Refletir onde está a alma no mundo cibernético é a questão que nos move neste ponto.

Como encontrar a alma em um mundo cibernético?

Assim como os alquimistas em suas operações alquímicas, estamos nós dentro de um laboratório chamado internet e não sabemos ainda os resultados das operações realizadas no tão famoso chamado ambiente virtual. Para Byung-Chul Han, “os benefícios da internet e da informática digital como um todo parecem andar de par com uma considerável combinação de prejuízos” (Han, 2016:14).

Bauman afirma que nós vivemos agora, de modo intermitente, mas muitas vezes simultâneo, em dois universos absolutamente distintos: *online* e *off-line*. Estamos em uma sociedade cada vez mais rápida, hedonista, sem tempo. “Hoje o produto principal da nossa sociedade de hiperconsumo são o iPad e o smartphone, aparelhos ultraleves e ultraligeiros – cada vez mais leves e mais ligeiros” (Bauman, 2017:98).

Segundo Goldenberg (2017), são novos órgãos artificiais à disposição dos que possam pagar por eles, produtos da tecnociência e que podem gerar sintomas. Os nativos digitais já nasceram com esses órgãos e são muito mais hábeis na manipulação dessas próteses cibernéticas e nessas duas realidades: *online* e *off-line*.

Do advento da internet até chegarmos ao WhatsApp, muitos anos se passaram e nosso comportamento também. Foi na década de 1990 que a comunicação virtual teve início, a princípio com o *e-mail* e depois vieram as redes sociais. O número de usuários ativos mensais do WhatsApp no mundo é de 1,5 bilhão, com um total de 60 bilhões de mensagens mandadas por dia. No Brasil, a estimativa de usuários é de 120 milhões.

Podemos perceber claramente como o WhatsApp invadiu a nossa vida, a nossa rotina. Praticamente trocamos as conversas telefônicas pelas mensagens via WhatsApp. Não existem mais revistas em salas de espera? Perdemos a sensação de espera, estamos todos online. Por que fomos tão capturados por essa modalidade de comunicação? Quais as fantasias contidas no WhatsApp? Fazemos alma no WhatsApp? Que fenômeno é esse que, ao escrever, temos a sensação de falar? Não é raro em uma sessão um paciente pedir para relatar uma conversa no WhatsApp.

Hermes invadiu a nossa praia. Se ficamos um tempo longe do celular, temos a sensação de estar perdendo alguma coisa. É como se esperássemos por uma notícia, um grande convite para a tal da festa, que nunca chega. Tem uma festa por aí e eu não fui convidado, será que agora serei?

Buscamos por uma sensação de pertença. Queremos *likes*, queremos aprovação, queremos ser vistos. Ainda na busca do olhar da mãe? Ficamos colados ao telefone, não mais na espera de uma

ligação, mas sim do toque de entrada de mais uma mensagem no WhatsApp, em busca de mais e mais *likes* ou na espera da última e mais quente notícia.

Gustavo Dessal (2017) afirma que as redes sociais são velozes transmissores de dados, que têm alterado a noção de tempo e espaço. Freud nunca escutou um paciente dizer que tem predileção por sexo virtual, ou que marcou um encontro no Tinder, nunca recebeu um WhatsApp para marcar uma sessão. Nossos pacientes nos contam, cada vez mais, histórias em que as relações estão mediadas por Hermes, pela realidade virtual. A diferença do que é real e do que é virtual, cada vez mais, se mistura, se confunde. Evidentemente, as transformações dessas mudanças *no estar com o Outro* trarão consequências.

Para Lipovetsky (2004), o paradoxo é que, quanto mais a sociedade funciona na base do veloz e do leve, mais o cotidiano se torna pesado, mais solitário, mais individualista.

Em tempos de hiperconexão, estaríamos nos comunicando ou não, a partir dessa perspectiva hillmaniana? Hillman acredita que “a comunicação é, em última instância, conhecer não apenas a mensagem, mas também o emissor e o receptor – quem é o Outro e qual importância a mensagem tem especificamente para você” (Hillman, 2007:258). O corpo, o ritmo, a alma, a cerimônia social não estão lá.

Vamos, então, nos aprofundar no território da comunicação. Quanto estamos fazendo alma nas trocas de mensagens, *e-mails*, WhatsApp? Quem é o Outro? Como estamos nos relacionando com este Outro, qual o nível de intimidade possível e desejado? Será que temos uma noção falsa de intimidade?

Byung-Chul Han, em seu livro *Enxame* (2017), também corrobora a ideia de Hillman (2007), considerando que estamos embriagados com a tecnologia digital e ainda não somos capazes de avaliar plenamente as consequências da nossa embriaguez. Ele acredita que nos tornamos uma sociedade sem respeito, sem o *pathos* da distância, desembocando numa sociedade do escândalo.

A comunicação digital promove essa exposição pornográfica da intimidade e da esfera privada. As redes sociais surgem como espaços de exposição do privado. A comunicação anônima, que a digitalização promove, opera uma destruição maciça do respeito. As *shitstorms* são também anônimas e é o anonimato que as torna tão violentas.

Ainda Byung-Chul Han considera que as novas massas são o enxame digital. Para ele, o enxame digital é desprovido de alma, é um espírito de massa. “Os indivíduos que se reúnem num enxame digital não desenvolvem qualquer nós e não se exprimem através de uma voz. É por isso que o percebemos como ruído” (Han, 2016:22). Falta intimidade da reunião para os habitantes digitais.

As redes sociais são meios de comunicação narcísicos que agravam essa evolução. E novamente percebemos que o corpo tem limites. O corpo não consegue acompanhar para além de determinados limites a nossa exposição a esse excessivo fluxo de informações.

Temos um conflito entre ciberespaço e cibertempo. É um alarmante paradoxo da nossa sociedade capitalista e produz efeitos patológicos. A sensibilidade existe no tempo e o ciberespaço tem crescido de forma tão densa que o corpo sensível não tem tempo para extrair significado e prazer da experiência (Berardi, 2017).

Fomos seduzidos pela fantasia de que, com a tecnologia, otimizáramos nosso tempo, encurtaríamos distâncias, quando na verdade fomos atropelados pela fúria insana da velocidade das coisas, pela sensação de urgência e falta de tempo. A hipertrofia de Hermes preenche nossos dias com ansiedade apressada, temendo ficar para trás. O tempo é tão fugidio, a vida é tão rápida. Vivemos nossas agendas, não nossos dias. Nossos compromissos e não nossos ritmos.

Até poucos anos, precisávamos esperar o tempo do Outro para nos responder, hoje não temos tempo a perder. A mensagem lida precisa ser respondida imediatamente, afinal de contas, se você já visualizou, como e por que ainda não respondeu? A *Festina lente* ou o *Apressa-te devagar* está fora de moda? Perdemos a capacidade de esperar? Cada vez mais aficionados e a serviço do nosso narcisismo, do nosso senso de urgência, de consumo.

Podemos pensar a www como uma rede de comunicação fenomenal onde Eros pode estar presente e ao mesmo tempo pode estar a léguas de distância, numa condição alienada em uma cena autoerótica e solipsista (Berardi, 2017).

Diante de toda essa intoxicação hermética, cronopatologias, afecções narcísicas, quais elementos seriam possíveis para conter, fazer a passagem, dar a liga, criar a ponte? Hillman (2010), no livro *Psicologia alquímica*, fala sobre o sal. O sal faz com que as coisas engrossem. Em tempos líquidos precisamos da liga e do cimento que o sal nos oferta. É o sal que tempera a juventude ao remover a umidade excessiva, portanto preservando a alma pela *secura*.

Hillman acredita que, “a menos que se trabalhe com sal, os problemas são todos apenas macrocósmicos e químicos, lá fora, mortos” (Hillman, 2010:93). Em outras palavras, o sal atua como a base da subjetividade. É ele que torna a experiência sentida.

E como buscar o sal, a liga, o cimento, os vínculos, a fluidez entre *iPads* e suores, entre celulares e lágrimas? A psicologia arquetípica busca um lugar de subversão, uma brecha em meio a tantos estímulos, um respiro para a modernidade, uma legitimação para essas múltiplas vivências, ou talvez múltiplas ficções. A psicologia arquetípica mergulha nas imagens dos indivíduos, como se fossem romances de literatura, que carregam em si mesmas suas perguntas e suas reinvenções.

O lugar de subversão da clínica arquetípica em tempos desencantados

A alma carrega um impulso literário. Desde o surgimento da linguagem falada o ser humano costuma contar histórias sobre o mundo e sobre si mesmo. As primeiras narrativas eram criações ficcionais sobre o surgimento do mundo: histórias marcadas por conteúdos sagrados, misteriosos e extraordinários. A natureza da narrativa é, portanto, imanente à natureza humana: ela dá sentido à nossa existência e faz cultura, criando uma teia de relações sociais, afetivas e de pertencimento.

A prática clínica em psicologia profunda se constitui basicamente da escuta do narrar constante do paciente, no qual o sintoma é o protagonista do enredo que nos é contado. Notamos que uma das causas da angústia dos pacientes é justamente a incapacidade de localizar o seu sofrimento dentro de uma estrutura narrativa que lhe dê sentido e legitimação. Em outros casos, a mortificação da vida se revela pelo aprisionamento às redes de uma mesmíssima história, que se repete incansavelmente e da qual o paciente se sente impotente para escapar.

A fragmentação das estruturas simbólicas nas sociedades modernas possibilitou alçar a escuta analítica a um lugar muito peculiar, onde é possível a inscrição de um novo sentido para as nossas narrativas individuais e coletivas. O pensamento psicanalítico é embebido pela ideia de que a arte da narração é capaz de dar conta dos impasses e dos sofrimentos do nosso tempo.

Mas de que forma se dá o manejo com o campo narrativo na clínica analítica? O analista se coloca no lugar da testemunha, mas não daquela testemunha que assistiu a um fato com os seus próprios olhos. A palavra testemunha vem do latim *testimonium*, que por sua vez procede da raiz indo-europeia *tris* ou três: carregando, portanto, a ideia de um terceiro, que se coloca fora do jogo perturbador das polaridades, que ouve e acolhe a história do outro e lhe instiga a esboçar uma nova ficção, uma reinvenção do presente, um novo sentido humano ao mundo.

Podemos dizer que a função primordial do fazer alma na escuta analítica é imaginar, inventar novas relações com a palavra e com a biografia do sujeito. Na clínica arquetípica, sobretudo, o protagonista é o pensamento mítico-literário do analista, que se revela pelas questões que emergem da escuta e pela ebulição criativa que tais questões podem produzir.

Qual é o fio invisível que costura os eventos da história contada? De que forma o paciente encontra estratégias para ludibriar a linguagem e a construção do discurso em favor da manutenção do

sintoma? Como o analisando mitologiza a sua narrativa de vida? Que outros dados semiológicos, além da palavra, compõem a ficção que nos é apresentada? A própria transferência, pela relação afetiva e erótica que o paciente estabelece com o analista, é uma condição fundamental para a ativação do campo imaginativo no processo analítico.

Sob o ponto de vista alquímico, podemos dizer que o analista é aquele que coloca sal (ou sabor) nas histórias que escuta, já que é ele quem nos convida a revisitar os mananciais das nossas feridas, onde descansam as nossas minas de sal. É interessante lembrar que, etimologicamente, sabor e saber são palavras de mesma origem. O sal das palavras que o analista enuncia ressalta o sabor das imagens, temperando as ficções com poética, saber e significado.

A clínica arquetípica não é um trabalho sobre o ego, mas, acima de tudo, uma operação sobre as histórias que confinam o ego, propondo-lhes novos olhares e sabores. Ela lança, ao palco ficcional da psique, os dramas trazidos pelos pacientes; o que nos interessa de fato é a relação entre os personagens e circunstâncias, e os movimentos capazes de compor diferentes danças e encenações.

Nesse sentido, uma pergunta importante a se fazer é: de que maneira a premissa literária singulariza e diferencia o exercício clínico na psicologia arquetípica das demais psicologias? Segundo o escritor e pensador francês Roland Barthes,

...a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer. Assim que ela é proferida, mesmo que na intimidade mais profunda do sujeito, a língua entra a serviço de um poder. Nela, infalivelmente, duas rubricas se delineiam: a autoridade da asserção, o gregarismo da repetição. (...) em cada signo dorme este monstro: um estereótipo: nunca posso falar senão recolhendo aquilo que se arrasta na língua (Barthes, 2005:14 e 15).

Pois então, se é justamente o caráter narrativo que norteia o manejo na *clínica arquetípica*, de que forma podemos pensá-la como uma tentativa de ruptura e transgressão dos padrões que nos arremessam em direção a um teatro de repetições e estereótipos limitantes e opressivos?

Para responder, citamos Barthes novamente:

Mas a nós, que não somos nem cavaleiros da fé nem super-homens, só resta, por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua. Essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: *literatura* (Barthes, 2005:16).

Portanto, é precisamente porque o pensar literário se constitui como o alicerce da clínica arquetípica que reside no seu exercício uma possibilidade de subversão dos jogos de poder aos quais estamos circunscritos. O analista deverá ter olhos para encontrar poesia nas esquinas que o paciente se esquivou de cruzar; ouvidos para escutar os silêncios que amordaçaram palavras e gritos; a alma errante para perseguir tudo aquilo que lhe excite e convoque os sentidos; imaginação farta para transformar os lençóis fixos do discurso em asas ao vento; e permissão interna para convocar Eros para os encontros com o paciente nos porões da psique, pois é exatamente nesse lugar fecundante e obscuro que novas histórias serão gestadas e paridas.

Considerações finais

“O objetivo da minha terapia é a excentricidade, derivada da noção junguiana de individuação. Jung diz: ‘você se torna o que é’” (Hillman, 1995:40). Essa tem sido a contribuição fundamental, a ética que sustenta a psicologia arquetípica, psicologia essa que se mantém cada vez mais viva e ativa, em tempos de aparições e privações de diversidades.

Um dos grandes ensinamentos que James Hillman nos deixa juntamente com seus escritos é que a psicologia arquetípica não se apresenta como um sistema fechado de ideias. A psicologia arquetípica, pelo contrário, nos impulsiona a imaginar, reimaginar e metaforizar nossas vivências, nossas memórias, nossas emoções, nossa cultura, a partir de diferentes perspectivas, pois essas são todas formas de ficção. Possibilita, então uma infinidade de significações para os mais variados eventos, transformando-os em experiências.

Nesse sentido, a psicologia arquetípica possui uma base teórica consistente para a pluralidade de imagens que se apresenta no mundo contemporâneo. Oferece-se como uma estratégia, uma aposta, uma ética, que visa sustentar os privilégios da diferença, da criação da vida, da exceção. Seja nos corpos, no amor, no uso da tecnologia, na invenção de histórias, na narrativa da clínica e em tantos outros lugares possíveis, a psicologia arquetípica quer ser um instrumento de sustentação de uma prática, de um *modus operandi* que diz sim à singularidade e à excentricidade.

Podemos afirmar que a psicologia arquetípica tem como intenção “abandonar a miragem narcísica do espelho, espaço onde as diferenças são subtraídas e apagadas, e adentrar no campo rico e fértil das diversidades do outro” (Quintaes, 2011:16). Para tanto, pode-se dizer que tal psicologia é um elogio à multiplicidade e à prática do diferir. É uma postura, uma promessa, uma atitude, uma

subversão contra a massificação, aliada a uma busca do lugar da diferença na relação com os corpos, com o sexo, com a tecnologia, com o mundo cibernético, com a sociedade, com o amor, com a vida.

Ao legitimar a aposta de fazer da psicologia arquetípica uma possibilidade de pensar e imaginar a clínica, a política, as relações e a cultura, o fazer alma torna-se uma convocação ética e estética para poder afirmar que, sim, ainda estamos vivos.

Referências Bibliográficas

ALVARENGA, Maria Zelia (org.) (2017). *Anima-animus de todos os tempos*. São Paulo: Escuta.

BARTHES, Roland (2005). *Aula*. São Paulo: Cultrix.

_____ (2013). *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva.

_____ (1970). *Crítica e verdade*. São Paulo: Perspectiva.

GOLDENBERG, R. (2017). "Reflexões de um Geek". In: BAPTISTA, Angela & JERUSALINSK, Julieta (orgs.). *Intoxicações eletrônicas: o sujeito na era das relações digitais*. Salvador: Ágalma.

BAUMAN, Zygmunt & DESSAL, Gustavo (2017). *O retorno do pêndulo: sobre a psicanálise e o futuro do mundo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar.

BAUMAN, Zygmunt (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (2018). *A individualidade numa época de incertezas*. Rio de Janeiro: Zahar.

BERARDI, Franco (2017). *Fenomenologia del fin*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

BERRY, Patricia (2014). *O corpo sutil de Eco: contribuições para uma psicologia arquetípica*. Petrópolis: Vozes.

COMPAGNON, Antoine (2003). *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

DI YORIO, Vanda (1996). *Amor conjugal e terapia de casal: uma abordagem arquetípica*. São Paulo: Summus.

HAN, Byung-Chul (2017). *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes.

_____ (2017). *Sociedade do cansaço*. 2 ed. ampliada. Petrópolis: Vozes.

HILLMAN, J. (1990). *Anima: anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: Cultrix.

_____ (1989). *Entre-Vistas: conversas com Laura Pozzo sobre psicoterapia*. São Paulo: Summus.

_____ (1984). *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- ____ (2010). *Psicologia alquímica*. Petrópolis: Vozes.
- ____ (2000). *The force of character and the lasting life*. New York: First Ballantine Books Trade Edition.
- ____ (2014). *The thought of the heart and the soul of the world*. Dallas: Spring publications.
- ____ (2007). *Mythic figures: uniform edition of the writings of James Hillman*. Dallas: Spring publications.
- ____ (1993). *Cidade & Alma*. São Paulo: Studio Nobel.
- ____ (2010). *Ficções que curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler*. Campinas: Verus.
- ____ (2010). *O pensamento do coração e a alma do mundo*. Campinas: Verus.
- ____ (1995). *Cem anos de psicoterapia... e o mundo está cada vez pior*. São Paulo: Summus.
- JUNG, Carl Gustav (2012). *Mysterium coniunctionis*. OC, 14. Petrópolis: Vozes.
- KEHL, Maria Rita (2016). *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. São Paulo: Boitempo.
- ____ (1996). *A mínima diferença: masculino e feminino na cultura*. Rio de Janeiro: Imago.
- LIPOVETSKY, Gilles (2004). *Metamorfoses da cultura liberal*. Porto Alegre: Sulina.
- LLOSA, Mario Vargas (2015). *Travessuras de la niña mala*. Bogotá: Penguin Random House Group Editorial.
- LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael (2002). *Dioniso no exílio: sobre a repressão da emoção e do corpo*. São Paulo: Paulus.
- ____ (2010). *Sobre Eros e Psique*. Rio de Janeiro: Vozes.
- AMNERIS, Angela Maroni (2008). *Eros na passagem: uma leitura de Jung a partir de Bion*. São Paulo: Ideias e Letras.
- PALACIO, Roberto (2018). *La vida erótica de los filósofos*. Bogotá: Libros malpensante.
- PELBART, Peter Pál. (org.) (2017). *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo. N-1 publicações.
- PEREL, Esther (2009). *Sexo no cativo: driblando as armadilhas do casamento*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- QUINTAES, Marcus (2011). *Letras imaginativas: breves ensaios da psicologia arquetípica*. São Paulo: Paulus.
- SAMUELS, Andrew (1992). *A psique plural: personalidade, moralidade e o pai*. Rio de Janeiro: Imago.
- ____ (1989). *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago.

SCHAPIRA, Laurie Layton (1988). *O complexo de Cassandra: vivendo de descrédito. A histeria numa perspectiva moderna*. São Paulo: Cultrix.

STEIN, Robert (1999). *Incesto e amor humano: a traição da alma na psicoterapia*. São Paulo: Paulus.

TACEY, David (1997). *Remaking man: Jung, spirituality and social change*. London: Routledge.

¹ São coautoras deste artigo:

Bettina Schaefer – Psicóloga clínica, especialista em psicossomática pelo Instituto Sedes Sapientiae, com trabalhos também na área de orientação vocacional e sexual de adolescentes.

E-mail: psico.bettina@gmail.com

Daniela Laskani – Psicóloga clínica e arteterapeuta, candidata a analista pelo Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP), AJB e IAAP.

E-mail: daniela.laskani@yahoo.com.br

Luciana Ximenez – Psicóloga clínica, mestre em estudos junguianos pela PUC-SP, candidata a analista membro pelo IJUSP, AJB e IAAP.

E-mail: luximenez72@gmail.com

Patricia Maria Martins – Psicóloga com orientação junguiana, mestre em psicologia clínica pela PUC-SP.

E-mail: patriciamariamartins@hotmail.com

Vânia Kuraim – Psicóloga clínica e psicoterapeuta de formação junguiana, supervisora clínica, coordenadora de Grupos de Estudos de Jung, pós-graduada em Psicologia Hospitalar.

E-mail: vaniak2@uol.com.br

Ovelha negra da família: o simbolismo da vivência da sombra familiar e sua transformação rumo à individuação

Fabiana Lopes Binda Grazi*

Marina Pastana Maluf **

Sinopse: O presente artigo visa a discorrer sobre as implicações psicológicas da vivência do papel familiar de *ovelha negra* à luz da psicologia analítica de C. G. Jung e do filme *Pieces of April* (2003), cujo título foi traduzido para o português como *Do jeito que ela é*. Buscou-se entender a dinâmica familiar que envolve o complexo de ovelha negra – qual a sua função nesse âmbito – e refletir sobre os aspectos psíquicos que levam um indivíduo a ser escolhido e aceitar viver o lugar do estranho, diferente, inadequado e culpado. A partir desse ponto, analisaremos como a pessoa que está possuída por esse papel pode tornar-se consciente do mesmo e, criativamente, transformar isso a seu favor.

Palavras-chave: ovelha negra, sombra, projeção, psicologia analítica, Jung.

Resumen: El presente artículo tiene por objeto discutir las implicaciones psicológicas de la experiencia del papel familiar de la *oveja negra* a la luz de la psicología analítica de C. G. Jung y de la película *Pieces of April* (2003). Se buscó entender la dinámica familiar que envuelve el complejo de oveja negra – cual es su función en ese ámbito – y reflexionar sobre los aspectos psíquicos que llevan a un individuo a ser escogido y aceptar vivir el lugar del raro, diferente, inadecuado y culpable. A partir de ese punto, analizaremos cómo la persona que está poseída por ese papel puede llegar a ser consciente del mismo y creativamente transformarlo.

Palabras clave: oveja negra, sombra, proyección, psicología analítica, Jung.

Abstract: This article aims to discuss the psychological implications of the experience of the *black sheep* family role according to C. G. Jung's analytical psychology and the movie *Pieces of April* (2003). This article seeks to help understand the family dynamics that surround the black sheep complex – what is its contextual relationship – as well as reflections concerning the psychological aspects that would lead an individual to be chosen and to accept to live the role of someone who is considered strange, different, inappropriate, and/or responsible for the mistakes of others. From this point on we examine how the person who possesses this character trait can become aware of it and creatively turn it in their favor.

Keywords: black sheep, shadow, projection, analytical psychology, Jung.

*Fabiana Lopes Binda Grazi é psicóloga, analista didata da Associação Junguiana do Brasil (AJB), membro do Instituto de Psicologia Analítica de Campinas (IPAC) e filiada à International Association for Analytical Psychology (IAAP).

E-mail: fabianabinda@ig.com.br

Artigo



****Marina Pastana Maluf**, psicóloga clínica, graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCAMP), é especialista em psicologia analítica pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com aperfeiçoamento no atendimento de adultos jovens em abordagem junguiana pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

E-mail: marinamaluf@hotmail.com



Ouro de cada pessoa reside em sua singularidade e podemos entender que, ainda que sejamos semelhantes em muitos aspectos e possamos ser enquadrados em uma psicologia coletiva, permanecemos seres individuais, com uma psicologia individual, tal qual propõe Jung (1929/2011). O psiquiatra suíço deixa claro como cada pessoa tem um modo de apreender a realidade e atuar sobre ela: sua história pessoal, seus complexos atuantes e o tipo psicológico específico – uma disposição geral que caracteriza indivíduos quanto às suas preferências, qualidades e habilidades (Zacharias, 2006) –, o que faz com que todos sejam seres ímpares.

No entanto, em grupos familiares e sociais, há sempre um indivíduo ou grupo que tem sua singularidade e características pessoais desvalorizadas. Este artigo coloca ênfase na ocorrência desse fenômeno dentro do âmbito familiar, enfocando o indivíduo popularmente denominado *ovelha negra*. E mostra como a vivência do papel social de estranho e alienado dentro da família faz com que esses indivíduos repitam esse padrão nos outros grupos a que pertencem.

A construção e vivência do complexo de ovelha negra é multifatorial. Primeiramente, requer que os pais rejeitem a criança e depositem nela a sombra familiar, desejando e fazendo esforços para que ela assuma esse papel e suma para longe.¹ Ao fazê-lo, inconscientemente esperam que a criança leve os conteúdos indesejáveis da família consigo, para fora do campo consciente. Contudo, isso só pode acontecer se o próprio indivíduo se oferecer em sacrifício, isto é, identificar-se com a projeção que os familiares fazem sobre ele e, assim, completar o ciclo de rejeição e expiação.

Contudo, caso consiga dissolver esse complexo, o indivíduo antes identificado com o papel de ovelha negra poderá descobrir seu *ouro* e transformar-se, de modo a não se sentir mais tão inadequado quanto anteriormente.

A formação da sombra

O desenvolvimento da sombra pessoal e do ego ocorrem mutuamente. É um processo natural em que os indivíduos se identificam com aspectos ideais da personalidade, para os quais são encorajados pelo ambiente em que estão inseridos, e depositam na

sombra os aspectos inadequados à autoimagem (Zweig e Abrams, 1991). Isso se dá porque o ego precisa se estabelecer como algo definido e, por isso, o *não* é parte fundamental do desenvolvimento inicial do ego. Assim, a sombra é formada por aspectos da personalidade que foram negados (Edinger, 2008).

Entende-se, portanto, que a sombra pessoal age como um “sistema imunológico psíquico” (Zweig e Abrams, 1991: 16), que diferencia o eu do não-eu. Ela contém não só aquilo que se compreende como moralmente mau, mas também todos os aspectos não aceitos pelo eu (e talvez também não aceitos pela sociedade), e que podem conter algo tanto perigoso quando essencialmente vital (Kast, 2013). Todos esses sentimentos e capacidades positivos e negativos que foram rejeitados pelo ego têm a função de manter contato com as profundezas perdidas da alma. Entretanto, a sombra é difícil de ser apreendida e pode ser observada apenas indiretamente – em geral, fora de nós mesmos, nos traços e ações desagradáveis dos outros – por meio de nossas projeções. Ao atribuir traços sombrios a algo ou alguém, pode-se evitar vê-los dentro de si mesmo e bani-los de uma vez por todas (Zweig e Abrams, 1991). É natural, portanto, que também se considere a existência de uma sombra familiar, que contém os sentimentos e ações tidos como ameaçadores à autoimagem da família.

Edinger (2008) afirma que, por ser extremamente perigoso ter o mal pairando livremente, alguém precisa carregar esse fardo pessoalmente. A sombra é, portanto, o impulso arquetípico de buscar um bode expiatório, um inimigo, alguém que, por ser estranho a nós, é suspeito e precisa ser censurado e atacado. Ela traduz a experiência da culpabilidade, que nunca recai sobre nós mesmos, mas sim no outro (Whitmont, 1991).

Sobre isso, Kast (2013: 80-81) afirma: “Projetamos nossa sombra em pessoas que estão longe para que simplesmente não retornem (...). Tememos essas pessoas em vez de temer nossas sombras”.

Com isso, entende-se que o papel de estranho como receptáculo da sombra alheia é fundamental para a economia psíquica, pois faz com que a sombra, que ameaça a atitude de segurança da consciência, possa ser posta para fora e eliminada (Neumann, 1991).

A expiação ritualística do mal

O termo *bode expiatório* aplicado a indivíduos e grupos vistos como causadores de infortúnio é muito antigo e surge em termos de alívio da culpa e fortalecimento do sentido de poder e integridade dos acusadores (Perera, 1986). Para Boechat (2006), o mecanismo psicológico que impulsiona a escolha de um bode expiatório no grupo é uma defesa psicológica arquetípica, extremamente viva no inconsciente coletivo. Em diversas culturas há rituais de expiação

do mal, que ocorrem justamente para acabar com os males que afligem a humanidade (sofrimento físico e psíquico, sentimento de culpa, pecado, enfermidade, violência) e renovar o contato com o espírito que rege o povo. Nesses rituais, o mal é tratado como uma enfermidade transmissível, capaz de ser posta em outros indivíduos, animais, plantas ou objetos inanimados que se tornam uma “poluição concreta, passível de ser eliminada” (Perera, 1986, p. 15).

Como exemplo desses rituais de expiação, podemos registrar os que ocorriam na Grécia arcaica. Boechat (2006) nos conta que o ritual da exposição da criança era muito comum no caso de crianças indesejáveis ou defeituosas: Édipo foi exposto no monte Citerão, Perseu foi jogado ao mar após seu nascimento e Atlanta foi amamentada por uma urso na montanha.

O mesmo ocorria no ritual hebraico do bode expiatório, descrito no Antigo Testamento, em Levítico (1990, 16: 7-25, p. 133-134). Nele, Aarão deve destinar um bode a Javé e outro a Azazel: o primeiro deve ser imolado, e o segundo colocado vivo diante de Javé para que o sacerdote transfira a ele todos os pecados e impurezas do povo de Israel; após a expiação, o bode era destinado a Azazel, para que levasse para longe, para uma região desértica, todos os pecados nele depositados.

A partir dessa descrição do ritual, compreende-se – em termos junguianos – que o sangue da vítima, o bode destinado ao sacrifício, representa a libido que é liberada para expiar o pecado, conter a ira de Deus e reconciliá-Lo com a sociedade hebraica arrependida. O bode errante destinado a Azazel, por sua vez, carrega para longe do espaço da consciência coletiva todos os males confessados à sua cabeça, sendo colocado de volta em seu lugar de origem (o inconsciente) por meio do ritual. Ele representa a libido que se relaciona tanto com o que é necessário quanto com o que é causador de culpa, isto é, com os atributos projetados em Azazel: impulsos descontrolados, como sexualidade, rebeldia, agressão e cobiça (Perera, 1986).

O ritual é importante, pois é por meio dele que o homem incorpora o mito e se beneficia de todas as forças e energias, que eram intensas nos primórdios da humanidade. Ao rememorar e reatualizar os mitos por meio de rituais, o homem pode repetir o que os deuses e heróis fizeram no princípio. Isso é de suma importância, pois, ao reiterar o mito, o rito oferece ao homem um modelo exemplar e coloca-o na contemporaneidade do sagrado (Brandão, 2010).

Segundo Perera (1986), o sentido profundo do ritual do bode expiatório se perdeu por ter sido banalizado, estando presente hoje apenas inconscientemente. Assim, a psicologia do indivíduo identificado com o complexo de bode expiatório pode ser vista como uma distorção patológica da estrutura arquetípica do ritual hebraico e, transpondo o mesmo ritual para a psicologia pessoal, reconhecemos os indivíduos tidos como ovelhas negras da família.

Nessa transposição, a rejeição da criança não se dá pela atitude da mesma, mas sim devido ao que ela é em relação aos pais. Por ser considerada diferente, torna-se ameaçadora e abominável. A criança, por sua vez, sente-se punida meramente por existir e tem como fardo carregar sentimentos de culpa, ansiedade e um núcleo eterno de ansiedade existencial. Trata-se de uma “culpa subliminar em relação ao *Self* e projetada em direção ao continente familiar que rejeita a criança” (Perera, 1986: 21).

Pensando nisso, entende-se que o sentimento de abandono na primeira infância acarreta uma ferida no *Self* infantil, trazendo a possibilidade de o indivíduo ter problemas afetivos, de autoestima e insegurança. Isso se dá porque na fase urobórica (pré-egoica) a criança não é capaz de perceber o não amor da mãe como uma injustiça, visto que mãe e bebê se encontram indiferenciados. Com isso, a culpa que o indivíduo sentirá por não ser digno de amor será imensa: o ego ferido pela ausência de amor, do sentimento de segurança é de confiança, torna-se ansioso, inseguro e injustamente culpado (Grazi, 2016).

O sentimento de culpa é torturante e faz com que o indivíduo sinta que, de algum modo, falhou, e isso traz vergonha e gera medo da punição. Esse sentimento evidencia um débito e revela a tristeza e/ou raiva por não sermos tão bons quanto pensávamos (Kast, 2013).

Ao abordar a dinâmica intrapsíquica da culpa, Kast (2013) aponta que a luta que se desenrola em nossa psique envolve um sentimento duplo: atacamos a nós mesmos pelo terrível sentimento de culpa que nos assola e, ao mesmo tempo, somos vítimas desse ataque. No uso linguístico do alemão suíço, a palavra *schuld* (culpa) significa primordialmente ser cocausador, e não culpado. Assim, a culpa faz parte da dinâmica emocional tanto do agressor quanto da vítima, pois a agressividade do primeiro muitas vezes encobre um medo reprimido, e o medo sentido pela vítima tem a possibilidade de se transformar em agressão. Muitas vezes nos sentimos vítimas e agressores, o medo e a agressão se mesclam, provocando um dilaceramento interno que nada mais é do que a perda da autoestima.

É importante ressaltar que a família do indivíduo visto como ovelha negra costuma preocupar-se em demasia com questões externas da moral coletiva e faz constantes e incansáveis esforços para se purgar, a fim de ser ou parecer boa. Os pais perseguidores também são aqueles filhos frágeis de pais exigentes (Perera, 1986); portanto, o complexo acaba sendo transgeracional, se não houver um trabalho de diferenciação em relação aos pais arquetípicos perseguidores e a vivência consciente do consequente processo de conhecimento de si mesmo, o que Jung chama de processo de individuação.

Indivíduos considerados ovelha negra da família tendem a desenvolver um complexo de bode expiatório que frequentemente os fará atuar no papel de membros alienados, rejeitados e estranhos em todos os outros grupos sociais de que participarem (enquanto não

confrontarem o complexo). É um movimento cujo berço é a própria família e que depois se expande para o coletivo. Assim, para um bom desenvolvimento da personalidade, o indivíduo precisa se separar da massa – a família e a sociedade –, para então ser fiel àquilo que faz sentido para si próprio (Grazi, 2016).

Contudo, os pais de indivíduos ovelha negra não puderam ou não souberam se desligar de suas origens acusadoras e acabam por reproduzir o mesmo padrão com o filho diferente, que será rejeitado e exilado tal qual esses pais foram um dia. Perera (1986) afirma que o filho é temido, pois tem uma ótima capacidade de penetrar através da *persona* e enxergar a sombra dos elementos da família, devido à sintonia que possui com os substratos mais profundos da psique.

Isso torna o indivíduo ovelha negra ainda mais indesejável, pois recebe a projeção do aspecto terrível do *Self* (*o olho de Deus*), que é identificado com Azazel, o acusador. A mãe sente-se imperfeita e incapaz de sequer olhar para a criança sem se sentir perseguida em razão de ter seus defeitos escancarados – resultado de seu próprio complexo de bode expiatório não resolvido. Com isso, o indivíduo cresce sentindo que suas percepções, sentimentos, ideias e palpites estão errados e, ao mesmo tempo, dá crédito apenas às avaliações externas, coletivas, múltiplas (Perera, 1986).

A inabilidade do bode expiatório adulto em desenvolver uma identidade e uma autoconfiança próprias deve-se ao fato de ter sido sobrecarregado, desde muito cedo, com aspectos desvalorizados, negativos, reprimidos e dissociados pelos pais, que, em primeira instância, representam o coletivo (Perera, 1986, p. 41).

No artigo “O problema dos tipos na arte poética: Prometeu e Epimeteu, de Carl Spittler”, Jung (1921/2013) comenta brevemente a questão da ovelha e do bode. O autor aponta que o simbolismo da ovelha carrega uma aura natural de inocência e docilidade, podendo ser compreendido como uma alegoria dos bons, enquanto os bodes, devido a sua agressividade e sexualidade, são uma alegoria dos maus.

Fazendo uma correlação dessa compreensão de Jung com a questão da ovelha negra, podemos entender que o indivíduo que exerce esse papel, por baixo da superfície rebelde, transgressora e agressiva, em essência permanece dócil e inocente, uma vez que aceita inconscientemente a perversidade do lugar em que se põe e é posto, sem, com isso, permitir a irrupção de sua agressividade. Esta poderia retirá-lo desse lugar psíquico e reelaborar a relação com os outros e consigo mesmo, mas atua de forma destrutiva e volta-se contra ele mesmo.

O rancor e a agressividade emergem para ocultar as dores que o indivíduo sente por ser alienado e carente de alguém que supra suas necessidades de dependência. Enquanto ovelha, dócil e inocente, irá servir devotadamente a Azazel, numa vã tentativa de cair em suas graças: entra, assim, num ciclo de autoimolação. Sem nunca receber uma confirmação externa de seus valores, ainda que se esforce

muito, irá se desesperar por não reconhecer nada além de patologia e negatividade dentro de si – só há agressão vinda de dentro e de fora. Com isso, é comum que essas ovelhas negras esperem ou planejem morrer jovens, pois o peso do fracasso constante é imenso (Perera, 1986).

Para que haja a desidentificação do papel de ovelha negra, tais indivíduos precisam primeiramente encontrar segurança em alguém; depois disso, podem se revoltar e começar a tomar conta de si mesmos, o que é positivo, pois isso marca o início de uma reivindicação assertiva e um fluir progressivo da libido em direção à atualização do complexo (mas podem estacionar nesse estágio por um longo período); por fim, as exigências passam a tomar nova forma e o ego pode se tornar ativo, responsável e heroico no intuito de suprir suas próprias carências (Perera, 1986).

É um longo processo até que possam dominar os afetos e carências com disciplina e humor: esses elementos geralmente estão ausentes ou presentes apenas na *persona*, e devem ser estimulados para balancearem sua visão comumente trágica e negativa da vida, a fim de que surja uma autêntica expressão criativa (Perera, 1986).

O que foi abordado até aqui é ilustrado a seguir pela análise do filme *Pieces of April* (2003).

***Pieces of April*: A formação da identidade da ovelha negra e sua posterior desidentificação.**

O filme *Pieces of April*, dirigido por Peter Hedges, conta a história de April Burns, a ovelha negra da sua família. A jovem, exilada da família (branca, de classe média alta e suburbana), mora com o namorado, Bobby (negro, pobre), em um bairro de Nova York muito diferente dos padrões da sua origem: depredado, pichado, cheio de lixo pelas ruas e povoado pelas minorias da cidade – negros, estrangeiros, pobres.

O filme transcorre durante o dia de Ação de Graças em que April, motivada pelo câncer terminal da mãe, inusitadamente oferece seu apartamento para preparar uma refeição para a família (pai, mãe, irmão, irmã e avó), que não vê há tempos. April inicia seu dia com uma enorme preocupação em agradar os convidados: arruma o apartamento, decora o prédio e compra todos os ingredientes necessários para fazer uma boa refeição de Ação de Graças. Paralelamente, a história gira em torno da família de April, que está viajando de carro do subúrbio para a casa dela e não para de falar sobre o mesmo assunto: os defeitos de April. E é aí que a história começa.

Para que fique mais claro, é oportuno fazer uma breve descrição dos personagens do filme.

April, a filha mais velha do casal, nunca se deu bem com a mãe, Joy, e é visivelmente diferente de sua família – seu cabelo, suas roupas e acessórios são excêntricos. Desesperada para, ao menos uma vez, agradar a família e ser considerada boa em alguma coisa, está ansiosa, pois vai cozinhar pela primeira vez. Logo percebe que seu forno não funciona, o que faz com que ela peça ajuda aos seus vizinhos, com os quais ela nunca conversou, numa busca incessante por um forno para assar seu peru de Ação de Graças.

Joy, a mãe de April, está com câncer de mama terminal e sofreu dupla mastectomia. É uma mulher extremamente crítica, agressiva e, no início do filme, parece presa à *persona* da mulher branca, de classe média e de bons modos, e não suporta entrar em contato com quaisquer conteúdos sombrios. Estes últimos são depositados em April, o que faz com que a garota seja absolutamente insuportável aos seus olhos. Ela chega a ponto de não conseguir ter nenhuma boa memória da filha, lembrando-se apenas de sua petulância, dos roubos de lojas, do dia em que ateou fogo na cozinha e nos dois irmãos mais novos, do uso de drogas, de sua ingratidão, do namorado traficante de drogas... Ela também sugere que April é o seu câncer. Apresenta-se como uma mulher extremamente sádica, que, por exemplo, cria estratégias para cuspir discretamente na comida preparada pela filha e sequer cogita a possibilidade de que algo bom possa surgir do encontro com April.

O pai da protagonista, Jim, é o único que parece acreditar na possibilidade de reconciliação da família. Apesar de ele mesmo não conseguir recordar de nenhum bom momento com April, esforça-se para acreditar que o encontro com a filha apartada irá gerar uma boa memória familiar; afinal, essa pode ser a última chance que terão juntos, visto que Joy está morrendo. É importante ressaltar que ele é extremamente passivo às agressões de Joy a ele e aos outros membros da família.

Já a irmã mais nova de April, Beth, vive colada à *persona*, tal qual Joy. É a filha *perfeita*: tira boas notas, preocupa-se com o bem-estar dos pais, canta bem, sabe cozinhar. Ela também deposita os conteúdos negativos de seu ego, a sua sombra, em April, a quem desmerece durante a viagem toda. Faz constantes esforços para que todos decidam abortar o plano e voltar para casa, para que ela mesma cozinhe a refeição de Ação de Graças.

Timmy, o irmão mais novo, não é um filho *perfeito*, pois não deseja se arrumar de modo tão elegante quanto o resto da família, é desajeitado e parece estar muito mais em contato com seus aspectos sombrios. Ele fornece uma ponte entre a família (presa à *persona*) e April, representante da sombra familiar. É ele quem ajuda a mãe a entrar em contato com seus aspectos mais desagradáveis e a vivenciar possibilidades antes inimagináveis: fornece-lhe maconha para uso medicinal, fotografa a mãe nua, antes e depois da mastectomia, junto com ela pega çarona com motoqueiros mal encarados em

determinado ponto do filme, dá seu *diskman* com a música de um *rapper* negro para Joy ouvir...e ela adora; enfim, faz a ponte entre a pessoa e a sombra, tão necessária para que o encontro com April pudesse acontecer.

A avó de April sofre da doença de Alzheimer e vive em uma casa de repouso. Em certo ponto, ela menciona ter pensado que April estivesse morta e, mais para a frente, num momento de crítica excessiva de Joy, diz que não a reconhece mais como filha, pois antes Joy era meiga, doce e de fala macia.

Por fim, temos Bobby, aparentemente a primeira parceria amorosa verdadeira de April, que até então só se relacionara com homens inadequados e destrutivos. Bobby teve uma relação positiva com a mãe, já falecida, então pôde fornecer aspectos positivos do feminino que faltavam a April e que, posteriormente, seriam fundamentais para o desenvolvimento da garota: ele se preocupa com a decoração da casa e do prédio, consegue talheres e pratos novos, busca uma roupa elegante para o evento e força a namorada a se empenhar nos preparativos para receber a família.

A partir desse ponto, podemos começar a pensar na dinâmica da interação entre os personagens do filme e analisá-los teoricamente.

Na tentativa de ajudar April com a refeição, Bobby compra um par de saleiro e pimenteiro em formato de peru. April fica consternada quando os vê, e relembra que em sua infância havia um par igual na casa dos pais. Ela diz que certa vez a mãe deixou que ela os pegasse, mas a advertiu:

– Cuidado que eles valem mais do que você!

Bobby pergunta o que ocorreu depois, e April responde que um martelo que ela estava segurando acidentalmente os esmagara no ano seguinte.

Como vimos anteriormente, os pais do indivíduo ovelha negra o rejeitam e depreciam. A sombra familiar é depositada no membro diferente, April, que terá de lidar não só com sua culpa existencial individual, mas também com a culpa coletiva, carregando o lixo de todos a sua volta: a doença da avó, a apatia do irmão, a prepotência da irmã, a submissão do pai, a agressividade da mãe. A garota cresce sentindo como se nada do que fizesse fosse bom o suficiente aos olhos de seus perseguidores, identificados com o aspecto sombrio de Azazel, o acusador. Alienada da família, anseia ser aceita pelo coletivo, como qualquer ovelha negra, e adota a *persona* da garota revoltada. Entretanto, com isso é posta às margens da sociedade, sem conseguir protestar devidamente contra o fardo que carrega, atuando apenas com agressividade excessiva.

Como nos conta Perera (1986: 33),

O *ego-persona* não pode confiar nem encontrar um sistema de valores superior àquele do acusador que o condena. Oculta o material da sombra coletiva, com o qual se identifica, por baixo de seus múltiplos papéis e fachadas, vagando precariamente, habituado à rejeição e ansiando por libertar-se.

Assim, April acaba por se relacionar com o mundo por meio de seu *ego-persona* de garota agressiva e revoltada, ainda que em essência seja uma dócil e inocente ovelha.

A família não suporta April, pois a garota é emissária da sombra recalcada no inconsciente. Sua voz não é pessoal, mas provém da sombra familiar, com a qual todos os demais fazem questão de não entrar em contato. Isso nos leva a crer que o membro considerado mais doente é, na verdade, o mais sadio, pois contém a única possibilidade de salvação e renovação. Ao sofrer, traz à luz questões sombrias da família para serem confrontadas e elaboradas (Boechat, 2006).

Contudo, por não suportar mais ser o receptáculo da sombra familiar, e sem ter lugar para si dentro da família, April vai para o exílio, tal qual o bode errante do ritual hebraico. Segundo Boechat (2006), a família favorece a expulsão, pois teme a desestruturação e a ruína que advêm dos novos conteúdos trazidos pela ovelha negra, uma *expert* em enxergar através da *persona*. No filme, entende-se que, mesmo April estando longe, muitas coisas ruíram, principalmente a saúde da mãe, que está sendo consumida por um severo câncer de mama.

O exílio no deserto é análogo à perda do paraíso e ao nascimento destinado a lutas difíceis e separações terrenas (Perera, 1986), é algo fundamental para o início do processo de individuação. Quando o deserto é penetrado involuntariamente, isto é, pela imposição da família, torna-se uma maldição: é a materialização da própria condição de inaceitável, alienado e excluído dos limites coletivos. Ao adentrar o terrível domínio de Azazel, lugar de abandono profundo, April pôde sentir a dor de seu constante não-pertencer e da sua carência de um porto seguro.

A dor de April assemelha-se à de Édipo, citado anteriormente. Alvarenga (2009) entende que a dor do herói grego também é de rejeição e abandono, pois foi mutilado e abandonado pelos pais. Todo herói carrega em seu corpo cicatrizes e memórias que o distinguem dos demais e evidenciam sua imparidade (a lesão e o edema nos tornozelos de Édipo originam seu nome e fazem parte da constituição de seu ser). Trazendo o mito para a vivência dos seres humanos, percebemos que as cicatrizes de alma de cada um "coagulam configurações ímpares que definem a individualidade" (Alvarenga, 2009: 90).

Boechat (2006) afirma que os pacientes de análise que verdadeiramente vivem de maneira consciente o processo de individuação, ou seja, que estão buscando a realização da totalidade

de sua personalidade, são as ovelhas negras de suas famílias, assim como April. Para o autor, isso ocorre porque os indivíduos identificados com os valores da sociedade, que se contentam em ser o que o exterior espera que sejam, não sofrem, por isso não se implicam conscientemente em viver a individuação. Já pessoas como April, solitárias e verdadeiros agentes de cura, buscam transformar a si mesmos e ao grupo em que estão inseridos. Ao viver tal processo, podem sair da acomodação, deixar o lugar que se tornou estreito, romper com o estatuído, trair o preestabelecido, para saber-se na imparidade (Alvarenga, 2009).

Contudo, para que sua imparidade seja vista como ouro, e não como lixo, April viveu um duro processo no filme representado pela busca de um forno para assar o peru de Ação de Graças.

Primeiramente, pede ajuda a Evette e Eugene, um casal de negros que mora no apartamento 2B. A princípio, Evette a menospreza, pois acha que uma garota branca e privilegiada não deve ter problemas, o que muda assim que April fala abertamente de seus sentimentos, sem agressividade: Evette chora e se compadece da garota, oferecendo seu forno e sua ajuda no preparo da comida por duas horas, pois depois iria começar a fazer sua própria refeição. Com isso, vemos que, quando não fez uso de sua ira constante, April pôde ser aceita e vista para além da *persona* rebelde, podendo então ter suprida a sua carência (de um forno).

Eugene e Evette ajudaram durante as primeiras duas horas de cozimento do peru e, não só isso, auxiliaram-na a fazer um molho de *cranberry*. Enquanto fazia, April ia depreciando a si mesma, mas Evette a elogiava o tempo todo.

April diz:

- Pare, isso não é nada!
- Você já fez isso antes? – questiona Evette.
- Não – responde April.
- Então não é nada!

Com esse diálogo vemos o início de um reconhecimento externo de suas qualidades. Mesmo não sendo o melhor molho de *cranberry*, Evette a elogia, pois, sendo o primeiro molho que fez na vida, é o melhor do que havia feito até então. Aparentemente, é a primeira crítica positiva que ela recebe ao tentar fazer algo pela primeira vez. O filme dá a entender que sua família sempre teve expectativas excessivas e irrealistas a respeito de suas capacidades e habilidades. Podemos inferir que, a partir da construção de laços afetivos negativos e excessivamente exigentes de seus familiares, ela desenvolveu uma retração em suas interações sociais, tornando-se uma mulher fechada e solitária.

Como precisava achar outro forno para acabar o cozimento do peru, April vai batendo em outras portas: alguns fecham a porta em sua cara, e um morador que tem um quadro de Jesus crucificado

na porta não a atende. E outros moradores do prédio, ao cruzarem com April nas escadas, sequer olham para ela.

Em certo ponto, encontra um homem que se dispõe a ajudá-la porque tem uma história de vida semelhante à dela: sua falecida mãe era exigente e reclamava de tudo, o tempo todo. Porém ele diz que não há um dia sequer em que ele não deseje estar com ela novamente, o que traz um contraponto à visão unilateral que April tem de sua própria mãe. Isto é, ela tem raiva de Joy, mas por meio desse homem toma contato com o fato de que também há amor. Quando ele abre a porta para que ela possa assar o peru, ela se depara com um lugar sujo, cheio de gatos por todos os cantos e se recusa a preparar a refeição ali. Isso mostra que ela começa a sair do estado de identificação com o lixo, com a sujeira do mundo, pois sequer aceita entrar: reconhece que precisa de um lugar minimamente melhor e vislumbra a possibilidade futura do que pode acontecer com ela caso continue fixada no complexo de ovelha negra.

Então encontra Wayne, morador do apartamento 5D, que acabou de adquirir um fogão novo e permite que ela o utilize. Ele tem características excêntricas, aparenta ter alguma psicopatologia relacionada ao Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC) por ser extremamente detalhista e até obsessivo com a manutenção da organização e da limpeza.

Ela deixa o peru assando na casa de Wayne e retoma a organização de sua casa. Depois de um período, Wayne vai até o apartamento de April para adverti-la de que deve fazer a verificação do ponto de cozimento da carne, pois o peru pode assar demais ou ficar cru. Mesmo sendo Wayne tão solícito, April menospreza o jeito dele, e isso o enfurece, faz com que ele tome atitudes desagradáveis. Ele a impede de entrar em sua casa para ver o peru e oferece uma das coxas da ave para sua cachorra.

Novamente, April usou suas antigas defesas agressivas e se prejudicou com isso. Ao invés de valorizar a ajuda de Wayne, ela põe em ação a crença compensatória de que os outros têm a obrigação de ajudá-la, já que se oferece em sacrifício o tempo todo (Perera, 1986); com isso, não consegue manter um bom relacionamento com esse homem para ser ajudada, e não rejeitada mais uma vez.

Para se vingar, April rouba a peruca de Wayne, que grita:

– Você é uma má garota! Você é uma má garota!

Ao que April responde:

– Não, eu não sou. Em tom de tristeza.

Nesse ponto, um senhor asiático percebe que ela precisa de ajuda e, mesmo sem falar sua língua, acolhe-a em casa. Uma de suas filhas faz a comunicação de April com os outros membros da família. Lá, ela consegue acabar de assar o peru e ainda tem a grata surpresa de ver o peru reconstituído: a família asiática forja, com pão assado, a coxa de peru arrancada por Wayne enraivecido.

Enquanto está na casa dessa família, é perguntada sobre o que significa o dia de Ação de Graças. Inicialmente, ela toma uma postura agressiva e rebelde, contando sobre toda a perversidade causada pelos colonizadores europeus aos nativos americanos, mas, ao começar a narrativa, ela se interrompe, muda sua postura frente à vida e fala:

– Houve um dia em que todos pareciam saber que precisavam uns dos outros. Eles sabiam, com certeza, que não conseguiriam dar conta de tudo sozinhos.

Originalmente, o dia de Ação de Graças, celebrado no mês de novembro nos Estados Unidos e no Canadá, é um feriado nacional anual que celebra a colheita farta e outras bênçãos do ano que passou (Silverman, 2019). Assim, é bonito ver April se esforçando para ser grata às bênçãos que conquistou durante o exílio: uma verdadeira parceria amorosa, que a reconecta com aspectos positivos perdidos do feminino; uma boa relação com as pessoas a sua volta, que acessaram sua essência quando ela dissolveu a *persona* da rebelde agressiva, favorecendo o suprimento de suas carências afetivas e a exaltação de suas qualidades; e, por fim, e não menos importante, a reconexão com a família, que, apesar de inicialmente se recusar a entrar em sua casa, decide retornar e, junto com os outros moradores do prédio, faz a refeição em harmonia: com aceitação das diferenças, sem críticas, julgamentos e negatividade, podendo todos desfrutar a alegria de entrar em contato verdadeiro com a essência da fraternidade humana.

Tendo em vista o processo vivido por April e sua família até que a reconciliação pudesse acontecer, a função do forno, do fogo necessário para a cocção do peru, foi de suma importância e carrega vital simbolismo. Segundo Horschutz (2011: 8), os complexos, “aglomerados de pensamentos, desejos, lembranças, sentimentos, carregados de intenso potencial afetivo, conflitante e inconciliável com a consciência”, retêm energia psíquica e provocam reações exacerbadas no indivíduo possuído pelos complexos, e só podem ser transformados e deixar de atuar de modo autônomo quando passam pelo *fogo*.

O lugar necessário para queimar os complexos, no filme representado pelo forno, é equivalente ao vaso alquímico. Chevalier e Gherbrant (1988: 931-932 apud Horschutz, 2011: 6) afirmam que o vaso significa tesouro; assim, conseguir um vaso (forno) seria o mesmo que conquistar um tesouro. O vaso de April encontrava-se quebrado, seu significado fora anteriormente desprezado. Ao longo do dia de Ação de Graças, April precisou recuperar esse tesouro perdido, entendendo que dentro dele está a chave para diversas transformações: ele é um reservatório da vida.

Dentro do vaso existem as experiências mais difíceis de serem acessadas e expressadas – pois requerem a vivência da totalidade, que é aterrorizante – à espera de em algum momento serem transformadas. O vaso representa a forma com a qual cada pessoa vivencia as experiências e os desafios da vida. Para saber transformar os complexos mais primitivos por meio do fogo, a pessoa precisa dosar a chama e as substâncias contidas no vaso, a fim de reduzir excessos e suprir a escassez, numa busca de equilíbrio (Horschutz, 2011).

A *calcinatio*, a operação alquímica do fogo, deriva parcialmente de um processo químico que consiste no aquecimento de um sólido para dele se retirarem todos os elementos voláteis, até restar apenas um fino pó seco. Psicologicamente falando, a *calcinatio* é um processo de secagem de complexos, que vivem na água, ou seja, são inconscientes. O fogo para essa operação existe no próprio complexo e atua assim que o indivíduo se conscientiza do mesmo, compartilhando-o com outra pessoa, como fez April. “Todos os pensamentos, ações e lembranças que trazem vergonha, culpa ou ansiedade precisam ter plena expressão. O afeto liberado torna-se o fogo capaz de secar o complexo e purificá-lo de sua contaminação inconsciente” (Edinger, 2006: 61).

Edinger (2006) afirma que o encontro com o fogo, em termos psicológicos, diz respeito à capacidade de suportar um afeto intenso. Se o ego se mantiver intacto, haverá uma transformação, ou seja, a provação será purificante e consolidadora.

Na análise, a dosagem do fogo e dos elementos é feita pelo analista, enquanto que no filme essa operação é feita pela intermediação dos moradores do prédio. Ao aprender a cozinhar o peru, com ajuda dos vizinhos, April pôde se reconectar com as partes dissociadas do complexo de bode expiatório. Uma vez que nem Jeová, nem Azazel têm uma ligação positiva com o feminino, essa ligação precisou ser de alguma maneira descoberta, pois o elemento feminino é básico para a sensação de acolhimento que precede a dissolução do complexo (Perera, 1986).

É importante ressaltar que, originalmente, Azazel foi um demônio da fertilidade, um curador, uma expressão do processo curativo na arte, um deus da natureza, mas esses atributos foram perdidos na cultura judaico-cristã, que identifica o deus-bode com Satã e com as energias demoníacas de Azazel, o acusador, a sombra de Jeová. Assim, as qualidades rejeitadas pelo coletivo foram reprimidas e o próprio deus-bode foi posto em oposição àquilo que outrora representava (Perera, 1986). Ao final, April pôde se reconectar com seus aspectos positivos há muito esquecidos, dos quais fora dissociada, tal qual Azazel.

Assim, ao receber apoio dos vizinhos, ser acolhida, incentivada e apreciada, além de ser vista com um novo olhar, diferente do costumeiro olhar acusatório, April foi descoberta para além de sua *persona* alienada, e seu ego-vítima pôde aprender uma nova maneira

de se enxergar e se relacionar com o mundo. O perfeccionismo, que antes a imobilizava, pois sequer tentava preparar refeições que não fossem enlatadas, cedeu e deu espaço a uma atitude mais bem-humorada e espontânea, o que favorece a dissolução do complexo de ovelha negra.

À medida que vai se relacionando com um novo centro de autoridade, o ego pode sentir-se capaz de discriminar as acusações, para então se metamorfosear em algo além de uma mera ovelha negra. Azazel passa a ser o espírito condutor que liga o ego às profundezas e às alturas (Perera, 1986).

É de suma importância encarar as trevas como parte integrante da *tragoedia*, palavra grega que significa canto do bode, um real hino aos deuses (Perera, 1986). O amor e o cuidado presentes em todos os que apoiaram o processo de April foram fundamentais, pois o amor é um fogo capaz de provocar diversas transformações, até mesmo nas matérias-primas mais endurecidas (Horschutz, 2011).

O filme foi traduzido para o português como *Do jeito que ela é*, mas é preferível o título em inglês que, em tradução livre, seria *Pedaços de April*. A partir da ajuda de várias pessoas, os pedaços que lhe faltavam puderam ser resgatados e, assim, April venceu os complexos de rejeição e abandono que a tomavam e irritavam. Saiu do deserto solitário e angustiante em que se encontrava para se relacionar com as pessoas a partir de uma nova perspectiva, na qual se põe no mundo com uma nova *persona*, mais bem adaptada, e com um ego autor da própria vida, não vítima. Agora April tem recursos para se transformar drasticamente, deixar de ocupar o papel da estranha, alienada, incapaz, culpada, e para reintegrar os aspectos positivos de sua personalidade, que outrora foram dissociados.

Como nos diz Jung (1943/2012: 152):

Tudo que os pais e os antepassados fizeram de errado contra a criança, o adulto declara ser sua condição dada (*Gegebenheit*), com a qual terá de conviver. Somente a um tolo interessa a culpa do outro, frente à qual nada se pode fazer. O homem inteligente aprende através de sua própria culpa. A pergunta poderia ser esta: quem sou eu, a quem sucedem todas essas coisas? Olhando para dentro de seu coração, ele encontrará certamente a resposta a esta pergunta crucial.

Independentemente do que ocorreu, o indivíduo ovelha negra deve ser capaz de se desprender do lugar em que foi posto, para poder reescrever sua própria história e se reconciliar com aqueles acusadores que, originalmente, foram tão vítimas quanto ele mesmo. Só assim pode ser feita uma grande refeição de Ação de Graças.

Considerações finais

Sempre haverá indivíduos feitos de vítimas sacrificiais e que aceitarão viver esse papel em prol da expiação dos pecados da humanidade. Dentro das famílias, frequentemente haverá um elemento *ovelha negra* sobre o qual, em maior ou menor grau, serão depositados todos os conteúdos da sombra familiar. Tudo que é rejeitado pelo ego de cada um da família toma corpo por meio da projeção nesses indivíduos.

Não é fácil ver encarnado em um membro da família o mal que antes estava na sombra familiar: esse membro será temido, culpado, humilhado e identificado com todos os males possíveis. Por isso, possivelmente a família fará grandes esforços para que esse elemento vá para longe, tal qual o bode do ritual hebraico, destinado ao deserto do demônio Azazel; e para que o mal por ele personificado retorne a seu lugar de origem: o inconsciente.

A vivência desse papel traz severas consequências para a psique do indivíduo ovelha negra, que só poderá sair do papel do estranho, alienado e culpado se confrontar conscientemente seu complexo de ovelha negra, passar pelo fogo purificador da *calcinatio*, e, assim, transformar-se e reconhecer em suas cicatrizes de alma o seu *ouro*, aquilo que o torna ímpar.

Referências Bibliográficas

ALVARENGA, Maria Zélia (2009). *Édipo: um herói sem proteção divina – a saga dos labdácidas*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

BOECHAT, Walter (2006). *Outono-inverno, uma viagem nas sombras*. Disponível em: <http://www.jung-rj.com.br/artigos/outono_inverno_uma_viagem_nas_sombras.htm>. Acesso em: 23 mar. 2017.

BRANDÃO, Junito de Souza (2010). *Mitologia grega*: v. I. Petrópolis: Vozes.

EDINGER, Edward F. (2006). *Anatomia da psique: o simbolismo alquímico na psicoterapia*. São Paulo: Cultrix.

_____. (2008). *O mistério da coniunctio: imagem alquímica da individuação*. São Paulo: Paulus.

GRAZI, Fabiana Lopes Binda (2016). "A eterna criança: autoestima e individuação". In: *Cadernos Junguianos*, n. 12. São Paulo: AJB.

HORSCHUTZ, Renata Whitaker (2011). "O vaso e o fogo alquímico formado pelo campo relacional terapêutico". In: *Cadernos Junguianos*, n. 7. São Paulo: AJB.

JUNG, C. G. (1929/2011). *A prática da psicoterapia*. OC, 16/1. Petrópolis: Vozes.

_____. (1943/2012). *Psicologia e alquimia*. OC, 12. Petrópolis: Vozes.

____ (1921/2013). *Tipos psicológicos*. OC, 6. Petrópolis: Vozes.

KAST, Verena (2013). *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. Petrópolis: Vozes.

LEVÍTICO. Português. In: *Bíblia sagrada*. São Paulo: Paulus, 1990.

NEUMANN, Erich (1991). *Psicologia profunda e nova ética*. São Paulo: Edições Paulinas.

PERERA, Sylvia Brinton (1986). *O complexo de bode expiatório: rumo a uma mitologia da sombra e da culpa*. São Paulo: Cultrix.

SILVERMAN, David J. (2019). *Thanksgiving day*. In: Enciclopédia Britannica. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Thanksgiving-Day>>. Acesso em: 30 mar. 2019.

WHITMONT, E. (1991). "A evolução da sombra". In: ZWEIG, Connie.; ABRAMS, Jeremiah (Orgs.). *Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes (2006). *Tipos: a diversidade humana*. São Paulo: Vetor.

ZWEIG, Connie; ABRAMS, Jeremiah (1991). "Introdução: O lado da sombra na vida cotidiana". In: ZWEIG, Connie; ABRAMS, J. (Orgs.). *Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix.

Filme

Pieces of April (2003). Direção: Peter Hedges. Produção: United Artists; IFC Productions; Indigent; Kalkaska Productions; Well Done Productions. DVD (80 min), color, 35 mm. EUA.

¹ Podemos observar claramente na música Ovelha negra, de Rita Lee, a construção e vivência do papel de ovelha negra:

Levava uma vida sossegada / Gostava de sombra e água fresca / Meu Deus, quanto tempo eu passei / Sem saber / Foi quando meu pai me disse / Filha, você é a ovelha negra da família / Agora é hora de você assumir e sumir / Baby, baby / Não adianta chamar / Quando alguém está perdido / Procurando se encontrar / Baby, baby / Não vale a pena esperar, oh não / Tire isso da cabeça / E ponha o resto no lugar.

Sonoridades anímicas

Adriane Garcia Salik*

Juliano Maluf Amui**

Sinopse: As sonoridades presentes nos mitos indígenas são estudadas neste artigo como metáforas da compreensão da alma, do cosmos, da natureza e do homem. O objetivo deste trabalho é compreender a relação entre som e psique, por meio de levantamento bibliográfico de mitos dos índios brasileiros Guarani, Kamayurá, Ywalapiti e Wauja. Os resultados alcançados revelam relações entre o som e a psique, entre elas: o som como parte da origem psíquica do homem, som musical como linguagem, alma como som habitado, som e cura da alma, sonhos sonoros, ligação entre som e movimento emocional e, por fim, relações entre o som e o si-mesmo. Conclui-se com este trabalho que o som pode ser considerado como uma imagem anímica, evocando os tons afetivos da alma.

Palavras-chaves: som, alma, mitos indígenas, imagem arquetípica, psicologia analítica.

Resumen: Las sonoridades presentes en los mitos indígenas son estudiadas en este artículo como metáforas de la comprensión del alma, del cosmos, de la naturaleza y del hombre. El objetivo de este trabajo es comprender la relación entre sonido y psique, por medio de levantamiento bibliográfico de mitos de los indios brasileños Guarani, Kamayurá, Ywalapiti y Wauja. Los resultados alcanzados revelan relaciones entre el sonido y la psique, entre ellas: el sonido como parte del origen psíquico del hombre, sonido musical como lenguaje, alma como sonido habitado, sonido y sanidad del alma, sueños sonoros, conexión entre el sonido y el movimiento emocional y, finalmente, las relaciones entre el sonido y el *Self*. Se concluye con este trabajo que el sonido puede ser considerado como una imagen anímica, evocando los tonos afectivos del alma.

Palabras clave: sonido, alma, mitos indígenas, imagen arquetípica, psicología analítica.

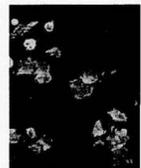
Abstract: The present article intends to study the sound as a possible methaphore for the soul, the cosmos, the nature and the man itself. The objective is to understand the relationship between sound and psyche through bibliographical survey of myths of Brazilian Indians Guarani, Kamayurá, Ywalapiti and Wauja. The results revealed relations between sound and psyche, among them: sound as the origin of the human being, musical sound as language, soul as sound inhabited, sound and soul healing, sound dreams, connection between sound and emotional movement and, finally, between sound and *Self*. The conclusion of this study is that sound can be regarded as an psychic image, evoking the affective tones of the soul.

Keywords: sound, soul, indigenous myths, archetypal image, analytical psychology.

*Adriane Garcia Salik é psicóloga, membro analista do Instituto Junguiano do Paraná (IJPR), especialista em Psicologia Analítica pela PUC-PR e diretora de Cursos Livres do IJPR. Atua em Psicologia Clínica e Psico-oncologia em consultório particular.

E-mail: adrianesalik@gmail.com

Artigo



****Juliano Maluf Amui** é psicólogo, membro analista do Instituto Junguiano do Paraná (IJPR), mestre em Psicologia Clínica pela PUC-SP, professor de Psicologia e coordenador do curso de pós-graduação em Psicologia Analítica da PUC-PR.

E-mail: julianoamui@gmail.com



As sonoridades estão presentes na natureza, seja nos trovões, tempestades, na dança dos ventos ou no cair da chuva, e na manifestação dos animais, em seus gritos, urros, cantos e passos na mata. Wisnik (1999) aponta que para fazer música as culturas precisaram selecionar os sons, sacrificando ruídos em detrimento de outros sons; os sons escolhidos vão sendo ordenados em alturas melódicas, e a música é fundada numa ordem acústica decisiva, em uma infinidade de possibilidades harmônicas.

A música está presente nas mais diversas culturas e povos. Miyagawa et al. (2018) sugerem que cerca de 200 mil anos atrás o neandertal já produzia um tipo de consciência simbólica a partir da arte rupestre. Segundo os autores, a localização e o conteúdo das pinturas rupestres estão intimamente associados às propriedades acústicas do ambiente em que foram representadas; os homens de neandertal pintavam tanto o que viam quanto o que ouviam. Schneider (1960) também estabelece que a relação do ser humano com a sonoridade musical remete a tempos antigos, em um processo em que os acontecimentos acústicos dos sons da natureza são misturados ao tecido mítico de um povo.

Para a psicologia analítica, a base da psique é o inconsciente coletivo, cujos conteúdos se caracterizam por imagens arquetípicas. Jung compreendeu que o conteúdo de todas as mitologias e religiões são de natureza arquetípica e que "os temas e símbolos mitológicos mais distantes possam surgir autoctonamente em qualquer época" (Jung, 2011a: 229). Nesta pesquisa, parte-se da premissa de que o som possa ter uma base arquetípica, devido a sua conexão e natural organização pelo ser humano, além de dar-lhe uma gama de significados simbólicos, fenômeno esse que se repete em diferentes culturas ao longo do tempo e em diversas localidades.

Quando a expressão sonora possui uma intenção, um *telos*, pode-se inferir que o som e a psique parecem ter uma relação estreita e profunda. Mas, afinal, qual seria a relação entre as sonoridades e a psique? Para a psicologia analítica, a psique se manifesta de maneira simbólica e "o processo simbólico é *uma vivência na imagem e da imagem*" (Jung, 2008: 82). Seria possível compreender o som como uma imagem psíquica? De que forma as sonoridades evocam símbolos psíquicos?

Sobre símbolo, diz Jung:

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 (Jung, 2009,12: 400).

O objetivo deste artigo é trabalhar as possíveis relações entre a psique e o som pelo estudo de mitologias indígenas brasileiras. Foram escolhidas as mitologias dos povos Guarani, Kamayurá, Ywalapiti e Wauja, por apresentarem um lugar significativo para o sentido da audição na organização social, além de possuírem rituais e mitos ricos em sonoridades. São povos que na atualidade ainda conservam sua conexão simbólica com o mundo, suas mitologias são vivas e as sonoridades cheias de significado, algo que o homem ocidental foi perdendo ao longo do tempo, como observou Nietzsche (1992) ao criticar veementemente a exclusão da música na tragédia grega.

Nietzsche (1992) estava convencido de a arte ser a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica da vida; no ditirambo¹ dionisíaco, por meio da rítmica, dinâmica e harmonia musical, o homem é levado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas e arribado ao nível do desprendimento de si próprio, em decorrência desse desencadeamento simultâneo de todas as forças simbólicas.

Com o advento da unilateralidade nas áreas do espírito e da óptica da razão, o homem civilizado foi perdendo contato com a natureza e sua base vital instintiva. Nesse sentido, Jung (1997) diz que o mundo moderno se desumanizou.

O homem está isolado no cosmos. Já não está envolvido com a natureza e perdeu sua participação emocional nos acontecimentos naturais que até então tinham um sentido simbólico para ele. O trovão já não é a voz de Deus nem o raio seu projétil vingador. Nenhum rio contém qualquer espírito, nenhuma árvore significa uma vida humana, nenhuma cobra incorpora a sabedoria e nenhuma montanha é ainda habitada pelo grande demônio. Também as coisas já não falam conosco, nem nós com elas, como as pedras, fontes, plantas e animais. Já não temos uma alma na selva que nos identifica com algum animal selvagem. Nossa comunicação direta com a natureza desapareceu no inconsciente, junto com a fantástica energia emocional a ela ligada (Jung, 1997, 18/1: 585).

O som: da física à metáfora

Laura Rita Rui (2006) afirma que o som entrelaça conceitos físicos, biológicos, artísticos e psíquicos que perpassam todas as áreas do conhecimento humano. No contexto da Física, o som abarca o estudo

da produção, propagação e percepção do som numa gama enorme de conceitos físicos: vibração, frequência, período, velocidade, comprimento de onda, energia, pressão, ressonância etc.

A mesma autora explica que, para uma pessoa escutar, é necessário que seja produzido um som audível e haja um meio que o propague, para que assim ele atinja o aparelho auditivo da pessoa e o encéfalo, que então fará a interpretação do som. É pela movimentação da onda sonora, pelas sequências de impulsos e repousos, que o som se faz perceptível, sendo percebido pela vibração interior do corpo, na variação do silêncio e do som, pois sem essa variação o tímpano humano entraria em colapso.

A metáfora do movimento musical revela ser esta uma espécie de resíduo fenomênico da experiência de espaço e conduz o ouvinte também à contemplação das qualidades do tempo, segundo Moore (1990:73). Para Wisnik (1999:18), o som é tanto presença quanto ausência; sem a interlocução com o silêncio, o som não seria revelado. Hegel (1974) propõe que dessa forma o movimento musical cria a espacialidade pela base de sua movimentação, porque se dirige à mais profunda interioridade subjetiva, uma vez que a música é a arte da alma que serve para agir sobre as outras almas.

Um dos principais efeitos psicológicos da música, afirma Moore (1990: 73), é a capacidade de produzir uma imagem multidimensional, pois a impressão produzida por uma peça musical tem dimensões de espaço e de tempo caracterizadas por um específico espírito ou atmosfera, um senso de movimento altamente diferenciado e emoção conjunta.

Schafer (2001) afirma que o ambiente sonoro do homem é uma contraparte acústica que circunda os seres humanos, advindo de aspectos tanto culturais quanto naturais e gerando uma paisagem sonora consistente. Embora a paisagem natural seja em geral silenciosa, é interrompida pelos ruídos da guerra e das celebrações religiosas, com seus chocalhos, tambores e ossos sagrados.

Para Lévi-Strauss (1991), as sonoridades suscitam metáforas até mesmo mágicas, aspectos que se misturam com os ritos sagrados e a religiosidade dessas comunidades, e diz que "o mundo das sonoridades se abre para as metáforas" (Lévi-Strauss, 1991: 42). Aqui é possível perceber que as culturas, ao transformarem os ruídos em som, transformam simbolicamente o som em metáfora e o colocam num patamar da ordem do sagrado, realizando com isso a experiência simbólica. Pois já não se trata do som apenas como signo do objeto que o produziu, mas como símbolo de tudo o que não é visível e alcançável pela condição humana.

Outro grande músico, Tom Jobim², faz referência a esses níveis de audição:

Villa-Lobos é um gênio. Eu, por exemplo, sou o único compositor brasileiro que apaga mais do que escreve, e o Villa não errava, escrevia do *Piccolo* ao contrabaixo, e dez aparelhos de som ligados, televisão ligada, Ampex ligado, uma soprano berrando no piano, um cara tocando o piano, outro o violino. E eu vendo aquele homem escrever aquela música completa, aqueles acordes de oito sons e eu digo: “Mas, maestro, como é que o senhor consegue?” E ele me diz: “Meu filho, o ouvido de fora não tem nada a ver com o ouvido de dentro”. Essa foi a primeira frase que Villa-Lobos me disse.

Os sentidos culturais compreendem que o som é um objeto diferenciado entre os objetos concretos que povoam o imaginário, porque, por mais nítido que possa ser, é invisível e impalpável, características que permitem a atribuição das propriedades do espírito à música: o som torna-se “o elo comunicante do mundo material com o espiritual e invisível” (Wisnik: 1999: 28).

Mitos de criação e o som

Todas as culturas abordam questões sobre a sua origem e finalidade do mundo e tratam essa temática de maneira simbólica e metafórica, aludindo às ações daquele que criou o universo e à maneira como se realizou a criação. Os mitos de criação, ou cosmogônicos, abordam explicações sobre a origem da vida utilizando uma linguagem essencialmente metafórica, de acordo com Gleiser (1997: 24).

A mitologia de um povo, portanto, retrata o modo como opera um sistema cultural, sua visão de mundo e ideologia, podendo com isso indicar a construção do *kosmos*, seu princípio e seu fim. Segundo Schneider (1960), sempre que a gênese do mundo é descrita com a precisão desejada, um elemento acústico intervém no momento decisivo da ação. Com isso, é notável a participação do som na origem do universo, da natureza e do ser humano. A origem possui um fundamento musical!

Nos mitos das tradições indígenas são refletidas questões da origem do seu povo, do modo de vida e do sentido de existência, que estão intrinsecamente relacionadas com as sonoridades musicais. É a música que estabelece a conexão do mito e da cosmogonia com as artes do corpo: a dança, a plumária e a ornamentação; e é portadora de sentido, estabelecendo, em consequência, uma ponte entre mito e rito.

Acácio Piedade (2004) afirma que as sonoridades musicais são centrais no ritual indígena e seguem um roteiro musical impecavelmente executado, tanto em relação às músicas quanto às canções, funcionando como ponto condutor que coordena as atividades rituais como um todo. A cosmologia se encontra artística

e esteticamente codificada no rito, refletindo uma visão musical do cosmos. Para Menezes Bastos (1999b), as cosmologias ameríndias possuem o primado no mundo da audição, contemplando um conceito de *audição do mundo*, em contraste com o Ocidente, em que a visão é o sentido primordial.

Kajá Werá Jecupé (1998) conta que existem povos indígenas que habitam o Brasil há milhares de anos, e atualmente tem-se registro de mais de duzentos povos de diferentes linhagens, divididas em quatro troncos linguísticos: tupi, karib, jê e aruak. Esses povos possuem uma mitologia viva que confluem a uma experiência sonora que os liga a seus ancestrais e espíritos protetores.

Guarani

Os Guarani ocuparam boa parte do território brasileiro antes da conquista portuguesa e influenciaram muitos outros povos indígenas com sua língua tupi; atualmente estão espalhados por quase todo o território do Brasil, com habitantes nos estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, segundo Jecupé (1998).

Seus mitos e sua cultura eram transmitidos apenas por pajés e seus descendentes. Segundo Jecupé (2001), na mitologia dos Tupi-Guarani, eles são os *Tupy* (*Tu*: som; *py*: pé, assento), ou seja, o povo assentado no som ou entoado. Segundo sua cosmologia, tudo entoa: pedra, planta, bichos, gente, céu, terra; as vidas acontecem por manifestação sonora. Na tradição oral desse povo, por meio do relato *Os primeiros costumes do colibri*, os Guarani contam que “o mundo criou-se a partir do nosso pai primeiro (*Nande Ru*)”.

Nosso pai primeiro criou-se por si mesmo na Vazia Noite iniciada. As sagradas plantas dos pés, o pequeno assento arredondado do Vazio Inicial enraizou seu desdobrar (florescer). Círculo desdobrado da sabedoria inaudível, fluiu-se divino Todo Ouvir as divinas palmas das mãos portando o bastão de poder, as divinas palmas das mãos feito ramos floridas tramam o Imanifestado, na dobra de sua evolução, no meio da Grande Noite. Da divina coroa irradiada flores plumas adornadas em leque. Em meio às flores plumas floresce a coroa-pássaro do pássaro futuro, luz veloz que paira em flor e beijo, que voa não voando. Nosso pai primeiro criava futuro colibri, no curso de sua evolução, seu divino corpo. Existia no entanto em maio aos primeiros Ventos Futuros como coruja dentro da Noite Primeira olhava-se, revoando seu futuro firmamento, sua futura terra, brisas sugeridas enquanto colibrizava vidas dos ventos produzidas do Imanifestado que fora: um colibri [...] (Jecupé, 2001: 25-31).

Conforme Jecupé (1998), o *Grande som primeiro*, *Tupã Tenondé* (*Tu* = som; *tenondé* = primeiro, início) representa um conceito de deus, cuja essência é *Ñamandu*, o imanifestado, tecido vazio, silêncio,

o grande mistério criador das coisas vivas. *Ñande Ru Tenondé*, nosso pai primeiro, representa a *Suprema Consciência*, cujo corpo é *espaço imanifestado*, e sua essência manifestada é o ritmo, o *Espírito-música* ou *Grande som primeiro*, vislumbrado como *Eterna música* geradora de vidas.

O vazio (*espaço imanifestado*) entoa sua vida eterna como vento, música primeira e última, para logo tomar a forma de um fogo-assento, algo como o trono divino. Jecupé (2001) refere-se aqui à casa de orações, que está destinada a oferecer cura a quem necessita, enquanto o pajé e a comunidade entoam cantos de louvor à *Grande Mãe Terra* e à *Tupã Tenondé*, cantos esses entendidos como bálsamo de cura, pois, para eles, a música conecta a alma do enfermo ao próprio espírito da vida, ao primeiro som produzido por *Namandu*.

Quando o espírito é entoado, passa a ser, verifica-se sua possibilidade de existir, possui um tom. Toda vida é entoada em uma forma, num corpo, pelas palavras que possuem um espírito, pois o nome é uma alma provida de assento (corpo) e espírito, é tanto som quanto silêncio (Jecupé, 2001).

Os Tupi-Guarani compreendem que as entidades *Nanderus* e *Mãe Terra* conduzem as pessoas para a harmonização entre espírito e matéria, norteiam as artes, música, pintura, engenharia etc. Foram os *Nanderus* que teceram, modelaram e entrelaçaram os elementos da natureza (água, terra, fogo e ar) com os sete níveis do tom, criando o organismo humano, com os sentimentos, sensações e pensamentos que lhe são próprios. Consideram a própria terra como a materialização da expressão de todos os espíritos ancestrais.

Jecupé (2001) explica o termo *ayvu* como “alma, ser, som habitado, palavra habitada”. Com base nessa concepção sagrada, desenvolveram técnicas de afinação entre o corpo físico, a mente e o espírito. Para eles, o espírito é música, uma fala sagrada que se expressa no corpo, e esse, por sua vez, na flauta, o veículo por onde flui o canto *Avá*, que tem sua morada no coração. O *Avá* é a porção-luz que sustenta o corpo-ser, sendo esse o fogo sagrado que move os guerreiros, dando-lhes vitalidade, capacidade criativa e realizadora.

Kamayurá

Os Kamayurá fazem parte do tronco linguístico Tupi-Guarani e habitam o Alto Xingu, no estado de Mato Grosso. Em suas aldeias, a Casa das Flautas é o lugar sagrado destinado à execução de músicas, rituais de cura, local de guarda das flautas, um local representativo de seu cosmos e de sua própria criação como povo. Também é chamada *casa da água* e *casa do fogo*, de acordo com Menezes Bastos (2006). A palavra *tsak* (ver) aponta para uma forma analítica de conhecimento, uma explicação do campo da

intelecção, contrastando com sentido de *anup* (ouvir), que representa uma maneira sintética do domínio da sensibilidade, no sentido de compreensão. Os Kamayurá consideram a capacidade exagerada de ouvir como um índice de virtuosidade nas artes da música e da palavra, muito apreciadas entre eles.

O mito a seguir exemplifica como os Kamayurá começaram a tocar o *jacuí* (o tipo de flauta usada em seus rituais), sua origem e a maneira como a organização social foi sendo estabelecida.

lanamá, habitante de um lugar “pouco acima do Morená”, costumava diariamente subir o *Kuluene* para pescar no *Kranhanhã*. Certo dia, à espera dos peixes, trepado em uma árvore para flechá-los, ouviu o jacuí, sem nada ver: os espíritos tocavam no fundo da água [...] Após grande pescaria, já noite alta, ele ouviu o som do jacuí que se aproximava e se afastava da rede... Isto repetiu-se muitas vezes. Certa madrugada, os jacuí se enredaram. lanamá disse aos aprisionados que não os mataria, só queria guardá-los consigo. Ato contínuo, derramou pimenta sobre as flautas e voltou para sua aldeia de *Taocoatsiá*. *Mavutsinin* reconheceu os jacuí e disse a lanamá que os guardasse. A conselho do avô, o herói foi cortar taquara para fazer flautas. Essas não deram som. Por fim, uma cotia que ele ameaçava flechar ensinou-lhe as madeiras adequadas. lanamá fez várias flautas úteis, encheu o *tapãim*. E pôs-se a tocar com as flautas originais. Sol e Lua o ouviram repetidas vezes, de sua aldeia do Morená; foram saber. Vendo o *tapãim* de lanamá cheio de flautas, pediram algumas; o herói deu-lhes três das que fabricara. À noite, lanamá tocou os jacuí verdadeiros. Sol e Lua tornaram: o som do que lanamá tocava, todos ouviam... lanamá mostrou-lhes outras que tinha feito. De volta a sua aldeia, Sol e Lua logo se desiludiram, escutando de novo os jacuí autênticos. *Mavutsinin* explicou-lhes a diferença e eles fizeram planos de arrebato. Mandaram o *cari* de embaixador, convidando o herói e sua gente para uma festa (Villas Bôas, 1970: 99-105).

O mito continua: e então os homens não conseguiam participar da festa das mulheres, eram elas quem tocavam o jacuí, junto do Sol e da Lua, e os homens não poderiam ouvir os sons feitos pelas mulheres; assim produziram um zunidor, um instrumento que produz uma espécie de vento, uma espécie de redemoinho natural. Segundo Villas Bôas (1970), é um som visível/invisível, com jeito de *espírita*, que, segundo os Kamayurá, vem a ser um instrumento e um espírito: um *mamaê*, como o vento que turbilhona. Dessa forma, atualmente são homens que tocam os instrumentos e ficam nas casas das flautas; as mulheres são interditas e, caso não respeitem essa ordem, são severamente punidas pela comunidade.

Ywalapiti

Os Ywalapiti vivem na região do Parque Nacional do Xingu/Mato Grosso, Alto Xingu. Segundo dados da Fundação Nacional do Índio, formam uma tribo com cerca de 200 habitantes, do tronco linguístico

Aruak, e têm relacionamento estreito com a tribo Kamayurá, que os convida para lutas, pescarias e cerimônias.

Na cosmologia Ywalapiti, é possível perceber que a produção sonora da tribo está enraizada no conceito de que os sons são produzidos como mensagens dos espíritos que circundam a comunidade; é um trânsito de informações que a música pode propiciar às pessoas. A tribo se reúne na casa onde são executados músicas e rituais, conduzidos pelos pajés e pelo mestre de música quando são convocados para ouvirem a mensagem dos espíritos à comunidade.

Egberto Gismonti, pianista e produtor musical, teve a seguinte vivência na comunidade Ywalapiti:

Entramos os quatro na oca sagrada. Durante muitíssimo tempo eu alimentara o desejo de entrar na oca num momento de música. (...) esse foi o momento mais significativo da minha vida como músico. (...) Entrei num estado de êxtase total e tive a sensação de ver a música. Tudo se apresentava a mim sem separações, sem uma distinção clara dos limites entre a música, o instrumento ou o executante (...) A emoção que me invadia dentro da oca era visualizada como um círculo que se completava de modo perfeito (Fregtman; Gismonti, 1991: 34).

As músicas *ouvidas* pelo pajé são transmitidas pelos espíritos, que têm sua morada próximo à comunidade Ywalapiti, mas se encontram em outro mundo. Gismonti (1991:34) conta sobre sua experiência em um desses rituais e revela como foi arrebatador o sentimento vivenciado. Alguns dias depois, pediu ao pajé para que tocassem novamente, de forma que ele pudesse entender melhor o que foi executado, mas o pajé explicou que aquele som não seria novamente tocado, pois o que precisava ser dito já tinha sido dito.

Entende-se que o significado da expressão musical é uma forma de comunicabilidade, ou seja, aqui a música parece muito próxima da linguagem, os sons estão cheios de sentido; mais ainda, são uma experiência simbólica. Nessa tribo, é notável a qualidade atribuída à música, considerada uma fala mais próxima dos espíritos e a maneira de que estes têm de se comunicar com os pajés e mestre de música, mantendo uma conversa por meio dos signos musicais.

Gismonti (1991) conta que “uma manhã, caminhávamos os dois por uma frondosa vegetação. (...) Saímos andando em direção à mata cerrada da selva amazônica. (...) Pouco a pouco, comecei a ouvir a floresta” (Fregtman; Gismonti, 1991: 39-40). O pajé então lhe explicou que esse som da floresta é você, e que a floresta só reflete o que é, seus ouvidos ouvem por si mesmos e seus olhos também.

Essa fala do pajé reflete a cosmovisão desse povo, que não compreende a separação entre quem ouve e quem produz som, ou seja, é como se as sonoridades estivessem entrelaçando mundos, o

interno e o externo. O som que se escuta é o mesmo som que está dentro de nós, é a união de duas realidades coadjuvantes, do som que está na própria alma e do som que está no mundo.

Wauja

Conhecidos também como Waura ou Uaurá, pertencem ao tronco linguístico arauaque e habitam o Alto Xingu, em Mato Grosso, segundo Piedade (2004). Trata-se de uma tribo que apresenta uma vivência sonoro-mítica muito forte, com rituais que englobam apresentações musicais, tanto instrumentais, com as flautas sagradas e outros instrumentos, quanto com entoações de cantos.

Para esse povo, segundo Menezes Bastos (1999a), é a produção sonora que realiza a conexão da tribo com a cosmologia de sua origem e com a natureza invisível do mundo. As músicas são ouvidas em sonhos. Todos os membros da tribo podem ter esses sonhos sonoros, mas apenas o *mestre de música* (um tipo de pajé) consegue memorizar as melodias que são *lembradas*. Eles chamam de músicas *lembradas* por entenderem que são os *apapaatai* que as transmitem e os fazem lembrar; é como se as melodias já existissem e, por isso, devessem ser rememoradas.

O cosmos Wauja é povoado por entes usualmente invisíveis, os *apapaatai*, que têm papel determinante na vida dos humanos, como relata Piedade (2004). Eles não são espectros, fantasmas, almas nem partes imateriais dos corpos humanos. Seu mundo é um lugar de exílio do mundo visível aos humanos, mas também não é um lugar diferente desse mundo e nem é outro lugar; não estão imediatamente presentes neste mundo, mas seu mundo é aqui mesmo. "Logo ali é sua aldeia", dizem os pajés.

Segundo Piedade (2004),

...conforme a cosmogonia Wauja, o que hoje é este mundo visível, acolhedor, reino dos fenômenos materiais, este mundo onde vivem os humanos, há muito tempo era o mundo dos *ierupoho*. Os Wauja eram pobres entes que viviam no escuro do cupinzeiro, em um mundo escuro, sem fogo, sem água, bebiam a própria urina e nada viam. O demiurgo *kamo* ("sol") trouxe a luz para o mundo, e então os Wauja puderam sair do cupinzeiro e colonizar este mundo onde hoje estão. Mas o mundo já era habitado por entes que não suportam a luz, e os *ierupoho* tiveram que fugir da luz, deixando seu mundo, daí a alteridade predadora e vingativa. Para esconder-se da luz, os *ierupoho* transportaram-se para detrás de suas máscaras, transformando-se em *apapaatai*.

Contudo, apenas *kawokápai-apapaatai*, o mais perigoso, o mais temido, em lugar de se esconder atrás de uma máscara, criou as flautas homônimas e ali se abrigou.

Desde então as flautas sagradas *kawoká* ficam guardadas na casa dos homens, no centro da aldeia, e a representação desse *apapaatai* é a música *kawoká*. Os *apapaatai* foram obrigados a deixar o mundo onde viviam e por conta disso tendem a causar mal aos humanos, têm vontade de vingança. Ao ente espiritual responsável pela doença de um membro da tribo são dedicados os cantos de cura, para restabelecer a relação entre o espírito e o doente. Além do uso da voz humana, o canto inclui o uso das flautas sagradas, pois para eles a flauta fala. O doente participa do trabalho de cura ouvindo as entoações do xamã e de toda a tribo, que se envolve nesse processo.

A música *kawoká* é significado da presença dos *apapaatai*, é como a imagem deles, sua extensão existencial. Segundo Piedade (2004), o som da música *kawoká* é mais do que o som dos instrumentos, é a marca concreta da existência e da presença invisível dos *apapaatai*. Para os flautistas, a música é a fala do *apapaatai* tornado presente, a fala do *kawoká*, como dizem.

A natureza psíquica do som

Os mitos são manifestações da essência da alma, por exprimirem conteúdo do inconsciente coletivo – os arquétipos –, assim como os sonhos, os contos de fadas e as histórias que se repetem em diferentes localidades e épocas. Segundo Jung (2008), tudo o que foi sendo vivenciado e observado como fenômenos da natureza, seja o nascer do sol, as fases da lua, as sonoridades da natureza, chuva, trovões, são “expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através de projeção – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza” (Jung, 2008: 7).

Lévi-Strauss (1991) afirmou que existe uma estrutura similar entre o mito e a música porque ambos transcendem, cada um a seu modo, o plano da linguagem articulada; tanto os sons musicais quanto os mitos operam sobre o terreno do tempo fisiológico do ouvinte. Lévi-Strauss (1979) diz que o tempo é imobilizado quando se ouve uma obra musical, como se, ao ouvir música, fosse alcançada uma espécie de imortalidade atemporal (Lévi-Strauss, 1991: 35).

Os mitos indígenas aqui estudados convergem no que diz respeito à sua cosmovisão. Percebem a realidade pela via do som, oferecem a dimensão de seu modo de ouvir o mundo, que é intercomunicante com a realidade anímica. O que o som musical toca são os elementos de fundo, essas formas imemoriais do ser humano, o inconsciente coletivo, que, segundo Jung, “compreende toda a vida psíquica dos antepassados desde os seus primórdios” (Jung, 2011a: 230).

Sempre que se confronta com o desconhecido, a imaginação inconsciente projeta imagens arquetípicas, segundo Von Franz (2003: 21). Tanto a existência do som, quanto os mistérios da própria

existência, laboram como símbolos dessas projeções. É mediante o vazio do pensamento que o inconsciente se projeta e produz um mito de criação, o qual retrata a origem, não apenas do cosmos, mas da consciência que o homem tem do mundo. “Toda magia e toda religião primitiva se fundam nestas ligações mágicas com o objeto, ligações que consistem simplesmente em projeções de conteúdos inconscientes sobre o objeto” (Jung, 2011a: 516).

Na cosmologia indígena, os sons estão conectados com a natureza, com suas florestas, os animais e outras comunidades. Além disso, estão estreitamente conectados com os espíritos, com ancestrais da comunidade, como os *apapaatai*. E a música representa o símbolo do mundo dos *apapaatai*, mundo que está próximo, mas que não é deste mundo e também não é outro mundo. O símbolo para Jung “pressupõe sempre que a expressão escolhida seja a melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido” (Jung, 1991: 903), pois ele representa por imagens, experiências e vivências que incluem aspectos conscientes e inconscientes, isto é, desconhecidas da consciência. Segundo ele, como vimos acima, o símbolo nunca é apenas abstrato ou concreto, racional ou irracional: é sempre as duas coisas (Jung, 2009:12: 400).

Tanto o Espírito-Música, o Grande *som primeiro – Tupã Tenondé* –, quanto os *apapaatai*, o canto do *kawoká*, e os *jacuí* são aspectos misteriosos das sonoridades com os quais as comunidades indígenas precisam se relacionar; e reproduzir músicas é lembrar, é estar em relação com outros mundos. Na cosmologia indígena, *som*, *espíritos* e instrumentos musicais como a flauta são da mesma natureza, intercomunicam o mundo dos vivos. Não há cisão entre os mundos, e a relação com a música é símbolo disso.

As sonoridades podem também ser entendidas como expressão simbólica de processos arquetípicos, pois a alma contém todas as imagens das quais surgiram os mitos – não seriam as sonoridades, também, mitos vivos que retratam a alma humana? A partir disto é possível entrelaçar correlações, entre o mito e música, por conta de ambas operarem um símbolo vivo; são símbolos no sentido usado por Jung como “expressão melhor e mais plena possível do pressentido e ainda não consciente” (Jung, 1991: 909).

No momento em que o pajé Ywalapití diz para Egberto Gismonti (Fregtman; Gismonti, 1991) que o som da floresta é ele, sua fala engloba a dimensão com a qual compreendem a realidade psíquica: o mundo todo é permeado pela psique; é uma totalidade incomensurável que envolve a tudo e todos, como explicita Jung (2009). Com isso, pode-se notar a fala metafórica do pajé, que exprime as semelhanças entre o micro e o macrocosmo: o som que está no mundo é o mesmo que está *em você*.

Quando não há consciência da diferença entre sujeito e objeto, prevalece uma identidade inconsciente. O inconsciente é então projetado no objeto, e esse é introjetado no sujeito, tornando-se

parte de sua psicologia. Daí, plantas e animais se comportam como seres humanos, seres humanos são ao mesmo tempo animais, e tudo vive permeado de espíritos e divindades (Jung, 2011b: 66).

As sonoridades musicais parecem se referir a aspectos mais arcaicos da psique por funcionarem como veículo de comunicação entre as pessoas da comunidade e o mundo material que as afeta diretamente. A escuta do repertório transmitido pelos *apapaatai* é de extrema importância, pois escutar significa ser capaz de compreender e estar em conexão. Ouve-se porque se está no mundo, e aí é encontrada a própria espacialidade, o lugar da alma. O ouvir, segundo Piedade (2004), traz a percepção da espacialidade como percepção da própria existência.

Ouvir a fala do *kawoká*, o som da flauta, é estar atento à dinâmica anímica de si mesmo e do mundo; quando se ouve, é o “ouvido hermenêutico que escuta através”, como diz Hillman (1998). Ouvem-se as próprias melodias e sonoridades da alma, pois esta reporta o sujeito à sua condição de ser animado; ao criar som, o ser humano recria-se. Como retratam os Guarani, o som representa o espírito da vida, o Espírito-Música ou o Grande Som Primeiro. Para eles, o espírito é o movimento entre o som e o silêncio, pois entendem a vida pela ocorrência da manifestação sonora, em que tudo ressoa vida.

Cada ser humano tem um som, cada vogal representa a nota do espírito que comporta o *ayvu* e a estrutura do corpo físico. São sete tons e quatro deles referem-se aos elementos terra, água, fogo e ar, coordenando a parte física, emocional, sentimental e psíquica do ser; três desses tons representam a parte espiritual do ser, como trata Jecupé (1998). Deste modo, são as tonalidades que compõem a estrutura do ser, tanto física quanto psíquica.

O som é o modo da presença do ser, como explicita Schneider (1960), com sede privilegiada na voz e na fala analógica do símbolo, ligada ao centro, ao círculo, ao mito/rito e à encantação (como modo de articulação entre a palavra e a música). Som e alma são equivalentes, pois onde há vida se produz som, e este é símbolo do *Self*, centro da personalidade, “um lugar central no interior da alma, com o qual tudo se relaciona e que ordena todas as coisas, representando ao mesmo tempo uma fonte de energia” (Jung, 2008, 9/1: 634). O *Self* representa a díade do que é mais interior no homem e também tudo o que é abrangido pela totalidade da personalidade, inclusive os arquétipos de toda a humanidade. “...o si-mesmo como totalidade psíquica tem aspecto consciente e inconsciente” (Jung, 6: 902).

No processo de cura da alma, o xamã auxiliado pelo mestre de música e juntamente com toda a tribo cantam para a alma que foi embora, para assim restabelecer a saúde do doente, que está sem conexão com sua alma. O som do canto, com o entoar de melodias e canções, retoma a própria tonalidade do sujeito adoecido e a alma retorna para o corpo do doente. É por meio da sonoridade musical

que a alma é alcançada, porque ambas têm a mesma natureza; o *apapaatai* que trouxe a doença é homenageado, pois a doença só existe porque o *apapaatai* se sentiu esquecido e se vingou.

O uso de sons, na comunicação entre os espíritos e o sujeito doente, seja por meio do canto ou de instrumentos como a flauta, parece ter a mesma função que Hermes entre os antigos gregos: um mensageiro dos deuses, cujas mensagens precisam ser ouvidas em qualquer coisa que seja dita. “Este é o ouvido hermenêutico que escuta através, uma consciência das bordas, assim como Hermes era adorado nas fronteiras. E as fronteiras aparecem em qualquer lugar assim que adentramos aquela duplicidade da mente que escuta dois modos ao mesmo tempo” (Hillman, 1998: 169-170).

O uso da música como auxiliar no processo de cura da alma é também comentado na obra de Marsílio Ficino³ (1980, *apud* Moore, 1990). Ele se mostrava interessado em utilizar os sons da música para influenciar a alma, considerando-a a arte da memória ou da imaginação, capaz de colocar a alma em contato com os diversos tipos de espírito. Para os povos indígenas, são os espíritos que produzem os sons musicais dos instrumentos, e estes são a prova inequívoca de sua existência, pois, da mesma forma que o som tem como característica a manifestação invisível, seus ancestrais e/ou os *apapaatai* se manifestam, apesar de sua invisibilidade no mundo material.

Jung, em uma carta endereçada a Serge Moreux, em 20 de janeiro de 1950, fala sobre música:

De certa forma, a música expressa o movimento dos sentimentos (ou valores emocionais) que acompanham os processos inconscientes. O que acontece no inconsciente coletivo é por sua natureza arquetípico, e os arquétipos têm sempre uma qualidade numinosa que se manifesta na acentuação do emocional. A música expressa em sons o que as fantasias e visões exprimem em imagens visuais. [...] a música representa o movimento, o desenvolvimento e a transformação de motivos do inconsciente coletivo. [...] A forma musical é a expressão do caráter circular dos processos inconscientes [...] (Jung, 2002: 150-151).

A alma é atingida pelo som porque o “som é o movimento do ar, animado e animação, uma espécie de ser vivo, ele se move, estimula e anima o espírito aéreo do homem, o vínculo entre o corpo e a alma”, afirma (Ammann⁴, 1998: 579). A alma quer ser afetada pelo mundo e o som a afeta, movimentando os espíritos, os humores e aciona os complexos, a *pequena gente* que habita a alma. O som ativa a imaginação para além dos recônditos da subjetividade e a lança na base mais profunda da vida psíquica, os arquétipos.

Entre os Wauja, as músicas dos *apapaatai* são transmitidas por meio de sonhos para todos os membros da comunidade, mas são os mestres de música que, pelo seu treinamento, conseguem memorizá-las, e essas músicas é que são executadas por instrumentos como a

flauta, o tambor, os chocalhos etc., nos rituais da tribo. Os sonhos com sons também são relatados por músicos de nossa sociedade, como João Donato, que, numa conversa informal⁵, declarou ter sonhado com uma música e ouviu uma voz dizendo que deveria escrevê-la; ela se transformou na famosa *Amazonas*, que lhe veio no sonho.

Em uma experiência similar, o compositor francês Darius Milhaud, em conversa com Lévi-Strauss, diz ter se convencido de que deveria se tornar compositor “quando era criança, estava na cama, quase a dormir e ouviu uma espécie de música sem relação alguma com qualquer tipo de música por ele conhecida; descobriu mais tarde que essa era já a sua própria música” (Lévi-Strauss, 1979: 49).

A autonomia da psique parece ao primitivo algo demoníaco e mágico, mas também é relatada por Sócrates. Na antiguidade grega havia a crença generalizada em seres sobre-humanos, os *daimons*, que falavam com as pessoas deste mundo. Os *daimons* são entendidos por Jung (1974, 10/3: 853) como personificações de conteúdos inconscientes projetados. Aquela crença transformou-se na chamada *Vox Dei*, a voz de Deus, que corresponde à voz interior, o homem interior ou superior, coração, anjo da guarda, trazendo conteúdos de uma consciência desconhecida pelo ego.

Para os índios, seus *daimons*, ou a voz de Deus, são as sonoridades musicais dos *apapaatai* os responsáveis por essa conexão. A convivência com o mundo dos *apapaatai*, que, ao mesmo tempo, é e não é do mundo, denota a proximidade dos índios com as imagens arquetípicas, e mostra como sua cosmologia dá substrato para a vivência simbólica de elementos primários de constituição da psique. Como ressaltou Jung na citada carta a Serge Moreux (Jung, 2002: 150), a música expressa em sons o que as fantasias exprimem em imagens.

Assim, é possível constatar que as sonoridades musicais só conseguem afetar a alma porque o som provavelmente é imagem e “imagem é alma”, como enfatiza Barcellos (2006). Expressando o movimento das tonalidades emocionais, o som é também imagem e possui qualidades anímicas. Se pensarmos no princípio de que o semelhante cura o semelhante, vemos que na ideia ficiniana [Marsílio Ficino] o remédio mais importante para o espírito é a música, pois ela tem as mesmas qualidades aéreas do espírito.

As estruturas arquetípicas também são expressas em imagens sonoras, por meio da música. E auxiliam a sedimentação das poderosas experiências ancestrais – ricas de afeto e de imagem – de toda a humanidade. A música tem em si a capacidade de deixar a pessoa dentro da imagem por ela produzida: “Um dos mais impressionantes poderes da música é a sua capacidade de produzir uma imagem multidimensional”, como diz Moore (1990:72); o ouvinte não consegue se distanciar, é um encontro entre os sons e a alma.

É por meio dos ouvidos que a alma percebe encantadoras harmonias e ritmos, e por essas imagens ela é exortada, por isso “a música se afasta dos conteúdos específicos e individuais para

representar os padrões dinâmicos da vida e da alma”, afirma Moore (1990:73). Para Ficino (1980, apud Ammann, 1998: 579), a música explicita a real natureza das coisas, porque ela expressa emoções, afetos e sentimentos que são conectados a ela e por ela projetados. A música emociona, e o poder de uma emoção é mover; com a emoção, algo se move, em nós e no mundo; a música é em si mesmo movimento. Quando ouvimos música, são estimulados os sentimentos, diz Von Franz (1995).

A ligação do som com o movimento emocional, sua ligação com o coração – no sentido de ser esse o canal que percebe o mundo, de ser a forma como as coisas do mundo revelam seu conteúdo –, pode ser exemplificada com o sonho descrito a seguir:

Ouvi o som poderoso e profundo de um sino de bronze, um badalar extraordinário, como nunca ouvira ou imaginara, um som vindo do além, de extraordinária beleza, irresistível! Fascinada, eu me levantei, porque de algum modo tinha que chegar à origem desse som, que só podia ser divina. Como o som me pareceu sagrado, achei que viesse de uma igreja, e instantaneamente me vi em uma igreja do mais puro estilo gótico, de pedra branca, e eu estava me preparando para subir a torre do sino para encontrar o sino, a fonte desse badalar grave e rítmico, que eu ainda conseguia ouvir. Mas tudo mudou. A igreja se transformou em uma ampla abóbada, como a nave de uma igreja feita de um material vermelho-alaranjado, vivo e transparente, banhado em luz avermelhada e sustentada por uma floresta de pilares que me faziam lembrar as estalactites de uma gruta que vira certa vez na Espanha. Por um momento, eu me vi pequena e sozinha nesse imenso átrio, fascinada pela sensação de que eu tinha ali todo um mundo para explorar. Era meu coração. Eu estava dentro do meu próprio coração, e compreendi nesse momento que o maravilhoso som do sino, que eu ainda conseguia ouvir, nada mais era do que a batida do meu coração, ou que esse som externo e a batida do meu coração eram o mesmo. Eles batiam no mesmo ritmo. O macrocosmo e o microcosmo estavam sincronizados; o ritmo do coração do mundo e o do meu coração eram idênticos (Von Franz, 1999: 272).

As metáforas do som com os aspectos sagrados e numinosos estão atreladas ao coração, sede da *enthymesis*, que em grego “significa o ato de meditar, conceber, imaginar, projetar, desejar ardentemente – de ter *thymos*, que é vitalidade, força, alma, coração, intenção, pensamento, desejo”. (Ibn’Arabi, estudado por Henry Corbin (1969: 224 apud Hillman, 2010: 15).

Na mitologia Guarani, *Ayvu* é a porção-luz que sustenta o corpo-som do ser e *Avá*, o canto da flauta, que tem morada no coração; é o fogo sagrado que dá vitalidade, capacidade criativa e realizadora. O som musical como possibilidade de despertar o coração, símbolo da conexão com a imaginação, que tem sua sede no coração. A sonoridade da alma que desperta a consciência para a alma das coisas, ritmo sonoro do si-mesmo e do mundo.

Considerações finais

A partir dos mitos coletados, foi possível perceber as diversas nuances que o som adquire nas culturas indígenas, demonstrando uma estreita relação entre mito e música, que se tornam uma coisa só. O som simboliza metaforicamente a própria condição de ser vivo e a cada novo ritual celebra-se o mistério de vida e da alma.

O som religa as experiências profundas de intimidade com a alma, intercomunicante com a alma do mundo. Por meio do som musical, o coração do mundo torna-se seu próprio coração. Nessa celebração sonora, a alma se religa à sua base arquetípica, o som a alcança pela sua própria natureza anímica.

Oxalá este trabalho possa semear o interesse da psicologia analítica na ampliação do conhecimento sobre o imaginário indígena e a música, podendo assim apurar cada vez mais o ouvido para o que se refere à alma em suas relações com as sonoridades.

Referências Bibliográficas

AMMANN, Peter (1998). Music and melancholy: Marsilio Ficino's archetypical music therapy. In: *Switzerland: Journal Analytical Psychology*, v. 43. Issue: 4. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/1465-5922.00054>>. Acesso em: 9 set. 2010.

BARCELLOS, Gustavo (2006). *Voos e raízes: ensaios sobre a imaginação, arte e psicologia arquetípica*. São Paulo: Ágora.

FREGTMAN, Carlos; GISMONTI, Egberto (1991) *Música transpessoal. Uma cartografia holística da arte, da ciência e do misticismo*. São Paulo: Cultrix.

GAMBINI, R. (1988). *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma brasileira*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.

DIAS, Lucy; GAMBINI, Roberto (1999). *Outros quinhentos: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: SENAC SP.

GLEISER, Marcelo (1997). *A dança do universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras.

HEGEL, Friedrich (1974). *Estética, pintura e música*. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães & Companhia Editores.

HILLMAN, James (1998). *O Livro do Puer: ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus*. São Paulo: Paulus.

_____. (2010). *O pensamento do coração e a alma do mundo*. Campinas: Verus.

JECUPÉ, Kajá Werá (1998). *A terra de mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Petrópolis.

- _____. (2001). *Tupã Tenondé: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Petrópolis.
- JUNG, Carl Gustav (1974). *Civilização em transição*. OC, 10/3. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1991). *Tipos psicológicos*. OC, 6. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1997). *A vida simbólica*. OC, 18/1. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2002). *Cartas de C. G. Jung*, v. II. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2008). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2009). *Psicologia e alquimia*. OC, 12. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2011a). *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2011b). *Estudos alquímicos*. OC, 13. Petrópolis: Vozes
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1991). *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1979) Mito e Música. In: *Mito e Significado*. Lisboa: Edições.
- MENEZES BASTOS, Rafael (1999a). *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no AltoXingu*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.
- _____. (1999b). "Apùap world hearing: on the Kamayurá phonological system and the anthropological concept of culture". In: *The World of Music*, v. 41, n. 1, p. 85-96.
- _____. (2006). "Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens". In: *Revista de Antropologia*. v. 49, n. 2. São Paulo, USP.
- MIYAGAWA Shigeru; LESURE, Cora; NÓBREGA, Víctor A. (2018). Cross-modality information transfer: a hypothesis about the relationship among prehistoric cave paintings, symbolic thinking, and the emergence of language. *Frontiers in Psychology*. 9:115. Disponível em: <<https://philpapers.org/go.pl?id=MIYCIT&proxyId=&u=http%3A%2F%2Fdx.doi.org%2F10.3389%2Fpsyg.2018.00115>>. Acesso em: 27 jul. 2019.
- MOORE, Thomas (1990). *The planets within: the astrological psychology of Marsilio Ficino*. EUA: Lindisfarne Books.
- NIETZSCHE, Friedrich (1992). *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PIEIDADE, Acácio (2004). *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os wauja do Alto Xingu*. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 254 p. Dissertação de Doutorado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Santa Catarina, UFSC.
- RUI, Laura Rita; STEFFANI, Maria Helena (2007). *Física e audição humana*. Simpósio Nacional de Ensino de Física, 17, 2007 jan. 29 / fev. 02: São Luís. Anais. São Luís: SBF. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/30450>>. Acesso em: 4 set. 2010.
- SCHAFER, Murray (2001). *A afinação do mundo: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente – a paisagem sonora*. São Paulo: UNESP.

SCHNEIDER, M. (1960). «Le rôle de la musique dans la mythologie et les rites des civilisations non européennes”. In: Roland Manuel (org.). *Histoire de La Musique*. Paris: Gallimard.

TAME, David (1984). *O poder oculto da música: a transformação do homem pela energia da música*. São Paulo: Cultrix.

VILLAS BÔAS, Orlando; VILLAS BÔAS, Cláudio (1970). *Xingu: os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Zahar.

VON FRANZ, Marie-Louise (1999). *Alquimia: introdução ao simbolismo e à psicologia*. São Paulo: Cultrix, 1999.

VON FRANZ, Marie-Louise; HILLMAN, James (1995). *A tipologia de Jung*. São Paulo: Cultrix.

VON FRANZ, Marie-Louise (2003). *Mitos de criação*. São Paulo: Paulus.

WISNIK, José Miguel (1999). *O som e o sentido: uma outra história das músicas*. São Paulo: Companhia das Letras.

¹ Cântico entoado em coro em louvor ao deus Dioniso.

² Fonte coletada na exposição Bossa na oca, realizada em homenagem aos 50 anos de bossa nova, no Parque Ibirapuera-SP, em 21 de julho de 2008.

³ Médico renascentista, filósofo, conhecido pelas traduções de Platão e de filósofos neoplatônicos, e também pela influência do seu pensamento platônico na arte e na literatura, Também era um terapeuta musical, tendo desenvolvido uma sofisticada teoria e prática da música a serviço da psicologia (Moore, 1990).

⁴ Tradução livre.

⁵ Informação coletada no Tributo a João Donato ocorrido em 20 de agosto de 2010, no teatro da Caixa, em Curitiba/PR.

Notas para um perspectivismo arquetípico

Maurício Silveira dos Santos*

Sinopse: Este trabalho aborda a forte influência teórica e biográfica do filósofo alemão Friedrich Nietzsche na obra psicológica de Carl Gustav Jung, especialmente no que diz respeito ao conceito nietzschiano de *perspectivismo*. Procuraremos demonstrar como a intuição e a proposta perspectivistas constituem a base do pensamento de Jung, presentes em tópicos decisivos de sua obra: nas teorias dos tipos psicológicos, dos complexos e dos arquétipos, assim como na própria concepção do que é uma teoria psicológica. A possibilidade de pensar a partir do perspectivismo permitiu a Jung compreender que as contradições entre as psicologias freudiana e adleriana não eram devidas a equívocos, mas que correspondiam às diferentes concepções vitais de seus criadores, assim como a sua própria teoria. Demonstraremos que o perspectivismo também está presente de forma muito decisiva em uma das derivações mais criativas e consistentes da obra de Jung, a chamada *psicologia arquetípica* de James Hillman.

Palavras-chave: perspectivismo, Nietzsche, teorias psicológicas, politeísmo, psique plural.

Resumen: Este artículo aborda la fuerte influencia teórica y biográfica del filósofo alemán Friedrich Nietzsche en el trabajo psicológico de Carl Gustav Jung, especialmente en relación con el concepto nietzschiano de perspectivismo. Intentaremos demostrar cómo la intuición y la propuesta perspectivista forman la base del pensamiento de Jung, presente en los temas decisivos de su trabajo: en las teorías de los tipos psicológicos, complejos y arquetipos, así como en la concepción misma de lo que es una teoría psicológica. La posibilidad de pensar desde el perspectivismo le permitió a Jung comprender que las contradicciones entre las psicologías freudiana y adleriana no se debían a conceptos erróneos, sino que correspondían a las diferentes concepciones vitales de sus creadores, así como a su propia teoría. Demonstraremos que el perspectivismo también está presente de manera decisiva en una de las derivaciones más creativas y consistentes del trabajo de Jung, la llamada psicología arquetípica de James Hillman.

Palabras clave: perspectivismo, Nietzsche, teorias psicológicas, politeísmo, psique plural.

Artigo



Abstract: This paper addresses the strong theoretical and biographical influence of the German philosopher Friedrich Nietzsche on Carl Gustav Jung's psychological work, especially with regard to the Nietzschean concept of perspectivism. We will try to demonstrate how perspectivist intuition and proposal form the basis of Jung's thought, present in decisive topics of his work: in the theories of psychological types, complexes and archetypes, as well as in the very conception of what is a psychological theory. The possibility of thinking from perspectivism allowed Jung to understand that the contradictions between Freudian and Adlerian psychologies were not due to

misconceptions but corresponded to the different vital conceptions of their creators, as well as his own theory. We will demonstrate that perspectivism is also very decisively present in one of the most creative and consistent derivations of Jung's work, the so-called archetypal psychology of James Hillman.

Keywords: perspectivism, Nietzsche, psychological theories, polytheism, plural psyche.

*Maurício Silveira dos Santos é médico psiquiatra, psicoterapeuta e candidato a analista pelo Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul (IJRS).

E-mail: mauriciopsiq@gmail.com



1. Jung encontra Nietzsche

Sobre a relação de Nietzsche e Jung, podemos considerar pelo menos três linhas de influência do primeiro sobre o segundo. Em primeiro lugar, a questão biográfica: ambos eram filhos de pastores protestantes e compartilharam região e cultura, na mesma época; o filósofo, nascido em Röcken, Prússia, no ano de 1844, era 31 anos mais velho do que o psiquiatra. Além do forte aporte cristão familiar, desde cedo eles tiveram acesso aos textos gregos clássicos, à língua grega e latina (Nietzsche tornou-se filólogo) e à filosofia, tanto a clássica como a que era debatida em sua época. Ambos moraram na Basileia, terceira maior cidade da Suíça. Nietzsche foi professor por dez anos na Universidade local e Jung estudou medicina nessa mesma universidade anos depois. Kant foi fundamental para os sistemas de pensamento dos dois e chegou a eles via Schopenhauer, que foi professor e orientador de Nietzsche. Fala-se muito, e com razão, sobre a influência de Schopenhauer na obra de Freud, mas não se pode perder de vista que a crítica ao conceito de libido como energia psicosssexual que Jung fez a Freud é também fruto do conceito de *vontade* de Schopenhauer, central na sua filosofia.

Em segundo lugar, podemos citar o fascínio de Jung com a filosofia de Nietzsche, especialmente no que concerne a sua obra-prima, *Assim falava Zaratustra*. Não só em função de seu conteúdo, que para Jung poderia ser lido como uma espécie de trajetória e ilustração dramática do processo de individuação protagonizada pelo herói trágico e profeta Zaratustra, como também pela forma de sua escrita, marcadamente metafórica, simbólica, enigmática e pouco conceitual, algo que impressionou sobremaneira Jung quando de seu encontro com a obra, em 1897. Décadas depois, entre 1934 e 1939, Jung lhe dedicou um extenso seminário, os *Nietzsche's Zarathustra Seminars*. Finalmente, mas não menos importante – talvez até pelo contrário, pois é o que nos ocupará neste trabalho –, podemos considerar aquilo que não é apresentado conceitualmente e não aparece de

forma explícita no trabalho de Jung com relação a Nietzsche, mas que determinou e permeou toda a sua construção teórica: o *perspectivismo*, que aprendeu com o autor de *A genealogia da moral* e que iremos abordar nas páginas seguintes, até chegarmos, em contexto e expressão modificados, mas com potência mantida, à obra de James Hillman.

2. O perspectivismo

A palavra *perspectivismo*, nesta forma¹, aparece poucas vezes na obra de Nietzsche; é uma daquelas intuições filosóficas de impressionante valor que produzem um impacto considerável daí por diante. Mesmo que Nietzsche não tenha sido o inventor da palavra, que foi introduzida por Leibniz no século XVII e retomada por Kant no século seguinte (Mota, 2010), certamente foi ele que a elevou ao nível de um conceito em relação direta com as ideias de *interpretação e verdade*, alterando-lhes profundamente o escopo, a ponto de alguns considerarem o perspectivismo não apenas o componente de uma teoria do conhecimento (o que, na verdade, não é algo que tenha feito parte dos objetivos do filósofo), mas, para além disso, uma proposta com desdobramentos metafísicos, linguísticos e ontológicos.

À diferença das doutrinas relativistas, que de forma geral advogam uma validade irrestrita das ações epistemológicas, o perspectivismo se comporta de forma diferente. As primeiras defendem uma verdade ilimitada das opiniões parciais sobre a realidade do objeto a ser conhecido, sem qualquer hierarquia entre as mesmas e sem qualquer necessidade de aferir externamente essas opiniões relativas ou provar a possibilidade de acesso a um universo de conhecimento comum. Isso passa uma imagem, pelo menos em suas versões mais marcantes, de uma espécie de *vale tudo* idealista sobre o mundo, pois há incontáveis verdades relativas e um mundo compartilhado a conhecer². Para o perspectivista, entretanto, esse processo ocorre de forma diversa: não há verdade, só interpretação. E a interpretação é sempre o resultado de uma força ou impulso afetivo que se sobrepõe às outras forças numa disputa específica. A verdade, nesse caso, não pode ser encontrada ou conhecida, mas apenas produzida pelo experimento de uma perspectiva. Se há uma pluralidade de modos de vida, há uma pluralidade de perspectivas. Quanto mais afetos e olhares diversos se fizerem presentes, mais próximos estaremos da possibilidade de uma objetividade (Corbanezi, 2016).

O perspectivismo é, entre outras coisas, a afirmação de que há uma pluralidade de sentidos, uma polissemia irreduzível, no limite, a uma definição unívoca e não ambígua (Mota, 2010: 214).

Na filosofia nietzschiana, o sujeito é concebido ele mesmo como múltiplo, plural, um emaranhado de forças ora em colaboração e no mais das vezes em disputa. Essa espécie de luta interna ocorre profundamente, no corpo, e é inconsciente; a consciência participa de forma secundária ou *a posteriori*. É importante perceber que não é que haja uma unidade fragmentada ou que devamos conceber e compreender o sujeito por partes; o pensamento perspectivista de Nietzsche exige mais radicalidade, o sujeito é *a priori* e desde sempre plural, formado por inúmeras forças que, em conflito sediado na vontade de potência relativa a cada uma delas, produzirão incontáveis perspectivas, todas elas criadoras de mundos válidos e, por consequência, verdadeiros. Não se trata, portanto, da expressão de visões parciais de sujeitos sobre uma realidade a ser conhecida na sua verdade completa, mas, sim, da criação de novos e múltiplos valores e verdades calcados na vontade de potência. A proposta de um novo homem, ou de um além do homem, cravada no *Zaratustra*, nada mais é que o ato de fazer nascer no humano aquilo que o ultrapassa a partir da pluralidade e do triunfo dos valores superiores que o habitam, mas que frequentemente são combatidos e rechaçados pelos valores baixos, que se voltam contra o corpo e o mundo, apresentando-se como valores transcendentais que, em vez de afirmarem a vida, atacam-na, desejando um além da vida, um além do mundo.

3. O *Zaratustra* para Jung – medo e fascínio

Antes de abordarmos a influência do perspectivismo na obra junguiana, que se deu de forma não explícita e não declarada, por mais profunda que tenha sido, tentaremos mostrar e compreender a via fundamental do encontro de Jung com o trabalho de Nietzsche: o livro *Assim falava Zaratustra*. Jung entrou em contato pela primeira vez com o *Zaratustra* ainda na faculdade de medicina, período em que muito se dedicou aos estudos filosóficos na chamada *Sociedade Zofingia*, um grupo cultural, de estudos e debates. Nesse primeiro contato, apesar da forte impressão que sofreu, ele rejeitou a leitura, considerando-a sombria e difícil.

Foi após o rompimento com Freud (com quem compartilhou várias impressões elogiosas sobre o potencial psicológico de Nietzsche, documentadas na troca epistolar entre os dois) e sua crise pessoal de confronto com o inconsciente no início da composição do livro vermelho que a retomou, agora com vigor, percebendo que ela representava algo como um mergulho no inconsciente e um enfrentamento de suas forças e entidades, em paralelo com o que ele mesmo vivia (e sofria) à época.

Em 1888, Nietzsche tivera um colapso nervoso em plena rua, na cidade de Turim, Itália, para nunca mais recuperar-se e falecer em estado de grave demência em 1900, com 56 anos, após cerca

de doze anos de cuidados de sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche. Apesar desses cuidados, a irmã – que tinha uma militância política supremacista – desrespeitou-o profundamente ao alterar alguns de seus escritos ainda não publicados à época.

O fascínio de Jung por *Zaratustra* e pelas figuras trágicas, tanto do personagem quanto do autor, levou-o a aprofundar os estudos da obra nos chamados *Seminários Nietzsche*, que duraram cerca de cinco anos, de 1934 a 1939, no Clube de Psicologia de Zurique, com sessenta conferências.

O objetivo desses estudos não era filosófico, e, segundo Bishop (1995), do ponto de vista filosófico eles foram até mesmo reducionistas e pouco exigentes; o trabalho foi enfaticamente psicológico³. Jung lidou com Nietzsche como poeta, filósofo, psicólogo e também um caso psiquiátrico, pois defendeu a tese controversa de que a doença que atingiu o filósofo foi resultado direto do enfrentamento tardio com o inconsciente, que Nietzsche não teria suportado.

Do ponto de vista de sua leitura do *Zaratustra*, Jung percebeu que a jornada do herói, com toda a sua riqueza imagética, simbólica e dramática poderia ser lida como uma viva e complexa ilustração do processo de individuação em busca do si-mesmo, representado pelo *além-do-homem nietzschiano*. Essa busca, em consonância com a sua teoria psicológica, se daria a partir do enfrentamento das forças do inconsciente e posterior conciliação da oposição consciente-inconsciente. Zaratustra teria iniciado a obra de forma apolínea, solar, tornando-se, ao longo da jornada, cada vez mais dionísio, penetrando as terras profundas do inconsciente. Lembramos que foi em 1916, auge de sua crise ou confronto com o inconsciente, em plena Primeira Guerra Mundial, que Jung se dedicou à leitura do livro que abandonara anos antes.

Podemos, portanto, perceber o quanto a relação de Jung com a obra de Nietzsche ultrapassou, em muito, o interesse apenas teórico, filosófico ou psicológico. A personalidade do filósofo causou forte impressão em Jung e ele estabeleceu uma relação que continha forte ambivalência com o autor de *Assim falava Zaratustra*. Sem dúvida, houve forte identificação com Nietzsche. Jung acreditava que, assim como ele, o filósofo também tinha duas personalidades, uma diurna, relativamente bem adaptada à vida cotidiana, e outra sombria, ligada mais diretamente às forças arquetípicas; para Jung, o Zaratustra representava justamente a personalidade número dois de Nietzsche, aquela que ele contactou muito tardia e intensamente, e por isso não suportou. Há trechos nos seminários em que Jung demonstra irritação⁴ com o estilo dos escritos ou com a figura do filósofo e admite em seguida que aquela reação afetiva tinha a ver com o seu próprio trabalho de individuação.

Se Nietzsche era às vezes tão desagradável e sua leitura tão difícil, por que então dedicar tanta energia e tempo a ela? Huskinson (2004), Bishop (1995) e Parkes (1996) defendem que há um aspecto

projeto de Jung com relação a Nietzsche e que este representaria um aspecto da sombra de Jung. Talvez possamos arriscar buscar no radical posicionamento afirmador da vida e do mundo de Nietzsche, avesso ao cristianismo e às religiões em geral, o que tanto incomodava Jung. Nietzsche era considerado um grande psicólogo e poeta por Jung, com acesso natural ao inconsciente coletivo, inclusive com a capacidade de intuir e antecipar uma série de processos históricos ainda em germe na psicologia ocidental; mas, ao mesmo tempo, o filósofo fazia isso em confronto com o espírito religioso, que Jung considerava *conditio sine qua non* para compreender a subjetividade humana. Era como se o filósofo, ao mesmo tempo íntimo e estranho na sua profundidade, caminhasse por uma jornada psicológica muito semelhante à dele, em busca de objetivos análogos, com uma teleologia semelhante – *o tornar-se o que se é* –, mas ignorando ou até negando alguns pressupostos muito caros a ele, Jung. Cito Jung no *Seminar on Nietzsche's Zarathustra*:

Nietzsche antecipou, através de sua sensibilidade, uma grande parte do desenvolvimento mental (na cultura moderna); ele foi assaltado pelo inconsciente coletivo em uma extensão que involuntariamente tornou-se consciente das características do inconsciente coletivo de sua época posterior. Por isso é chamado de profeta e, de certa forma, ele é um profeta (Godois, 2011: 93 – tradução da autora).

Se pudéssemos resumir a relação de Jung com o personagem Nietzsche e sua obra, talvez as palavras fascínio e ambivalência fossem as mais apropriadas. Nesse sentido, Jung parece ter sido muito leal às suas próprias concepções, na medida em que, ao encontrar um material estranho, desafiador, desagradável e talvez numinoso para sua alma, mergulhou em direção a ele com muita dedicação e energia, no sentido de integrá-lo à consciência. Cabe perguntar o grau de influência que *Assim falava Zarathustra* teve no seu *Liber novus*, recentemente disponível para a leitura do público e que contém, além do texto, os desenhos de Jung. O *livro vermelho* apresenta uma linguagem e um estilo que poderíamos considerar próximos ao *Zarathustra* de Nietzsche: enigmático, simbólico, dramático e por vezes exasperado, mesmo guardadas as singularidades e diferenças dos dois trabalhos. Voltaremos a essa questão mais adiante.

4. Jung, uma psicologia perspectivista?

Compreendida a forte impressão da personalidade e da obra de Nietzsche – fundamentalmente do seu *Zarathustra* – sobre Jung, chegamos ao objetivo mais direto deste trabalho, que é investigar os traços perspectivistas na obra do psiquiatra suíço.

Amnérís Maroni defende que Jung parte de uma “dupla afinidade eletiva no sentido goethiano” (Maroni, 1998:13). De um lado, estão os românticos (Fichte, Schiller, Schelling, Carus, Goethe), e de outro, está Nietzsche. Para este último, assim como para Jung, toda a obra é uma *confissão subjetiva* de seu autor, e essa percepção, é claro, era autoaplicável para ambos. Nesse ponto podemos perceber uma crítica indireta, elíptica, mas ainda assim muito forte, à noção vigente de verdade. Nietzsche afirma que pretende “deixar soar de novo a polifonia da alma grega” (Nietzsche, 2008: 28). Ora, se cada obra, cada filosofia, cada psicologia é a confissão de seu autor, os limites entre autor e obra estão desde sempre borrados e o ideal de objetividade pura está afastado. À multiplicidade de autores e obras corresponderá uma multiplicidade de verdades, ou melhor, de expressões verdadeiras. Enquanto Freud elege o instinto sexual e Adler o instinto de poder como fundamentais e primeiros na compreensão da subjetividade, Jung elege uma miríade de instintos/arquétipos com expressões em complexos multitemáticos baseados no inconsciente coletivo. Jung não tentava negar ou desacreditar as versões freudiana e adleriana da psicanálise, mas as considerava duas expressões teóricas entre outras possíveis, assim como considerava o *Édipo*, peça fundamental da psicanálise, um arquétipo entre outros tantos, com importância relativa a um certo enredo familiar da época em que Freud o descreveu, em vez de algo universal, atemporal e estruturador de toda a subjetividade humana.

...tenho plena consciência dos méritos de Freud, e não tenho intenção alguma de diminuí-los. Sei, inclusive, que o que ele diz se adapta a um grande número de pessoas, e é possível afirmar que tais pessoas têm exatamente o tipo de psicologia que ele descreve. Adler, cujo ponto de vista era completamente diverso, também tem um grande número de seguidores, e estou convencido de que muitos têm uma psicologia adleriana. Também tenho os meus – não tão numerosos quanto os de Freud –, eles são pessoas que, presumivelmente, têm a minha psicologia. Chego a considerar minha contribuição como minha própria confissão subjetiva. É a minha psicologia que está nisso, meu “preconceito” que me leva a ver os fatos da minha própria maneira. Mas espero que Freud e Adler façam o mesmo e confessem que suas ideias representam pontos de vista subjetivos. Desde que admitamos nosso preconceito, estaremos realmente contribuindo para uma psicologia objetiva (Jung; 1999: 275).

Podemos considerar tal posicionamento de Jung como algo que marcaria profundamente suas propostas teórica e clínica. A partir desse pressuposto, ele passou a se preocupar com a possibilidade de compreender a multiplicidade de expressões psicológicas possíveis, e foi esse interesse que o fez pesquisar uma série de sistemas de classificação de tipos psicológicos para propor a sua própria classificação em *Tipos psicológicos*, publicado em 1921. Além da questão dos tipos, há mais duas formulações onde a concepção

plural da psique é essencial e fundante na teoria de Jung: são elas a teoria dos complexos e a teoria dos arquétipos. A primeira se constituiu como o elemento inicial da proposta junguiana e a segunda é posterior, mais ou menos contemporânea da teoria dos tipos psicológicos; muito elaborada após essa época, ela é marca essencial do pensamento junguiano a respeito do inconsciente coletivo, sua estrutura e sua dinâmica.

5. Complexos, identidade e diferença

Antes de tratarmos da proposta tipológica de Jung e da descoberta dos arquétipos, devemos retornar ao início dos seus estudos, no Hospital de Burghölzli, em Zurique, antes mesmo de seu encontro com Freud. Foi nessa época que o jovem psiquiatra, orientado pelo renomado e também psiquiatra Eugen Bleuler, criou a *teoria dos complexos*. A partir de testes de associações de palavras em que o sujeito testado, ligado a um psicogalvanômetro, deveria responder rapidamente a uma palavra-estímulo com apenas uma palavra-resposta, Jung percebeu que as respostas mais demoradas (o tempo era cuidadosamente medido) apontavam para palavras-estímulo que tocavam em assuntos relacionados a sofrimento psíquico ou traumas nas pessoas testadas (pacientes ou pessoas consideradas sadias). Jung então denominou *esses nós* que envolviam afetos e ideias de *complexos de tonalidade afetiva*, pertencentes ao inconsciente pessoal. Notou que esses complexos eram dotados de muita energia afetiva, responsável por manter unido um conjunto de ideias, e dotados também de relativa autonomia, ou seja, não estavam submetidos à consciência, à vontade ou ao *eu* do sujeito; pelo contrário, com frequência entravam em conflito com as vontades e desejos conscientes do *eu* (que, posteriormente para Jung, não passaria de mais um complexo). E esse conflito entre eles, desde uma incompatibilidade até a dissociação, era justamente o fator responsável pela neurose.

O campo que a teoria dos complexos abre é o da concepção de sujeito múltiplo, heterogêneo, plural, em que há uma tensão insolúvel entre o *eu* e os complexos e entre os complexos em geral. Nesse ponto, não é difícil perceber algum nível de proximidade de elementos da concepção nietzschiana de sujeito, composto por incontáveis forças autônomas que buscam domínio umas sobre as outras. Como podemos notar, os complexos têm uma dimensão patológica potencial, ou seja, podem se tornar invasivos, provocar autonomismos, conflitos variados, enfim, sofrimento mental, mas tal característica não os define por completo, pois Jung assegura que eles são constituintes naturais da psique e determinam seu funcionamento dinâmico normal e saudável. Novamente se esboça a proximidade com Nietzsche, pois, se o sujeito é constituído por inúmeros complexos inconscientes ativos que participam de sua

vida consciente mesmo que ele não perceba, fica descartada a ideia da capacidade de objetividade isenta de uma série de influências. Podemos assim compreender a ideia de *equação pessoal*, que pode ser facilmente comparada, ou mesmo intercambiada, com *perspectiva do sujeito* que faz a observação psicológica.

...os complexos fazem parte da *constituição psíquica* que é o *elemento absolutamente predeterminado* de cada indivíduo. Por isso, é a constituição que decide inapelavelmente a questão de saber que concepção psicológica terá um determinado observador. A limitação inevitável que acompanha qualquer observação psicológica é a de que ela, para ser válida, pressupõe a equação pessoal do observador (Jung, 2012: 213).

6. A dinâmica dos tipos psicológicos

Compreendidas as consequências da teoria dos complexos, passemos para o significado da tipologia postulada por Jung. Abalado pela dificuldade de compreensão do seu ex-mestre, Freud, que não aceitou a sua concepção de libido como energia psicológica geral, multifatorial, e cada vez mais distante do dogma psicanalítico original de energia psicosssexual, Jung passou a conceber essa negativa como algo que ultrapassava um modelo teórico e que dizia respeito à própria psicologia pessoal de Freud. Essa percepção se estendeu também a Alfred Adler, o primeiro discípulo que Freud afastou da psicanálise. O seu desligamento se deu por razão análoga: para Adler, a libido envolvia primariamente questões de poder e não sexuais. Jung não toma a sua versão como a mais correta, mas considera que tem igual valor de verdade em comparação às outras duas e que cada concepção poderia ser entendida como ligada à personalidade de cada um deles. Além disso, defendia que pacientes com personalidade semelhantes a cada autor se identificariam com as teorias e os métodos criados por eles. Jung passa então a estudar intensiva e profundamente uma série de classificações de tipos psicológicos antigos e contemporâneos a ele (inclusive o do genial e instável psicanalista Otto Gross, de quem tratou por meses) até criar a sua própria classificação.

Os tipos psicológicos de Jung se dividiam, em primeiro lugar, em duas atitudes básicas com relação à energia psíquica: *extrovertidos*, aqueles que se relacionam primeiramente com os objetos do mundo, investindo preferencialmente neles a sua libido, e *introvertidos*, aqueles que investem energia e interesse primeiramente no seu interior. Para além das duas atitudes, ele caracterizou quatro funções da consciência: pensamento, sentimento, sensação e intuição. A interação entre atitude e função produz oito tipos psicológicos básicos, mas convém lembrar que cada sujeito tem uma função principal e uma auxiliar; Jung criou um diagrama para explicar as

relações entre essas duas funções mais diferenciadas e as duas restantes, pouco desenvolvidas. As funções pensamento (responsável por dar significados) e sentimento (responsável por valorar) são consideradas racionais e as funções sensação (responsável pela percepção dos objetos) e intuição (percepção inconsciente) são as irracionais. Se uma função racional é a principal, a auxiliar sempre será irracional e vice-versa. Mas, como assevera Maroni, a grande aventura proposta por Jung nesse tópico é:

Perder o tipo, perder a função principal, auxiliar, inferior etc.; deixar de ser um tipo psicológico e funcional e então *des-construir* a libido organizada numa única perspectiva ou visão de mundo. Isso só é possível na vivência do processo de individuação. Só assim deixar de ser um tipo psicológico e funcional tem algum sentido. O que significa viver o inconsciente coletivo. Não se organizam as funções ou o tipo oposto sem vivenciar intensa e numinosamente as energias; sem diferenciar cada uma das funções e o tipo dos demais "pedaços da alma" (Maroni, 2001:88).

Percebe-se aqui quanto o que poderíamos chamar de perspectivismo na teoria dos tipos psicológicos tem de implicações, não apenas descritivas, mas também dinâmicas e clínicas. A própria individuação dependeria, se esta interpretação procede, de uma vivência perspectivista das forças do inconsciente em relação à consciência.

7. Floração e rizoma

A ideia de arquétipo, se não é a mais importante da psicologia criada por Jung, é certamente a mais marcante. Arquétipos são modelos, formas sem conteúdo, virtualidades temáticas que compõem o inconsciente coletivo (ao contrário dos complexos, com base no inconsciente pessoal) e se confundem com o próprio surgimento das culturas humanas, representando a contraparte dos instintos ou, dito de outra forma, a dimensão ideal dos instintos. Essas formas *a priori* vazias recebem conteúdos e são atualizadas em um sem-número de situações típicas da vida de cada um, quando são vivenciados temas básicos como a maternidade, o desafio, o risco de vida, a necessidade de inventar, a vivência amorosa, o impulso para entender, uma disputa por poder etc. Não é possível vivenciar uma situação qualquer sem que ela seja de alguma forma enquadrada a partir de um ou mais arquétipos. Um arquétipo pode ser compreendido também dinamicamente como uma pequena narrativa em que é apresentado um problema, um enfrentamento e uma (ou mais de uma) solução possível. A presença dos arquétipos está fartamente documentada nas mais diversas culturas ao longo da história, especialmente na mitologia, nas religiões e nas artes.

Ao falar de arquétipos estamos tratando dos elementos mais primitivos, mais ancestrais, mais básicos, mais fundamentais, mais profundos da psique humana, e quiçá do além-humano (arquétipo psicóide, que não abordaremos aqui). O que essa percepção do inconsciente coletivo e dos arquétipos nos dá é, mais uma vez, uma ênfase na natureza plural da psique, mesmo nos seus elementos, por assim dizer, fundadores. Aqui há todo um acúmulo de experiências humanas históricas, milenares, das mais variadas culturas, não como uma espécie de museu ou memória, mas, pelo contrário, como uma engrenagem virtual absolutamente viva e ativa, que propõe vias de solução para situações coletivamente típicas; individualmente, elas aparecem de forma singular, com diferenças irredutíveis quando experienciadas por um sujeito determinado em um cenário e um tempo específicos. À medida que a história avança, outros contornos são produzidos, adicionados, experimentados, pois a consciência deve se valer dos valores arquetípicos em vez de ser arrastada ou até soterrada por eles (como ocorre, por exemplo, no caso de colapsos psicóticos, quando esse material transborda e o *eu* ou a consciência não conseguem lidar com eles).

Os mitos e religiões politeístas apresentam um acesso privilegiado aos arquétipos no que poderíamos chamar de seu *perspectivismo natural*. A multiplicidade de forças e temas representados por cada um dos deuses, suas complexas e ambivalentes narrativas relacionais, as variantes interpretativas possíveis para as mesmas situações, a prioridade da interação de várias vias éticas para cada cenário em questão e de várias *verdades* em disputa – sem que haja a necessidade de uma verdade única e de uma ética transcendente (ou revelada) que normatizem e equalizem os conflitos, que proponham um modo de estar no mundo, amar, trabalhar, construir, lutar e aprender, que é considerado superior a todos os outros: tudo isso aponta para os politeísmos como concepções ligadas ao que poderíamos chamar de *rizoma arquetípico*, onde as relações variadas, plurais, naturalmente multipolares e não hierarquizadas, expressam as riquezas vivas do inconsciente coletivo na vida vivida.

Segundo Jung, a composição de *Assim falava Zaratustra* foi uma vivência do processo de individuação de forte intensidade arquetípica. Nietzsche teria entrado em uma crise psicológica profunda e, por meio da imagem profética e sábia de Zaratustra, buscou formular, da melhor maneira possível, suas concepções filosóficas e atingir um novo equilíbrio ou um novo estado de saúde. Ainda segundo Jung, tendo em vista o colapso final do filósofo e o sofrimento da alienação mental e física em seus últimos anos, ele não foi bem-sucedido; como vimos anteriormente, teria sucumbido às forças do inconsciente (o que hoje parece uma interpretação fraca face às indicações de que foi mesmo a sífilis terciária que o vitimou).

Não é possível deixar de notar a semelhança entre a composição de *Assim falava Zaratustra* e a do *O livro vermelho*. Eles têm proximidade não porque se trata de autores envolvidos por crises

vitais intensas, mas também pelo estilo enigmático, mítico, místico, poético e escatológico das duas obras, que têm complexidade e riqueza imagéticas impressionantes. Ambas são frutos de um atormentado diálogo extremo com múltiplas figuras da imaginação, forças arquetípicas ou mesmo complexos personificados. Difícil imaginar que *O livro vermelho*, pelo menos na forma como o conhecemos, existiria sem a forte influência do *Zaratustra* de Nietzsche, que fascinara Jung por tantos anos e continuou a fascinar por décadas, culminando nos seis anos de *Seminários Nietzsche*, na terceira década do século XX.

8. Perspectivismo arquetípico

Se a proposta perspectivista de Nietzsche propunha a substituição de qualquer desejo de verdade pela expressão de múltiplas perspectivas interpretativas não redutíveis umas às outras, numa espécie de polifonia epistemológica, a teoria junguiana clássica, por outro lado, mesmo concebendo a variedade de complexos, arquétipos e forças do inconsciente, imaginou uma instância central e ao mesmo tempo totalizadora ou unificadora, o *Self*. É como se, após ter descoberto que o sistema psíquico é como uma espécie de emaranhado dinâmico de personagens, potências primevas e agenciamentos entre ideias e afetos, Jung não suportasse a ideia de um reino sem o seu rei; após a própria vivência de sua crise psicológica, plasmada no *O livro vermelho*, propôs a decisiva existência desse personagem que carrega consigo a *imago dei* e entra em ação para retomar o equilíbrio psíquico quando esse é perdido.

James Hillman, iniciador da psicologia arquetípica, por outro lado, a partir da obra seminal *Re-vedo a psicologia* (1975), afastase da ideia de *Self* e reafirma a psicologia politeísta criada por Jung, mas talvez de forma mais radical, na medida em que não há a intervenção de um elemento central sobre a complexa relação dos outros partícipes da vida anímica. Hillman se preocupa nessa obra em delimitar ideias fundamentais de uma psicologia e começa, justamente, pelo seu objeto: a alma (ou psique).

Por alma entendo, antes de mais nada, uma *perspectiva* em vez de uma substância, uma *perspectiva* sobre as coisas em vez de uma coisa em si. Essa perspectiva é reflexiva; ela medeia os eventos e faz diferenças entre nós e tudo o que acontece (Hillman, 2010: 27).

Podemos perceber neste trecho a torção hillmaniana que evita a substancialização ou entificação dos elementos psíquicos, preferindo tratar deles como perspectivas ou fenômenos. Também ao tratar da individuação, Hillman avança sugerindo que a abordagem junguiana

clássica corre o risco de literalizar a ideia processual de individuação transformando-a numa espécie de caminho único ou tipo análogo a uma via espiritual.

Porque o processo de individuação é uma fantasia arquetípica, é portanto ubíquo e pode ser “demonstrado” em textos e casos, assim como qualquer fantasia arquetípica tem sua manifestação nos eventos históricos. Mas este processo não é lei axiomática da psique, o único propósito ou meta dos seres humanos. Afirmar isto, mesmo como uma hipótese, ou estabelecê-lo com exemplos, é desertar a psicologia pela metafísica. É literalizar e sistematizar uma ideia psicológica, esquecendo que a individuação é uma perspectiva (Hillman, 2010: 287).

A psicologia arquetípica afirma-se como uma psicologia do múltiplo, do plural, da relação entre os deuses como forças psíquicas, evitando a dualidade entre o *um* e o *múltiplo*, que ela considera um pensamento de fundo monista. Isso porque dualidades ou tensão de opostos sempre carregam uma fantasia de unificação; por não suportarem a ambiguidade da diversidade, há sempre a busca de um princípio único mais elevado que resolva essas tensões. A psicologia arquetípica rejeita também a eleição de qualquer princípio de totalização. O pensamento psicológico tradicional é compreendido aqui como tributário da tradição de pensamento monoteísta. Em lugar disso, o que deve ser lembrado e afirmado é que a alma é naturalmente plural, variada, *habitat* de incontáveis personagens e suas perspectivas; sendo assim, só uma psicologia politeísta será leal à natureza da alma.

Nossa psicologia é, para começo de conversa, politeísta, menos em função de uma confissão religiosa e mais em função de uma necessidade psicológica. A multilateralidade da natureza humana, a variedade de perspectivas mesmo num só indivíduo, requer um espectro o mais amplo possível de estruturas básicas. Se uma psicologia pretende representar fielmente a diversidade real da alma, então ela não pode fugir da dificuldade de sua tarefa ao insistir, com um pré-julgamento monoteísta, sobre a unidade da personalidade. A ideia de unidade é, afinal de contas, somente uma entre muitas perspectivas arquetípicas. Este livro se afasta da tendência monoteísta que tem governado nosso pensamento psicológico habitual; estamos à procura de outras estruturas e de mitos mais amplos. Nossas confusões internas são uma riqueza latente. Requerem um pano de fundo diferenciado para serem apreciadas adequadamente. Frequentemente condenamos imagens e experiências como erradas, fracas, doentias ou loucas apenas porque não descobrimos seu sentido arquetípico. Porque nossas mentes foram monoteisticamente preconcebidas esquecemos de ver as coisas através de outras cores do espectro pluralista. O politeísmo, que muitos chamam de heresia, implica um relativismo radical; outro tópico duplo que, como um touro, permanecerá soprando em nossas nuças por todo o livro (Hillman, 2010: 35).

Considerações finais

Longe de esgotarmos as relações entre a proposta do pensamento perspectivista em Nietzsche, a psicologia junguiana e seu desenvolvimento na psicologia arquetípica, consideramos inegável que a concepção de psique formulada por Jung e retrabalhada (reimaginada) por Hillman e outros autores tem uma natureza ou um tom fortemente perspectivista. Esse perspectivismo é constituído a partir da percepção de Jung de que teorias psicológicas são confissões pessoais, desenvolvendo-se até a estrutura conceitual e clínica das abordagens junguiana clássica e arquetípica. Ambas partem sempre do múltiplo, do plural, do politeísta, do complexo, dos agenciamentos e de interações de forças inconscientes diversas, em direção à construção da singularidade, tenha ela o nome de *individuação* ou *fazer alma*, seja ela mediada por uma instância central e até certo ponto totalizadora ou, por outro lado, pela vigência de um diálogo policêntrico contínuo e sem mediações. Nietzsche considerava a si mesmo como um grande psicólogo e cada vez mais temos de admitir que ele não estava errado.

Referências Bibliográficas

BISHOP, Paul (1995). *The dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*. Berlim, New York: de Gruyter.

CORBANEZI, E. R. (2013). *Perspectivismo e relativismo em Nietzsche*. São Paulo: USP. 107 p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo

GODOIS, Sofia Barbosa de (2011). *"O Zaratustra" e o processo de individuação*. Niterói: Universidade Federal Fluminense (UFF). 140 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Faculdade de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

HILLMAN, James (2010). *Re-vedo a psicologia*. Tradução de Gustavo Barcellos. Petrópolis: Vozes.

HUSKINSON, Lucy (2004). *Nietzsche and Jung: the whole self in the union of opposites*. New York: Brunner-Routledge.

JUNG, Carl Gustav (1991). *Tipos psicológicos*. OC, 6. Petrópolis: Vozes.

____ (1995). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

____ (1999). *A vida simbólica*. OC, 18/1. Petrópolis: Vozes.

____ (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes.

____ (2012). *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes.

MARONI, Amnérís (1998). *Jung, o poeta da alma*. São Paulo: Summus.

____ (2001). *Figuras da imaginação: buscando compreender a psique*. São Paulo: Summus.

MARTON, Scarlett & GEN. Grupo de Estudos Nietzsche (2016). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola.

____ (2000). *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

MOTA, Thiago (2010). "Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo". In: *Cadernos Nietzsche*, 27, p. 213-235. São Paulo.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Marcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. Introdução de Geir Campos. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, s/d.

____ *Assim falava Zaratustra*. Tradução de José Mendes de Souza. Prefácio de Geir Campos. Apêndices de Elisabeth Förster Nietzsche. 3 ed. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, s/d.

____ (2004). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

____ (2011). *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra.

PARKES, Graham (1996). *Composing the soul: reaches of Nietzsche's psychology*. Chicago and London: University of Chicago Press.

PEREIRA, Henrique de Carvalho; RIBEIRO, Nuno (2018). "Perspectivismo e psicologia politeísta". In: MONTEIRO, Dulcinéia da Mata (org.). *Assim falaram Nietzsche e Jung*. Curitiba: Juruá.

¹ Se *perspectivismo*, como forma conceitual, aparece apenas três vezes na obra do filósofo, as variações *perspectiva*, *perspectivístico* e *ótica* podem ser encontradas muitas vezes.

² Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que cunhou a expressão "perspectivismo ameríndio", o relativismo lembra o multiculturalismo, enquanto o perspectivismo lembra o multinaturalismo.

³ Ainda Segundo Bishop, os participantes tinham pouco ou nenhum conhecimento da obra de Nietzsche e mais da metade do material trata de associações dos participantes sobre a narrativa e as imagens do livro, Jung tratava Nietzsche mais como um poeta com poderosas intuições psicológicas do que como um filósofo.

⁴ "Eu mesmo sinto enquanto estou lidando com o texto que ele exerce efeitos negativos sobre mim. Existem passagens que eu desgosto intensamente e elas são realmente irritantes, mas, quando você lida com a sua própria psicologia, você também atravessa certos lugares irritantes. Então, quando fico irritado com estes lugares no *Zaratustra*, eu digo, bem, aqui está um ponto doloroso ou uma ferida aberta."

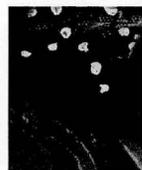
Colômbia, Brasil e América: a jornada do Guesa e a identidade latino-americana

Ana Luísa Teixeira de Menezes*

Gil Antonio de Britto Duque**

Walter Boechat***

Artigo



Sinopse: Quem, nascido índio, partiria da Colômbia e, fugindo de um sacrifício involuntário de sangue, embrenhar-se-ia na Amazônia e percorreria o mundo até o sacrifício consciente e libertador da *alma latino-americana*? A resposta é: *O Guesa*. Um poema épico escrito em 1858 pelo poeta maranhense Sousândrade, onde a figura do Guesa é descrita como "a de um anti-herói brasileiro e hispano-americano que, como eterno exilado, viaja pelo mundo, num incessante périplo, em busca de sua identidade". Reconhecendo o Guesa como expressão mítica e heroica da nossa busca por uma identidade única, mas ao mesmo tempo híbrida e transcultural, este trabalho pretende apresentar e percorrer os caminhos do Guesa, de Sousândrade, no sentido de lançar um olhar e dialogar sobre as dimensões simbólicas, culturais e psíquicas que nos constituem enquanto sul-americanos. Nas palavras de Luiz Lobo, a jornada do Guesa "é o símbolo da resistência da cultura latino-americana" e "a inserção desse personagem representa a afirmação de um novo tipo de identidade híbrida para a América do Sul, multifária e tropical".

Palavras-chave: literatura brasileira, identidade latino-americana, complexos culturais, psicologia junguiana, Sousândrade.

Resumen: ¿Quién, nacido indio, partiría de Colombia y, huyendo de un sacrificio involuntario de sangre, se escondería en Amazonia y recorrería el mundo hasta el sacrificio consciente y liberador del alma latinoamericana? *El Guesa*. Un épico poema escrito en 1858 por el poeta de Maranhão (Brasil) de nombre Sousândrade, donde la figura del Guesa está descrita como "la de un anti-héroe brasileño e hispanoamericano que, como eterno exiliado, viaja por el mundo, en un incesante periplo, en la búsqueda por su identidad". Reconociendo el Guesa como una expresión mítica y heroica de nuestra búsqueda por una identidad única, pero al mismo tiempo híbrida y transcultural, este trabajo pretende presentar y recorrer los caminos del Guesa, de Sousândrade, en el sentido de lanzar una mirada y dialogar sobre las dimensiones simbólicas, culturales y psíquicas que nos constituyen como sudamericanos. En las palabras de Luiz Lobo, la jornada del Guesa es "el símbolo de resistencia de la cultura latinoamericana" y "la inserción de este personaje representa la afirmación de un nuevo tipo de identidad híbrida para la América del Sur, multiforme y tropical".

Palabras clave: literatura brasileña, identidad latinoamericana, complejos culturales, psicología junguiana, Sousândrade.

Abstract: Who, born as indian, would leave Colombia and, running from an involuntary blood sacrifice, get lost in Amazonia and travel the world to reach the conscient, releasor sacrifice of the latin-american soul? The answer is: *The Guesa*. An epic poem written in 1858 by the poet from Maranhão (Brazil) called Sousândrade that describes

Guesa as "a brazilian and hispano-american anti-hero who, as eternally exiled, travels the world, on an endless periplus, in search of his identity". Recognizing Guesa as a mythical and heroic expression of our search for an identity that is singular, but at the same time hybrid and transcultural, this article aims to present and to course the path of Guesa, from Sousândrade, with the intent to give a glance and dialog about the symbolic, cultural and psychic dimensions that constitute us as south-americans. In the words of Luiza Lobo, the Guesa's journey is "the symbol of resistance of the latin-american culture" and "the insertion of this character represents the affirmation of a new type of hybrid identity for South America, which is multiformed and tropical".

Keywords: brazilian literature, latin-american identity, cultural complexes, jungian psychology, Sousândrade.

***Ana Luisa Teixeira de Menezes** é psicóloga pela Universidade Federal do Ceará, mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora do departamento de psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), é vice-líder do grupo de pesquisa no CNPQ PEABIRU: educação ameríndia e interculturalidade (UFRGS/UNISC) e candidata a analista junguiana do IJRS.

E-mail: luisa@unisc.br

****Gil Antonio de Britto Duque.** Médico graduado pela UFRJ e mestre em Medicina pela UFRJ, é especialista em Homeopatia pela Associação Médica de Homeopatia Brasileira (AMHB) e candidato a membro do IJRJ.

E-mail: gilduque@gmail.com

*****Walter Boechat.** Graduado em Escola Médica do Rio de Janeiro pela Universidade Gama Filho e diplomado pelo C. G. Jung Institut Zurich – Universität Zurich –, tem doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Membro do Executive Committee (Diretoria) da International Association for Analytical Psychology (Zurique, Suíça) de 2007 a 2013, é membro-fundador da Associação Junguiana do Brasil.

E-mail: walter.boechat@gmail.com



O Guesa de Sousândrade: a letra e a alma

Gil Duque

*El nacimiento del mundo se aplazó por un momento,
Fué un breve lapso del tiempo, del universo un segundo
Sin embargo parecía que todo se iba a acabar
Con la distancia mortal que separó nuestras vidas*
(Pablo Milanés, 1976)

Abordar *O Guesa* de Joaquim de Sousa Andrade (1832-1902), automeado Sôsândrade, não é tarefa fácil, pois é obra grandiosa e complexa, que levou mais de um século para ser redescoberta e valorizada e que, infelizmente, ainda permanece desconhecida do grande público. Não queremos aqui nos deter nos aspectos literários ou históricos desta obra, mas sim tentaremos adentrar em sua dimensão simbólica, psicológica e transcendente, que seja capaz de auxiliar-nos em uma maior compreensão da *identidade latino-americana*.

Na concepção de Jung, a função transcendente é a função psíquica que “resulta da união dos conteúdos *conscientes* e *inconscientes*” (Jung, 2012: 131); essa é a função da *alma*, que cria novos sentidos a partir da experiência individual. Mas entendemos que essa também é a função da poesia, expressão da alma do poeta, que, tensionada pela oposição entre matéria e espírito, consciente e inconsciente, produz imagens de transformação: emoções, sonhos e utopias capazes de construir um mundo de sentidos onde o indivíduo em si, e sua gente, se façam mais conscientes: “A poesia pereniza-se por situar-se mais próxima do vivenciável, do singular – nas mediações do imaginário e do criativo – virtude humana que não se perde no tempo” (Duque, 1988: 14).

O Guesa, também conhecido como *O Guesa errante*, não é apenas a jornada épica de um jovem nativo em busca de seu próprio destino; mais, ao afastar-se do caminho de sacrifício para ele reservado e embrenhar-se pelas Américas com suas selvas e cidades, ele busca seu próprio caminho de individuação rumo à liberdade de ser e sentir-se sem fronteiras. Ele experimenta a grandeza, o prazer e a dor de um homem-continente: um latino-americano que contém em si o caldeirão de identidades, luzes e sombras que vigem em nosso povo. “Ser absolutamente *eu livre*, foi o conselho único dos mestres; e longe de insurreccionar-me contra eles, abracei de todo o coração os seus preceitos”, afirma Sôsândrade (Campos, 1982: 165). É importante notar como o poeta afirma a importância da matriz americana na concepção do *Guesa*. Ele rompe com o *velho mundo* e recorre a palavras que aludem ao divino e ao natural, tanto *em nós* quanto na *América*, imagens de um *Self* individual e coletivo:

Deixemos os mestres da forma – se até os deuses passam! *É em nós mesmos que está nossa divindade*. Não é pelo velho mundo atrás que chegaremos à idade do ouro, que está adiante além. [...] Nesta natureza estão as próprias fontes, grandes e formosas como seus rios e as suas montanhas; ela à sua imagem modelou a língua dos seus Naturais – e é aí que beberemos a forma do original caráter [...] qualquer que seja a língua diferente que falamos (Campos, 1982: 167).

Dessa forma, o *Guesa* surge como um herói arquetípico, ou anti-herói no sentido romântico, não tanto como o poeta e revolucionário latino-americano que, aberta ou secretamente, reverenciamos; mas

como bode expiatório, um Cristo-Prometeu que mostra a chaga aberta de sua alma, clamando pela liberdade espiritual e social de seu povo através de um *novo canto*, como afirma o próprio poeta:

O Guesa, tendo a forma inversa e o coração natural do selvagem sem academia, aceita-o assim mesmo – por espírito de liberdade ao menos, e porque ele vos ama, e porque ele tem um fim social e porque “eu cantarei um novo canto, que ressoa em meu peito: nunca houve um canto formoso ou bom que semelhasse a nenhum outro canto” (Campos, 1982: 167).

A respeito de Sousândrade, Luiza Lobo (1986: 11) afirma que “foi sempre um rebelde. Em toda a sua vida, foi marginal às instituições políticas, à família e aos grandes nomes literários subvencionados pelo poder”. E mais adiante:

Mudou tanto de estilo quanto de endereço: nascido no município de Pericumã, no estado do Maranhão a 9 de julho de 1832, em plena Monarquia, mudou-se para a Ilha de São Luís, a sua Itaca brasileira. Viveu dois anos na Europa (1854-56, entre Paris e Londres), passando pelo Rio de Janeiro, em 1852 e 1857. Depois viajou pelo Rio Amazonas (1858). Em 1871, partiu para Nova Iorque com a filha, Maria Bárbara. Lá residiram por 15 anos, até 1885. Retornando ao Brasil, visitaram a América Latina, especialmente o Peru e o Chile (Lobo, 1986: 11).

Sousândrade era um viajante atento e sagaz que, associada a uma grande cultura literária, trazia em si uma verdadeira preocupação social e política decorrente da paixão por sua terra. Cabe aqui dizer que a terra de Sousândrade é a mesma terra amada do Guesa, que é uma “espécie de alter-ego do autor” (Lobo, 1986: 14). Durante o poema, inúmeras vezes, a biografia e os sentimentos do autor se misturam com o personagem. Ao assumir esse *outro ego*, essa alma poética encarnada no nativo, Sousândrade apaga as fronteiras criadas pelo colonizador. Se por um lado ele recua para uma perspectiva histórica e geográfica pré-colombiana, por outro, sua alma sonha com um futuro igualitário e livre, onde diferenças de tribo ou raça desaparecem no mesmo amálgama americano. Ele cria um *hibridismo* entre os indígenas colombiano (*muísca*), peruano (inca) e brasileiro. Dessa forma, o autor “jamais se preocupava com o problema da nacionalidade, no sentido estreito do termo [...] Ao contrário, era na mescla de culturas que encontrava o que era especificamente nosso” (Lobo, 1986: 14).

Porém, o Guesa se afasta muito do ideal romântico do herói indígena propagado por contemporâneos de Sousândrade, como José de Alencar e Gonçalves Dias, mais alinhados com a monarquia

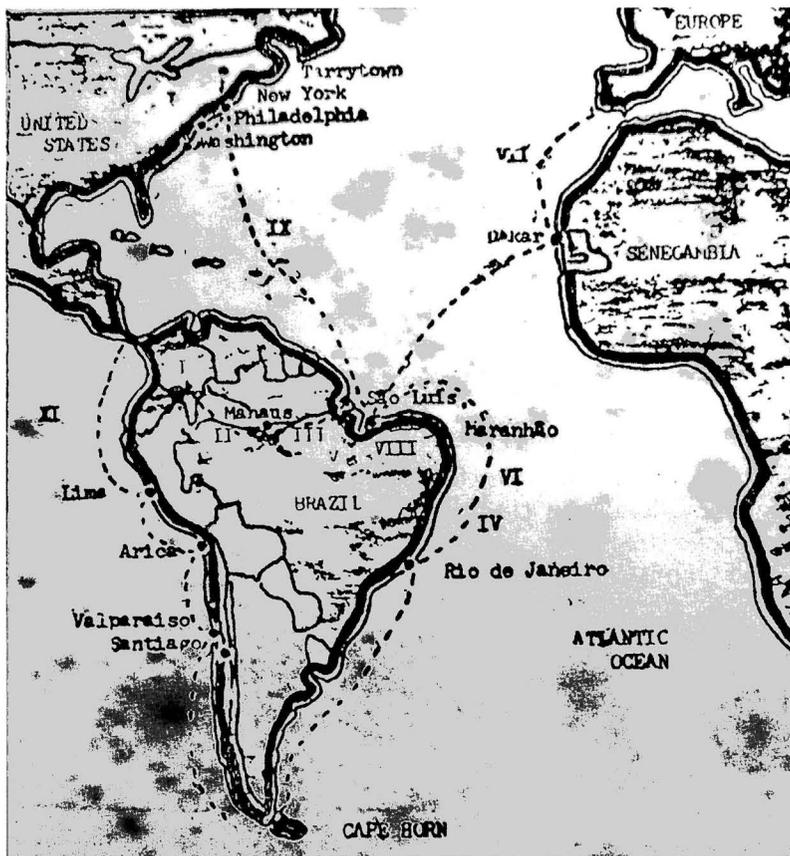
vigente. Ele evidencia a *sombra* da colonização, quando condena vigorosamente o genocídio e a corrupção trazidos pelo homem branco, dito civilizado, e suas instituições políticas e religiosas. Ele surge como o “anti-herói de uma cultura que terá de se submeter à civilização: e, em face da civilização dominadora, Sousândrade opta pela Democracia” (Lobo, 1986: 12).

Ao fugir do sacrifício involuntário, imposto pelo poder da tradição *muísca*, e escolher seu próprio caminho, o Guesa errante recria o caminho iniciático do Suna (a estrada percorrida por Bochica, o deus-sol), alçando-o a uma nova perspectiva. De uma *conjunctio* inconsciente e juvenil com a divindade local (Bochica), ele cresce, se humaniza e é levado à integração de seus múltiplos conflitos e ideações em um verdadeiro caminho de individuação. Ele desce duas vezes ao inferno – o *Tatuturema* e o *Wall Street* –, um “inferno das selvas” e um “inferno das cidades” (Lobo, 1986: 46), e esse novo Suna termina no sacrifício doloroso por uma nova consciência, uma *conjunctio* superior com uma nova divindade, a adorada América. Como afirma Campos (1982: 41):

O novo Guesa, hipostasiando seu destino no dos povos aborígenes da América destruídos ou colonizados pelo europeu, transfere seu inconformismo para uma cosmovisão reformadora, na qual propõe uma hierarquia de valores, como perspectiva de uma nova civilização americana (Campos, 1982: 41).

Os caminhos do Guesa

Com propriedade, o escritor Antônio Cândido afirmou que a viagem foi, para Sousândrade, um grande “estímulo da emoção” (Campos, 1982: 42). Não é sem razão que a Ilha de São Luís é tratada como a Ítaca brasileira do autor, tal qual o herói grego, que realiza sua *Odisseia*. Assim como o poema de Homero, *O Guesa* também é um poema épico, e se constitui de doze cantos mais o canto epílogo. É uma obra grandiosa com 382 páginas, 3.280 estrofes e mais de 13.000 versos (Lobo, 1986: 47). É escrito em momentos diferentes, no prazo de muitos anos e, conforme se desenrola o grande percurso, vão se mesclando referências histórico-geográficas, ideias e expressões internas do autor. A viagem está no poema e traz coerência e unidade ao projeto (fig. 1):



I Andes-Amazonas; II Amazonas; III Amazonas-Atlântico; IV Maranhão; V Maranhão; VI Rio de Janeiro-Maranhão; VII Viagem à Europa; VIII São Luís; IX Viagem aos Estados Unidos; X Estados Unidos; XI Viagem pelo Pacífico-Lima; XII Lima-Cabo Horn/Brasil; XIII Epílogo.

Figura 1. A viagem do Guesa (Duque, 1988: 66)

É um périplo transcontinental, com um prolongamento pela África e Europa, obedecendo ao seguinte esquema: Cantos I a III – descida dos Andes até a Foz do Amazonas; Cantos IV e V – interlúdios no Maranhão; Canto VI – viagem ao Rio de Janeiro (à Corte); Canto VII – viagem de formação à Europa; África (este canto ficou apenas iniciado); Canto VIII – novo interlúdio no Maranhão; Canto IX – Antilhas, América Central, Golfo do México – viagem para os EUA; Canto X – Nova York; viagens pelos EUA; Canto XI – Oceano Pacífico, Panamá; Colômbia, Venezuela, Peru; Canto XII – ao longo do Oceano Pacífico para o sul, até as águas argentinas; Cordilheira Andina; incursões pela Bolívia e pelo Chile; Canto XIII – retorno ao Maranhão (Campos, 1982: 42).

Mas é nas palavras do poema que podemos reconhecer o estímulo à emoção e a riqueza simbólica do Guesa quando, no início do Canto I, após elevar os olhos da alma aos Andes e aos maravilhosos “jardins da América”, ele lamenta dolorosamente a destruição de seus filhos:

Eia, imaginação divina!

Os Andes
Vulcânicos elevam cumes calvos,
Circundados de gelos, mudos, alvos,
Nuvens flutuando – que espetac'los grandes! [...]
“Nos áureos tempos, nos jardins da América
Infante adoração dobrando a crença
Ante o belo sinal, nuvem ibérica

Em sua noite envolveu ruidosa e densa.
“Cândidos Incas! Quando já campeiam
Os heróis vencedores do inocente
Índio nu; quando os templos s'incendiam,
Já sem virgens, sem ouro reluzente,
Sem as sombras dos reis filhos de Manco,
Viu-se ... (que tinham feito? e pouco havia
a fazer-se...) num leito puro e branco
a corrupção que os braços estendia!
“E da existência meiga, afortunada,
O róseo fio nesse albor ameno
Foi destruído. Como ensanguentada
A terra fez sorrir ao céu sereno!”
(Campos, 1982: 169)

E é profundamente abalado pela dor da tragédia, que o Guesa baixa dos Andes e adentra a selva Amazônica, tendo a vida corroída por “louros vermes”:

Vê-se, como tão rápido anoiteço,

Como de sombra e solidão me enluto. [...]
“É com tácito horror que à noite medida
Contempla-se esta morta, pelos poros
A vida transudando em lindos, louros
Vermes, em que se transfigura esqualida;
“Sublimes Prometeus encadeados
Dos rochedos no trono, ao largo olhando” (Campos, 1982: 172, 175).

Nos Cantos II e X, surgem os “momentos de inferno do poema” (Campos, 1982: 43), que estão relacionados ao *Tatuturama* do Canto

II e ao *O inferno de Wall Street* no Canto X, onde, utilizando recursos estilísticos distintos, o poeta imprime uma estrutura rítmica tensa e rápida, com palavras confusas, línguas distintas, sons e neologismos; misturando o trágico com o burlesco e criando um ambiente mental *assaz infernal*, como se o inconsciente ativado invadisse, com a polifonia de seus complexos, a realidade do momento (Campos, 1982: 31 e 32).

No Canto II, nosso herói lamenta a degradação dos nativos, até se ver envolvido no "lúbrico" festim do *Tatuturema*:

Selvagens, sim; porém tendo uma crença;
De erros ou bôa, acreditando n'ella:
Hoje se riem com fatal descrença
E a luz apagam da Tupana-estrella.

Destino das nações! um povo erguido
Dos virgens seios d'esta natureza,
Antes de haver coberto da nudeza
O cincto e o coração foi destruído: [...]
Vão e veem os caboclos vagabundos,
Bêbados riem-se deante das fogueiras
Ou balançam-se em lubricas maqueras,
Nestes odores podres-nauseabundos. [...]

Os primeiros fizeram
As escravas de nós;
Nossas filhas roubavam,
Logravam
E vendiam após. [...]

(Coro dos Índios)

Mas os tempos mudaram,
Já não se anda mais nú:
Hoje o padre que folga,
Que empolga,
Vem comnosco ao Tatú. [...]

(Voz dogmática de fora:)
Luso-hispano-brasílio
Antro de Belzebus!
Lácio em fim!... Rêis, da raça

Da graça;
Rêis dos antros... da luz!
(Sousândrade, 2009: 39-46)

Nos cantos seguintes d'*O Guesa*, o autor desenvolve sua visão crítica, ideias e sentimentos que fazem parte do corpo da obra: fala de seus amores; da servidão do índio e do africano; dos "vilões civilizados"; da estrada do Suna; da capital do Império – o Rio de Janeiro –, com críticas ao imperador D. Pedro II e à monarquia; fala também da Europa, África e América Central. Dentro de uma estrutura literária complexa e totalmente revolucionária, ele mistura as línguas dos colonizadores com palavras muíscas, quéchuas e tupi-guaranis. E no seu grande périplo pelo continente, descreve a geografia, reconta mitos e narra fatos históricos peculiares. Assim é *O Guesa*, uma viagem emocionante pela América profunda.

Mas Sousândrade viveu quinze anos em Nova York, buscando vivenciar naquele país livre e democrata a tão sonhada realidade republicana que gostaria de ver surgir na América do Sul. Não demorou muito para que sua utopia se esfacelasse em uma decepção amarga e irreversível com o capitalismo selvagem. Essa situação, que leva ao sacrifício do Guesa, é representada no Canto X e conhecida como *O Inferno de Wall Street*:

Roma começou pelo roubo;
New York, rouba a nunca acabar,
O Rio, antropófago;
= Ofiófago
Newark ... tudo pernas para o ar... [...]

Brasil, é um braseiro de rosas;
A União, estados de amor:
Floral sub espinhos
Daninhos;
Espinhhal ... sub flor e mais flor

Em Cundin-Amarca, El Dorado,
O Zac em pó de ouro a brilhar...
= Amarca é América,
Am-éri-ca:
Bom piloto assim sonda o mar! [...]
Reconstruiriam-se templos
Com tão vasta congregação
Num dia ... ai dolares!..
E altares,
Cruz, tudo ao credor, ao leilão!

(Campos, 1982: 297-243)

O Canto XII é o "Canto Epílogo", onde, após sua longa peregrinação, o coração do Guesa adocece pelo sofrimento. Mas, antes de ser levado da vida terrena, ele, auxiliado por sua amada Chasca-albor (a estrela), tem seu coração curado e purificado pelo sofrimento. Nesse momento, em reflexão profundamente psicológica, ele reconhece a dificuldade do confronto com o inconsciente, de vencer a si próprio. Esse é o fim do caminho do Suna, a jornada de individuação do Guesa, imagem arquetípica do *Espírito Latino-Americano*:

Ora, de tanto amar e adeus saudoso
Achou-se enfermo o coração do Guesa:
Então, que não morresse,
Inti, que o preza,
Lhe envia Chasca-albor: do céu formoso [...]

Emquanto é de vencer outrem e o mundo,
Vence o que é vencedor, mas, se se tracta
De vencer a si próprio, tão profundo É
o esforço e é a luca tão ingrata [...]

Que a vítima dos céus tem que ser pura;
Melhor, purificada nas desgraças:
Quão excessivamente, o'formosura
Da divina tristeza, lhe realças!

(Sousândrade, 2009: 348, 349, 355)

Como falamos inicialmente, nossa intenção foi adentrar *O Guesa* de Sousândrade, naquilo que consideramos da maior importância na obra: a vivência pessoal e poética da *identidade latino-americana* como um valor maior e inquestionável. Nesse grande poema, as emoções, os conflitos e os valores simbólicos e espirituais da *alma latino-americana* se amalgamam de forma ímpar.

Todos nós somos Guesas! Latino-americanos! Indivíduos errantes em sua busca *metafísico-existencial*, apenas mui parcialmente conscientes das luzes e sombras de nossos próprios complexos culturais e de nossa identidade coletiva, como veremos adiante.

E, nesse ponto, fazemos nossas as palavras de Augusto de Campos (1982: 110): "Que este trabalho valha como um brado de alarme. E que desencadeie outros, pois não se pretende mais do que um atalho amoroso na selva selvagem".

Guesa e o índio que habita em cada um de nós

Ana Luisa Teixeira de Menezes

O *Guesa errante* nos desafia a pensar sobre a história que vivemos atualmente na relação com os indígenas. A dualidade visibilidade-invisibilidade indígena, constante e histórica, evidencia uma negação do ser frente à própria dimensão indígena presente em cada um de nós. Sousândrade, nessa obra, parece situar-se entre essas três dimensões de alteridade referidas, principalmente nos aspectos simbólicos que consegue estabelecer em suas viagens e trazer em sua poesia.

Em quíchua¹, Guesa significa errante, um viajante em busca de uma identidade. Em seus versos, esse errante vai demonstrando identificação e estranhamento com os indígenas. Ao mesmo tempo que se identifica, revela um estranhamento com os modos de vida da mulher indígena e dos rituais coletivos sexuais. Essa é uma reação semelhante à dos missionários jesuítas, para os quais os indígenas levavam uma vida livre e desregrada, com muita embriaguez, sexo e dança e, diante dessa situação, colocavam-se como aqueles que iriam transformá-los. Esse pensamento evidencia o contexto elitizado, político e cultural da época em que a obra foi escrita, segunda metade do século XIX, revelando o aspecto colonizador do autor, numa ambiguidade de conexão entre uma consciência colonizada-colonizadora.

Por outro lado, vai ocorrendo um processo de *desidealização* de Guesa em relação à pureza indígena. Essa *desidealização*, por sua vez, torna mais reais a identificação e a defesa dos indígenas, que podemos observar pela perspectiva do sofrimento, justamente à medida que o autor vai mergulhando no que Rodolfo Kusch (1986) nomeia de *América profunda*. Nesse mergulho, no embrenhar-se em nossa América, apesar de todo o esforço da negação vivida do existir indígena, Guesa vai rendendo-se à sua ancestralidade ameríndia. Quanto mais invisíveis, mais visíveis se tornam na linguagem, na alimentação, nos traços físicos, nos nomes, nas diversas formas simbólicas de efetivar a alteridade, com toda a dimensão inconsciente, por isso profunda, de uma América que não se dissolve na superfície do visível.

Sobre essas relações culturais, Kusch (2012) nos remete à diferença entre *cultura* como institucionalização e como processo. Essa distinção nos leva a perceber que os indígenas vão vivendo e construindo formas de habitar o mundo, em movimentos dinâmicos e mutantes que pressupõem uma perspectiva de construção de sentidos a partir do diálogo simbólico estabelecido diante do outro, envolvendo, inclusive, elementos não tradicionais. Estar em convivência nesse processo simbólico vai conferindo sentido da vivência de alteridade, e de compartilhamento entre experiência subjetiva e objetiva na interface com os indígenas.

No encontro com um *estar em alteridade*, Guesa passa a assumir uma crítica aos processos de colonização vividos em nossa América. O adolescente errante foi se rendendo; entre estranhamentos, julgamentos e sofrimentos, foi se educando em um exercício de alteridade simbólica nos solos que foi habitando em suas viagens, no Brasil, no Peru, no Chile, na Colômbia. Nesses movimentos, a mitologia dos muíscas, etnia pertencente à família linguística *chibcha*, e o universo simbólico dos incas foram marcantes em suas aprendizagens.

Esses deslocamentos realizados por Guesa lembram a concepção de geocultura trazida por Kusch (2012), que nos faz pensar sobre uma *indianidade* do solo da América, marcante em nossa identidade. São sementes indígenas que emergem como frutos, heranças de um modo de se movimentar, de pensar e de se expressar que perpassam a dimensão do consciente. Assim como Jung (2012), Kusch e os indígenas duvidam da ilusão da consciência como sendo a redentora da humanidade. Acreditam que nas relações de alteridade o inconsciente se revela com uma força maior do que os aspectos sociais e políticos dominantes. Podemos nos indagar: o que realmente tocou Guesa, se não foram os indígenas lhe falarem sobre um desejo de humanidade, numa natureza universal?

Um dos principais rituais que o jovem errante traz é dos muíscas colombianos, segundo Luiza Lobo (2005): a história do sacrifício de um menino. Esse menino, depois de viver quinze anos com os padres e caciques muíscas, foi conduzido através do Suna ao local onde seria sacrificado a flechadas: o sangue de seu coração seria guardado em vasos sagrados, dando início a um novo ciclo mítico de 185 luas.

A vítima era uma criança arrancada à força da casa dos pais, numa cidade de uma região conhecida pelo nome de SAN JUAN DE LOS LLANOS. Era o GUESA, ou o errante, isto é, a criatura sem asilo; e contudo tratavam dele com grande cuidado no templo do sol, até que chegasse à idade de quinze anos. Este período de quinze anos forma a iniciação dos Muíscas. Então levavam O GUESA em procissão pelo SUNA, nome dado à estrada que Bochica havia percorrido na época em que vivia entre os homens, e chegavam à coluna que servia para medir as sombras equinoxiais. Os XEQUES, ou sacerdotes, mascarados à maneira egípcia, representavam o sol, a lua, os símbolos do bem e do mal, os grandes répteis, as águas e as montanhas. Chegando à extremidade do SUNA, a vítima era amarrada a uma pequena coluna e morta a flechadas. Os XEQUES recolhiam seu sangue em vasos sagrados e arrancavam-lhe o coração para oferecê-lo ao sol (Lobo, 2005: 62).

A atividade xamânica, no contexto ameríndio, está relacionada ao fato de o xamã poder se transformar, assumir várias formas e roupas, sendo capaz de permear os diversos saberes do cosmos, em uma atitude sacrificial. É importante ressaltar que o xamã é o que

se sacrifica. “É o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho; ele não manda delegados ou representantes... quando ele passa a ser o executor de vítimas humanas, o administrador dos sacrifícios alheios... ele deixa de ser xamã (Castro, 2002: 469).

O que a atitude do perspectivismo pode significar para um terapeuta junguiano, ao relacionarmos com os processos do xamã? Castro, ao evidenciar duas funções xamânicas², destaca que no xamanismo horizontal o encontro com o *Outro* arquetípico é teriomórfico, e no xamanismo vertical o encontro é antropomórfico. Ou seja, o xamã assume as feições do ancestral, do animal, identificando características humanas. Penso haver aqui um fundamento ou uma orientação para os terapeutas, no sentido de pensarmos uma comunicação que, ao mesmo tempo que atualiza, também distingue a relação egoica e do si-mesmo.

Paralelamente à concepção de xamanismos, a noção de sacrifício no complexo do xamanismo sul-americano ajuda a pensar sobre essa relação na clínica junguiana. O que sacrificamos num processo de cura e terapêutico? Podemos correlacionar paciente e analista com os rituais de sacrifício e canibalismo dos povos araweté, no sentido do que produz em seus efeitos simbólicos.

Minha análise desse complexo terminou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado e o devorado, o do devorador: onde o “eu” se determina como “outro” pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um “eu”. Tal definição pretendia resolver uma questão muito simples: o que do inimigo era realmente devorado? (Castro, 2002: 462).

Tal indagação ajuda a refletir sobre uma pergunta em relação ao processo terapêutico entre paciente e analista: o que é sacrificado? Numa linguagem xamânica: *o que é devorado?* Quando o paciente revisita sua história, dá vida aos seus complexos e arquétipos, e inicia as narrativas de seus momentos dolorosos, de seus algozes, de suas dores, que muitas vezes estão cristalizadas, mortificadas junto com suas vivências, podemos sentir a imagem de um desses rituais canibais no qual, para o autor anteriormente citado, acontece primordialmente o ato de devorar a posição do inimigo, muito mais do que o seu corpo, o que implica o movimento fundamental de incorporar o ponto de vista do inconsciente.

A fala, o contato com as cenas e as imagens que surgem ao falar do *inimigo* na clínica, vai produzindo uma troca energética em que, segundo Jung (2011), a energia psíquica vai dando força para as transformações necessárias que o paciente e o terapeuta precisam viver. Podemos pensar a imagem do processo clínico como um ritual das canções de guerra araweté,

...onde o matador-cantador, por meio de um jogo pronominal, fala de si mesmo do ponto de vista enunciativo de seu inimigo morto: a vítima fala dos araweté que matou, e fala de seu matador – que é quem “fala”, isto é, quem canta e fala do inimigo morto – como se de um inimigo. Através de seu inimigo, o matador araweté vê-se como inimigo (Castro, 2002 :462).

Um sacrifício que fala de processos de comunicação, de incorporação e de diferenciação entre humanos e divindades, entre vivos e mortos, que produzem transformações e diferenciações. Numa perspectiva coletiva, podemos pensar o sacrifício da *persona* ocidental, da obrigação de representar uma máscara social que já não cabia no rosto de Guesa; a necessidade de ter de se sacrificar, tendo o sangue como um elemento simbólico, para encontrar o espírito, como uma *conjunctio*, no encontro com a *América profunda*, com a sombra e com o numinoso. Guesa fala de um estar no mundo sem ancestralidade e de uma busca de conexão e de simbolização. Percebemos, assim, que as viagens pela América eram encontros com mitologias indígenas.

As imagens e a compreensão ameríndia são conteúdos arcaicos coletivos e fazem parte do inconsciente coletivo, realidades psíquicas e arquetípicas negadas tal como o inconsciente e reprimidas em nossa sociedade. Para Gambini (2000), a nossa civilização negou a presença indígena e africana, por vergonha e medo. Vergonha e medo tornaram-se sombra e foram omitindo nossos mitos de origem, nossos heróis.

A jornada de Guesa também lembra a obra *Macunaíma*, de Mário de Andrade, sobre um arquétipo brasileiro que, segundo Gambini (2000), é impedido de cumprir o seu destino, pois não sabe de onde vem, nem qual o seu lugar no mundo. Inúmeros comportamentos sociais e políticos são frutos de não saber quem somos. Para Jung (2012), assumir esse caráter sombrio como sociedade pode ser um caminho de individuação, de integração e realização do *Self*.

Guesa fala de um estar no mundo sem ancestralidade e de uma busca de conexão e de simbolização. Esse conectar-se com os ancestrais significa encontrar-se com uma sombra social que apavora, e coloca-o num lugar de rebelde e de eterno mutante, errante, em situação de incompreensão e defesa. Percebemos que as viagens pela América eram encontros com mitologias indígenas, revelando a ambiguidade de quem se identifica: ao mesmo tempo que nega a cultura, por sua estranheza e uma dimensão mais sombria, segue em sua busca. Uma dualidade que traz a imagem do selvagem e do civilizado, do índio e do europeu, convivendo como realidades psíquicas na constituição de nossa América.

Um caminho que nosso diálogo com esse jovem errante vislumbra é o encontro com o inconsciente a partir de uma leitura ameríndia, através dos mitos indígenas. Numa linguagem das divindades incas, Guesa buscou passar de uma dimensão *kaypacha*, na qual humanos,

animais e vegetais vivem, para um nível superior, onde habitam os espíritos, *Hanan Pacha*, a terra que é alcançada por meio de um sacrifício ritual de morte oferecido aos deuses. Chegar a esse lugar não é um processo natural; requer um cuidadoso trabalho dos indivíduos, sob pena de voltar a *Uku Pacha*, um mundo inferior. No seu caminhar pela realidade, o encontro com a conscientização do tratamento dado pela monarquia aos indígenas contribui para que Guesa viva um despertar da moral a partir da política.

Os ingas, indígenas colombianos que se autodeclararam descendentes dos incas, afirmaram, em uma visita que fiz a Puntumayo, na Colômbia, serem três os princípios fundamentais: não mentir, não roubar e não ser preguiçoso. Percebo esse aspecto como um norteador para o fortalecimento de uma ética inga, que estruturam em suas buscas cotidianas e xamânicas. A espiritualidade é fortalecida desde a infância no modo de se movimentar e se relacionar com as pessoas, animais, bichos.

Os taitas, pessoas que têm papel central na construção e vivência espiritual inga, são lideranças da comunidade que detêm o conhecimento da medicina e coordenam rituais educativos e de cura denominados yagé. Os rituais de yagé (*ayahuasca*) são experiências vividas por todos da comunidade, inclusive pelas crianças, e os impulsionam na direção da disciplina, da família, da saúde, da força e dos três princípios já mencionados.

Outro destaque na formação da pessoa inga está no ritual da placenta. Nesse ritual, as parteiras usam a fibra da cana para cortar o cordão umbilical dos recém-nascidos e enterram a placenta na *tulpa*, um círculo de três pedras, no qual fazem fogo. Segundo a sabedoria ancestral, esse ritual garante a união familiar em torno da *Pachamama* (ou *Alpamanda*, na língua inga) e a compreensão de que a terra é viva. O enterro da placenta também significa a passagem do biológico para o espiritual. Segundo o taita Salvador Chasoy, “a espiritualidade nasce do mesmo lugar”, ou seja, na família, na terra em que vivem e na vivência cotidiana, com a prática. Nesse processo de se tornar inga, a relação com a *chagra* – o lugar de cultivo dos alimentos e das plantas medicinais – é fundamental no exercício de construir uma espiritualidade conectada com a força da terra e com os três princípios antes referidos.

No percurso realizado por Guesa, evidencia-se uma ampliação de símbolos arquetípicos de Sousândrade, num processo imaginativo de resgate de imagens cuja expressão estava impedida, tanto do ponto de vista social como no de sua própria história individual, haja vista o desconhecimento de sua ancestralidade. Essa ancestralidade, refere Luiza Lobo (2005), era visível em seus traços físicos, mas negada na impossibilidade de dialogar com essas imagens em sua terra natal, o Maranhão. As viagens são buscas do campo de narrativas psíquicas ameríndias, um esforço para alcançar *Hanan Pacha*. Os personagens e lugares internos vão sendo expressos em sua jornada como uma daimonologia (Hillman, 2010), situada em contextos ameríndios que residem no inconsciente coletivo.

A ambiguidade entre o selvagem e o civilizado, o material e o espiritual aparece numa luta representativa de um caminho de mudança de consciência, e que emerge na compreensão de uma crítica política e nas assimilações de palavras indígenas em sua escrita literária. Esses encontros com diferentes linguagens, expressos em palavras e em engajamento social e político, vão demonstrando uma mudança em seu pensamento.

Por tudo isso, para incluímos Guesa na perspectiva de alteridade com os indígenas dessa *América profunda*, precisamos pensar a possibilidade de conexão com o índio que mora em cada um de nós, com toda a carga simbólica e imagética.

Jung (2014), em sua produção do livro vermelho, ajuda-nos a perceber essas vivências de Guesa com os indígenas como imagens primordiais que despertam para a experiência de um encontro com o mito pessoal, com a conexão ancestral, com o espírito. Quando estudou suas fantasias, Jung (2014: 199 e 201) deu-se conta de que estava diante da “função criadora dos mitos da mente” e de como essa função “produz o caminho que ainda virá”.

A travessia realizada por Guesa na América indígena, sintetizada em poesia, revela a pluralidade de imagens que Sousândrade foi capaz de viver ao procurar compreender o que as vozes do inconsciente nos revelam. Sua obra nos fala dos potenciais criativos do encontro com a sombra e a luz da alma indígena e a possibilidade de não se deter na literalização.

Por tudo isso, para incluímos Guesa na perspectiva de alteridade com os indígenas desta *América profunda*, precisamos pensar a possibilidade de conexão com o índio que mora em cada um de nós, com toda a carga geocultural, simbólica e imagética.

O Guesa de Sousândrade e os complexos culturais da América Latina

Walter Boechat

Sousândrade, esse pouco conhecido escritor brasileiro do século XIX, tem muito a dizer sobre as luzes e sombras da identidade latino-americana. Sua obra literária transcendeu em muito os limites do estado do nordeste brasileiro onde nasceu, o Maranhão, e ganhou uma importância internacional. O seu portentoso épico *O Guesa* desafia em primeiro lugar as fronteiras artificiais criadas pelos conquistadores.

A primeira grande fronteira é a radical separação entre as hispano-América e a luso-América, separação essa definida pelo Tratado de Tordesilhas. Esse último foi uma fantasia de domínio global das duas nações das grandes navegações, Portugal e Espanha. Essa fronteira

permanece nos dias atuais com cisão linguística e permanecem separados os países de língua espanhola e de língua portuguesa, criando já a esse nível uma fronteira identitária latino-americana bem evidente. As fronteiras nacionais dos diversos países da América Latina foram se desenvolvendo através do tempo e criando identidades nacionais. Mas por trás dessas fronteiras repousam, como uma herança adormecida e pouco conhecida, as memórias das centenas de etnias que na América viveram antes da chegada dos colonizadores. Poderíamos falar, talvez, em vez de identidade da América Latina, em identidades ou almas da América Latina, respeitando essa rica pluralidade original. O épico de Sousândrade transcende os limites convencionais estabelecidos pelos conquistadores e busca por meio de seu *herói*, o Guesa, ao mesmo tempo um alter-ego seu, uma identidade latino-americana, transnacional.

A busca de referência nos povos originários para uma identidade genuína não europeizada para a América Latina não é novidade. Mas a originalidade de Sousândrade é que ele busca essas raízes ultrapassando as fronteiras nacionais, acompanhando o trajeto errante de seu herói. Nesse particular, ele supera autores brasileiros anteriores em suas buscas de raízes culturais apenas nas etnias nacionais, como lembra a pesquisadora Luiza Lobo:

Desde o início da leitura do *Guesa* percebe-se que Sousândrade desejava ampliar o indianismo do romantismo brasileiro do seu conterrâneo e modelo inspirador Gonçalves Dias e o de José de Alencar, criando um indianismo latino-americano mais universal, pan-americano [...]. Entre os modelos que deseja superar estão o de Castro Alves, o Caramuru de Frei Santa Rita Durão, O Uruguai, de Basílio da Gama e a Confederação dos Tamoios de Domingos Gonçalves de Magalhães [...] Sousândrade ligou o índio brasileiro a um destino mítico-originário comum ao indianismo nativista hispano e latino, em especial ao destino dos chibchas ou muíscas da Colômbia, dos incas e dos astecas, entre outros povos da América Central e do Sul (Lobo, 2012: s.p. – Kindle).

Esse ultrapassar das fronteiras, essa busca de identidade transnacional é inteiramente original. Há diversas questões identitárias comuns aos latino-americanos, e o mergulho nessas raízes profundas, essa camada rizomática que emerge em complexos culturais³ em diversas nações, pode trazer nova luz aos nossos problemas comuns.

A questão da identidade latino-americana esteve sempre presente nos congressos do Comitê Latino-Americano de Psicologia Analítica (CLAPA), de uma forma ou de outra, inclusive tendo sido o título do primeiro congresso e voltou a aparecer no encontro de 2018. Esse fato denota uma especial urgência de desvelar as camadas profundas da identidade latino-americana que repousa em nossas raízes comuns. O encontro de junguianos de diversos países da região evoca a questão: qual é nossa própria visão de mundo, nossa autêntica perspectiva da sociedade e da própria psicologia analítica?

Sousândrade interage com as epopeias clássicas de Homero, *Odisseia* e *Ilíada*, dialoga com Dante Alighieri e sua *Divina comédia*, chegando até os românticos, criando uma obra cheia de hibridismos e de uma polifonia onde o grego, o latim, o inglês e o alemão estão ao lado do espanhol, do português e mesmo do quéchuá e do tupi. As referências europeias e clássicas se misturam a citações de geografia, mitos e flora de grande brasilidade. Todas essas linguagens e interações acontecem por um incessante caminhar do Guesa/Sousândrade. O caminhar e a jornada constantes levam a novas paisagens e a novos aprendizados.

O *caminho* é uma verdadeira imagem arquetípica para o conhecimento das coisas. Homero já utilizara esse recurso fartamente na *Odisseia*, onde Odisseu vaga por diversas ilhas e locais insuspeitados, adquirindo novos conhecimentos e experiências. A epopeia é narrada *in media res*, do latim “no decurso da ação”. Odisseu está na ilha da ninfa Calíope, onde é mantido desmemoriado, enamorado da ninfa sedutora, quando começa a recuperar a memória dos acontecimentos passados, e assim toda a epopeia é narrada desde seus inícios. Hillman (1975: 50) compara esse recurso da volta aos começos a uma *epistrophé*, palavra grega para *retorno às origens*, um retorno radical aos princípios originários do ser, diferente de uma memória que leve somente às origens individuais de infância. A *epistrophé* é um retorno às origens arquetípicas, à própria essência do ser⁴. Sousândrade, levando-nos a caminhar junto com o Guesa, também nos sugere uma *epistrophé* desse tipo, um retorno não apenas às origens históricas da América Latina, mas às nossas essências identitárias como comunidade latino-americana.

Nisso está o sentido mais profundo de por que o Guesa está sempre em busca de sua identidade. Essa é uma busca de todos nós latino-americanos, talvez nosso complexo cultural mais central: *a busca de identidade*.

As errâncias do Guesa remetem ao motivo do herói errante. Odisseu é o protótipo desse caminhar por diversos lugares, um vagar não determinado pela razão ou por objetivos conscientemente determinados, mas pela busca de sentido que é inerente à própria vida. Mas, enquanto Odisseu busca um retorno a seu próprio lar em Ítaca, a busca do Guesa adquire um significado mais específico. Como mencionado anteriormente, neste nosso artigo, Guesa/Sousândrade mantém sempre uma atitude ambivalente em relação aos valores que descobre em suas andanças. Está sempre confrontando suas raízes latino-americanas mais puras, representadas pela mitologia e pelos hábitos culturais indígenas, quer sejam os do tupi-guarani, quer sejam os dos muíscas da Colômbia, incas ou astecas. Essa é a questão que nosso complexo cultural de busca de identidade nos coloca até hoje: como integrar os valores europeus como nossas essências latino-americanas?

A difícil *epistrophé* do Guesa talvez aponte um caminho. Primeiro, pela memória, o não recalque de nossos complexos culturais, e sua confrontação. A multiplicidade das etnias dos povos originários, suas tradições e linguagem e sua rica mitologia devem ser resgatados, como na análise pessoal os complexos pessoais originados em traumas do passado devem ser integrados. Assim como na alma individual os complexos originados de traumas infantis continuam a operar na vida adulta do indivíduo, interferindo em sua vida cotidiana, provocando os mais variados sintomas e desajustes, também os complexos culturais produzidos nos inícios da formação de nosso continente estão presentes na vida contemporânea de nosso povo.

Dois grandes traumas civilizatórios perpassaram o continente latino-americano desde a chegada dos europeus: a colonização e o holocausto indígena. Singer (2012: 8) compara essa fratura na alma latino-americana ao que o psicanalista Michael Balint denominou *falta básica*, um trauma fundamental na psique individual nas origens da organização do ego. Há uma analogia significativa entre a permanência da falta básica na psique individual, quando ela emerge novamente em situações de estresse ou de transição, e as manifestações contemporâneas dos dois grandes complexos culturais da colonização e do holocausto indígena.

O complexo cultural da colonização resultou do choque de duas grandes civilizações que tiveram seu primeiro encontro na história. O europeu invasor, com atitude expropriadora e destrutiva, dizimou etnias, desrespeitou tradições seculares guardadas em mitos e rituais na busca exploratória de riquezas da nova terra. A díade colonizador-colonizado permanece até os dias de hoje, quando a *terra mãe*, representante de um arquétipo dadivoso da Grande Mãe, é vista apenas como produtora de matérias-primas (as chamadas *commodities*) para as nações industrializadas, que as elaboram em produtos manufaturados.

O complexo cultural do holocausto indígena está atrelado ao da colonização. O designativo holocausto indígena é proposto por Leonardo Boff, que lembra que o termo holocausto é associado à questão nazista, mas muito raramente o terrível etnocídio dos povos originários das Américas é lembrado na imprensa e na mídia em geral. Esse fato só serve para agravar o problema, pois, assim como na neurose o complexo dissociado passa a atuar mais fortemente a partir do inconsciente, também o pouco valorizado e esquecido holocausto indígena continua a atuar com maior intensidade entre os povos desse continente. Ele aparece na grave questão da demarcação das terras indígenas em diversas regiões da América Latina.

No Brasil, diversas razões são dadas para a ocupação das terras indígenas, por exemplo, a construção das grandes usinas hidrelétricas em territórios indígenas. A ocupação dessas terras certamente contribui para a destruição da memória indígena. O etnólogo José

Bessa⁵ se refere à perda constante de linguagens indígenas em cidades no norte do Brasil. Linguagens que se perdem são perdas de almas do continente, perdas de memória e de identidade.

O caminho para a cura das patologias no inconsciente cultural latino-americano passa pelo resgate desses valores e dos nossos mitos originais. Isso implica uma mudança radical de olhar: em vez do olhar para os povos do hemisfério norte, buscando modelos para imitar, um olhar para os mitos, símbolos e tradições de nossos povos originários.

Sousândrade propõe essa difícil jornada de busca das origens no périplo de seu herói, que parte do sul do Rio de Janeiro, passa pela região amazônica, se desencanta com o modelo norte-americano no Canto X, *O inferno de Wall Street*, e regressa à América Latina, procurando um modelo em seus heróis libertadores San Martín e Bolívar. As novas repúblicas hispano-americanas representam para o Guesa a aurora de uma nova utopia (Lobo, 2012).

Além do tema da jornada do herói, o épico é atravessado por dois outros temas mitológico-arquetípicos: a descida aos infernos e o sacrifício. A descida aos infernos é motivo comum às religiões de mistério da Grécia clássica e no mito de herói, onde sua iniciação inclui uma *catábese*, descida aos infernos, e uma *anábase*, uma subida ao mundo de cima transformado. Também nos mistérios eleusinos, na tradição órfica e mesmo no mito cristão, a descida aos infernos é motivo central. Homero emprega a temática da descida ao mundo dos mortos na *Odisseia*⁶, quando Odisseu em sua viagem de retorno evoca os *eidola*, imagens dos falecidos. O motivo da descida transposto para uma ambiência medieval cristã é o motivo central na *Divina comédia*. Mas Sousândrade inova propondo, na viagem heroica, duas descidas ao inferno: no Canto II, *A dança do tatuturama*, e no Canto X, *O inferno de Wall Street* (Lobo, 2012).

A dança do tatuturama é um ritual indígena tupi da Amazônia em que os índios, cobertos de pele de tatu, dançam em ritual de iniciação sexual para adolescentes em honra do demônio criador Jurupari. Nessa passagem ficam claras as ambivalências do autor/personagem, que rejeita os costumes dos indígenas, dentro de uma perspectiva moralizante cristã. Como integrar esses dois olhares? Na segunda descida ao inferno, no Canto X, o Guesa é crítico mordaz de toda a sombra coletiva do capitalismo americano. Numa atitude muito atual, que na sociedade globalizada da informação de hoje seria muito interessante considerar com atenção, o Guesa desconstrói qualquer visão idealizada do império financeiro de Nova York. A visão ideal das novas repúblicas sul-americanas, como uma possível solução para seu dilema identitário, aponta para a necessidade de um enraizamento em nossas próprias origens como solução para o complexo cultural fundamental do continente, sua *crise de identidade*.

O tema do sacrifício considero de importância capital em *O Guesa*. Segundo Lobo (2012), o sacrifício do Guesa como bode expiatório simboliza a invasão da América e o etnocídio dos povos originários, em especial dos incas por Pizarro e dos astecas por Cortez. Mas devemos ir mais além e nos perguntar: qual o sentido mais profundo do sacrifício? Jung (2011) elaborou uma pesquisa mítica sobre a emergência de rituais de sacrifício entre diversas culturas e percebeu o sacrifício basicamente como um símbolo de transformação da libido, algo necessário para uma mudança de nível da consciência, um *tornar sagrado* (do latim *sacer facere*) necessário para que o processo de individuação tome lugar e a consciência se diferencie do instinto. Nesse caso, o ritual de sacrifício dos guesas interessa *stricto sensu* a uma cultura particular, os muíscas ou chibchas, e faz parte dos rituais propiciatórios para o equilíbrio mítico-social. Mas, em sentido amplo, o sacrifício tem aspectos importantes do ponto de vista do inconsciente cultural latino-americano. Enquanto o enorme sacrifício que nossos ancestrais indígenas fizeram (e fazem) sob o jugo do povo branco através do holocausto indígena for esquecido, ele perde seu significado para a cultura contemporânea. Ao contrário, o sacrifício deve ser lembrado, cultuado em imagens e obras de arte, visuais e literárias, debatido e discutido, para que permaneça vivo na consciência coletiva e os problemas contemporâneos possam ser examinados sob nova luz. Nesse sentido, *O Guesa* de Sousândrade, apesar de escrito no século XIX, adquire uma urgência maior, além de grande atualidade.

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Junito de S. (1991) *Dicionário mítico-etimológico*. v. 2. Petrópolis: Vozes.

CAMPOS, Augusto de & CAMPOS, Haroldo de (1982). *ReVisão de Sousândrade*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro.

CASTRO, Eduardo Viveiros de (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

DUQUE, A. B. (1988). "Em Sousândrade: O Guesa e a denúncia de uma visão Outro-Errante do Brasil". Rio de Janeiro: UERJ, 1988. Monografia. Departamento de Cultura e Literatura Brasileiras, Linguística e Teoria da Literatura, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

GAMBINI, Roberto (2000). *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

HILLMAN, James (1975). "Pothos: the nostalgia of the puer aeternus". In: *Loose Ends*. Nova York: Spring.

____ (2010). *Ficções que curam. Psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler*. Campinas: Verus.

HUGH-JONES, Stephen (1994). "Shamans, Prophets, Priests And Pastors". In: HUMPHREY, C. & THOMAS, N. (eds.). *Shamanism, history and the state*. Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 32-75.

JUNG, C. G. (2011). *Símbolos de transformação*. OC, 5. Petrópolis: Vozes.

___ (2012). *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes.

___ (2014). *O livro vermelho – Liber novus*. Petrópolis: Vozes.

KUSCH, Rodolfo (1986). *América profunda*. Buenos Aires: Editorial BONUM.

___ (2012). *Geocultura del hombre americano*. Rosario: Fundación Ross.

LOBO, Luiza (1986). *Épica e modernidade em Sousândrade*. Rio de Janeiro: Presença/EDUSP.

___ (2005). *Épica e modernidade em Sousândrade*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

___ (2012). "Introdução". In: SOUSÂNDRADE, Joaquim de. *O Guesa*. Rio de Janeiro: Ponteio.

SINGER, Thomas (2012). "Introduction". In: AMEZAGA, P. et al. (eds.) *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring Journal Books.

SOUSÂNDRADE, Joaquim de (2012). *O Guesa*. Rio de Janeiro: Ponteio.

___ (2016). *O Guesa*. São Paulo: Selo Demônio Negro.

Música

MILANÉS, Pablo (compositor/intérprete) (1976). *Canción por la unidad latino-americana*. Álbum: A vida não vale nada.

¹ O quíchua (*qhichwa simi* ou *runa simi*), também chamado de *quechua* ou *quéchua*, é uma importante família de línguas indígenas da América do Sul, ainda hoje falada por cerca de dez milhões de pessoas de diversos grupos étnicos da Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador e Peru ao longo dos Andes. Possui vários dialetos inteligíveis entre si. É uma das línguas oficiais de Bolívia, Peru e Equador (Wikipédia, a enciclopédia livre).

² Viveiros de Castro refere-se à distinção feita por Hugh-Jones (1994) de dois estilos do xamanismo: o *xamanismo vertical*, de onde provêm as capacidades fornecidas pelas divindades, e o *horizontal*, que diz respeito ao mundo invisível e aos espíritos donos dos domínios terrestres.

³ Utilizo a expressão complexo cultural seguindo Singer e Kimbles (2012), que a propuseram para nomear os complexos afetivos (Jung) pertencentes a uma nação ou grupo social. Assim como o complexo afetivo se organiza na biografia do indivíduo, também o complexo cultural é constelado pelos conflitos durante a história de uma nação.

⁴ Segundo Hillman (*op. cit.*, p. 50), *epistrophé* é uma ideia neoplatônica encontrada em Proclo, para quem todas as coisas têm um conteúdo arquetípico originário para o qual podem reverter, retornar.

⁵ José Bessa, em palestra no XXII Congresso da Associação Junguiana do Brasil, Búzios, RJ, 2014.

⁶ Embora comumente se diga que Odisseu vivencia uma *catábase*, ele não chega a descer ao mundo inferior. Na verdade, ele evoca os mortos após executar rituais e libações de sangue animal sobre a terra. Faz contato então com o sábio Tirésias e vê o *eidolon* (sombra espectral) de Aquiles com sua ferida no calcanhar (Brandão, *Dicionário mítico-etimológico*, p. 477, s.v. Ulisses.).

Alma LGBTQ+: gênero, sexualidades e a *anima* na contemporaneidade

Guilherme Scandiucci*

Artigo



Sinopse: O artigo pretende fazer uma revisão crítica das ideias e reflexões de Carl G. Jung a respeito da sexualidade e das questões de gênero. E também pensar a possível aproximação da teoria desse autor com fenômenos da contemporaneidade, mais especificamente as identidades de gênero e a transexualidade/transgêneridade. Trata-se de uma pesquisa qualitativa que adotou como metodologia o levantamento bibliográfico em torno dos temas eleitos, sempre circunscrito ao corpo teórico da psicologia analítica. Ainda que certos preceitos e observações de Jung apresentem uma espécie de universalismo característico de sua época, e tenham um caráter típico dos valores que lhe eram contemporâneos, determinados aspectos de sua teoria podem ser bastante úteis para a compreensão de fenômenos tipicamente pós-modernos, atuais. As ideias de alma, *animus* e *anima* mostraram-se ferramentas úteis para pensar, tanto intelectualmente quanto clinicamente, os fenômenos que envolvem as pessoas que apresentam formas diversas de vivência da sexualidade e da identidade de gênero, pois é uma teoria que não leva ao caminho da patologização dessas pessoas ou da heterossexualidade como norma.

Palavras-chave: gênero, pós-modernidade, transgêneridade, *queer*, *anima*.

Resumen: El artículo tiene como objetivo revisar críticamente las ideas y reflexiones de Carl G. Jung sobre cuestiones de sexualidad y género. Considere también el posible enfoque de la teoría de este autor a los fenómenos contemporáneos, más específicamente las identidades de género y la transexualidad. Esta es una investigación cualitativa que adoptó como metodología la encuesta bibliográfica en torno a los temas elegidos, siempre limitada al cuerpo teórico de la psicología analítica. Aunque ciertos preceptos y observaciones de Jung tienen una especie de universalismo característico de su tiempo, y son típicos de sus valores contemporáneos, ciertos aspectos de su teoría pueden ser bastante útiles para comprender los fenómenos actuales, típicamente posmodernos. Las ideas de soul, animus y anima han demostrado ser herramientas útiles para pensar, tanto intelectual como clinicamente, los fenómenos que involucran a personas que tienen diferentes formas de experimentar la sexualidad y la identidad de género, ya que es una teoría que no conduce a la patologización de estas personas ni a la heterossexualidad como norma.

Palabras clave: género, posmodernidad, transexualidad, *queer*, *anima*.

Abstract: The article aims to critically review Carl G. Jung's ideas and reflections on sexuality and gender issues. Also consider the possible approach of this author's theory to contemporary phenomena, more specifically gender identities and transsexualuality. This is a qualitative research that adopted as a methodology the

bibliographic survey around the elected themes, always limited to the theoretical body of analytical psychology. Although certain precepts and observations of Jung have a kind of universalism characteristic of his time, and are typical of his contemporary values, certain aspects of his theory may be quite useful for understanding typically postmodern, current phenomena. The ideas of soul, animus and anima have proved to be useful tools for thinking, both intellectually and clinically, the phenomena involving people who have different ways of experiencing sexuality and gender identity, as it is a theory that does not lead to the pathologizing of these people or to the heterosexuality as the norm.

Keywords: gender, postmodernity, transgenderity, *queer*, *anima*.

* **Guilherme Scandiucci**, psicólogo clínico, mestre e doutor pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), mestre em Estudos Junguianos e Pós-Junguianos pela Universidade de Essex (Reino Unido), é professor de graduação em psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e de especialização em psicologia junguiana do Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEP).

E-mail: guiscandi@gmail.com



A sociedade contemporânea nos lançou para uma grande incerteza a respeito das *verdades unitárias*: valores morais, o propósito da vida humana, a crença no progresso humano e, talvez acima de tudo, a confiança inviolável na investigação científica e sua habilidade de revelar os segredos do mundo e da natureza. Essa perda dos grandes discursos e a mudança da certeza para a incerteza produziram a necessidade de uma tolerância cada vez maior em relação à diferença e à incomensurabilidade.

Qualquer exame da tensão entre o universal e o particular, e entre crenças essencialistas e formas locais diversas, certamente fomenta problemas de como podemos considerar a teoria dos arquétipos de Jung e suas visões sobre a psicologia do feminino e do masculino, uma vez que essas análises parecem ser altamente universalistas e essencialistas, ao estilo das narrativas mais totalizadoras, típicas da modernidade. Por conta disso, esses conceitos ficam sujeitos a uma série de críticas – inclusive dos próprios acadêmicos e analistas junguianos.

Jung enxergava a psicologia menos como uma análise objetiva da mente humana e mais como um reconhecimento de que a consciência constrói realidade. Há algo de poderoso nos conceitos da psicologia analítica, que vão para além do tom patriarcal dos textos originais. Por isso é tão importante prestar atenção às reelaborações de Jung feitas pelos junguianos contemporâneos. É possível ainda detectar elementos desconstrutores nos próprios textos de Jung que, apesar de seu essencialismo patriarcal, aqui e acolá, sustentam um desafio radical para a modernidade quando se trata de questões feministas.

Como aponta Hauke (2001), destacava-se no pensamento de Jung que os valores conscientes que embasaram homens e mulheres ocidentais "civilizados" nos últimos dois milênios eram masculinos: autoridade e dominação dentro de estruturas hierárquicas, asserção e agressão focadas e penetrantes, superioridade da cognição linear e racionalidade destacada. E, dentro de uma forma de pensar sobre a psique que a colocou em tensão e balanceada entre pares de opostos, o inconsciente ficou caracterizado como feminino.

Desta forma, para Jung a psique moderna se manifesta como uma versão parcial, fragmentada de sua potencialidade, dominada por uma consciência predominantemente racional, com tendência a projetar nos outros e no mundo conteúdos inconscientes que são negados pela cultura dominante. Os aspectos negligenciados pela consciência são então concebidos por ela como femininos.

Este artigo faz uma breve discussão a respeito de temas de grande importância hoje nesta sociedade chamada pós-moderna: identidade sexual, gênero e formas de vivenciar a sexualidade em geral. Tendo como base as ideias de Carl Jung acerca do feminino e masculino na psique, procurarei mostrar como tais ideias podem dialogar com algumas discussões contemporâneas em torno desses temas. Jung, sendo um autor de enorme abrangência e complexidade, pode tanto ser questionado acerca de suas posições condizentes com valores do fim do século XIX e início do século XX, como pode lançar luzes semeadoras para se compreender e valorizar psicologicamente a diversidade sexual e de gênero.

Pretendo situar as ideias e reflexões no campo junguiano sobre tais aspectos procurando responder à questão: os conceitos de Jung e as discussões de autores junguianos contribuem para o debate contemporâneo a respeito de gênero e sexualidade em geral? Se sim, de que forma e como podemos nos aproximar de tais fenômenos tipicamente pós-modernos? Vale notar que se trata de uma pesquisa qualitativa cuja metodologia é o levantamento bibliográfico em torno dos temas eleitos, sempre circunscrito ao corpo teórico da psicologia analítica. Os principais temas buscados foram: sexualidade, feminino, masculino, homossexualidade, gênero, transgênero, *queer*. Foram consultados livros e artigos da área, tanto no acervo brasileiro quanto em língua inglesa, que em geral possui publicações mais numerosas.

A metáfora alquímica

O simbolismo alquímico é um produto da psique inconsciente, ou seja, uma forma de expressão da alma. A imagem central da alquimia é a concepção do *opus* (obra, trabalho alquímico). O alquimista estava comprometido com um trabalho de natureza sagrada, uma busca pelo valor supremo. O trabalho alquímico ensina à psicologia

moderna a necessidade de uma cuidadosa consciência do nível transpessoal da psique – a necessidade de nos orientarmos para as demandas do *Self*, e não para as exigências do ego. A relação entre a natureza e a arte praticada pelo alquimista é algo relevante: em certo sentido, o *opus* é contrário à natureza, mas em certo sentido o alquimista auxilia a *obra* a fazer o que ela não pode realizar por si mesma. Em linhas gerais, temos aí a ideia psicológica da individuação como criação do mundo (originalidade e invenção de si mesmo), e no mundo (a partir do que tive e tenho como ferramenta).

A ideia da alquimia que mais interessará neste trabalho é o ponto culminante do *opus*, a chamada *coniunctio* (conjunção dos opostos). Como aponta Edinger (2006), o complexo simbolismo da *coniunctio* tem duas fases, a *coniunctio* inferior e a superior. A primeira é uma união ou fusão de substâncias que ainda não se encontram completamente discriminadas; é sempre seguida pela morte ou *mortificatio*. Já a *coniunctio* superior é o alvo do *opus*, a realização essencial. Em geral, esses dois aspectos encontram-se combinados, sendo a experiência da *coniunctio* quase sempre uma mistura dos aspectos inferior e superior.

De acordo com Jung (2011: 320-365), a contraditoriedade do inconsciente é resolvida pelo arquétipo da *coniunctio* nupcial, através da qual o caos se tornou ordenado. Esse arquétipo está relacionado à possibilidade de se lidar com a transformação, isto é, perda e morte seguidos de renascimento. Vale lembrar que a experiência da *coniunctio* é símbolo de um objetivo, não sendo alcançável enquanto tal, isto é, não haveria um ponto de chegada final nesse processo.

Em relação ao feminino e à *anima*, Jung (2011: 1-208) argumenta que, no mitologema, o rei (dominante da consciência) é quase idêntico à figura arquetípica que personifica o inconsciente, a *anima*. As duas figuras são, em alguns aspectos, diametralmente opostas uma em relação à outra, pois representam consciente e inconsciente. Mas, como macho e fêmea estão unidos no organismo humano, então o material psíquico se mantém o mesmo seja no estado consciente ou inconsciente: pode ou não estar associado ao ego.

Apenas em seu aspecto negativo a *anima* exerce influência possessiva no sujeito, ou seja, quando se mantém inconsciente e escondida. No matrimônio e na apoteose, há um *status* de igualdade entre consciência e inconsciente, cujos efeitos são redentores – e então a *anima* desempenha seu papel de psicopompo, uma condutora para a realização anímica. Ao longo deste artigo procurarei fazer uma reflexão a respeito das formas de atuação da *anima*, e a relação entre o masculino e o feminino. A experiência dos alquimistas, conforme demonstrada por Jung e outros autores junguianos, é importante para aprofundar e clarificar alguns pontos e nos afastar das posições mais comuns e literais em torno desses termos.

Arquétipo, complexo materno e o feminino

A respeito da relação entre a mãe e a *anima*, Jung (2002: 141) pontua que, para o filho, esta última confere na infância um brilho sobrenatural à mãe. Contudo, essa imagem vai sendo desfeita no cotidiano, retornando ao inconsciente,

[...] sem que com isso perca sua tensão originária e instintividade. A partir desse momento ela está pronta a irromper e projetar-se na primeira oportunidade, quando uma figura feminina o impressionar, rompendo a cotidianidade (Jung, *ibidem*).

Assim, a *anima* assumirá uma forma feminina na projeção, com qualidades específicas. A sizígia masculino-feminino é somente um dos pares de opostos possíveis, entretanto é dos mais frequentes e importantes. Vale ressaltar que o autor não aloja tal sizígia numa categoria sexual, dado que ela tem diversas relações com outros pares de opostos que nada têm a ver com diferenças sexuais – como encontrados nas fantasias observadas em material clínico.

Ainda neste texto, Jung deixa claro que a *anima* “[...] é um fator da maior importância na psicologia do homem, sempre que são mobilizadas suas emoções e afetos” (*idem*: 144). Ela pode alterar drasticamente as relações emocionais com as pessoas e também com a profissão, dando uma percepção mais intensa, exagerada – e até mesmo falseada e mitologizada ao homem. Se constelada de forma muito intensa, a *anima* torna o homem “[...] excessivamente sensível, irritável, de humor instável, ciumento, vaidoso e desajustado” (*ibidem*).

A respeito do arquétipo materno, Jung (2002) faz uma longa enumeração de aspectos a ele relacionados. Inúmeros símbolos ligados ao cuidado, nutrição, calor, instinto favorável e afeto fazem referência a esse arquétipo tão fundamental. Entretanto, o autor também ressalta as manifestações menos óbvias, e até mesmo mais *sombrias*, ligadas a ele, como: o oculto, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor, venenoso e fatal. Isto é, estamos diante de duas grandes possibilidades decorrentes desse arquétipo: a mãe amorosa e a mãe terrível. Podemos pensar, por exemplo, que a mãe que cuida excessivamente acaba por restringir seus filhos, ou seja, a passagem de cuidadosa a sufocante é um fato que pode ser observado frequentemente.

O complexo materno decorre evidentemente do arquétipo materno. O complexo não é necessariamente o patológico, aquele que causa somente dano e sofrimento. A respeito de tal complexo no filho (sexo masculino), Jung (2002) afirma que o primeiro contato

que o futuro homem tem com o ser feminino é a mãe; portanto, ela alude à masculinidade do filho, de forma direta ou indireta, consciente ou inconsciente.

Jung nitidamente diferencia a psicologia da mulher e do homem, ou seja, pensa duas psicologias diversas a partir dos sexos masculino e feminino. A mulher, por exemplo, “é e sempre foi uma fonte de informação sobre as coisas que o homem nem mesmo vê” (Jung, 1987: 296). Como sabemos, o autor postula a ideia de que o homem tem dentro de si algo de feminino, por mais identificado que seja com a masculinidade. Não à toa, ele irá escolher, projetivamente, a parceira amorosa que melhor corresponda à sua feminilidade inconsciente. O ser do homem, enfim, já pressupõe o da mulher, tanto corporal quanto espiritualmente.

Masculino e feminino: *animus* e *anima*

Como é de amplo conhecimento, Jung denomina *anima* o princípio psíquico feminino no homem e *animus* o princípio psíquico masculino na mulher. *Anima* e *animus* podem ser entendidos como imagem psíquica, como espécies de guia da alma e instrumentos importantes para o processo de individuação.

Ao discutir a contraparte sexual nos homens e mulheres, Jung retoma a implicação psíquica presente na relação com a *persona*, isto é, o sistema de relação entre a consciência individual e a sociedade, ou “espécie de máscara destinada, por um lado, a produzir um determinado efeito sobre os outros e, por outro, lado a ocultar a verdadeira natureza do indivíduo” (Jung, idem: 305). Se a *persona* é uma imagem ideal do homem, ela é automaticamente compensada interiormente pela *fraqueza feminina*. Se o homem faz um papel de forte exteriormente, no plano interior “torna-se mulher, torna-se *anima*, e é esta que se opõe à *persona*” (Jung, idem: 309).

Nesse mesmo texto, Jung (1987) diz que a *anima* inicialmente está ligada à imago materna, e, frequentemente, depois é transferida para a mulher (e conseqüentemente para a esposa). O casamento muitas vezes leva o homem a se tornar infantil, sentimental. O “mágico papel de mãe” (idem: 316) é encontrado no desejo inconsciente de buscar uma companheira que desempenhe tal papel. Coloca-se então “à mercê do instinto possessivo da mulher”, caso encontre, projetada na autoridade da esposa, a desejada proteção materna em relação às forças do inconsciente. Conclui, então, que o homem moderno deve se diferenciar não apenas da *persona*, mas também da *anima*; o mundo interno também precisa ser trabalhado, para simplesmente não sucumbir aos caprichos da *anima*.

Em relação ao *animus*, Jung explica que o mesmo não se apresenta como uma pessoa (tal como no caso da *anima*), mas sim como uma pluralidade de pessoas. “O *animus* parece uma assembleia de pais e outras autoridades, que formula opiniões incontestáveis e ‘racionais’, *ex cathedra*” (Jung, 1987: 332). Assim, o *animus* despeja verdades acumuladas no inconsciente, isto é, pressupostos e opiniões, às vezes dotados de senso comum e preconceitos. Os homens se prestam como alvos de projeção do *animus*, inclusive de imagens vivas de Deus, isto é, a figura masculina de autoridade, que provê leis e valores.

Jung (1987) destaca o aparecimento do *animus* em mulheres, quando estas são intelectuais, emitindo teorias e opiniões que nem sempre são profundamente consistentes, mas que certamente provocam irritação nos homens. Assim, mulheres tomadas pelo *animus* podem não se lançar na interioridade – o que seria a função principal deste arquétipo –, mas levá-lo à extroversão.

Jung (2002) ainda defende seu conceito de *anima* e *animus* com referência à ideia de sizígia, concluindo – a partir de evidências presentes em diferentes mitologias – que o motivo do *casal divino*, unido por um casamento sagrado, é tão universal quanto a existência de homens e mulheres. Postula, então, que na sizígia é expressada a união arquetípica dos pais, a mãe correspondendo à *anima*. De acordo com Jung, essas imagens arquetípicas da sizígia, ou imagens-fantasia, são mais reais que a apercepção da realidade e acabam por tornar-se a apercepção da realidade, especialmente em relação aos pais.

Em *Mysterium coniunctionis*, Jung (2011: 338) faz importantes observações sobre *anima* e *animus*. Expõe que, “conforme antiga tradição, a alma *anima* o corpo, como ela, por sua parte, é *animada* pelo espírito. Ela tende para o corpo e para tudo o que é corpóreo, sensível e emocional”. Na medida em que o espírito é também uma espécie de “janela aberta para a eternidade”, imortal como o *animus rationalis* (alma racional), ele confere à alma certo “influxo divino” e o conhecimento de uma ordem superior do mundo, e nisso consiste precisamente a vivificação da alma a ele atribuída. Aponta ainda Jung que, se os produtos da *anima* (sonhos, fantasias, visões, sintomas etc.) são assimilados, digeridos e integrados pela consciência, “então isso, por seu turno, favorece o crescimento e o desenvolvimento (‘alimentação’) da alma. [...] A *anima* começa a tornar-se criativa quando o velho rei se renova nela” (idem: 83).

Novamente vemos, enfim, a ideia de que o *animus* compensa a consciência feminina, que é identificada por Jung como *eros*, enquanto que a *anima* compensa a consciência masculina, identificada com *logos*. Jung entende que os homens têm uma consciência mais solar, e haveria uma consciência mais lunar nas mulheres.

Especificamente sobre a questão da homossexualidade, pode-se notar que para Jung ela muitas vezes é consequência de um relacionamento particular com o feminino. A perspectiva histórica e cultural de Jung coloca a questão no reino da consciência matriarcal, além de uma certa identificação com *anima* ou com o *animus*, no caso das mulheres.

Contudo, como aponta Hopcke (1993), Jung traz uma outra formulação a respeito da homossexualidade quando faz suas explorações sobre o imaginário alquímico. A homossexualidade, então, poderia ser resultado de um desligamento incompleto em relação ao arquétipo original do Hermafrodito (estado inato de indiferenciação precedente aos demais no plano psicológico). Ainda que Jung veja a homossexualidade como menos desenvolvida ou imatura, ele formula a hipótese de a mesma ser reação a uma sexualidade unilateral, surgindo então como possibilidade legítima de *coniunctio*. No limite, poderíamos interpretar assim essa reflexão de Jung: se temos o potencial original hermafrodita na psique, a unilateralidade – seja hetero ou homossexual – é uma limitação identitária, vivida pelo ego. Logo, a homossexualidade não foi vista pelo autor de forma simplista, como um mero subdesenvolvimento psicológico.

Polly Young-Eisendrath, ao comentar a teoria junguiana da contrassexualidade, ressalta que, segundo Jung, todos temos também uma personalidade do sexo oposto de base biológica, oriunda de traços genéticos do sexo oposto. Conclui que a teoria da contrassexualidade de Jung “[...] peca por seu essencialismo, mas é clara em relação a seu domínio psicológico. Esta condição cria um Outro interior, uma subpersonalidade inconsciente” (2002: 217). Para a autora, tal subpersonalidade teria vida própria, frequentemente dissociada e projetada no sexo oposto, num fetiche ou num aspecto do mundo, a fim de defender o *Self* da ansiedade e do conflito.

Algumas estratégias teriam sido então propostas pelos pós-junguianos para revisar a teoria sobre *anima-animus* de Jung. Uma delas seria assumir que a identidade de gênero é flexível e que todos, homens e mulheres, têm tanto *anima* quanto *animus*, reconhecidos como feminilidade e masculinidade prototípica inconsciente – o que vai de acordo com a posição de James Hillman, como veremos mais detalhadamente. Outra proposta seria assumir que o gênero é flexível, mas que a divisão em dois sexos não é, e conseqüentemente manter a ideia de *anima* e *animus* como complexos inconscientes do sexo oposto, imagens afetivamente carregadas dos outros à medida que surgem no indivíduo, na família ou na sociedade (Young-Eisendrath, 2002). Ou seja, a imagem que fazemos do *outro*, interno ou externo, passa pela divisão em sexos; *anima* e *animus* como pontes para esse outro não é necessariamente um reducionismo.

Hillman (1995) faz interessantes reflexões sobre a ideia junguiana de *anima*, com uma abordagem que questiona a conceituação. Nitidamente rejeita a noção de contrassexualidade e critica as dicotomias que forçadas sobre o conceito de *anima*, tais como consciente-inconsciente, *persona-anima*, e até mesmo *anima-animus*; segundo ele, a *anima*, vista dessa forma, é somente parte do tandem, é como se não tivesse direito de existir por si mesma – e isto sugere que, se um homem está identificado com uma *persona* acentuadamente masculina, teria como compensação uma *anima* forte.

Assim, Hillman (1995) está mais interessado na fenomenologia da *anima per se*, pois, se ficarmos na fantasia dos opostos, corremos o risco de compreender a *anima* somente em contraste com outras noções – no tandem sexual, com a masculinidade; no tandem social, com a sombra ou com a *persona*. Para o autor, a *anima* oferece a cada um de nós um *sentido de alma individualizado*, totalmente separado de qualquer ideia de compensação. Entretanto, essa alma individualizada é meramente uma insinuação, o que incendeia certas compulsões em direção a ela. “Porque ela carrega em seu ventre nosso vir-a-ser individualizado, somos atraídos para o cultivo da alma” (Hillman, idem: 29).

Hillman (1995) opta então pela definição em que Jung nomeia a *anima* como *arquétipo da vida*. A fenomenologia da *anima* não se restringe ao sexo masculino, haja vista, por exemplo, que mulheres também sonham com garotinhas e prostitutas, ou são atraídas por mulheres desconhecidas e misteriosas. Enfim, mulheres igualmente sentem a *anima*, sofrendo suas confusões e mistérios. O autor vê a ausência de *anima* nas mulheres *por definição* como a privação de um princípio cósmico que, na prática da psicologia analítica, pode ter consequências comparáveis à teoria da inveja do pênis na prática psicanalítica.

Hillman (1995) afirma a importância da mencionada sizígia a tal ponto que “condena” um *animus* que perde sua conexão com a *anima*, dando-se aí uma limitação que o aproximaria do complexo do ego. É como se simplesmente não houvesse *animus* sem *anima*.

Esta sizígia ilumina a imaginação com intelecto, e refresca o intelecto com fantasia. Ideias tornam-se experiências psicológicas, e experiências tornam-se ideias psicológicas. O trabalho é manter espírito e alma diferenciados (a demanda do espírito) e ligados (a demanda da alma) (Hillman, idem: 197).

David Tacey (1997) traz interessantes questões acerca da *anima*, inclusive em sua relação com o complexo paterno. Considera que, se a imagem simbólica do pai se impõe a um homem por meio de uma figura rígida de convenção ou tradição, a *anima* dissolve essa

instância e provoca uma reaproximação dramática entre o homem e sua força de vida pulsional, talento ou *gênio* (sua essência interna, enfim). O encontro de um homem com seu *daimon* pulsante mais íntimo é uma experiência profundamente espiritual – um encontro com a própria fé. A *anima* emerge com enorme poder e persuasão, tanto que um homem no domínio dela estará apto a desafiar a autoridade do pai e estabelecer uma contra-autoridade em nome dela.

O problema das questões de gênero, combinado com certa desvalorização das mulheres e a idealização da *anima*, está implícito no próprio conceito de *anima*. Parece claro que Jung confunde estereótipos de gênero do seu tempo com a noção de *anima* e *animus* como arquétipos.

É necessário que a análise do processo de individuação compreenda a *anima* ou *animus* da pessoa, para fazer a distinção entre a personalidade consciente e essas influências arquetípicas. Se elas se mantêm inconscientes, podem se comportar como complexos autônomos, com efeitos negativos. Se são trazidos à consciência, tornam possível a criatividade, conferindo sentido à vida. Tal diferenciação entre ego e *anima-animus* é o que Jung (2002) chamou de obra-prima da análise. Se *anima* e *animus* se tornam conscientes, até onde isso é possível, e o indivíduo não é mais dominado por eles, haverá menos ilusões nos relacionamentos, e um espectro mais amplo de experiências emocionais e cognitivas será possível – e com isso surge a possibilidade de melhores ligações. Esses desenvolvimentos podem se dar em qualquer relacionamento emotivo com um outro. Atualmente, nós questionaríamos a noção de que a realização de *anima* e *animus* se dá apenas numa relação com um parceiro do sexo oposto. Hoje sabemos que seres humanos do mesmo sexo carregam as imagens de *anima* e *animus*.

O analista junguiano Edward Whitmont (1991) traz importantes reflexões sobre a relação entre masculino e feminino. Para ele, a dicotomia Eros-Logos não seria adequada para abarcar a ampla gama de dinamismos masculinos e femininos. Ressalta haver certa proximidade entre Eros e Áries: Marte, seu correspondente romano, representa também a vida e o espírito primaveril propiciador de amor. Além disso, astrologicamente Marte expressa atividade agressiva e desejo erótico, além da sexualidade. Eros, conclui o autor, está ligado a um aspecto *Yang* arquetípico: extroversão, masculinidade agressiva. Enfim, para esse autor, relacionamento e força vinculadora não são qualidades exclusivas do feminino, assim como o espírito tampouco é prerrogativa exclusiva do masculino.

Para Whitmont, a repressão da feminilidade afeta a relação da humanidade com o cosmos, assim como afeta as relações mútuas entre homens e mulheres. A desvalorização do feminino, da *anima*, e conseqüentemente das mulheres, no período do patriarcado, teria sido resultado da necessidade de separar o ego

nascente da consciência todo-abrangente, típica do mundo mágico-mitológico (império das necessidades e instintos) e suas dinâmicas transformadoras da existência – e por isso ameaçadoras para o ego. Foi uma conquista que resulta na passagem para a fase mental, mas ela teve seu preço, ou seja: “a perda do elo com o *continuum* vida-morte de existência, e a experiência de si mesmo como um forasteiro num mundo sem sentido” (Whitmont, 1991: 164).

A lei e a razão se impuseram, mas sabemos que não conseguem controlar tudo; não é à toa que a violência e a destruição se impõem quando a unilateralidade do racional (uma faceta do espírito) não consegue dialogar com as forças ctônicas. Pode-se interpretar a crise ecológica (possível esgotamento de recursos básicos à vida em relativo pouco tempo) e o declínio do respeito ao bem público, por exemplo, como respostas à visão polarizada na faceta lógica-abstrata literalizante, que, com frequência, observamos predominar na ciência e nas instituições que detêm o poder na sociedade.

Enfim, a respeito da teoria de *anima* e *animus* na atualidade, pode-se ficar com o inter-relacionamento entre o biológico e o adquirido, eliminando certos determinismos em relação à sexualidade, que, como sistema, é fluido. Aspectos biológicos não precisam ser nem negados nem superestimados. Como aponta Fillus (2012: 45), “a psique transcende a biologia, mas não existe sem uma estrutura física”.

O tandem e a sízígia são os aspectos mais importantes de *anima-animus* se considerarmos o arquétipo em questão – e não a contraparte sexual, complementar. Ou seja, a presença da imagem arquetípica na vida, com a participação do ego, se faz de modo mais completo e eficaz quando as polaridades do arquétipo se mostram. Caso contrário, temos uma cisão do mesmo, e a predominância de um dos polos acaba por operar.

Além disso, o conteúdo colocado pela constelação de tal arquétipo é constituído por meio da cultura. Estritamente, não haveria o princípio eterno ou universal feminino ou masculino; há de fato uma construção cultural enraizada e transmitida na relação do sujeito com o mundo e com os outros – *locus* de operação da alma, aliás. Como bem resume Fillus (2012: 45): “*Anima* e *animus* são sistemas estruturais arquetípicos, cujo conteúdo é desenvolvido na ontologia do indivíduo e derivado a partir da necessidade de polarização”.

Gênero e sexo

Samuels (1992) questiona o postulado de Jung de que haveria algo como uma psicologia inata *feminina* ou *masculina*. Conforme suas pesquisas, as evidências não mostram qualquer relação clara e sem ambiguidade entre os hormônios masculinos e a propensão para um comportamento violento, ou para sentir qualquer emoção agressiva.

Homens e mulheres têm experiências que variam acentuadamente. Mas, entre esse fato e a afirmação de que eles funcionam com discrepância psicológica, há uma enorme distância – o que não nos permite falar de duas psicologias distintas. Nosso interesse enquanto psicoterapeutas deve ser em *como* é uma mulher, e não *o que* ela é. Não devemos procurar pela estrutura arquetípica e inabalável do mundo da mulher, mas a experiência pessoal da mulher no mundo de hoje (Samuels, idem).

Em termos de cultura e sociedade, a incerteza quanto à identidade sexual pode até se revelar um antídoto necessário contra a unilateralidade autoritária em relação à identidade sexual, e tem sua própria contribuição criativa – afinal, temos observado recentemente que a certeza unilateralista sobre sexualidade e gênero pode levar a discursos excludentes, preconceituosos e até extremistas. Basta observarmos o discurso de certos políticos brasileiros contemporâneos, que preocupantemente encontram muitos ouvidos que os apoiam.

Obviamente, a polarização de gênero na psicologia analítica não está de acordo com esse tipo de visão totalitarista, mas o que quero argumentar, apoiado em autores pós-junguianos, é que a relativização da sexualidade e a não polarização de masculino-feminino que observamos contemporaneamente podem nos dar um ganho na abertura para as imagens que chegam até nós na prática clínica; *anima* e *animus* devem abrir os horizontes do ego, e não fechar nossas concepções em torno das características universais e atemporais presentes no masculino e no feminino.

Como aponta Samuels, aqueles que, inadvertidamente, propõem um *princípio feminino* favorecem e repetem a dinâmica da certeza inconsciente quanto à identidade sexual, enquanto negam a incerteza. A omissão do papel contínuo da cultura prevalecente na construção do *feminino* pode gerar uma confusão entre o que é entendido como eterno e o que é comumente observado como tal. É aqui que se sente o peso morto da herança da teoria dos arquétipos, como imagem especular do problema posto por Jung; isto é, o problema não é a teoria dos arquétipos em si, mas o uso que se pode fazer da mesma, quando desavisadamente toma-se o arquétipo como o solavanco eterno e imutável que nos aponta para a essência à qual deveríamos nos entregar.

Afinal, em termos de corpo, podemos pensar juntamente com Samuels que o fato de o pênis penetrar e o útero conter não nos diz absolutamente nada sobre as qualidades psicológicas daqueles que de fato possuem esses órgãos. A anatomia não é um destino, já que não existem mensagens diretas do corpo no sentido aqui discutido. A ideia, enfim, seria descolar *anima* e *animus* do homem e da mulher, respectivamente. Para o homem e a mulher individualmente, a

anatomia é uma metáfora para a riqueza e o potencial do *outro*. Pois a diferença entre você e seu *animus* ou *anima* é muito diferente da diferença entre você e um homem ou uma mulher.

Jung tende a ver o *animus* como correspondente à consciência masculina (logos) e a *anima* à consciência feminina (eros). “A psicologia da mulher se baseia no princípio de Eros, que une e separa, ao passo que o homem, desde sempre, encontra no Logos seu princípio supremo” (Jung, 2000: 255). Isso leva à conclusão de que as mulheres são o exato oposto dos homens, o que condizia com a visão psicológica prevalente dos anos 1930. Ao falar de eros como expressão de *relação psíquica* (em termos modernos) e logos expresso como *interesse objetivo*, o pensamento de Jung estava circunscrito até certo ponto aos papéis sexuais tradicionais.

Como aponta Kast (2006), psicólogas feministas contemporâneas têm trazido a visão de que fazer conexões e estabelecer relações é central no papel das mulheres, algo a ser valorizado como tal. Mas estariam também cientes de que ambos os sexos precisam do talento tanto para relacionamentos quanto para discriminação. Não faz sentido afirmar que a capacidade de autonomia vem naturalmente para um sexo, nem afirmar que a capacidade de relacionamento vem mais naturalmente para o outro sexo. Enfim, pode-se dizer que *anima* e *animus* são arquétipos, mas não são específicos de gênero – ambos podem ser constelados em homens assim como em mulheres, e frequentemente aparecem em tandem, como casais. Fenomenologicamente, *anima* e *animus* aparecem como o misterioso, o estrangeiro fascinante, e provocam emocionalmente uma atmosfera de movimento em direção a mudanças significativas.

Pode-se afirmar que as produções mais tardias de Jung apontam para um significado mais positivo para *anima* e *animus*, tendo se separado mais completamente dos complexos de pai e mãe. Jung argumenta de forma mais psicológica, dizendo que tais funções psíquicas têm efeito positivo quando mais bem integrados, e um efeito negativo quando rejeitadas ou mantidas exclusivamente na projeção.

Em relação à homossexualidade, a tendência dos junguianos contemporâneos é a de abandonar noções preconcebidas e ressaltar aspectos positivos das fantasias e relações homossexuais. Hillman (1998), por exemplo, ao discorrer sobre *puer* e *senex*, enxerga a possibilidade de essas faces duais serem contempladas como uma única figura, com aspectos duplos. Assim, apesar da insistência do ego em romper essa unidade numa aparente dualidade, ela deve sofrer oposição, vinda do imaginário. O autor então fala na *união dos iguais*, como possibilidade de transformação do conflito dos extremos. A união dos opostos (masculino e feminino) não seria a única união pela qual se anseia, e tampouco a única capaz de nos redimir; pois há também a união dos iguais, uma re-união do eixo vertical capaz de curar o espírito dividido.

Queer, transgeneridade/transsexualidade

A psicóloga junguiana McKenzie (2006) faz interessantes reflexões sobre gênero e sexualidade. Uma exploração no mundo do universo *queer* nos move para além da oposição binária de masculino/feminino em nosso entendimento de gênero e expande o sentido de sexualidade. Na expressão da autora, os “outros *queer*” – aqueles que confrontam a posição tradicional do “um” – nos forçam a examinar e transcender nossos pressupostos sobre a universalidade da heterossexualidade e começar a tecer uma nova aproximação junguiana sobre gênero e sexualidade.

A transsexualidade estaria no extremo da experiência transgênero: nesse caso, o gênero e a sexualidade residem nas fronteiras da cultura ocidental e ressoam com a teoria pós-moderna *queer*, que nega identidades fixas e põe em suspeita as presumidas relações entre sexo biológico, gênero e desejo sexual. O termo *queer* também pode ser usado de forma dinâmica para descrever identidades em construção, que estão no ato de tornar-se algo.

Em sua experiência clínica, McKenzie conclui que a relação de alguém com o seu próprio corpo, que chamamos gênero, é uma experiência corpo-mente sentida desde muito cedo. É expansível por toda a vida e não necessariamente relacionada à anatomia sexual da pessoa.

A cultura aborígene Navajo reconhecia e valorizava muito indivíduos de um terceiro e quarto gêneros, homens que realizavam papéis de mulher, e mulheres que preferiam papéis masculinos. Famílias onde havia um travesti ou uma criança hermafrodita eram consideradas muito afortunadas. Já as culturas ocidentais monoteístas historicamente reconhecem apenas dois gêneros e punem severamente os indivíduos cujas apresentações de gênero não se adaptam ao padrão (Mckenzie, 2006).

Os complexos de gênero também emergem numa relação dinâmica de artefatos culturais de crenças de gênero, os mitos culturais de gênero nos quais nascemos. Teorias da mente contemporâneas sugerem que o senso de gênero emerge bem cedo no desenvolvimento, a partir de um processo auto-organizador. O sentimento de gênero seria um aspecto emergente da mente, e não uma herança arquetípica, e o corpo experimentador seria crucial para a emergência do gênero. Se contamos uma história sobre nós mesmos apoiados numa consciência egoíca bem desenvolvida, e ela nos leva a uma identidade, o ideal seria que ela nos pusesse em íntima relação com nossos sentimentos corporais iniciais – caso contrário, não nos sentiríamos “verdadeiros”. Tais sentimentos são influenciados por nossas experiências afetivas básicas, e nossa interação, com as crenças culturais (Mckenzie, idem).

Em linhas gerais, o conceito de transgneridade, atualmente em discussão nas ciências humanas em geral, refere-se à condição possível de indivíduos assumirem uma identidade de gênero, masculina ou feminina, diferente daquela que, por características biológicas, foi designada na época de seu nascimento (ou previamente, nos exames pré-natais). Enfim, a pessoa sente algo, em termos de gênero, que “discorda” ou diverge do que aparenta ser sua conformação biológica. É bastante discutível, hoje, o conceito de gênero se apoiar nas diferenças biológicas. O transexual seria aquele transgênero que busca, inclusive com intervenção médica, as modificações corporais necessárias para a adequação de sua identidade de gênero.

A experiência de variações de gênero está ao nosso redor há séculos, na mitologia (como veremos adiante) e na vida cotidiana. Com o passar do tempo, os conceitos de sexo, gênero, orientação sexual e papel de gênero se tornaram mais diferenciados. O sexo do corpo é diferente do gênero, que se baseia em como alguém experimenta a si mesmo. Papel de gênero refere-se aos comportamentos coletivos e modos de estar tipicamente associado a um gênero, enquanto que orientação sexual está relacionada com o objeto pelo qual existe atração sexual. Foi apenas no final do século XIX que o termo *homossexual* foi usado pela primeira vez e até meados do século XX não havia um entendimento da orientação sexual como algo distinto da identidade de gênero (Marsman, 2017).

Enquanto a manifestação da transgneridade como fenômeno cultural parece estar baseada numa tendência coletiva ligada às sensações (a vivência corpórea e literal do outro em mim), e a transformação de sexo é vista como uma forma chocante da expressão humana, a emergência da transgneridade representa, por outro lado, uma mudança coletiva em direção a uma forma nova ou diferenciada de experimentar e expressar sexo e gênero: estamos diante de um movimento da alma do mundo. O que essa alma quer quando procura o outro sexo, não aquele dado pela natureza, mas o que faz uma convocação psíquica e social ao mesmo tempo?

Como aponta Marsman (2017), em razão da fixidez assumida do gênero, muitos teóricos consideram a cultura como apegada ao binário macho-fêmea socialmente construído, ainda que não essencial. Para o autor, na verdade não podemos escapar desse binarismo. O dual (*two-ness*) tem uma base arquetípica contra a qual se mede a própria experiência. Pessoas que não são transgênero identificam-se tipicamente com um aspecto particular do binário. A transgneridade nos permite re- visar o gênero como um espectro que, em vez de ser linear, tem a forma de esfera, sendo a experiência de gênero individual uma mistura específica de macho-fêmea que está separada da forma corporal do papel de gênero; todos poderíamos estar localizados em pontos diferentes ao longo da esfera, talvez até mesmo experimentar pontos cambiáveis com o tempo.

Rachel Pollack (1995) faz importantes observações sobre o fenômeno da transexualidade. Ela enxerga a transexualidade do ponto de vista da paixão, não da lógica. Em sua paixão, a pessoa já se considera do outro sexo que não o biológico. As mudanças hormonais e cirúrgicas seriam mais uma confirmação do que uma transformação.

Transexualidade é a aproximação moderna para uma condição tão antiga e generalizada quanto a humanidade em si. Citando Hillman, Pollack (1995) diz que, “quando a imagem muda, o corpo muda”. A pessoa transexual mudaria o corpo para preencher uma imagem interna do *Self*. Nossa cultura, no entanto, crê em causas, em visões únicas de normalidade. Transexuais, como qualquer pessoa, tendem a acreditar nessa ideologia. Podem se preocupar durante anos por causa do seu problema, e despendem outros tantos anos na esperança de que um psiquiatra possa resolvê-lo.

A saída começa ao se darem conta de que ninguém os pode curar de serem eles mesmos. Mas isso é um senso comum; para fazê-lo realmente, eles possivelmente têm de descobrir e abraçar a deusa dentro de todo desejo poderoso de transexualidade. Significativamente, mais e mais transexuais começam a descrever suas experiências como *religiosa*. Davina Gabriel, ativista dos direitos transexuais, escreve que ninguém pode de fato alcançar a transexualidade sem trazer algumas ideias de transcendência (Pollack, 1995).

Pollack (1995) evoca diversas imagens mitológicas ligadas à remoção do órgão sexual masculino. As divindades e heróis da mudança de gênero ou *cross-dressing* aparecem repetidamente nos mitos gregos. Às vezes são figuras da comédia, como quando a mãe de Aquiles o veste como mulher para o protegê-lo de ir à guerra, ou quando Hércules é obrigado a usar roupas de mulher como forma de humilhação.

Talvez a mais significativa deidade de gênero cruzado na mitologia grega seja Dioniso. Chamado de o *feminino* (*the womanly one*), ou o *híbrido*, Dioniso foi criado como menina. Às vezes seus seguidores o incorporam como uma vara decorada com um vestido e uma barba. Adoradoras desse deus vestiam-se como homens, com grandes falos. Dioniso pode levar ao reino de Afrodite, lembrando-nos que o *êxtase* nos leva para fora de nós mesmos, mas não para fora de nossos corpos. A transexualidade é um movimento de paixão e *êxtase*; corpo é um veículo em vez de um destino (Pollack, 1995).

De acordo com Pollack, a sociedade baseada no monoteísmo supõe que pessoas são sempre e apenas uma determinada coisa, e que esse *Self* monolítico nunca pode mudar. Portanto, alguém nascido com um pênis é visto como homem, desejará mulheres quando crescer, e exibirá comportamento masculino. Nossa cultura

atribui toda modificação desse padrão à doença, educação distorcida ou dano genético. Contudo, homens e mulheres transexuais demonstram a interdependência de quatro fatores separados: sexo anatômico, identidade de gênero, preferência sexual e papel de comportamento. Um grande número de mulheres transexuais (de um terço a metade) são lésbicas, porcentagem similar à de homens transexuais que são homossexuais.

Considerações finais

É pouco provável que cheguemos a uma solução teórica sobre esta complexa discussão em torno de gênero e sexo – se é que é preciso dar uma solução. Parece claro que o embate entre o natural e o cultural ainda permanece vivo nas problematizações contemporâneas da psicologia analítica. Nós somos delineados entre o arquetípico e o histórico-social, ganhamos então uma trajetória de desenvolvimento plástica e multifacetada.

A teoria de Jung pode ser facilmente criticada por sua ordem linear, pelas identidades fixas, os arquétipos herdados, a relação direta com o biológico e o anatomicamente sexual etc. No entanto, sua teoria permite que ambos os gêneros residam num indivíduo, mas coloca a emergência lenta e apropriada sexualmente do contrassexual a partir do inconsciente.

Há um Jung, espécie de precoce teórico queer em seu fascínio pelo terceiro arquetípico da função transcendente, e do reino psicóide presente inclusive no corpo. Ao falar do corpo como uma representação da materialidade física da psique, pode-se pensar que o autor admite uma experiência corporal ampla e para além dos determinismos anatômicos e cerebrais.

Este é o corpo sutil do gênero e da sexualidade residindo num ponto intermediário entre mente e corpo, e se movendo a um processo emergente ao invés de fixado no fundamentalismo biológico. O ser na alma (*esse in anima*) também está presente na experiência dada pelo corpo, pois o que temos já é uma tradução que passa pela psique (nem o estado bruto da experiência física nem a abstração pura do intelecto). No limite, corpo é psique – e, conseqüentemente, cultura.

Assim, o pensamento de Jung sobre a psique em movimento, sobre identidade fluida alimentada por processos arquetípicos no campo ego-*Self* e sobre a relação entre corpo e o mundo, o *unus mundus*, é bastante relevante para as discussões contemporâneas de gênero. Afinal, o reconhecimento de uma realidade imaginal não egoica, autônoma, desafiadora dos padrões familiares e sociais, com elementos típicos do outro gênero e que combate a *persona*,

traz uma abertura fascinante em direção à multiplicidade e ao questionamento de identidades fixas. Isso inegavelmente está em consonância com as novas possibilidades de vivências corporais e sexuais claramente presentes na pós-modernidade.

Destaquei neste pequeno estudo a questão das transformações na sociedade e na cultura, concluindo com a enorme importância de tais fatores para a relação do ego com o arquétipo *anima-animus*. À medida que o binarismo cede espaço a múltiplas formas de relacionamento e de desenvolvimento da sexualidade, as imagens de masculino e feminino paralelamente se fazem na alma (do sujeito e do mundo) com variações e combinações jamais imaginadas previamente. Já estamos num momento histórico em que noções como heterossexual e homossexual, por exemplo, podem ser de certa forma superadas – dado que temos condições de abrir mão de tais identidades fixas.

Masculinidade e feminilidade mitologizadas e ritualizadas variam de cultura para cultura, e dos tempos antigos para o presente. Todos esses mitos e ritos procuraram expressar algo elementar em nosso entendimento como seres conscientes e o processo interno que desabrocha na emergência da alma. No mito e no ritual, atribuir papéis de acordo com a anatomia sexual é algo universal.

Apesar do alargamento do espectro de identidades e de possibilidades de vivência das potencialidades masculinas e femininas, independentemente do sexo biologicamente concedido pela natureza, observam-se na atualidade diversos movimentos conservadores, frequentemente agressivos nas palavras ou mesmo em atos.

A multiplicidade real presente no mundo atual revela paralelamente uma sombra com as características do estático, rígido, fechado. O apelo para argumentos (inconsistentes) calcados no natural e na literalidade religiosa de tom conservador parece ganhar força nos últimos anos. Exemplos claros disso são os governos liderados por Donald Trump, nos Estados Unidos, e Vladimir Putin, na Rússia; em nosso país, com a eleição do militar reformado Jair Bolsonaro à presidência da República em 2018, assistimos no início de seu mandato ao crescimento de sua popularidade e dos seus indistintos preconceitos de gênero.

Como ensina a teoria junguiana, todo movimento de transformação envolve mudanças no fluxo de energia psíquica investidas em determinados complexos (sejam pessoais ou culturais). Conseqüentemente, os complexos mais dominantes perdem força e a consciência pode entrar em contato com novas potencialidades. Mesmo que com a participação – ao menos parcial – do ego, que compreende a necessidade de mudança e a deseja, pode haver conflito e por um período o contragolpe conservador (resistência) aparece.

Se a pós-modernidade permite diversas possibilidades identitárias, inclusive com direitos às minorias garantidos por lei, está claro (ou seja, está iluminado pelo ego e faz parte até mesmo da *persona*) que as diferenças são toleradas e permitidas. Entretanto, a sombra se insurge, com maior ou menor intensidade. Em tempos de instabilidade econômica e social, a adesão a tais aspectos sombrios da coletividade parece ficar mais tentadora, pois as pessoas vão em busca de algo sólido, constituído, seguro: mesmo que cause sofrimento.

A respeito do fenômeno da transexualidade, poderíamos considerá-lo como uma confluência patológica entre *persona* e corpo? Ou uma falha da imaginação e/ou da metáfora e consequente inabilidade de permanecer no simbólico, já que as modificações corporais são concretas? À primeira vista, este parece ser o caso. Mas talvez o corpo seja um aspecto da *persona* numa cultura onde não há uma categoria para ser homem corporalmente feminino, ou mulher corporalmente masculina, ou mesmo alguma outra coisa. A pessoa pode estar lidando com uma questão para a qual a humanidade, na atualidade, não está totalmente preparada para tratar; é como se fosse um problema futuro da humanidade que a *forçou* a lidar com ele neste momento. Os transgêneros seriam limitados pela imaginação coletiva e eles sofrem psicologicamente em consequência de tal limitação social?

Os transgêneros parecem sofrer preconceito, ao menos em parte, porque ainda não há espaço psíquico coletivo para sua existência, da mesma forma que não existia espaço para gays e lésbicas até recentemente (em termos históricos). Além disso, podemos pensar também que a força contida na interferência sobre a matéria (corporal) não é necessariamente o literal – a profundidade da transformação dependerá de como o ego se relaciona com a alma nesta busca. Assim, a interferência no corpo pode ser física, mas a relação com a psique pode ser bem mais ampla e metaforizada – vale lembrar que a matéria não se confunde com o literal, como os próprios alquimistas ensinavam. No contexto da alquimia, tal como exposto por Jung, temos a ideia de redenção da matéria, de libertar o espírito cativo na matéria por meio das operações. Assim, o alquimista procurava produzir o *corpus subtile*, o corpo transformado (“transfigurado da ressurreição”), que seria simultaneamente espírito, como aponta Jung (1990).

Poderia, por exemplo, a imagem do corpo transgênero, como corpo simbólico e mítico, ser um artefato vivo que mantém aberto um potencial da cultura para o desenvolvimento da consciência hermafrodita – consciência que vai bem além de gênero e perfura a veia da oposição em todos os reinos? Assim, talvez experimentemos a alteridade como um tipo de sedução de diferenças fluidas, diferenças mais sutis do que meras oposições – uma sedução cujo poder reside na preservação da estranheza do outro.

Compreender o transgênero e suas manifestações começa com certo desconhecimento e nos desafia a nos movermos para além das limitações de nossas próprias imaginações, que podem tender a pressupor e preconceber a gama de formas simbólicas e físicas nas quais a individuação se dá, tanto individual como coletivamente. Por conta da natureza altamente carregada do assunto, somos admoestados a ser especialmente diligentes em discernir o humano da sombra na expressão simbólica.

Ao nos movermos da natureza para a cultura, utilizamos a tecnologia para construir casas e curar doenças. Por que não transformar corpos? Essa questão não pretende negar o lado sombrio da tecnologia, evidentemente. Mas quem pode saber como tomar parte no nível simbólico e o que é preciso ser realizado na vida física?

O mais importante para a individuação não é a forma como os símbolos são desempenhados – ainda que talvez tenham sido para as mulheres os transgêneros e os homossexuais na história recente, dado que são vítimas de preconceito. O que importa para o crescimento da consciência humana é que estejamos cientes da natureza corporal fluida de nosso gênero e sexualidade. Precisamos diferenciar as experiências pessoais do indivíduo com seu gênero e sua sexualidade da necessidade da cultura de encontrar expressão simbólica e contenção de tais aspectos poderosos da experiência humana. Assim como a alma não pertence a cada um de nós, mas nós é que estamos na alma, o gênero não nos pertence, nós estamos no gênero, provendo-o com sentido.

Referências Bibliográficas

EDINGER, E. F. (2006). *Anatomia da psique: o simbolismo alquímico na psicoterapia*. São Paulo: Cultrix.

FILLUS, M. A. (2012). "Anima e animus na contemporaneidade". In: *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, v. 30, n. 2, p. 39-46.

HAUKE, C. (2001). *Jung and the postmodern: the interpretation of realities*. London: Routledge.

HILLMAN, J. (1995). *Anima, anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: Cultrix.

_____. (1998). *O livro do puer: ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus*. São Paulo, Paulus.

HOPCKE, R. H. (1993). *Jung, junguianos e a homossexualidade*. São Paulo: Siciliano.

JUNG, C. G. (1987). *O eu e o inconsciente*. OC, 7/2. Petrópolis: Vozes.

_____. (1990). *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes.

- ____ (2000). *Civilização em transição*. OC, 10/3. Petrópolis: Vozes.
- ____ (2002). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes.
- ____ (2011). *Mysterium coniunctionis*. OC, 14/2. Petrópolis: Vozes.
- KAST, V. (2006). "Anima/animus". In: PAPAPOULOS, R. K. (Org.) *The handbook of jungian psychology: theory, practice and applications*. London: Routledge.
- MARSMAN, M. A. (2017). *Transgenderism and transformation: an attempt at a jungian understanding*. *Journal of Analytical Psychology*, v. 62, p. 678-687.
- MCKENZIE, S. (2006). *Queering gender: anima/animus and the paradigm of emergence*. *Journal of Analytical Psychology*, v. 51, p. 401-421.
- POLLACK, R. (1995). "Aphrodite – transsexual goddess of passion". In: *Spring Journal*, v. 57, p. 1-16.
- SAMUELS, A. (1992). *A psique plural: personalidade, moralidade e o pai*. Rio de Janeiro: Imago.
- TACEY, D. (1997). *Remaking Men. Jung, spirituality and social change*. New York: Routledge.
- WHITMONT, E. (1991). *Retorno da deusa*. São Paulo: Summus.
- YOUNG-EISENDRATH, P. (2002). "Gênero e contrassexualidade: a contribuição de Jung e além". In: DAWSON, T.; YOUNG-EISENDRATH, P. (Orgs.) *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Porto Alegre: Artmed.

Crítica de Jung ao racionalismo: história e reflexões

Maximiliano Zacalusni Silva*

Sinopse: Este artigo propõe abordar o percurso do pensamento junguiano na composição de uma crítica geral ao racionalismo. Levantou-se material bibliográfico, analisado com o emprego de uma metodologia analítico-descritiva. Procurou-se, em primeiro lugar, evidenciar a construção histórica do racionalismo, com início na Idade Média, e seus desdobramentos no Renascimento, Iluminismo e Era Moderna, até alcançar a hegemonia racionalista contemporânea. Utilizando como referencial o enfoque teórico junguiano, notadamente o conceito de *enantiodromia*, foram enfatizados os movimentos racionalistas que impactaram a cultura e a ciência, e cuja influência se faz sentir nas atividades psíquicas conscientes e inconscientes dos indivíduos em cada período histórico. Chega-se, assim, à descrição do *zeitgeist* contemporâneo à obra de C. G. Jung, procedendo-se então à análise de suas reflexões sobre a proeminência unilateral da razão. Dessa forma, podem-se apreender implicações que tiveram forte impacto na construção de sua obra e não só indicam uma hipótese de compreensão do aspecto ontológico irracional ou transcendente, mas também evidenciam a profundidade dessas manifestações da cultura.

Palavras-chave: racionalismo, crítica, modernismo, história, psicologia analítica.

Resumen: Este artículo propone abordar el camino del pensamiento junguiano en la composición de una crítica general del racionalismo. El material bibliográfico fue recogido y analizado utilizando una metodología analítica-descriptiva. En primer lugar, pretendía destacar la construcción histórica del racionalismo, a partir de la Edad Media, y su desarrollo en el Renacimiento, la Ilustración y la Edad Moderna, hasta alcanzar la hegemonía racionalista contemporánea. Utilizando como referencia el enfoque teórico junguiano, especialmente el concepto de *enantiodromía*, se enfatizaron los movimientos racionalistas que impactaron la cultura y la ciencia, y cuya influencia se siente en las actividades psíquicas conscientes e inconscientes de los individuos en cada período histórico. Así, llegamos a la descripción del *zeitgeist* contemporáneo en la obra de C. G. Jung, y luego procedemos al análisis de sus reflexiones sobre la prominencia unilateral de la razón. De esta manera, se pueden aprender implicaciones que tuvieron un fuerte impacto en la construcción de su obra y que no sólo indican una hipótesis de comprensión del aspecto ontológico irracional o trascendente, sino que también evidencian la profundidad de estas manifestaciones de la cultura.

Palabras clave: racionalismo, crítica, modernismo, historia, psicología analítica.

Abstract: This article proposes to approach the path of Jungian thought in the composition of a general critique of rationalism. Bibliographic material was collected and analyzed using an analytical-descriptive methodology. In the first place, it sought to highlight the historical construction of rationalism, beginning in the Middle Ages, and its unfolding in the Renaissance, Enlightenment and Modern Era, until it reached

Artigo



contemporary rationalist hegemony. Using as reference the Jungian theoretical approach, especially the concept of *enantiodromy*, the rationalist movements that impacted culture and science were emphasized, and whose influence is felt in the conscious and unconscious psychic activities of individuals in each historical period. Thus, we arrive at the description of the contemporary *zeitgeist* in the work of C. G. Jung, and then proceed to the analysis of his reflections on the unilateral prominence of reason. In this way, one can learn implications that had a strong impact on the construction of his work and not only indicate a hypothesis of understanding the irrational or transcendent ontological aspect, but also evidence the depth of these manifestations of culture.

Keywords: rationalism, criticism, modernism, history, analytical psychology.

*Maximiliano Zacalusni Silva é psicólogo clínico e especialista em psicoterapia e psicodiagnóstico adulto e infantil. Tem especialização em Psicologia Analítica/Clínica Junguiana pela Unipar-PR.

E-mail: maxzsilva.psi@gmail.com



Introdução

O presente artigo parte da observação de que C. G. Jung teceu, em sua obra, persistente crítica ao racionalismo. Objetiva-se discutir alguns aspectos dessa crítica, considerando o *zeitgeist* da era moderna e as diversas matizes e formas de abordagem dada à referida crítica, enfatizando recortes dispersos em sua obra, sem esquecer a ênfase ao seu pensamento percebido como extemporâneo, que transcende ao seu tempo.

Olhando para a sociedade como um fenômeno coletivo, segue-se o percurso do pensamento junguiano na construção do tema, buscando-se síntese e entendimento sobre as transições do ideário preponderante e dos ciclos hegemônicos da consciência coletiva. Emprega-se a perspectiva simbólica arquetípica como modo de apreensão da realidade, o que capacita a pesquisa para a análise dos fenômenos nos contextos individual e coletivo (Penna, 2004).

Ressalte-se que essa crítica pretende ser um exercício de reflexão, sem excluir ou atenuar a importância da razão. Procura-se delinear o pensamento junguiano sobre o racionalismo, ao se considerar a assertiva de que:

...no paradigma junguiano, a perspectiva ontológica refere-se à natureza da realidade, considerando as concepções de mundo, ser e psique [...] A noção de totalidade constitui o pilar básico. O mundo, para Jung, é concebido em seus aspectos subjacente e manifesto” (Penna, 2004: 81).

Von Franz alerta que a leitura da obra junguiana engendra vários ângulos possíveis de análise: “‘Tudo o que escrevi tem um fundo duplo’, disse ele certa vez” (Von Franz, 1997:12). Uma dessas antinomias, a contraposição entre racional-irracional, no contexto coletivo, será o foco de análise do presente artigo.

Utilizou-se uma metodologia analítico-descritiva, considerando o paradigma junguiano, procedendo-se a um criterioso levantamento em trabalhos publicados em revistas científicas, livros especializados e, principalmente, nas obras completas de C. G. Jung.

A escolha do tema foi inspirada pela seguinte passagem do livro de Jung, *O homem e seus símbolos*:

O homem desenvolveu vagarosa e laboriosamente a sua consciência, num processo que levou um tempo infindável, até alcançar o estado civilizado. E esta evolução está longe da conclusão, pois grandes áreas da mente humana ainda estão mergulhadas em trevas. O que chamamos psique não pode, de modo algum, ser identificado com a nossa consciência e o seu conteúdo (Jung, 2008, p. 22).

Desenvolvimento

O termo racionalismo deriva do latim *ratio*, que significa *razão* (McGrath, 2005), e já foi empregado na ciência em diversas perspectivas. Inicialmente, Kant adotou esse termo para designar sua doutrina, desdobrando-se do âmbito religioso para outras áreas de investigação. Contudo, Hegel foi o primeiro a distinguir o racionalismo como movimento filosófico delimitado de Descartes a Spinoza e Leibniz (Abbagnano, 2007).

Japiassú & Marcondes (2001) conceituam o racionalismo como a corrente de pensamento que, dentre as capacidades humanas, eleva a razão à supremacia, erigindo-a como embasamento de todo conhecimento possível sobre o cosmos: o “racionalismo considera que o real é em última análise racional e que a razão é, portanto, capaz de conhecer o real e de chegar à verdade sobre a natureza das coisas” (Japiassú & Marcondes, 2001: 162).

Entretanto, Jung afasta tal pretensão ao apontar:

Longe de mim desvalorizar o dom divino da razão, esta suprema faculdade humana. Mas como senhora absoluta ela não tem sentido, tal como não tem sentido a luz num mundo em que está ausente seu oposto, a obscuridade [...] Jamais deveria esquecer que o mundo existe porque os seus opostos são mantidos em equilíbrio. O racional é contrabalançado pelo irracional e aquilo que se planeja, pelo que é dado (Jung, 2000: 174).

Importante destacar que o termo *irracional*, empregado por Jung em tais considerações, como elucidado por Barreto (2012), não se refere ao antirracional, mas significa *além da razão* e, portanto, não é nela fundamentado.

Assim, para Jung, “o irracional é um fator existencial que ultrapassa a capacidade compreensiva do pensamento racional” (Jung, 2013a: 867); por sua vez, a razão é regida por leis que caracterizam e regulam a disposição média convenientemente adaptada. “Racional é tudo o que coincide com essas leis; irracional é o que não se ajusta a essas leis” (Jung, 2013a: 885).

Outrossim, “quando se trata do movimento da massa e não mais dos indivíduos, cessam os regulamentos humanos e os arquétipos passam a atuar” (Jung, 1990: 395); por isso, se faz necessário verificar de que forma a antinomia racional/irracional se manifesta no aspecto macro dos movimentos culturais.

Dessa maneira, uma vez que o corpo teórico junguiano emprega notadamente o conceito de *enantiodromia*, pondera-se sobre um ângulo macro para perceber os movimentos que perpassam a religião, cultura e as ciências de uma unilateralidade em atitude para outra. Da mesma forma, pode-se notar que a mudança na consciência geral não ocorre bruscamente, mas constitui uma construção histórica.

Os movimentos coletivos tiveram efeitos importantes nos processos psíquicos das pessoas de cada período histórico, pois a psique coletiva influencia a psique individual. Com efeito, “a consciência do eu parece depender de dois fatores: primeiramente, depende das condições do social, e, em segundo lugar, dos arquétipos, ou dominantes do inconsciente coletivo” (Jung, 2013b: 423).

Tais movimentos foram entendidos como uma história das mentalidades, visto que “no decorrer do século XVIII começou a insinuar-se numa consciência histórica apurada a ideia de que a atitude psicológica dos homens talvez não tenha sido sempre igual em todas as épocas” (Duby, 1999: 11).

Acerca da questão, Jung observou que a construção histórica proporcionou o surgimento de uma percepção macro de um racionalismo e suas influências correspondentes:

...a segunda metade do século XIX viu surgir [...] a influência do materialismo científico, tudo o que não podia ser visto com os olhos nem apalpado com as mãos foi posto em dúvida, ou pior, ridicularizado, porque suspeito de metafísica. Só era “científico” e, por conseguinte, aceito como verdadeiro, o que era reconhecidamente material ou podia ser deduzido a partir de causas acessíveis aos sentidos. Esta mudança radical não começou com o materialismo científico, mas foi preparada desde longa data (Jung, 2013b: 649).

Essa história das mentalidades pode ser pontuada pelo “o materialismo racionalista, uma atitude mental aparentemente insuspeita, é, na realidade, um movimento psicológico de oposição ao misticismo” (Jung, 2013b: 712), que se revela no eixo de transição do pensamento medieval para o pensamento moderno, onde Jung esteve inserido, considerando a importância que ele confere ao espírito da época:

A consciência geral desenvolveu-se enormemente, tanto em extensão como em largura, mas, infelizmente, apenas em sentido espacial e não da duração; do contrário, teríamos um sentido muito mais vivo da história. Se nossa consciência geral não fosse puramente efêmera, mas tivesse o sentido da continuidade histórica, saberíamos que na época da filosofia grega houve transformações análogas nos deuses, que poderiam nos levar a alguma crítica, em relação à nossa filosofia contemporânea. Mas o espírito da época se opõe drasticamente a estas reflexões. A história para ele nada mais é do que um arsenal de argumentos adequados... Esta situação nos obriga a perguntar de onde provém o poder inquietante do espírito da época. Trata-se, sem dúvida alguma, de um fenômeno de importância capital, [...] em qualquer hipótese tão essencial, que não poderíamos abordar o problema da alma sem que lhe tenhamos dado a devida atenção (Jung, 2013b: 655).

Assim, esse recorte na história das mentalidades pode ter início com a crença sobre a divindade na Idade Média. Conforme Aquino, Alvarenga, Franco & Lopes (1997), a consciência do homem medieval era teocêntrica, logo, o sagrado era a principal referência coletiva.

Por sua vez, Cavalcanti (2005) acrescenta que o ideário da Idade Média ocidental era impregnado pela filosofia grega animista, que pensava os elementos da natureza como animados, vivos e portadores de alma, assim como os humanos, conectados inerentemente ao espiritual. Assim, “penetrado pela transcendência, o mundo real imanente era mais rico de significado” (Cavalcanti, 2005: 19). Clarke (1993) afirma que esse homem medieval não somente é crente em um mundo espiritual, mas o vivencia diretamente.

Le Goff (1989) explica que o contato com o sagrado era fundamentado no dogma e na prática do cristianismo medieval e eram essenciais para essa cosmovisão as ideias de que o homem era formado pela conexão dissonante entre a alma e o corpo e, qualquer que tenha sido a repulsa que o cristianismo medieval sustentasse pela matéria, vivia constrangido nessa dualidade corpo/alma sob a égide dogmática cristã; “aquilo que em fins do século VI Gregório Magno chamara de ‘abominável roupagem da alma’” (Franco Júnior, 2001: 206).

Portanto, “cada sintoma carnal é um sinal simbólico que remete para a alma, e através do corpo é que se concretiza a salvação ou a condenação, ou melhor, a alma atinge o seu destino através do corpo” (Le Goff, 1989: 13).

O simbolismo era a forma de expressão do homem medieval padrão, o caminho para a exteriorização de seus sentimentos mais profundos. A concretude do seu estilo de vida dificultava a teorização, limitava a possibilidade de filtrar a realidade sensível extraindo princípios gerais. Ele buscava na própria materialidade da natureza os elementos para compreender o lado transcendente (Franco Júnior, 2001: 201).

Havia uma correspondência entre a força divina (o macrocosmo) e o corpo humano (o microcosmo) (Eco, 2010). Por sua vez, Franco Júnior (2001) entende que, além da alienação da matéria (do corpo), no ideário do cristianismo medieval era necessário dessacralizar a natureza para combater o paganismo, pois acreditava-se que “Deuses vivem nas criaturas, por isso o homem sucumbe a elas e por isso deve afastar-se delas por completo, para não ser subjugado pelo seu poder” (Jung, 2013c: 113). Sua salvação “é a plena realização da alma, entendida como sede da vida espiritual, se o desejo se consome na busca das satisfações terrenas, há desordem porque desaparece a ligação analógica do humano ao divino” (Eco, 2010: 260).

Em decorrência, incumbe ao homem receber ou abdicar a graça que o salvaria, e ceder ou afrontar o pecado que o condenaria, mas permanecendo subalterno às ajudas espirituais (Le Goff, 1989), e assim a Igreja constituía-se única mediadora entre o homem e Deus.

A relação com Deus era percebida pelo homem medieval como de direitos e comprometerimentos mútuos; por milhares de anos, o homem se imaginou trocando com suas divindades: poder, fortuna e saúde por adorações, rezas e sacrifícios – um contratualismo; conseqüentemente, o cristianismo não deveria recusar essas realidades psíquicas profundas (Franco Júnior, 2001). Tratava-se de um fenômeno coletivo:

A comunidade dos fiéis punha-se nas mãos dos encarregados no cuidado de livrá-la do mal. Essa era em primeiro lugar a função do mosteiro, que tinha por tarefa, transferindo para a conta do resto dos homens os benefícios que lhe valiam as penitências purificadoras, lançar perpetuamente, em nome dos mortos e dos vivos, a prece pública: a equipe monástica constituía a boca rezadora do povo. A maioria dos homens atinha-se a olhar de longe tais espetáculos, públicos, a ver seus mandatários realizar os ritos da salvação coletiva (Duby, 2009: 547).

Para Franco Júnior (2001), o contratualismo medieval, de modo geral, foi coletivista até o século XII, tornando-se, posteriormente, individualista. Com efeito, o progresso cultural “levou à lenta passagem do gregarismo ao individualismo, e a tendência à interiorização e à introspecção isolou no interior do espaço doméstico um espaço privado do qual o corpo de cada homem e de cada mulher constituiu o invólucro” (Duby, 2009, p. 12).

Em virtude dessa atmosfera cultural e da pouca importância que se conferia ao conhecimento, as ciências viam-se restringidas. Não se observava a natureza para deduzir explicações ou alçar hipóteses, mas para perceber os símbolos das intenções divinas (Franco Júnior, 2001).

Quando a imagem medieval do divino começou a perder a potência a partir do Renascimento, os homens se voltaram para a concepção materialista (Von Franz, 1997).

A ruptura do Renascimento é representada pelo crescente interesse no estudo da natureza e do homem, propiciando avanços da ciência, até que no século XIV os humanistas gestam um movimento de valorização da intelectualidade, passando a recusar os valores e modos de ser e viver da Idade Média (Aquino *et al.*, 1997). O Renascimento “representou uma tomada de posição antropocêntrica em reação ao teocentrismo imperante na Idade Média” (Aquino *et al.*, 1997: 79).

Cavalcanti (2005) preceitua que as obras de Copérnico, Kepler e Galileu constituíram uma reação ao pensamento dominado pela Igreja Católica, salientando, porém, que suas ideias não aludiam a uma contraposição entre ciência e espiritualidade.

Aventa-se que tal momento histórico representa uma posição medial no pêndulo *enantiodrômico*, pois nessa época as manifestações culturais oscilavam do mais estrito racionalismo à mais fervorosa religiosidade (Franco Júnior, 2001).

Seguindo a marcha do tempo, verificam-se as transformações renascentistas nas artes, letras, filosofia e ciências que, de acordo com Aquino (*et al.*, 1997), representaram uma reação opostora aos modelos culturais medievais: “à fé contrapuseram a razão, ao espírito de associação defrontaram o individualismo, à religiosidade opuseram o paganismo” (Aquino *et al.*, 1997: 80).

Os pensadores, artistas e cientistas, como representantes principais da cultura na época, combinavam ciência e espiritualidade, ainda que o fizessem para conferir aceitabilidade às suas proposições. Giordano Bruno pode ser visto como o expoente máximo dessa reserva, pois foi frade dominicano, filósofo, alquimista, teórico e professor de cosmologia, sendo que as implicações metafísicas de seu sistema poderiam representar o início da ruptura do teocentrismo para o antropocentrismo (Cavalcanti, 2005).

Embora na época do Renascimento o antigo sentimento pela natureza transparecesse nitidamente na arte e na filosofia da natureza, deslocando temporariamente o princípio cristão para o segundo plano, a nova independência racional se confirmou e permitiu que a mente penetrasse cada vez mais em profundezas da natureza que as épocas anteriores jamais haviam imaginado. Quanto mais o novo espírito científico penetrava e avançava nos segredos da natureza, tanto mais ele se tornava prisioneiro desse mundo que

havia conquistado – como sói acontecer com o vencedor. Ainda no início deste século um autor cristão interpretava o espírito moderno como uma segunda encarnação do *logos* (Jung, 2013c: 113).

Os estudiosos concordam em situar as origens do processo de fragmentação do conhecimento em pensamento racionalista e dualista nas ideias a partir do Renascimento (Cavalcanti, 2005). Na óptica de Jung, essa etapa foi marcada por uma profusão de acontecimentos:

Quando a idade gótica, com seu impulso em direção às alturas, mas com uma base geográfica e uma concepção do mundo muito limitada, ruiu, aluída pela catástrofe espiritual que foi a Reforma, a linha horizontal em que se desenvolve a consciência moderna interferiu na linha vertical do espírito europeu. A consciência deixou de se desenvolver para o alto, mas ampliou-se horizontalmente, tanto do ponto de vista geográfico, como do ponto de vista filosófico. Foi a época das grandes viagens de descobrimento e da ampliação empírica de nossas concepções relativas ao mundo. A crença na substancialidade da alma foi substituída pouco a pouco pela convicção cada vez mais intransigente quanto à substancialidade do mundo material, até que, por fim, após quatro séculos, os expoentes da consciência europeia, os pensadores e pesquisadores vissem o espírito em uma dependência total em relação à matéria e às causas materiais (Jung, 2013b: 649).

Contudo, pondera-se a hipótese de que o dualismo mente-corpo foi uma divergência iniciada no pensamento ocidental a partir de Descartes, até a tendência moderna de restringir a mente a processos físicos e químicos (Clarke, 1993).

Fritjof Capra (1986) aduz que essa visão cartesiana foi além, usando como contorno descritivo a imagem do patriarcado, que, tomando a natureza como subalterna, selvagem e ameaçadora, percebe-a como um objeto a ser sobrepujado pelo homem. Whitmont (1991: 88) concorda, afirmando que “o controle da natureza, interna e externa (agora distintas), assinala a vigência da fase patriarcal, mental”.

A concepção de realidade no período mental circunscreve-se ao que é visível e concreto, e a existência passa a ser restringida ao universo do espaço e ao tipo de pensamento extrovertido, também conhecido como consciência *tout court*, comandada por um ego racionalizador, controlador e que abstrai (Whitmont, 1991).

Conseqüentemente, ressalta Cavalcanti (2005), o método cartesiano foi estabelecido no Ocidente como o fundamento filosófico da visão mecanicista de mundo, sendo o universo hipotetizado como um sistema matemático material em movimento, regido por princípios matemáticos; Montaigne, Copérnico e Galileu, Descartes, Pascal e Newton, vão moldando as bases da filosofia e da epistemologia modernas que estabelecem o poder da razão humana (Penna, 2013: 34).

Kant retoma a noção aristotélica ao definir a dialética como a *lógica da aparência* e ao debater as analogias entre a razão pura (transcendente) e a razão prática (sensível), criando uma ruptura com o cartesianismo e o método quantitativo de pesquisa ao pensar no limiar fenomenológico do conhecimento científico (Penna, 2014).

Nesse tocante, Fritjof Capra apresenta arguta observação:

Galileu dizia que o método científico consistia em estudar este mundo como se nele não houvesse consciência ou criaturas vivas [...] chegou a afirmar que somente os fenômenos quantificáveis eram admitidos no domínio da ciência. Ele disse: aquilo que não pode ser medido e quantificado não é científico; e na ciência pós-galilaica isso passou a significar: o que não pode ser quantificado não é real (Capra, 1998: 107-108).

Mas a expansão tão imperativa da consciência,

...mediante a ciência, apenas substituiu a unilateralidade medieval – ou seja, a inconsciência que dominava durante séculos e pouco a pouco se tornara caduca – por uma outra unilateralidade, isto é, pela supervalorização de concepções apoiadas “na ciência” (Jung, 8/2: 426).

Desse modo, a conexão entre o homem e o universo, a partir de então, só poderia ser pensada enquanto lastreada na física mecanicista e no racionalismo matemático. Contudo, lembra Jung:

Seria, certamente, injusto atribuir à Filosofia ou às Ciências naturais a responsabilidade por esta reviravolta total. Entretanto, houve sempre um número considerável de filósofos e homens de ciência que não assistiram, sem protestar – por uma suprema intuição e com toda a profundidade de seu pensamento –, a essa inversão irracional dos pontos de vista; alguns chegaram mesmo a opor-se a ela, mas não encontraram seguidores, e sua resistência mostrou-se impotente face à onda irracional da preferência sentimental e universal pelo mundo físico. Não se pense que uma mudança tão radical no seio da concepção das coisas possa ser o fruto de reflexões racionais, pois não há especulação racional capaz de provar ou de negar tanto o espírito quanto a matéria (Jung, 2013b: 650).

Assim, a mudança de atitude reside na tendência massificada de buscar explicações para os fenômenos na ordem material (ciência), em oposição ao pensamento anterior, que era buscá-las no espiritual (religião). Isso pode ser explicado como um processo de *enantiodromia*, um “jogo de oposição no devir, a concepção de que tudo o que existe se transforma em seu contrário” (Jung, 2013a: 790). Em outras palavras, “a tendência a renegar todos os valores

anteriores para favorecer o seu contrário é tão exagerada quanto a unilateralidade anterior” (Jung, 2013h: 115). Tratou-se de uma “era de transição, de transformações e rupturas violentas das quais, no final do período, as Revoluções Burguesas, e com elas a Revolução Francesa, foram o marco final” (Aquino, et al., 1997: 16).

Jung elaborou sua obra já na Era Contemporânea, em que o espírito do tempo encontra-se sobrepujado pela racionalidade unilateral, derivada, na quase totalidade, das ideias de Descartes, segundo as quais o homem seria essencial e absolutamente racional (Clarke, 1993).

Capra (1986) detalha que a proeminência garantida à supremacia da razão está resumida “no célebre enunciado de Descartes, *Cogito, ergo sum* (“Penso, logo existo”), o que encorajou eficazmente os indivíduos ocidentais a equipararem sua identidade com sua mente racional e não com seu organismo total” (Capra, 1986: 29). A ignorância em relação ao *zeitgeist* favorece a dificuldade em perceber a tendência contemporânea de buscar explicações no âmbito físico que atendam essa unilateralidade da consciência racional (Jung, 2013b: 657).

Todavia, esse estado de coisas trouxe a ênfase na centralidade do homem, do individual. Conseqüentemente, a psique passou a ostentar uma posição cada vez mais primordial como objeto de estudo, que se ampliou de maneira constante (Hoffman, 2005), provendo uma abertura para o advento da psicologia.

O desenvolvimento científico da modernidade teve em sua base filosófica o trabalho de pensadores que confiavam na ideia de que o progresso humano seria efetivado por meio da ciência e da tecnologia (Cavalcanti, 2005). Foi assim que, no século XVIII, os autores iluministas viveram “um século que viu e glorificou na razão e na ciência a suprema faculdade do homem” (Cassirer, 1992: 22).

Acrescenta Bauman: “A geometria é o arquétipo da mente moderna [...] a taxonomia, a classificação, o inventário, o catálogo e a estatística são estratégias supremas da prática moderna”. Contudo, “o mundo não pode ser comprimido dentro de grades de inspiração geométrica” (1999: 23).

Complementa Penna (2014: 35) que “a ciência como promotora de conhecimento vai se instalando lenta e gradualmente na mentalidade ocidental, convivendo com a filosofia e, mais recentemente, substituindo-a”, tornando-se totalitária.

Da mesma forma como, no passado, era um pressuposto inquestionável que tudo o que existia devia a existência à vontade criadora de um Deus espiritual, assim também o século XIX descobriu a verdade, também inquestionável, de que tudo provém de causas materiais. Hoje não é a

força da alma que constrói para si um corpo; ao contrário, é a matéria que, com seu quimismo, engendra uma alma. Esta mudança radical na maneira de ver as coisas seria para rir, se não constituísse uma das verdades cardeais do espírito da época (Jung, 2013b: 653).

Esse fenômeno ocorreu na prática médica, onde a “formulação da doença como uma entidade separada, marcada pelo desvio de normas fixas e fisiológicas, necessitava que o corpo fosse pensado como um conjunto de sistemas relacionados, mas relativamente independentes” (Ramos, 2006, p. 32). No campo da psicologia:

A filosofia romântica [...] está no cerne das ciências humanas; sua influência também é notável na psiquiatria dinâmica, ramo da psiquiatria que se distingue da psiquiatria organicista por seu método de investigação mais compreensivo do que descritivo. Da psiquiatria dinâmica emerge o conceito de inconsciente que dá origem à psicologia profunda com Freud e Jung (Penna, 2014: 73).

E Jung observa: “Toda psicologia que entende a psique como experiência é ‘romântica’ e ‘alquimista’ no sentido da história. Mas, abaixo do nível da experiência, minha psicologia também é científico-racionalista” (Jung, 2013d: 1740).

Ramos (2006) aduz que o modelo biomédico também congregou um mercado materialismo, que influenciou a psicologia experimental; dessa forma, aspectos não materiais, impossíveis de serem quantificados nos laboratórios, passaram a ser relegados.

Tal cenário apresentou-se ao jovem médico Carl Jung no Hospital Burgholzli, na Suíça. Para o saber psiquiátrico da época, se os especialistas não encontrassem uma causa orgânica para as psicoses, quase nada restava a ser feito pelo paciente.

Jung percebeu que as produções dos pacientes psicóticos poderiam ter um sentido se a escuta fosse qualificada. Surge assim uma crítica de Jung ao racionalismo, que acusa de reducionismo a forma de tratamento então empregada e, por consequência, o modelo biomédico vigente, como se vê na seguinte passagem sobre o conteúdo da psicose, de 1908:

A psiquiatria, a arte de curar a psique humana, encontra-se ainda [...] procurando em vão pesar e medir, segundo o método científico. Já sabemos... que ela trata de um órgão determinado, do cérebro. Mas é somente para além do cérebro, para além da base anatômica que aparece o que nos importa, isto é, a *psique*, cuja essência indefinível foge sempre às explicações mais engenhosas (Jung, 2013e: 320).

É evidente a ruptura de Jung com o paradigma médico científico da época, abrindo uma via de tratamento psicológica – não exclusivamente somática, ao perceber que as produções delirantes, alucinatórias, enfim, os sintomas psicóticos, apresentam articulações com a história de vida dos pacientes: um novo ângulo no olhar.

Jung (2013e: 331) realizou um levantamento estatístico e percebeu que 75% dos pacientes internados nos quatro anos anteriores no Hospital Burgholzli não apresentavam nenhuma enfermidade física ou cerebral que tornasse explicável o distúrbio diagnosticado, chegando à seguinte conclusão:

A psiquiatria [...] há muito tempo vem privilegiando o órgão, o instrumento, em detrimento da função. A função se apresenta como um apêndice do órgão e a psique como apêndice do cérebro. Na moderna psiquiatria, a psique ocupa um espaço bem pequeno. Enquanto foram feitos grandes progressos no campo da anatomia cerebral, quase nada sabemos sobre a psique, [...] A moderna psiquiatria se comporta como alguém que pretendesse descobrir o sentido e a finalidade de um edifício, fazendo a análise mineral de suas pedras (Jung, 2013e: 324).

Percebe-se que Jung recusou efusivamente o modelo causal para o estudo da psique, optando por privilegiar o funcionamento mental como um campo de significados e finalidades (Clarke, 1993).

O progresso das ciências naturais propiciou uma cosmovisão do materialismo científico, que do ponto de vista psicológico baseia-se numa valorização excessiva da causalidade física. O materialismo científico recusa-se, em princípio, a admitir qualquer nexos causal que não seja o físico. O dogma materialista da psiquiatria diz: “As doenças mentais são doenças cerebrais”. Este dogma ainda prevalece hoje, embora, na filosofia, o materialismo esteja em franca decadência. A validade quase indiscutida deste dogma materialista na psiquiatria reside, essencialmente, no fato de a medicina ser uma ciência natural e de o psiquiatra como médico ser um cientista (Jung, 2013e: 467).

Na obra *Símbolos da transformação*, Jung introduz dois termos para tratar das formas de atividade mental: o pensamento dirigido e o pensamento fantasioso ou associativo. O pensamento dirigido, como atividade do consciente (verbal, conceitual, racional) que é ferramenta da cultura, tem o predicado de ser penoso e oneroso; seu exercício através da educação resultou na técnica moderna e no empirismo (Jung, 2013c: 17).

Por sua vez, o pensamento fantasioso, outra forma de atividade mental, é caracterizado pelo potencial analógico da psique, é espontâneo e não demanda empenho. Ainda mais, é originado sobretudo subjetivamente: “Grande parte de seus conteúdos [...]

ocorre na penumbra ou totalmente no inconsciente, e por isso só pode ser desvendado indiretamente” (Jung, 2013c: 39). Esse tipo de pensamento, “em sonhos e fantasias, antigamente era hábito consciente ou convicção geral” (Jung, 2013c: 35).

Desse modo, a crítica ao racionalismo (materialismo) aqui está circunscrita na desvalorização do pensamento fantasioso e mítico por parte da ciência moderna, pois “impõe-se aqui a importante questão: como são constituídas as fantasias? Sabemos muito a este respeito por parte dos poetas, mas pouco por parte da ciência” (Jung, 2013c: 33). O autor evidencia a possibilidade de as fantasias modernas e de outrora fazerem parte de um pano de fundo mítico comum da humanidade até então ignorado quase que por completo pela ciência (Jung, 2013c: 38).

Segundo Shamdasani,

ele (Jung) afirmava que a impossibilidade de encapsular a alma dentro de um sistema era ditada pela própria natureza da alma [...] Seu modo de tentar desenvolver uma psicologia era contrário às especializações autônomas que em geral estavam na moda em sua época (Shamdasani, 2005: 33).

Em *Natureza da psique*, Jung pergunta: “...as maiores transformações espirituais e sociais [...] surgiram da razão?” (Jung, 2013b: 683); questão que ele buscou responder lançando-se em sua própria experimentação – ou individuação).

Clarke (1993) afirma que a curta primavera de otimismo no pensamento racional europeu foi arrasada pelo carregado inverno da Primeira Guerra Mundial e pela generalizada desordem econômica daquela época. Durante esse momento opressivo, Jung vivenciou seu *confronto com o inconsciente*, registrado no livro vermelho. Shamdasani comenta que, na esfera da antinomia racional-irracional dessa experimentação:

Jung acreditava que o significado dessas fantasias devia-se ao fato de provirem da imaginação mitopoética que faltava na presente época racional e enfatiza a necessidade de recuperar o valor da imaginação mitopoética que havia sido perdida na época moderna, reconciliando desse modo o espírito da época com o espírito das profundezas (Shamdasani, 2015: 44).

Tal assertiva tem uma reverberação na busca de ancestralidade na psique, que Jung começa a desenvolver. Hillman & Shamdasani (2015) afirmam que ao descer para “as profundezas” ele encontrou as imagens primordiais do inconsciente coletivo, e Shamdasani acrescenta:

Dentro deste sentido, parte daquilo com que Jung lutava era a noção de irracionalidade do real, de que há uma *ratio* que pode ser compreendida [...] Há a loucura, há a confusão e até isso precisa ser aceito. Não simplesmente para ser compreendido no dia em que nossa ciência for boa o suficiente. É preciso encontrar a melhor conduta com relação a isso no presente (Hillman & Shamdasani, 2015: 198).

A crítica ao racionalismo reside igualmente na valorização da descoberta do valor desse irracional, que Jung encontra no acesso ao inconsciente: “aspectos produtivos e benéficos do inconsciente” (Jung, 2015: 47); e sobre a natureza pessoal da experiência afirmou que “nossa época está buscando uma nova fonte de vida. Eu encontrei uma e bebi dela e a água tinha gosto bom” (Jung, 2015: 47).

Para Clarke (1993), há uma coerência e uma unidade geral de concepção e direção da obra junguiana que permaneceram constantes pós-livro vermelho:

Foram necessários 45 anos para elaborar e inscrever no quadro da minha obra científica os elementos que vivi e anotei nessa época da minha vida. [...] encontrei essa corrente de lava e a paixão nascida de seu fogo transformou e coordenou a minha vida. Tal corrente de lava foi a matéria-prima que se impôs e minha obra é um esforço, mais ou menos bem-sucedido, de incluir essa matéria ardente na concepção do mundo do meu tempo. As primeiras fantasias foram como que um fluxo de lava líquida e incandescente; sua cristalização engendrou a pedra em que pude trabalhar (Jung, 2006: 236-237).

Partindo de impressões iniciais em psiquiatria e ciência, passando pelo estudo da transformação do homem e a elaboração de uma obra no confronto com o inconsciente, a crítica de Jung ao racionalismo assumiu a perspectiva de uma análise do coletivo ocidental ligada à psicologia das massas, e aponta a subestimação dos valores individuais em relação à ascendência do valor coletivo; “...o racionalismo científico tende a nos oferecer o quadro de um mundo estatístico que substitui o indivíduo por unidades anônimas que se empilham em formações de massa”, conclui Clarke (1993: 186).

Em relação à psicologia de massa, diz Jung:

Uma vivência grupal ocorre em um nível inferior de consciência em relação à vivência individual. É um fato que, quando muitas pessoas se reúnem para partilhar de uma emoção comum, emerge uma alma conjunta que fica abaixo do nível de consciência de cada um. [...] Por esse motivo a moral de grandes organizações é sempre duvidosa. O encontro de muitas pessoas tem uma grande força sugestiva (Jung, 2000: 225).

Quanto maior a ênfase na consciência coletiva, tanto mais o ego individual arrefece em sua consciência prática, pois é absorvido pelos juízos e disposições da consciência coletiva, resultando na massificação do homem vitimado pelos *ismos* (Jung, 2013b: 425).

Clarke (1993), por sua vez, sustenta que Jung pautou sua reflexão na análise da desfragmentação interior e da alienação do *Self* do homem moderno no Ocidente, enfatizando o esfacelamento do ideário da Europa católica medieval e o fortalecimento da ciência da era moderna, evidenciado por um otimismo pueril:

...era então um mundo próspero em que se acreditava no que os olhos viam e naquilo que o ouvido ouvia e, ainda, naquilo que o racionalismo e o positivismo filosófico tinham a dizer ... além disso, o fabuloso desenvolvimento da ciência, o alto padrão da educação na maioria dos países europeus e a opinião pública muito bem organizada faziam a humanidade europeia acreditar em realizações conscientes do homem, em sua razão, inteligência e força de vontade (Jung, 2013d: 1305).

Esse estado de coisas, segundo Clarke (1993: 198), devastou “todos os mitos tradicionais e as certezas metafísicas e desviou nossa atenção das áreas do espírito para o mundo material”.

A gênese externa da crise na civilização é detalhada em termos acabados na obra *Presente e futuro*, e está fundamentada na submissão dos indivíduos ao poder do Estado: “Uma espécie de possessão coletiva que, progressivamente, conduz a uma epidemia psíquica” (Jung, 2013f: 490), considerando que

a massificação não tem absolutamente a intenção de promover a compreensão e a relação entre os homens. É orientada para a atomização, isto é, para o isolamento psíquico do indivíduo. Quanto menos interligados os indivíduos, mais sólida a organização (Jung, 2013f: 577).

Desta forma, quando o indivíduo se massifica, torna-se retrógrado: além das aglomerações de grandes massas humanas nas quais o indivíduo desaparece, um dos principais fatores da massificação é o racionalismo científico. “Este deita por terra os fundamentos e a dignidade da vida individual ao retirar do homem a sua individualidade, transformando-o em unidade social e num número abstrato da estatística de uma organização” (Jung, 2013f: 501).

A apreensão com a angústia do homem moderno é ponto essencial do pensamento de Jung em suas últimas obras:

O homem ocidental corre o perigo de perder por completo as suas sombras e se identificar totalmente com sua personalidade fictícia e o mundo com a imagem abstrata do racionalismo científico. Assim lhe é tirado o chão debaixo dos pés. Seu oponente espiritual e moral, tão real quanto ele, é arrancado de seu próprio peito para habitar o outro lado geográfico da linha de separação [...] a cisão entre o homem consciente e o inconsciente (Jung, 2013f: 559).

E conclui afirmando que, “segundo nossa atitude racionalista, acreditamos poder alcançar alguma coisa através das organizações, leis, constituições e demais instrumentos bem intencionados. Na realidade, porém, uma renovação no espírito das nações só poderá ser alcançada por meio da transformação na compreensão do indivíduo” (Jung, 1990: 459).

O processo de individuação é conceito central de Jung ao abordar essa dificuldade de transformação do ser humano.

Von Franz (1997, p. 64) esclarece que a individuação é “uma experiência que não se restringe de maneira alguma ao contexto da terapia junguiana, esse caminho para a maturidade é seguido naturalmente por muitas pessoas, sozinhas ou na dependência de algum valor espiritual tradicional”.

Dessa forma, pode-se perceber o equilíbrio da antinomia racional-irracional como um desafio no caminho da individuação: o ego individual “só conserva sua independência se não se identificar com um dos opostos, mas conseguir manter o meio-termo entre eles. Isto só se torna possível se ele permanece consciente dos dois ao mesmo tempo” (Jung, 2013b: 425).

Homans (1995) afirma que o processo de individuação tem uma finalidade psicoterapêutica não afastada do contexto social inerente; entretanto, aborda com acuidade as dificuldades da modernidade e massificação contemporânea. Shamdasani (2005) enfatiza que o valor da individuação está em estimular a consciência do inconsciente comum e universal:

Individuação é tornar-se uno em si mesmo e com a humanidade, seria por meio da individuação que o conflito entre o individual e o coletivo poderia ter uma resolução [...] através da individuação que a aglomeração de indivíduos poderia, em vez de uma massa anônima, ser uma comunidade consciente, [...] era assim que, na individuação, residiam as sementes de uma nova coletividade (Shamdasani, 2005: 367).

Por fim, Clarke (1993) alega que no corpo teórico junguiano jaz a arguição reiterada de que o Ocidente em geral, e o racionalismo científico em particular, não concebem forma alguma de culminância ou deificação do progresso humano. As viagens que Jung concretizou

para a Índia, África e América ajudaram-no a colocar a cultura europeia em perspectiva e fortaleceram a convicção de que “a consciência ocidental não é a única forma de consciência; ela é condicionada histórica e geograficamente, e só representa uma parcela da humanidade” (Jung, 2013g: 84).

Considerações finais

Jung rompeu com o espírito da época, e sua crítica ao racionalismo pode ser associada à sua atitude como pesquisador. Verifica-se que seu procedimento pautava-se por uma perspectiva objetiva, permeada por sua subjetividade, conforme ele mesmo afirmava: os conceitos serão sempre “um produto da constelação psicológica subjetiva do pesquisador” (Jung, 2013a: 8). Ele chamava isso de equação pessoal, e “esse efeito era ainda mais pronunciado na apresentação das observações, e, em sua interpretação, [...] reconhecer os efeitos da equação pessoal constituía a determinação subjetiva do conhecimento” (Shamdasani, 2005: 70).

Para Clarke (1993), Jung confrontou o entendimento mecanicista da mente e buscou ordenar uma cosmovisão mais aberta, que pudesse fornecer retidão à função do espírito e uni-lo em uma filosofia da totalidade, reconhecendo a natureza humana como fundamentalmente histórica; por esse motivo, obrigou-se a considerar profundamente as várias manifestações da cultura.

Destarte, o proceder epistemológico de Jung como pensador era dissonante do método mecanicista moderno; na relação terapêutica, em lugar de recomendar ao paciente o que fazer racionalmente, estimulava a ação criativa e a abertura ao novo.

O julgamento constante do racionalismo provocou em críticos da psicologia analítica a imprecisão reiterada de que Jung seria a termo um “irracionalista”, depreciando a função da razão em benefício do papel do sentimento. Nada mais equivocado, isso só produziria outro desequilíbrio, o misticismo (Hoffman, 2005).

Jung entendia e reiteradamente lembrava-se do valor do não racional, mas predomina entre os críticos certo quinhão de entendimento desvirtuado a respeito desse aspecto da psique. Diria Jung:

O homem mítico reivindica certamente “algo além”, mas o homem na sua responsabilidade científica não pode dar-lhe assentimento. Para a razão, o fato de “mitologizar” é uma especulação estéril, enquanto que para o coração e a sensibilidade essa atividade é vital e salutar: confere à existência um brilho ao qual não se quereria renunciar. Nenhuma motivação seria suficiente, aliás, para justificar essa renúncia (Jung, 2006, p. 347).

A tecnologia e o conforto não providenciam nada que possa suplantar o descontentamento e a aflição interior; ainda não se compreende que o descobrimento do inconsciente concebe uma admirável tarefa espiritual que deve ser concretizada para a salvaguarda da civilização (Hoffman, 2005).

Quanto a isso, Jung diz que o homem moderno, em sua racionalização, aniquilou a aptidão para apreender o numinoso, ficando “à mercê do ‘submundo’ psíquico” e assim “paga um alto preço em termos de desorientação e dissociação universais” (Jung, 2008, p. 118).

Uma representação da pós-modernidade! Avaliando esse período, percebe-se um acirramento das tendências racionalistas apontadas por Jung na modernidade, aludindo que a consciência individual agora se identifica com a tendência do racional e material “e alcança o seu máximo efeito justamente naqueles que menos acesso têm aos fatos interiores e que se desviaram o máximo de sua base instintiva para o mundo caótico da *consciência coletiva*” (Jung, 2013b: 405).

Ao *desconectar-se* da vida interior, o homem moderno acaba por desenvolver uma tentativa patológica de *voltar-se para dentro*, chegando à depressão, reconhecida como o *mal do século*; um processo com um atributo marcado pelo sofrimento psíquico e pela solidão (oposto da massificação).

Contudo, “não é possível evitar a solidão, pois a sentimos mesmo quando rodeados de pessoas, só podemos vencê-la indo ao seu encontro, aprendendo a suportá-la” (Lyra, 2001, p. 161); “volar-se para as trevas que se aproximam, sem nenhum preconceito e com toda a simplicidade, e tentar descobrir qual o seu objetivo secreto e o que vem solicitar do indivíduo” (Jung, 2008, p. 221). Aqui, Jung (2013b: 405) preconiza que o instinto/espírito, por sua afinidade com o arquétipo, não deve identificar-se com a razão, mas sim com o espírito que o governa ou o *Self*.

Whitmont (1991) acrescenta que a função racional sozinha não promove conexão entre o ego e o *Self*, não tem condições de vencer a separação entre as pessoas e entre o indivíduo e o mundo. Dessa dissociação emerge um novo mito que busca integração às concepções contemporâneas, o mito da *deusa*:

O patriarcado reprimiu o estrato mágico. Para essa consciência globalizante, vida e morte eram o pico e o fundo de uma única onda. A união emocional era vivenciada com o clã, a natureza e o sangue. A vida era conhecida através de ritmos e marés instintivas e de uma postura de acolhedora abertura a tudo que acontecesse. Em sua forma arcaica, tais tendências são demasiado passivas, fatalistas e, nessa medida, regressivas em termos do nível atual de consciência. Sendo, porém, integradas às melhores conquistas da fase mental e da ética patriarcal,

e testadas na realidade do aqui-agora da experiência subjetiva e dos relacionamentos interpessoais, podem contribuir para um novo passo na evolução da consciência coletiva. A nova feminilidade deve estabelecer o valor da interiorização e da afirmação (mas também o esclarecimento e a diferenciação conscientes) de tudo o que é. O novo feminino está aberto (é capaz de integrar) às dores, às feridas e à feiura, assim como à alegria e beleza. O sensorial deve ser tão valorizado quanto o espiritual; o intangível tanto quanto o concreto. Por fim, as conquistas patriarcais do passado não devem ser abandonadas, mas integradas a esta nova perspectiva (Whitmont, 1991: 217).

Sem pretender encerrar a questão, a partir da agitação global do homem moderno com sua incerteza de valores e desorientação geral massificada, promove-se em sua consciência uma síntese criativa ao tocar o solo da singularidade e da individuação, produzindo um novo *ethos*, uma nova orientação.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- AQUINO, R. S. L.; ALVARENGA, F. J. M.; FRANCO, D. A.; LOPES, O. G. P. C. (1997). *História das sociedades, das sociedades modernas às sociedades atuais*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico.
- BARRETO, M. H. (2012). *Pensar Jung*. São Paulo: Edições Loyola.
- BAUMAN, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CAPRA, F. (1986). *Ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix.
- ___ (1998). *Sabedoria incomum*. São Paulo: Cultrix.
- CASSIRER, E. (1992). *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora Unicamp.
- CAVALCANTI, R. (2005). *O retorno do sagrado*. São Paulo: Cultrix.
- CLARKE, J. J. (1993). *Em busca de Jung: indagações históricas e filosóficas*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- DUBY, G. (2009). *História da vida privada 2: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ___ (1999). *História das mentalidades*. Lisboa: Terramar.
- ECO, U. (2010). *Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos*. Lisboa: Leya.
- FRANCO JÚNIOR, H. (2001). *A Idade Média*. São Paulo: Brasiliense.
- HILLMAN, J. & SHAMDASANI, S. (2015). *Lamento dos mortos*. Petrópolis: Vozes.
- HOFFMAN, E. (2005). *A sabedoria de Carl Jung*. São Paulo: Palas Athena.
- HOMANS, P. (1995). *Jung in context: modernity and the making of a psychology*. Chicago: University of Chicago Press.

- JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. (2001). *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- JUNG, C. G. (1983). "The Zofingia lectures". In: *The collected works of C. G. Jung*. Supplementary, v. A. London: Routledge & Kegan Paul.
- ___ (1990). *Aspectos do drama contemporâneo*. OC, 10/2. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2006). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ___ (2008). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ___ (2013a). *Tipos psicológicos*. OC, 6. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2013b). *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2013c). *Símbolos da transformação*. OC, 5. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2013d). *A vida simbólica*. OC, 18/2. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2013e). *Psicogênese das doenças mentais*. OC, 3. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2013f). *Presente e futuro*. OC, 10/1. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2013g). *Estudos alquímicos*. OC, 13. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2013h). *Psicologia do inconsciente*. OC, 7/1. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2015). *O livro vermelho – Liber novus*. Petrópolis: Vozes.
- KUHN, T. S. (2001). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- LE GOFF, J. (1989). *O homem medieval*. Lisboa: Presença.
- ___ (2005). *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: Edusc.
- LYRA, S. (2001). *Nunca mais quero me sentir vulnerável*. Curitiba: Lyra.
- MCGRATH, A. E. (2005). *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. São Paulo: Edições Loyola.
- PENNA, E. M. D. (2004). "O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa". In: *Psicologia USP*, 16 (3), 71-94.
- ___ (2013). *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Educ.
- ___ (2014). *Processamento simbólico-arquetípico*. São Paulo: Educ.
- RAMOS, D. G. (2006). *A psique do corpo*. São Paulo: Summus.
- SHAMDASANI, S. (2005). *Jung e a construção da psicologia moderna*. São Paulo: Ideias & Letras.
- ___ (2015). "Liber Novus: o Livro Vermelho de C. G. Jung". In: *O livro vermelho – Liber novus*. Petrópolis: Vozes.
- VON FRANZ, M. L. (1997). *C. G. Jung, seu mito em nossa época*. São Paulo: Cultrix.
- WHITMONT, E. C. (1991). *O retorno da deusa*. São Paulo: Summus.

A alma brasileira nas emergências políticas

Melissa Fernandes Manhães*

Sinopse: Este trabalho se propõe a esboçar os contornos da alma brasileira, extraindo traços da sua identidade na tormenta política dos últimos anos. Para tanto, é apresentado um esboço da constituição étnica do brasileiro, passando-se, em seguida, à análise de alguns dos seus principais complexos culturais, alimentados pelos traumas coletivos iniciados com a invasão da *Terra Brasilis* pelos europeus. Nesse contexto, dialoga-se também com o arquétipo do *puer*, em especial, associado ao sentimento de inferioridade e à corrupção, que enfrenta sua contraposição, o *senex*, em lideranças políticas conservadoras. Diante desse quadro, religião, futebol e política, temas sobre os quais, em princípio, não se deveria discutir, são trazidos a lume como manifestações de brasilidade. Com enfoque na política, alguns dos principais eventos dos anos 2013 a 2019 são lembrados, traçando-se um paralelo com traços sociopolíticos da escravidão. A dramatização dessa *herança escravagista* pode ser vista, pois, como uma tentativa de integração da sombra cultural.

Palavras-chave: brasilidade, cultura, complexo, política, sombra.

Resumen: Este trabajo se propone a esbozar los contornos del alma brasileña, extrayendo rastros de su identidad en la tormenta política de los últimos años. Para ello, se presenta un esbozo de la constitución étnica del brasileño, pasando luego al análisis de algunos de sus principales complejos culturales, alimentados por los traumas colectivos iniciados con la invasión de la *Tierra Brasilis* por los europeos. En ese contexto, se dialoga también con el arquetipo del *puer*, en especial, asociado al sentimiento de inferioridad ya la corrupción, que enfrenta su contraposición, *senex*, en liderazgos políticos conservadores. Ante ese cuadro, religión, fútbol y política, temas sobre los que, en principio, no se debería discutir, son traídos a la luz como manifestaciones de brasilidad. Con un enfoque en la política, se recuerdan algunos de los principales eventos de 2013 a 2019, trazando un paralelismo con los rasgos sociopolíticos de la esclavitud. Por lo tanto, la dramatización de esta *herencia esclava* puede verse como un intento de integrar la sombra cultural.

Palabras clave: brasilidad, cultura, complejo, política, sombra.

Abstract: This paper aims to outline the contours of the Brazilian soul, drawing traces of its identity in the political storm of recent years. In order to do so, it is presented a foreshortening of the ethnic constitution of the Brazilian, then going on to analyze some of its main cultural complexes, fueled by the collective traumas that began with the invasion of *Terra Brasilis* by the Europeans. In this context, the archetype of the *puer*, in particular, is associated with the feeling of inferiority and corruption, which faces its opposition, *senex*, in conservative political leaderships. Faced with this picture, religion, football and politics, subjects on which, in principle, should not

Artigo



be discussed, are brought to the fore as manifestations of Brazilianness. With a focus on politics, some of the main events from 2013 to 2019 are remembered, drawing a parallel with socio-political traits of slavery. The dramatization of this slave heritage can therefore be seen as an attempt to integrate the cultural shadow.

Keywords: brazilianness, culture, complex, politics, shadow.

*Melissa Fernandes Manhães, bacharel em Psicologia Junguiana e em Direito, atua como assistente especializada de juiz, no Tribunal Regional do Trabalho da 1.ª Região. É taróloga.

E-mail: mfm_mel@hotmail.com.



Introdução

É difícil tocar a alma brasileira. Ela parece ser grande demais, embora tão jovem. A multiplicidade cultural não é uma novidade e segue em constante mutação, sendo possível captar alguns mananciais da brasilidade, sistemas que partilham de uma essência em comum.

No atual momento de colapso político, emerge uma sombra, antes escondida nas casas, mas agora com coragem para falar nas ruas o que pensa. Com ela, vê-se que alguns traços da estrutura escravagista permanecem vivos no complexo cultural brasileiro e ainda não se sabe muito bem como lidar com isso. Na busca de soluções, é preciso olhar para trás, atento ao presente.

Origens

A constituição étnica brasileira provém dos indígenas, portugueses colonizadores, africanos escravizados e imigrantes de todos os cantos do mundo: suíços, alemães, italianos, eslavos, árabes, japoneses, haitianos etc. De acordo com Darcy Ribeiro (1995: 133), pode-se falar em cultura brasileira, no sentido de própria do Brasil, fruto da miscigenação de indígenas, colonizadores e escravos, apenas no período pós-colonial.

Também é sabido que a colonização não se deu de forma amistosa, mesmo com a prática do cunhadismo, prática indígena de instituição social, pela qual uma índia era oferecida como esposa ao estrangeiro, que, então, passava a fazer parte do grupo dos autóctones (idem, p. 81). A invasão da *Terra Brasilis* foi marcada, como em tantas outras regiões colonizadas, pelo genocídio e exploração de recursos naturais.

Diferente de outras colônias de sucesso, como os Estados Unidos e a Austrália, no Brasil prevaleceu o escopo meramente econômico. O povoamento ocorreu com o intuito de facilitar a exploração e exportação dos recursos saqueados pelos colonizadores.

Os brasileiros não são apenas os descendentes dos colonizadores que por aqui ficaram, junto dos escravos e os poucos indígenas sobreviventes; eles são os filhos abandonados desses três grupos. O mameluco, filho de uma indígena com um homem branco, não se identificava com a etnia da mãe violentada, tampouco era reconhecido pelo pai europeu; o mulato não teve melhor sorte, rebento concebido pelo uso de uma propriedade do senhor branco. É uma terra de órfãos.

Complexos culturais brasileiros

Eventos atuam em escala coletiva na mesma medida que na esfera individual e vice-versa. Na estratificação do inconsciente, encontra-se, como matriz suprapessoal, nas palavras de Jolande Jacobi (2016: 75), a dimensão coletiva, morada dos arquétipos; em seguida, a camada cultural, povoada pelos complexos culturais; por fim, tem-se o inconsciente pessoal, repletos de complexos individuais – estes, por sua vez, alimentados pelos culturais e com um arquétipo nuclear, em volta do qual gravitam os afetos. Como ensina Jung, o complexo “é constituído de um elemento nuclear e de uma grande quantidade de associações consteladas secundariamente” (Jung, 2013a: 18).

De acordo com Murray Stein, o inconsciente cultural:

(...) é estruturado por padrões e atitudes culturais mais amplos, os quais acabam por influenciar as atitudes conscientes do indivíduo e os complexos mais singulares dentro de um contexto de pressupostos culturais inconsciente (Stein, 2006: 50).

O complexo cultural, ao contrário do complexo individual, extrapola as barreiras da psique do sujeito – dotada de afetos e memórias particulares –, para exercer influência sobre diversos indivíduos que compõem um mesmo e definido grupo social. As afinidades entre os membros do grupo (faixa etária, etnia, renda, ideologia, escolaridade, temperamento etc.), associadas à vivência e memória compartilhadas de eventos históricos, possibilitam a constelação desses complexos, que contam ainda com a carga afetiva proveniente do inconsciente pessoal de cada indivíduo daquela coletividade.

A partir da percepção histórica e observação da sociedade brasileira, vários estudiosos junguianos, entre eles Denise Ramos (2004: 112), Walter Boechat (2014: 12) e Gustavo Barcellos (2012: 17), identificaram um complexo de inferioridade na cultura brasileira.

Sobre esse tema, Roberto Gambini (2004: 09) declara: “A alma ancestral brasileira é hoje uma alma penada; e aquela que se constituiu a partir de 1500 sofre de um complexo nacional de inferioridade e está com sua energia criativa reprimida”.

Nas suas considerações acerca da psicologia da identidade do brasileiro, Câmara (2013: 118) sustenta: “A complementariedade dos complexos materno e paterno negativos, no caso brasileiro, é grande. (...) juntos possuem um grande denominador comum: o sentimento de inferioridade”.

Em um artigo sobre esse assunto, o saudoso Carlos Byington (2013: 76) vinculou o complexo de inferioridade com a imagem do vira-latas: “(...) ao nos considerarmos vira-latas devido a um complexo de inferioridade, estamos estigmatizando e desqualificando nosso maior símbolo que é a miscigenação, que representa a humildade, a simplicidade, o desapego ao racismo e ao poder autocrático”.

Essa noção de inferioridade foi popularizada pela expressão *complexo de vira-latas*, veiculada por Nelson Rodrigues (1993: 61) e reforçada pelo jornalista Larry Rother: “Ao escrever em 1950, o dramaturgo Nelson Rodrigues viu seus compatriotas afligidos por um senso de inferioridade, e então cunhou a frase que os brasileiros hoje usam para essa circunstância: ‘o complexo de vira-latas’. O Brasil sempre aspirou a ser levado a sério” (Rother, 2004: 02, tradução nossa). Nelson Rodrigues entendia por complexo de vira-latas “a inferioridade em que o brasileiro se coloca, voluntariamente, em face do resto do mundo” (Rodrigues, 1993: 61).

Esse sentimento negativo se justifica pelo histórico colonial e escravagista exposto (Singer, 2010: 09), presente também em outras nações colonizadas. Segundo Eduardo Carvallo (2012: 268-271), a inferioridade seria uma característica do complexo cultural da América Latina.

Vale lembrar aqui as palavras de Marie-Louise von Franz sobre o *puer*:

O *puer* apresenta a debilidade e desamparo de todo começo. Possui um forte componente ascensional (...) que o eleva muitas vezes à queda e ao fracasso. Seu mundo não é o *continuum* tempo-espácio da realidade concreta, mas a eternidade da transcendência espiritual, o que explica sua velocidade e sua pressa, embora possa ficar vagando sem destino e sem objetivo. (...) Toca em grandes temas, mas de forma irrefletida e não relacionada. É fascinado pelo novo, mas rejeita o processo temporal de seu desenvolvimento, por isso o *puer* é muitas vezes representado nos mitos como jovens que morrem cedo e invariavelmente se transformam em flores (Von Franz (2012).

A essas características, acrescenta Dulcinéa Monteiro:

As principais características do *puer* seriam: a rapidez, plasticidade adaptativa, eficiência, independência, beleza exterior, investimento erótico-sexual, expansão no mundo externo, conquistas, força física, apego aos bens, ilusões narcísicas, negação da morte, desempenhando o papel de empunhar a espada e tendo como meta a vitória (Monteiro, 2010, p. 59).

Para Von Franz, o complexo de inferioridade é característico do *puer*, cuja manifestação negativa costuma ser alimentada por um complexo materno negativo (Jung, 1999: 390-396): seja pela excessiva presença ou, como no nosso caso, pela sua ausência.

Não por menos, “a imagem do mestre sádico e do escravo sofredor pode ser considerada um complexo cultural que se manifesta no sistema de estratificação da sociedade brasileira” (Boechat, 2012:10, tradução nossa). Senhor e servo são personagens sombrios que se constelam nas relações de poder.

Em trabalho mais recente, o mesmo autor (Boechat, 2018: 76-83) apontou quatro grandes complexos culturais brasileiros: (1) o complexo cultural do colonialismo, (2) o do holocausto indígena, (3) da escravidão e (4) da corrupção. Os três primeiros provêm dos traumas coletivos que alimentam o grande complexo de inferioridade do brasileiro, ao passo que o quarto (o da corrupção) se prestaria, entre outros fatores, à compensação dessa baixa autoestima – a superioridade de *tirar vantagem e ser esperto* (Ramos, 2004: 119). Essas feridas do passado permanecem abertas na memória e vivência do povo brasileiro.

O colonialismo ensinou que tudo o que vem de fora, em especial da Europa, é melhor do que o que sai aqui, onde tudo é *feito nas coxas*. A estrutura e organização do próprio Estado brasileiro, levando em conta a Constituição Cidadã de 1988, é uma cópia da etiqueta jurídica europeia, trazendo direitos e garantias fundamentais muito distantes da realidade brasileira, num sistema democrático em franca crise de representatividade. Quanto a isso, o jurista Daniel Sarmento denuncia:

A desigualdade permanece uma chaga aberta e a exclusão que ela enseja perpetua a assimetria de poder político, econômico e social. Há sério déficit de representatividade do Poder Legislativo, que é visto com desconfiança pela população. E a Constituição é modificada com uma frequência maior do que seria desejável (Sarmiento, 2012: 198).

Enquanto isso, o povo indígena sobrevivente, com sua cultura esgarçada, resiste sob a mira dos exploradores da agricultura e da agropecuária. Estima-se que, quando da chegada dos portugueses, havia cinco milhões de nativos, a maioria habitando o litoral. Em três séculos, os mestiços *neobrasileiros* superavam dez milhões (Ribeiro, 2010a: 65). No novo milênio, não resta sequer um milhão

de indivíduos, concentrados nas regiões Norte e Centro-oeste (Tauli-Corpuz, 2016), cujas terras, no presente governo, têm a demarcação sob os auspícios do Ministério da Agricultura.

O racismo se mantém dentro dos parâmetros de cordialidade e dissimulação demonstrados por Gilberto Freyre¹, Sérgio Buarque de Holanda², Roberto Da Matta³ e tantos outros estudiosos. A escravidão tem uma aparência mais moderna, utilizando os grilhões invisíveis da desigualdade social, que transporta os novos escravos, trabalhadores, em navios negreiros sobre trilhos, privados de meios de ascensão social, acuados pela violência urbana e segregados pelo tom da pele. Diz-se que não são merecedores de dignidade.

A corrupção endêmica traz vantagens para poucos e migalhas para muitos, que se queixam das condutas imorais dos políticos, que apenas reproduzem na esfera pública o personalismo e patrimonialismo dos seus representados. Aqui surge o *puer* mais uma vez, manifesto, segundo Joyce Lessa Werres (2010: 104), no comportamento leviano do Estado, que brinca com o poder, enquanto a população padece na pobreza.

A alma brasileira nas emergências políticas

Uma já antiga frase popular dizia que religião, futebol e política não se discutem, porém são exatamente nesses temas que a brasilidade se manifesta em toda a sua potência, tanto nas qualidades, quanto nos defeitos. Nesse ponto, não custa lembrar que os conteúdos relegados ao inconsciente costumam se revelar em projeções.

Há uma clara separação entre o credo cristão e aqueles de matriz africana, muitas vezes hostilizados pelo primeiro. O sincretismo da Umbanda espelha a miscigenação e, com suas muitas distinções, coabita com o Candomblé, cada um com sua riqueza simbólica e ritualística. Em contrapartida, em cultos evangélicos pentecostais há aqueles que deram um jeitinho na imagem e no discurso cristãos para reavivar a simonia medieval, isto é, a prática de comercialização de supostos artigos santificados, favores divinos, benesses espirituais etc.

O futebol se tornou uma esperança de ascensão social para muitos jovens, dando abertura para a criatividade e o gingado único do brasileiro, reconhecido mundialmente. De outra via, traz também exemplos de constelação do complexo de inferioridade (como pensaria Nelson Rodrigues), escancarado na vitória de 7x1 da Alemanha, na última Copa do Mundo no Brasil.

Na política, a dualidade se repete, malgrado seja mais lembrada pela faceta negativa. A convulsão desses últimos anos não está

isolada de outros países da América Latina e do mundo. Trata-se de uma assombração contemporânea, que, no Brasil, possui seus próprios fantasmas.

Em junho de 2013, o gigante acordou⁴ do seu sono profundo⁵ desde a queda da ditadura, para reclamar tudo que a democracia instituída não lhe garantiu. E o que seria esse *tudo*? Não se sabe ao certo. Foi um *tudo* de extensão transcendental: os protestos ocorreram em todo o país, mas o que os circunscrevia não estava em lugar algum. As jornadas de 2013 foram mais do que um marco a ser relatado na história:

O ano de 2013 tornou-se inestimável para os estudiosos sobre manifestações populares no Brasil. Durante alguns dias do mês de junho, exatamente um ano antes do início da Copa do Mundo, uma multidão de milhões de pessoas foi às ruas em várias cidades do país, seguindo os passos da Primavera Árabe e dos Indignados/15M na Espanha. Apesar de deflagrado pela reação à violenta repressão policial sofrida em São Paulo pelos participantes de um ato do MPL (Movimento Passe Livre) em protesto contra um aumento de 20 centavos no preço das tarifas – o levante se consolidou como um fluxo independente de partidos ou líderes políticos e tomou como slogan a afirmação “não é por 20 centavos”, expressando uma indignação mais complexa, fortemente traduzida nos pedidos por melhor saúde e educação, mas também em uma pluralidade de pautas e sempre tendo como pano de fundo o questionamento aos gastos feitos pelo governo na preparação para o mundial de futebol (Dodebei e Werneck, 2016: 18).

O povo brasileiro clamou pela sua alma nas ruas, projetando no Estado, seu inimigo, a imagem parental negativa. Contudo, não havia, ainda, articulação o bastante para que a busca pelo *tudo* fosse levada à frente, e, pouco tempo depois, o *gigante* voltou a dormir. Mas as coisas não voltaram exatamente ao normal.

O ímpeto popular foi reprimido com violência, além de ser ignorado nas eleições de 2014, que reiteraram a rotineira polarização entre o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) – ambos bem estabelecidos no *status quo* político⁶. O clamor pelo novo foi respondido com o velho, que, quatro anos depois, retornou ainda mais ranzinza, fantasiado de jovem *outsider*.

Foi uma série de desastres políticos sem precedentes e com graves repercussões econômicas: Operação Lava Jato, *impeachment*⁷, prisão de um ex-presidente, reforma trabalhista, greve geral e eleições de 2018:

Findo o período do PT à frente do governo federal, estar-se-ia voltando aos anos da noite neoliberal de 1990, à disfunção institucional e entropia produtiva dos anos 1980, ao regime de exceção dos anos de chumbo

durante a ditadura militar, ou então, na direção de um horizonte ainda mais longínquo, à pasmaceira de atraso oligárquico e política dos coronéis da República Velha, que precedeu a etapa varguista da modernização (Cava, 2016: 17).

O tabu da política foi quebrado, passando a ser o principal cerne de discussões e polarizações. Opiniões extremadas oscilavam entre um idealismo acadêmico minoritário e uma ideologia pautada nas redes sociais – que venceu nas urnas. Os dois lados se entendiam bem-intencionados; ambos, na mesma cegueira face à realidade.

A cisão psíquica coletiva, esse afã por identidade e dignidade, em choque com a tentação de permanecer inerte e *deixar rolar*, é uma tensão típica do processo de individuação. Retroceder, permanecer ou avançar? Sociedades nada mais são do que o conjunto de indivíduos interligados em um sistema complexo, com emergências comuns.

O cenário político é como uma grande dramatização das relações entre senhores, escravos e capitães do mato, papéis estes que se reproduzem em um sem-número de espécies de relações abusivas: núcleos familiares disfuncionais, assédios no trabalho, ações policiais em comunidade etc.

Os senhores disputam entre si por mais riquezas, em um sistema produtivo defasado, delegando aos capitães do mato, seus capangas, a incumbência de manter o controle direto e violento sobre escravos exaustos, sedentos de liberdade, porém desprovidos dos instrumentos e da organização necessária para romper seus grilhões.

Grupos parapoliciais, como as milícias cariocas, são um cruel exemplo dessa estrutura. Seus integrantes atuam como capitães do mato, sob os mandos dos “senhores” do crime organizado. Aos milicianos cumpre prover esmolas e silenciar, com violência, os moradores das comunidades carentes.

A hipócrita cordialidade do homem brasileiro, denunciada por Sérgio Buarque de Holanda⁸, desdobra-se no que Walter Boechat denomina de *racismo cordial*. Essa segregação racial à brasileira seria um fator obstativo à estruturação de lideranças contra o racismo dissimulado:

Conhecendo as implicações e contrastes que Holanda implicava com a palavra cordial, nós podemos ter uma ideia melhor de que a cordialidade pode ser um disfarce para violência, rejeição, ódio, atitude superior, e principalmente a falta de abertura para igualdades em oportunidades para melhores salários e melhor educação em universidades para negros, mestiços e índios (Boechat, 2014: 86).

As feições negativas do complexo cultural, à semelhança da dinâmica psíquica individual, provocam dor e repulsa, sendo aprisionadas longe da luz da consciência. A sombra dos indivíduos

se constitui a partir de fatores coletivos (Von Franz *in* Zweig; Abrams, 1994, 57), assim como a sombra coletiva é gerada pelas vivências individuais dos membros de um mesmo grupo. Portanto, na sombra coletiva repousam “os medos e inferioridades de toda a sociedade” (Zweig; Abrams, 1994, p. 189).

Manifestações políticas democráticas culminaram, em 2018, na eleição de representantes políticos simpáticos à ditadura, tortura, militarismo e desvalorização da cultura indígena. Direitos humanos não para todos, mas apenas para poucos, *merecedores*. Essa política retrógrada está legitimada pelos votos do próprio povo. Houve um retorno da velha ordem diante da fragilidade de uma democracia incapaz de se renovar, uma vez que é mais apegada aos próprios interesses e privilégios.

Tudo isso parece contraditório, um retrocesso, até se perceber que a regressão faz parte do processo de busca pela cura. Com efeito, aquilo que permanece incompreendido e desintegrado está fadado a se repetir. O Brasil encontra-se, então, sob o comando da sua sombra e, assim, impelido a confrontá-la. O *puer* excessivamente irresponsável e inconsequente tem que enfrentar um *senex*⁹⁻¹⁰ rígido e violento, constelado nas lideranças políticas conservadoras.

Aos poucos, as imagens sombrias vêm sendo integradas no seio social, à maneira criativa e artística do brasileiro. Em 2019, a festividade mais popular do país (o Carnaval) foi politizada, e não um mero palco de *devassidões* e *balbúrdias*. Xangô, o orixá da Justiça, foi homenageado pela Salgueiro; a escola de samba vencedora do grupo especial de São Paulo, Mancha Verde, tratou de temas sensíveis como escravidão, racismo, misoginia e intolerância religiosa; a vencedora do Rio de Janeiro, Mangueira, cantou para “Marias, Mahins, Marielles, malês”¹¹.

A memória cultural está sendo reanimada, com toda a coragem necessária para escancarar o passado traumático no presente. É um doloroso exercício de experiência emocional, imprescindível para a integração e resolução dos complexos. Afinal, quanto menos eles forem encarados, permanecendo dissociados, tanto mais serão constelados, vulnerando a consciência.

O contexto histórico hodierno, por mais conturbado que pareça, é a noite escura pela qual o brasileiro precisa transitar para o resgate de sua alma, libertando suas potencialidades aprisionadas naquele sistema abusivo em que foi gerado. E essa busca já começou.

Referências Bibliográficas

BARCELLOS, Gustavo (2012). "South and the soul". In: AMEZAGA, Pilar et al. (Ed.). *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay, and Venezuela*. New Orleans: Spring Journal.

BERNARDI, Carlos (2010). "Senex-et-puer: esboço da psicologia de um arquétipo". In: *Puer-senex: dinâmicas relacionais*. MONTEIRO, Dulcinéa da Mata Ribeiro (org.). 2 ed. Petrópolis: Vozes

BIAVASCHI, Magda Barros; ROSSETTO, Miguel Soldatelli (2017). "Resquícios da casa grande em tempos em que a senzala conquistou direitos". In: *O golpe de 2016 e a reforma trabalhista: narrativas de resistência*. RAMOS, G. T. et al. (coord.). Bauru: Canal 6.

BOECHAT, Walter (Org.) (2014). *A alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes.

_____. (2018). "Complexo cultural e brasilidade". In: *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. OLIVEIRA, H (org.). Petrópolis: Vozes.

_____. (2012). "Cordial racism: race as a cultural complex". In: AMEZAGA, Pilar et al. (Ed.). *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay, and Venezuela*. New Orleans: Spring Journal.

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho (2013). "A identidade brasileira e o complexo de vira-lata". In: *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*. v. 31(1): jan.-jun. 2013: 71-77. São Paulo: SBPA.

CÂMARA, Emmanoel Fenelon Saraiva (2013). *Dom Pedro II e a psicologia da identidade brasileira*. 1.ª ed. Brasília: Editora Centro-Hinterlândia.

CARIBÉ, Tereza (2018). "Caminhos de volta: o retorno consciente às origens". In: OLIVEIRA, H. (org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis: Vozes.

CARVALLO, Eduardo (2012) "Latin America: a region split by its cultural complexes". In: *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay, and Venezuela*. New Orleans: Spring Journal.

CAVA, Bruno (2016). "O 18 de brumário brasileiro". In: *A terra treme: leituras do Brasil de 2013 a 2016*. p. 11-74. São Paulo: Annablume. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/o-18-de-brumario-brasileiro/>>. Acesso em: 31 mar. 2019.

DODEBEI, Vera; WERNECK, Marcela. "A ocupação digital e presencial da Aldeia Maracanã: resistência indígena pelo direito à cidade e o direito à memória". In: *Revista Lugar comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, n. 46, jan. 2016 – abr. 2016. p. 18-29. Disponível em: <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/1463581951Revista%20Lugar%20Comum%20n.%20BA%2046%20jan-abr%202016.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2019.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de (1995) *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- HORTA, Fernanda. *O gigante acordou?* Disponível em: <<https://jornalgnn.com.br/sociedade/o-gigante-acordou/>>. Acesso em: 7 mar. 2019.
- JACOBI, Jolande (2016). *Complexo, arquétipo e símbolo*. Petrópolis: Vozes.
- JUNG, Carl Gustav (2013a). *A energia psíquica*. OC, 8/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.
- _____ (2013b). *Presente e futuro*. OC, 10/1. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1999). *Símbolos da transformação*. OC, 5. Petrópolis: Vozes.
- MENDONÇA, Ricardo Nunes de (2017). "O golpe, a desregulamentação trabalhista e a desigualdade que voltará a crescer". In: *O golpe de 2016 e a reforma trabalhista: narrativas de resistência*. RAMÓS, G. T. et al. (coord.). Bauru: Canal 6.
- MONTEIRO, Dulcinéa da Mata Ribeiro (2010). "No envelhecer". In: *Puer-senex: dinâmicas relacionais*. MONTEIRO, Dulcinéa da Mata Ribeiro (org.). 2 ed. Petrópolis: Vozes.
- RAMOS, Denise (2004). "Corruption: a cultural complex in Brazil?". In: SINGER, T. & KIMBLE, S (orgs.). *The cultural complex*. Nova York: Brunner-Routledge.
- RIBEIRO, Darcy (1995). *A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____ (2010). *Falando dos índios*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro.
- _____ (2010). *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro.
- RODRIGUES, Nelson (1993). *À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SARMENTO, Daniel; SOUZA Neto, Cláudio Pereira de (2012). *Direito constitucional: teoria, história e métodos de trabalho*. Belo Horizonte: Fórum, 2012.
- SINGER, Thomas; KAPLINSKY, Catherine (2010). "The cultural complex". In: STEIN, Murray. *Jungian psychoanalysis: working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago: Open Court Publishing.
- STEIN, Murray (2006). *Jung: o mapa da alma: uma introdução*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- VON FRANZ, Marie-Louise (1992). *O livro do puer: a luta do adulto contra o paraíso da infância*. São Paulo: Paulus.
- WERRES, Joyce Lessa. "A contemporaneidade na perspectiva puer-senex". In: *Puer-senex: dinâmicas relacionais*. MONTEIRO, Dulcinéa da Mata Ribeiro (org.). Petrópolis: Vozes.
- ZWEIG, Connie; ABRAMS, Jeremiah (Org.). (1994). *Ao encontro da sombra*. São Paulo: Cultrix.

Internet

DOMINGUES, Naíse (2019). 'Marias, Mahins, Marielles': saiba quem são as mulheres negras citadas no enredo da Mangureira. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/celina/marias-mahins-marielles-saiba-quem-sao-as-mulheres-negras-citadas-no-enredo-da-mangureira-23505537>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

GAMBINI, Roberto (2004). *A alma ancestral do Brasil*. Disponível em: <<http://psiquejung.blogspot.com.br/2004/10/alma-ancestral-do-brasil.html>>. Acesso em: 12 mar. 2018.

ROTHER, Larry (2004). *If Brazil wants to scare the world, it's succeeding*. Disponível em <<http://www.nytimes.com/2004/10/31/weekinreview/if-brazil-wants-to-scare-the-world-its-succeeding.html>>. Acesso em: 23 fev. 2018.

TAULI-CORPUZ, Victoria (2016). *Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas*. Nações Unidas – Assembleia Geral, Conselho de Direitos Humanos. Trigésima terceira sessão, Item 3 da Agenda A/HRC/33/42/Add.1. 8 de agosto de 2016. Disponível em: <<http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/index.php/es/documentos/country-reports/154-report-brazil-2016>>. Acesso em: 22 out. 2018.

¹ O autor fez uma análise da formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal em Casa-grande e senzala, de 1933, e da decadência desse sistema em Sobrados e mucambos, 1936.

² Destaque para a obra *Raízes do Brasil*, de 1936.

³ O tema foi tratado em diversas obras, tais como, *Carnavais, malandros e heróis* (1979), *O que faz o Brasil, Brasil?* (1984) e *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil* (1984).

⁴ Referência aos protestos populares de meados de junho 2013, inicialmente, contra o reajuste das tarifas em transportes públicos. Em menos de uma semana, as manifestações se alastraram espontaneamente por todo país, capitais e cidades do interior, com insurgências contra corrupção, má prestação de serviços públicos, falta de investimento em saúde, educação etc. As manifestações foram associadas à imagem de um gigante, em possível referência a uma letra composta por Osório Duque Estrada, no início do século XX (Horta, 2018: 01-04).

⁵ "As jornadas de junho de 2013 – que no Rio de Janeiro se distenderam por um longo arco insurgente até outubro e o levante dos garis de fevereiro de 2014 – foram o 'mais colossal acontecimento' da história das lutas no Brasil. Foi um processo de repetição completa que marcou a entrada no teatro de forças de uma nova configuração, enovelando as temporalidades históricas de outra maneira" (Cava, 2016: 19).

⁶ Em outubro de 2014, a maioria da população brasileira, pela quarta vez consecutiva, rechaçou um projeto de governo que tinha como pauta a adoção de medidas neoliberais com o propósito claro de excluir os mais pobres do orçamento e subtrair direitos sociais conquistados pelos trabalhadores e trabalhadoras em seus processos históricos de luta por dignidade.

Dentre outras coisas, o que a resposta das urnas significou foi uma negativa clara a projetos denominados de “austeridade”, que quisessem impor ao povo os ônus da crise – cíclica e conjetural – gerada pelo mercado financeiro.

Pois bem. O golpe – enquanto processo histórico – está permitindo, dia após dia, a subversão da vontade popular e privilegiando, primeiro, os interesses obscuros do denominado “capital especulativo”, com medidas que constitucionalizam a austeridade (PEC 241 de 2016) e sacralizam a prioridade do pagamento da dívida pública em detrimento dos gastos primários (saúde, educação e seguridade social) (...) (MENDONÇA, 2017: 344).

⁷ “Ainda que muito se precise andar para completar a caminhada de superação das heranças coloniais, mais uma vez as vozes da *Casa Grande*, movidas por interesses econômicos e financeiros internos e externos ao Brasil, interrompem esse processo. Sem qualquer prova de crime e em desrespeito à vontade das urnas e à soberania do voto, a Presidenta Dilma foi destituída dessa condição. O *impeachment* sem crime que o justifique foi o primeiro elemento do golpe à democracia brasileira” (Biavaschi; Rossetto, 2017: 218).

⁸ “Por meio de semelhante padronização das formas exteriores da cordialidade, que não precisam ser legítimas para se manifestarem, revela-se um decisivo triunfo do espírito sobre a vida. Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social” (Holanda, 1995: 147).

⁹ “Ele é, simultaneamente, velho sábio, sábio, solitário, ancestral com suas virtudes morais, prevenido, honesto, silencioso, ruminador, ordeiro, gerador de certezas e Rei Velho, castrador, devorador, frio distante, vagaroso, realizador por densidade, onde o mais pesado se acumula ou se deposita lentamente no fundo, melancólico, deprimido, impotente, mas lascivo, com fantasias obscenas, ganancioso, avarento, trapaceiro, petrificado em suas repetições, doente, queixoso. E, por último, a característica do *senex* que mais assusta o *puer* em seu voo ascensional em direção à eternidade é sua ligação com a morte” (Bernardi, 2010: 39).

¹⁰ A figura arquetípica do *senex* se caracteriza pela lentidão, conservação, sabedoria, discernimento, beleza interior, investimento na polifonia de Eros, expansão no mundo interno, *Self*, mediação, força espiritual, desapego reflexivo, autotranscendência, apresentação da morte, soerguimento de pontes e emancipação (Monteiro, 2010: 59).

¹¹ Trata-se da Maria Felipa, “Heroína Negra da Independência”, que liderou um grupo de mulheres contra os soldados portugueses na guerra de Independência da Bahia; Luíza Mahin, mãe do abolicionista Luís Gama, ex-escrava, que atuou na Revolta dos Malês, em 1835; Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro, assassinada em 2018, pouco depois de ser escolhida como relatora da comissão de monitoramento da intervenção federal no Estado (Domingues, 2019: 01-10).

A música em nós: considerações sobre música, arquétipo e função sentimento

Priscila Valente Alonso*

Sinopse: A partir da compreensão de que a música pode ser uma experiência arquetípica, a autora reflete sobre sua influência em nosso cotidiano. Para tanto, toma a ideia de arquétipo de Jung e o método da psicologia arquetípica de Hillman como base desse entendimento. O artigo focaliza especialmente a função sentimento nas reflexões apresentadas, por acreditarmos ser ela a mais solicitada quando estamos em contato com a música.

Palavras-chave: música, arquétipo, função sentimento, mito, Jung.

Resumen: El artículo enfoca la importancia que la música puede ter como una experiencia arquetípica para nosotros. La autora refleja sobre su influencia en nuestro cotidiano. Para tanto utiliza la idea de arquetipo de Jung y el método de la psicología arquetípica de Hillman como base de ese entendimiento. La articulista considera que la función sentimiento es muy importante en las reflexiones presentadas por entenderla que es la más utilizada cuando nosotros estamos en contacto con la música.

Palabras clave: música, arquetipo, función sentimiento, mito, Jung.

Abstract: From the comprehension that music can be an archetypal experience, the author reflects on its influence in our daily lives. At this end, she takes the Jung's archetype idea and Hillman's archetypal psychology method as the basis of this understanding. The article focuses especially on the feeling function in the reflections presented, since we believe it is the most requested when we are in contact with music.

Keywords: music, archtype, feeling function, myth, Jung.

Artigo



*Priscila Valente Alonso é psicóloga, especializada em psicologia clínica, membro analista da Associação Junguiana do Brasil (ABJ), filiada à Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP).

E-mail: prialonso@icloud.com

1. Música e arquétipo

Axé pra quem é de axé (...)
Independente da sua fé
Música é nossa religião.
(EMICIDA, Ubuntu Fristaili)

A música está presente em nosso dia a dia e faz parte da vida de todos nós, desde bebês nas canções de ninar e no decorrer da vida. No cotidiano, ela nos chega pelas melodias, seja através do rádio, da TV, dos discos, CDs, DVDs, mp3, mídias digitais ou de quaisquer outras maneiras e nos acompanha nas mais diversas situações. Escutar e fazer música é comum e habitual, podemos afirmar que é arquetípico.

Provavelmente a música tenha surgido com a civilização humana, pois ouvimos e produzimos barulhos e sons desde o início dos tempos. Foi somente através de sítios arqueológicos que os estudiosos puderam ter ideia do desenvolvimento da música nos grupos humanos, mas o que se tem de informação mostra o quanto essa experiência é antiga, permitindo-nos, como junguianos, entendê-la fazendo parte do inconsciente coletivo.

Executada em grupo, a música se alia à dança, ao teatro, à palavra e aos gestos. Bandas e músicas em coro representam bem o papel profundamente social do fazer musical. Quando ao lado do canto e da música instrumental junta-se a dança, nos deparamos com três tipos de expressão artística: a musical (de instrumentos musicais e da voz), a literária (versos em cantigas) e as cênicas (corpo humano movimentando-se ritmadamente).

Em documentos de arte rupestre das cavernas surgem figuras que parecem cantar, dançar ou tocar um instrumento, evidências de que a música é conhecida e praticada desde a pré-história. Portanto, fazer música, escutá-la e dançá-la fazem parte da vida e do repertório do comportamento humano desde sempre. De acordo com informações históricas, a música nasceu de imitações que o homem fez dos barulhos e sons da natureza. O homem primitivo usava o próprio corpo como instrumento de percussão para produzir sons, batendo no peito, nas palmas das mãos ou soltando gritos com a voz. Não sabemos se a música vocal surgiu antes ou depois das batidas com bastões ou percussões corporais.

O escritor e semiólogo francês Roland Barthes afirma que antes dos registros de figuração parietal e antes da invenção da escrita, apareceram incisões rítmicas em muros do período pré-histórico. Segundo Barthes (1990: 219-220), essa reprodução intencional

de um ritmo tanto diferencia o homem do animal, como leva a crer que essas representações rítmicas coincidem com o surgimento das primeiras habitações humanas. Diz ele: “Através do ritmo, a criatura pré-antrópica entra na humanidade dos australântropos” (idem: 220).

Provavelmente os sons e os barulhos da natureza tenham despertado no homem a necessidade ou a vontade de organizá-los, imitando-a. Esses sons passaram a ser ritmados em maior ou menor intensidade e codificados. Usados em situações diferentes, enviavam mensagens que serviam tanto para avisar a tribo de uma situação de perigo ou de uma mudança de tempo, quanto para celebrar em festas e comemorações. Podemos dizer, então, que o homem das cavernas comunicava-se e interagia quase que “musicalmente”, pelo ritmo dos sons.

Embora nenhum critério científico permita estabelecer o desenvolvimento da música de forma precisa, sua história confunde-se com a própria história do desenvolvimento da inteligência e da cultura humanas. A experiência de fazer barulhos ritmados e comunicar-se por meio deles é coletiva e primordial, e os primeiros sons e barulhos, ouvidos ou produzidos pelo homem, podem ser considerados um fenômeno psíquico que se fez automática e espontaneamente. Possivelmente esses primeiros registros de sons de nossos ancestrais tenham sido atos involuntários e inconscientes que pediam contato, interação e aproximação do outro, pois foi por causa deles que os homens primitivos começaram a se comunicar e a relacionar-se pelo entendimento do significado de cada som.

Jung fez pouquíssimas referências à música em tudo o que escreveu (McGuire; Hull, 1982: 247). Um dos raros comentários encontra-se numa carta a Serge Moreux, editor da revista francesa *Polyphonie*. Moreux pediu que Jung escrevesse um artigo para o número especial da revista *Revue Musicale, La musique et les problèmes de l'Homme*, sobre o tema “Le rôle de la musique dans l'expression de l'inconscient collectif” (Jung, 2002: 150). Jung respondeu-lhe através de carta, declinando o convite, porém falou alguma coisa sobre música. Disse ele:

É certo que a música, bem como o drama tem a ver com o inconsciente coletivo; (...) De certa forma, a música expressa o movimento dos sentimentos (ou valores emocionais) que acompanham os processos inconscientes. O que acontece no inconsciente coletivo é por sua natureza arquetípico e os arquétipos têm sempre uma qualidade numinosa que se manifesta na acentuação do emocional. A música expressa em sons o que as fantasias e visões exprimem em imagens visuais (Jung, 2002: 150).

Outro comentário de Jung sobre o tema se deu em um interessante encontro com a pianista de origem inglesa Margaret Tilly.

Tilly fez experimentos sobre o valor terapêutico da música em determinados casos clínicos, o que a levou a conhecer e a ter experiência pessoal com a análise junguiana. Estimulada por analistas a informar Jung sobre seu trabalho, ela lhe enviou o que havia escrito; ao que ele respondeu, convidando-a a vir à Küsnacht. Neste encontro, curioso pelo trabalho dela, Jung pediu-lhe que contasse o que fazia em sua própria linguagem e, então, ela começou a tocar piano. Ele ficou profundamente comovido, e passaram a trabalhar. Ela ia lhe contando como procedia em diferentes casos com a música, ao que ele afirmou: "Isto alcança o material arquetípico profundo que nós só podemos atingir por vezes, em nosso trabalho analítico. É extraordinário" (Mcguire; Hull, 1982, p. 248).

Essas afirmações de Jung confirmam a ideia de que, por meio da música, o ser humano pode vivenciar manifestações arquetípicas e de que modo os sentimentos estão envolvidos nisso, como já citado anteriormente.

Alguns autores consideram, e usam, a música como terapia. A musicoterapia é a utilização da música (som, ritmo, melodia e harmonia) e seus reflexos no trabalho com pacientes. A interação do musicoterapeuta com os pacientes depende dos objetivos do trabalho e dos métodos que ele utiliza. É um trabalho feito com pessoas com dificuldades motoras ou mentais, crianças, estressados pós-trauma e idosos. Muitas vezes a parceria com outros profissionais, de forma multidisciplinar, faz com que o tratamento seja mais eficaz. Há relatos atuais de musicoterapeutas sobre esse tipo de trabalho.

Marsílio Ficino (apud Ammann, 1998, p. 571), filósofo renascentista do séc. XVII, faz considerações sobre esse aspecto da música, o da cura. Ele afirma que ela é o remédio mais fortemente recomendado para o espírito do homem. No artigo *Music and melancholy: Marsilio Ficino's archetypal music therapy* (Ammann, 1998: 571-578), Peter Ammann conta que Ficino propõe a música para a cura da depressão, sugerindo que a música é mais fortemente recomendável que dietas e remédios naturais. O conceito de espírito para Ficino corresponde a um tipo de energia vital universal (parecido com o conceito de libido, em termos junguianos). Ammann afirma no artigo que essas ideias de Ficino estão relacionadas com a reabilitação da função sentimento de Jung. "(...) se vapores exalados da vida meramente vegetal fazem tão bem à nossa vida, quanto mais benéfico vocês pensam que serão as canções feitas de ar, para um espírito totalmente aéreo..." (Ficino, 1989: 213 apud Amman, 1998: 578)¹.

A música talvez seja a arte que nos atinge mais diretamente sem a participação do intelecto, pois vai direto ao sentido: da escuta (audição²) para a emoção, proporcionando-nos diretamente uma fruição erótica e estética³.

A música responde a um substrato arquetípico, a algum chamado. Essa ideia nos auxilia na tentativa de responder e de fazer perguntas sobre nossas próprias questões e também as de nossos pacientes no

consultório. Sempre que recebo um paciente me pergunto se “dá samba?”, se no encontro com aquela alma ela pode ser tocada. É um exercício da imaginação para o que chamamos de empatia, usando metáforas ofertadas pela música.

Que música toca no consultório? Qual ritmo cada paciente nos traz? Que som ou barulho estamos escutando? Qual a conexão psicológica com isso? Quais notas tocam?

Muitos pacientes têm estilos de funcionamento psíquico dissonantes da sua própria individualidade e, no processo analítico, esses movimentos e conteúdos podem ser escutados respeitando o ritmo individual de cada pessoa. Diz Jung que “os processos psíquicos, portanto, se comportam como uma *escala* ao longo da qual ‘desliza’ a consciência” (Jung, 1991a: 408). Meu grifo para *escala*, por se tratar de um termo também usado para se ler pautas musicais. Aqui se fala de uma possibilidade de compreensão da alma, e portanto da psique, modulada pela mitopoética, pela poesia, pelo ritmo, pela música.

2. Arquétipo

(...)Eu nunca tinha ido à ópera, mas a música tem esse poder de transportar a gente para lugares desconhecidos e imediatamente familiares – queném os cheiros; não é à toa que dizem que música é é perfume.
(GOMES, 2012: 26)

Para maior entendimento do que estamos descrevendo, a noção de arquétipo será muito útil. A ideia de arquétipo, tendo se tornado um dos conceitos fundamentais da psicologia analítica, surgiu através da constatação de que a psique humana apresenta certos padrões básicos que se repetem e são comuns a todos nós. Se a música nos acompanha desde sempre, como citado anteriormente, ela é arquetípica. Jung pensou em arquétipos quando percebeu que existia uma camada mais profunda do inconsciente, que ia além do inconsciente pessoal, a qual denominou de inconsciente coletivo. Diz ele:

Podemos distinguir um inconsciente pessoal que engloba todas as aquisições da existência pessoal: o esquecido, o reprimido, o subliminarmente percebido, pensado e sentido. Ao lado desses conteúdos inconscientes pessoais, há outros conteúdos que não

provêm de aquisições pessoais, mas da possibilidade hereditária do funcionamento psíquico em geral, ou seja, da estrutura cerebral herdada. São as conexões mitológicas, os motivos e imagens que podem nascer de novo, a qualquer tempo e lugar, sem tradição ou migração históricas. Denomino estes conteúdos de *inconsciente coletivo* (Jung, 1991b: 851).

A palavra arquétipo vem do grego ἀρχή, arché, que significa *principal* ou *princípio*; o primeiro modelo de alguma coisa. *Archetypus*, portanto, segundo o dicionário, quer dizer tipos primeiros, tipos primordiais.

A ideia não é nova, como o próprio Jung nos lembra. Entre aqueles que já utilizaram esse termo, estão: Santo Agostinho, que se aproxima das ideias de Platão, que o usava para designar ideias como modelos de todas as coisas existentes, e também Aristóteles, que o utilizou quanto às formas. Enquanto esses autores o definiam como algo universal no sentido filosófico, Jung tomou-o *emprestado*, buscando aplicar essa ideia no campo da psicologia, o que foi uma novidade, e talvez a “contribuição mais radical e importante para a história do pensamento psicológico do Ocidente”, como afirma Gustavo Barcellos (Hillman, 1983: 9).

Para Jung, os seres humanos têm formas primárias e estruturais básicas que governam a psique. Essas estruturas e padrões psíquicos básicos, ele definiu como arquétipos.

Há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida. Intermináveis repetições imprimiram essas experiências na nossa constituição psíquica, não sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas precipuamente apenas formas de conteúdo, representando a mera possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação. Quando algo ocorre na vida que corresponda a um arquétipo, este é ativado (Jung, 2003: 99).

Ouvimos música e ela, em geral, nos toca, ativando os arquétipos em nós; produzindo reações instintivas e emocionais, que independem da razão. Jung diz que quando o arquétipo é ativado, “surge uma compulsão que se impõe a modo de uma reação instintiva contra toda a razão e vontade...” (idem, *ibidem*: 99).

Independentemente de onde nos encontramos geograficamente, e do contexto histórico em que estamos inseridos, somos tocados pela música. Esse comportamento universal é comum a nós, humanos, porque é arquetípico e o reconhecemos como tal.

James Hillman reforça e amplia essa ideia, afirmando que “(...) arquetípico pertence a toda a cultura, a todas as formas de atividade humana (...)” (Hillman, 1983, p. 21).

Segundo Jung, nunca vivenciamos o arquétipo em si, mas as imagens arquetípicas. Jung diz que os arquétipos não têm representações próprias, a não ser através dos mitos, sonhos e visões, ou seja, de imagens arquetípicas.

(...) Não devemos confundir as representações arquetípicas que nos são transmitidas pelo inconsciente, com o *arquétipo em si*. Essas representações são estruturas amplamente variadas que nos remetem para uma forma básica *irrepresentável*. (...) Seja o que dissermos a respeito da natureza dos arquétipos, eles não passarão de visualizações e concretizações que pertencem ao domínio da consciência. Mas não temos outra maneira de falar sobre os arquétipos senão esta. É preciso dar-nos conta de que aquilo que entendemos por “arquétipos” é, em si, irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, as imagens arquetípicas (Jung, 1991a: 417).

Ainda citando Jung, “os arquétipos são os elementos inabaláveis do inconsciente, mas mudam constantemente de forma” (Jung, 2003: 301), e mais: “A imagem ‘ordenada’ por ele [arquétipo] e percebida pela consciência volta sempre a aparecer como variante subjetiva na vida de cada indivíduo” (Jung, 1991a: 270: nota 8).

Mesmo os arquétipos sendo universais e nossas vivências parecidas com as de todos os outros seres humanos, cada vivência é única. Cada ser humano vivencia a manifestação arquetípica de acordo com suas disposições individuais, como uma maneira particular do universal.

Ao escutarmos canções e músicas, somos provocados por diversas e diferentes emoções e sentimentos em nós, tanto de dor como de prazer, ativando arquétipos e imagens arquetípicas. São inomináveis e indescritíveis as reações emocionais que se manifestam. Cada um de nós é tocado pela música à sua maneira. Ao ouvirmos música, choramos, rimos, sentimos saudade, entristecemos, nos enternecemos ou nos comovemos, independentemente das preferências de estilos musicais ou autores.

Jung afirma que os arquétipos são carregados de energia e têm um objetivo. Saber que exprimir emoção pela música tem uma intenção, e está a serviço de algo em nós, dá a possibilidade de imaginar que nos diferentes estilos de música e do funcionamento psíquico humano estejam manifestações de diferentes e diversos arquétipos. Podemos, então, buscar perceber nas músicas qual a presença arquetípica, qual o seu sentido e finalidade.

Nosso funcionamento psíquico pode ter, por exemplo, um estilo dramático, como um tango; suave, como uma valsa; alegre, como um samba enredo; questionador, como um funk ou um rock; ou, ainda, contido, como a bossa nova. Podemos tentar reconhecer uma necessidade psíquica de evocar a religião mais parecida como uma música clássica, e tantas outras possibilidades e metáforas possíveis.

Consideramos até aqui a música em geral, como um fenômeno, seja ela instrumental, cantada, clássica, popular, folclórica etc.

3. Música e função sentimento

O sentimento pode errar, mas só pode ser corrigido pelo sentimento.
(Herder apud Hillman, s.d.:188).

Se a música nos afeta emocionalmente, podemos fazer ampliações psicológicas e mitológicas acerca desse fato e dos sentimentos que por ele são expostos. Os mitos nos dão uma referência importante, pois funcionam como símbolos para trazer à consciência.

Quando Jung passou a divergir de Freud, ele estava tomado por essas questões, ou seja, afirmava que há algo além ou *a mais* em nossa existência, que somos feitos não só do que conhecemos e experimentamos pessoal e conscientemente, mas também do que nos caracteriza como seres sentimentais, ainda que não tenhamos consciência disso; algo que explicaria a raiz do nosso ser, herdada por nós de gerações passadas.

Jung estava dizendo que a psique é mais do que nossa história pessoal e individual. Ele se referia ao que chamou de inconsciente coletivo.

(...) Eu optei pelo termo “coletivo” pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (Jung, 2003: 3).

Os mitos elucidam muito bem essa ideia. Assim como os adultos ensinam às crianças como é a vida, contando suas experiências, os mitos fazem o mesmo, num sentido mais amplo, esboçando maneiras de comportamentos para a caminhada existencial, através de dimensões imaginárias de um povo e de cada um de nós.

Eles estão presentes em nossas vidas, em cada experiência que vivemos, falam de um tempo primordial no qual – sob a intervenção dos deuses, para muitos e muitas gerações – foram vividas pela primeira vez as experiências que se tornariam um referencial. Tais experiências não estão só a serviço de um povo ou de uma cultura em particular, pois, pelas características do que contam, os mitos referem-se sempre a todos os seres humanos.

Ao atendermos aos deuses, ou sermos por eles atendidos através da música, estaríamos dando lugar a nossos desejos, raivas, alegrias, nostalgias... Dando vazão ao nosso anseio de movimento e expressão

e assim educando-nos, como descrito por Otto: "Assim, a música é a grande educadora, a origem e o símbolo de toda a ordem do mundo e da vida humana" (Otto, 2005: 68).

Como junguianos, podemos entender *educar* menos como um comportamento a ser regido ou conduzido, e mais como um lugar válido e real para que nossos sentimentos e emoções existam e aconteçam em nós. Mais do que isso, como psicólogos devemos, sim, pensar em algo que aperfeiçoe nossa *função sentimento*⁴. Atendermos bem a essa função ajudaria muito no cuidado e na compreensão de nossos pacientes.

A música pode, então, ser nossa facilitadora para isso: pode nos levar ao sentimento e, portanto, a um modo particular de funcionamento com o mundo. Ela nos põe em contato com essa função, que, segundo Jung, é uma das funções que nos ajuda a dar valor às nossas experiências, e pertence à nossa vida psíquica e sua base. As funções são consideradas na psicologia de Jung como funções da consciência, pertencem ao desenvolvimento da personalidade consciente.

James Hillman, em seu texto chamado "A função sentimento", o qual é de imensa profundidade e cheio de *insights* clínicos, o que raramente se vê na literatura junguiana, principalmente sobre esse tema, afirma que "as emoções são estados altamente significativos" (Hillman, 1990: 125). Ele diferencia a emoção do afeto, aproximando *afeto* de instinto, reações primitivas⁵, onde a emoção, sendo um evento da personalidade como um todo, pode se basear no afeto e também pode conter uma dimensão de sentimento⁶.

Se a música é emoção, nos emociona e nos educa, ela própria pode ser entendida dentro da função sentimento. Nela nos vemos além de nós mesmos, nos reconhecemos e saboreamos as emoções. A música é imaterial, e estar com ela, ou pensá-la, também é. Não *pegamos* a música como podemos carregar um quadro, uma escultura, ou um livro; trata-se de uma arte que se materializa em nós, em nossos sentidos⁷. Reações primitivas e estéticas nos invadem em mais de um sentido, não só o da audição.

Ao escutarmos música, não separamos sentimento e psique, como fez o pensamento moderno, pois o sentimento aparece espontaneamente e faz parte da atmosfera do culto à música. Refiro-me a culto como formas diversas de *fazer música*, seja compondo, tocando, dançando, cantando ou simplesmente escutando. Nesse momento, não há interferência de perguntas e respostas verbais, que, por si só, já nos distanciam do próprio sentimento em si.

Hillman, no artigo citado anteriormente, propõe uma reflexão acerca do que vem a ser sentimento num contexto histórico e cultural. Lá, ele diz que devemos recorrer aos filósofos para entendermos a função sentimento como conceito, pois a antiga tradição humanista

preocupava-se com a compreensão do sentimento mais do que a psicologia acadêmica e clínica, que, segundo a crítica de Hillman, corre o risco de perder a conexão com o sentimento humano. Diz ele:

Para compreendermos o sentimento, temos de começar bem antes das descrições de suas vicissitudes peculiares por parte da psiquiatria moderna; temos de partir do humanismo dos filósofos e ensaístas da moral, dos romancistas e dramaturgos, dos teólogos e místicos, e não dos psicólogos contemporâneos (Hillman, s.d.: 113).

Essa afirmação de Hillman nos coloca de novo no universo musical. Nossos sentimentos não são apenas *nossos*, querendo dizer *eu sinto isto ou aquilo* no sentido pessoal, de posse ou subjetivo (provavelmente esta seja uma ideia do ego). *Nossos* sentimentos são, num sentido muito mais amplo, algo *em que estamos*. Hillman diz que os sentimentos são comuns e coletivos.

(...) o sentimento é a *via regia* para o inconsciente, não apenas na nossa vida pessoal, como também no plano dos dominantes arquetípicos mais amplos que nos fazem suas reivindicações impessoais por meio dos sentimentos. Isso implica que nossos sentimentos, na superfície tão estritamente íntimos e propriedade pessoal "nossa", também apresentam seu aspecto arquetípico impessoal, merecendo ser reconhecidos nesse nível (Hillman, s.d.: 118).

Compreendemos as músicas com a participação do sentimento, não apenas fisicamente, ouvindo com os ouvidos. Dentro de nós há um ouvido interno se conectando com sentimentos despertados por substratos arquetípicos. Marie-Louise von Franz, em seu livro *Dreams*, faz um estudo sobre sonhos de algumas figuras históricas e comenta um sonho recorrente de Sócrates. É um sonho que está numa passagem de *Fédon*, de Platão, onde Sócrates diz a outro personagem que tinha um sonho recorrente, o qual apareceu de diferentes formas e em diferentes momentos de sua vida, mas sempre dizia a mesma coisa: "Sócrates, makes music and work" (Von Franz, 1991: 36), algo como: faça música e trabalhe.

Como entendimento junguiano desse sonho, von Franz aponta que o sonhador deveria voltar a atenção para o desenvolvimento de sua função sentimento, ou seja, ela entende o material do sonho como algo anunciando que Sócrates precisava trabalhar sua função sentimento. Gustavo Barcellos, em seu texto sobre a bossa nova, também se referindo ao sonho de Sócrates, afirma que "estamos diante da clássica equação simbólica, que fizeram os junguianos, que nos leva da música ao sentimento como um modo particular de funcionamento diante do mundo" (Barcellos, 2006: 15).

Aqui no Brasil, a música é um canal privilegiado de expressão e, talvez, uma de nossas melhores produções. André Midani, grande produtor musical francês, quando chegou ao nosso país na década de 1960, disse estar aqui o maior celeiro musical do mundo; isso o fez não só ficar no Brasil, como produzir muitos de nossos geniais e extraordinários intérpretes e compositores, como Caetano, Chico, Gil, Milton, Baby Consuelo e outros tantos. Nosso país é um celeiro de produções musicais, hoje representado também pelo rap, funk, samba-funk e tantos outros.

Todas essas afirmações podem servir como exemplos da estreita conexão do sentimento com a música, confirmando o que Jung e Hillman afirmaram, e apontam para a noção de que somos uma nação musical que vai se fazendo *no* país, e fazendo o país de um povo bastante sentimental; podem servir como exemplos da estreita conexão de sentimento com música, confirmando o que Jung e Hillman afirmaram.

Como junguianos, entendemos a importância do inconsciente e sua grandeza. O inconsciente não tem emoção, é um dado objetivo. A psique é lógica, não é emoção. Nós é que atribuímos emoção, não a psique. Seria o caso de indagar: não poderia ser a música um transporte para dialogarmos com esse material, por nos afetar tão sentimentalmente, uma vez que os sentimentos são, segundo Hillman, uma via régia para o inconsciente? Talvez seja afirmativa a resposta para tal pergunta.

Afinal, fazer, *cultuar* e cultivar música pode ser, em sentido último, um jeito de fazer alma e, ao mesmo tempo, de refinar a função sentimento. Estabelece-se entre ela (a música) e o sujeito uma relação que envolve conteúdos da psique e, entre o sujeito e sua própria subjetividade, uma carga emocional e um estado de espírito geral, onde o ter sentimentos é um processo psicológico avaliado pela própria função sentimento.

A música cria um clima que sintoniza uma *outra chave*. A expressão das paixões e emoções é frequentemente presente em letras de música, onde são descritos estados de sentimento. Sendo assim, podemos pensar que as músicas, além de poderem ser usadas como metáforas para melhor entendimento do funcionamento psíquico, como citado anteriormente, também podem auxiliar-nos a não perder a capacidade e a forma de sentir.

Gostaríamos de finalizar convidando o leitor a ler (e escutar) e sentir, a letra de uma das canções de Gilberto Gil, *A ciência em si*, que ao meu ver harmoniza, dá ritmo e compõe as notas que tentamos tocar por meio das reflexões propostas no texto.

A ciência em si

(Gilberto Gil)

Se toda coincidência
Tende a que se entenda
E toda lenda
Quer chegar aqui
A ciência não se aprende
A ciência apreende
A ciência em si

Se toda estrela cadente
Cai pra fazer sentido
E todo mito
Quer ter carne aqui
A ciência não se ensina
A ciência insemina
A ciência em si

Se o que se pode ver, ouvir, pegar, medir, pesar
Do avião a jato ao jaboti
Desperta o que ainda não, não se pôde pensar
Do sono do eterno ao eterno devir
Como a órbita da terra abraça o vácuo devagar
Para alcançar o que já estava aqui
Se a crença quer se materializar
Tanto quanto a experiência quer se abstrair
A ciência não avança
A ciência alcança
A ciência em si

Referências Bibliográficas

AMMANN, P. (1998). "Music and melancholy: Marsilio Ficino's archetypal music therapy". In: *Journal of Analytical Psychology*, v. 43, n. 4, out. 1998, p. 571-588. Londres: The British Psychological Society.

BARCELLOS, G. (2006). *Voos e raízes – ensaios sobre psicologia arquetípica, imaginação e arte*. São Paulo: Ágora.

BARTHES, R. (1990). *O óbvio e o obtuso – ensaios críticos III*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

GOMES, R. (2012). *Música para cortar os pulsos*. São Paulo: Leya.

HILLMAN, J. (s.d.). *A tipologia de Jung. A função sentimento*. São Paulo: Cultrix.

____ (1983). *Psicologia arquetípica: um breve relato*. São Paulo: Cultrix.

JUNG, C. G. (2002). *Cartas 1946-1955*. v. II, Petrópolis: Vozes.

- ___ (1991a). *A natureza da psique*. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes.
- ___ (1991b). *Tipos psicológicos*. OC, 6. Petrópolis: Vozes.
- ___ (2003). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes.
- MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. (1982). *C. G. Jung: entrevistas e encontros*, São Paulo: Cultrix.
- OTTO, W. F. (2005). *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus.
- VON FRANZ, M. L. (1991). *Dreams – a study of the dreams of Jung, Descartes, Socrates, and other historical figures*. Boston & London: Shambhala.

Músicas

- EMICIDA (compositor/intérprete) (2013). *Ubuntu Fristaili*. Álbum: O glorioso retorno de quem nunca esteve aqui.
- GIL, Gilberto (compositor, intérprete) (1997). *A ciência em si*. Composição: Arnaldo Antunes, Gilberto Gil. Álbum: Quanta.

Internet

- DICIONÁRIO AULETE. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/aulete/>>. Acesso em: 5 nov. 2012.
- GRANDE DICIONÁRIO HOUAISS. Disponível em: <<https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-3/html/index.php#1>>. Acesso em: 24 out. 2010.
- WIKIPÉDIA. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Arquétipo>>. Acesso em: 24 out. 2010. <www.significados.com.br>. Acesso em: 17 fev. 2016.

1 Tradução livre da autora do original inglês: “...if vapours exhaling from a merely vegetable life are greatly beneficial to your life, how much more beneficial do you think will be songs which are made of air to a spirit wholly aerial...” (Ficino, 1989: 213 apud Ammann, 1998: 578).

2 Dicionário AULETE. Fisiologia. Um dos cinco sentidos do ser humano, responsável pela percepção dos sons, captando-os e enviando-os ao cérebro para serem identificados e interpretados. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/aulete/>>. Acesso em: 5 nov. 2012.

3 Fruição estética é o ato de tirar prazer daquilo que possui um formato artístico, seja pela sua beleza e feiura, ou pelos sentimentos que despertam nos seus admiradores, como: a raiva, tristeza, alegria, revolta etc. Disponível em: <www.significados.com.br>. Acesso em: 17 fev. 2016.

4 A função sentimento é uma das quatro funções básicas postuladas por Jung, que por suas diversas combinações formam a tipologia junguiana. As outras três são: pensamento, sensação e intuição.

5 “(...) considerar os afetos antes como dinamismos primordiais, unilaterais e parciais de liberação, bem mais próximos daquilo que os estudiosos do comportamento animal denominam reações inatas (instintivas) ...” (Hillman, s.d.: 125).

6 “O sentimento constitui a tal ponto o problema do nosso tempo, que poderíamos afirmar, illogicamente, que todo o campo da psicoterapia é produto de inadequações da função sentimento” (Hillman, s.d.:116).

7 Referência a um dos cinco sentidos do ser humano: olfato, tato, audição, paladar e visão.

Meu encontro com Jung: memórias e devaneios de uma visita a Seestrasse 228

Henrique de Carvalho Pereira*

Vasculhando a ampla biblioteca de meus pais, deparei-me com *Memórias, sonhos, reflexões*, a célebre biografia de Carl Gustav Jung editada por Aniela Jaffé. Não me recordo o que, na época, despertou meu interesse em lê-la. Uma vez debruçado sobre o texto, fui fisgado pelo relato de sonhos encantadores e de sonhos terríveis, pela descrição de símbolos enigmáticos, pela imaginação extraordinária de Jung. Insólita biografia: conta mais os dramas da vida interior do biografado do que suas peripécias pelo mundo exterior... E esse curioso livro mudou minha vida. Por sua causa, decidi-me dedicar profissionalmente à psicologia. Ora, será que fui *eu* mesmo quem *decidiu* escolher esse ofício estranho e difícil, o estudo da alma? Hoje, me parece que foi o *daimon* o coautor desta escolha, tamanho o seu impacto na minha existência.

Lá se vão trinta anos desde esse meu primeiro encontro com Jung. E há trinta anos venho me dedicando a entender sua obra complexa e intrigante, controversa e fascinante.

Quis a *Moira* que surgisse no final de 2018 a oportunidade de ir com minha companheira Flavia a Zurique, local onde viveram nomes como Wagner, Lenin, James Joyce e, claro, Carl Jung. No início do século XX, a cidade foi berço de importantes vanguardas artísticas e psicológicas. Oportunidade, portanto, de visitar a casa onde Jung escreveu muitos de seus livros, onde vivenciou seu “experimento mais difícil” – o “confronto com o inconsciente” – e onde viveu com a mulher e os filhos a maior parte de sua vida. A residência abriga um museu, a Haus C. G. Jung, aberto à visita apenas em 2018, e que está localizada na comuna de Küsnacht, atualmente uma área abastada, vizinha a Zurique, incrustada de mansões de celebridades à beira do lago.

Agendei pela internet, ainda em novembro de 2018, uma visita à casa de Jung para uma quinta-feira de janeiro (2019), às onze e meia. Meu gentilíssimo anfitrião e amigo suíço pesquisou os horários do bonde e do trem que nos levariam à estação mais próxima de

Histórias
e memória



nosso destino. Ele nos informou que teríamos de caminhar por cerca de um quarto de hora da gare à residência de Jung. Tudo planejado, com a exatidão de um Patek Philippe, para não nos atrasarmos. No dia da visita, chegamos em Küsnacht com cinquenta minutos de antecedência, conforme previsto. Mas... nesse dia caiu a maior nevasca do ano na região. Os termômetros marcavam dois graus Celsius negativos. Na saída da estação, ficamos indecisos sobre qual caminho tomar. O mau tempo dificultava a observação de placas e sinais. Como em outras ocasiões, fui pedir informação. Nas ruas desertas e modorrentas à nossa frente, não havia praticamente viva alma. Avistei, enfim, uma senhora distinta de nariz comprido e perguntei-lhe como chegar a Seestrasse 228, o endereço da casa. Para ajudar, mostrei-lhe um mapa da região no meu celular. Com tranquilidade e sem aparentar qualquer sombra de dúvida, ela me indicou a direção oposta àquela que eu achava certa. Resumo da ópera, a senhora distinta de nariz comprido nos deu uma informação completamente errada.

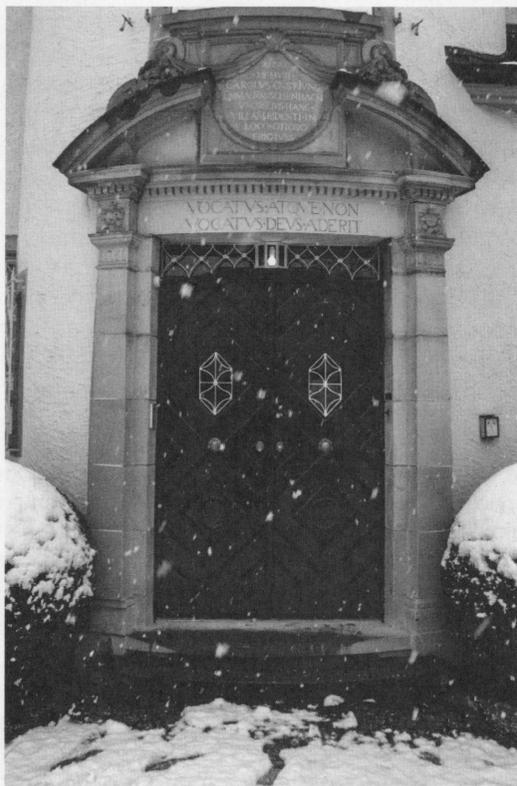
À noite, recordando os eventos do dia, me pus a fantasiar. A aparição daquela senhora fora um evento divino. Quem esteve diante de mim naquela manhã havia sido Hermes, o deus mentiroso e brincalhão do panteão olímpico, patrono dos viajantes. Nas narrativas míticas gregas, volta e meia os deuses se disfarçam de humanos para interagir conosco. Nada mais fantasticamente verdadeiro, pensei em meu devaneio, que naquele momento Hermes surgisse diante de mim, miserável mortal e viajero, para me lembrar, por meio de uma patuscada, do provérbio espartano resgatado por Erasmo, que Jung inscreveu sobre a porta de entrada de sua casa: *VOCATUS ATQUE NON VOCATUS DEUS ADERIT* (*chamado ou não chamado, deus está presente*). Convém esclarecer o significado de *deus* para Jung, porque difere, por exemplo, do sentido cristão a que estamos acostumados. Em 1959, numa passagem epistolar, anotou:

“[Deus] é um nome adequado para todas as emoções dominadoras em meu próprio sistema psíquico, que subjagam minha vontade consciente e usurpam o controle sobre mim. Este é o nome que dou a todas as coisas que atravessam de maneira violenta e temerária o meu caminho voluntariamente traçado, a todas as coisas que mudam o curso de minha vida para melhor ou para pior” (Jung, [1973] 2003: 234).

Numa leitura psicológica moderna, *daimon*, *Moira* e *deus* são diferentes nomes para designar esse *outro* imponderável que, quer como afeto interior ou evento exterior, atua sobre nós à revelia de nossa *vontade consciente*. Ao me passar informação errada, fazendo assim que eu alterasse o curso de “meu caminho voluntariamente traçado”, aquela senhora distinta de nariz comprido pode não ter mudado meu destino, mas quase nos fez perder o destino visado

e o horário da visita guiada. Podemos planejar nossa vida com a precisão de um relógio suíço, mas, no fundo, no fundo, temos muito pouco controle de nós mesmos e de nada há garantia – apenas da morte e de nossos credores, completaria Nelson Rodrigues. Navegar é preciso, viver não é preciso. Uma paixão fulminante, uma doença inesperada, uma proposta de trabalho imprevista, podem virar nossa vida de cabeça para baixo. Como se sabe, a escorregada numa casca de banana pode ser fatal.

Depois de quinze minutos caminhando sob a nevasca e o vento incansáveis, descobrimos que estávamos nos afastando de nossa meta. Um pedido de informação aqui, outro ali, corrigimos o rumo e achamos finalmente a Seestrasse. Aceleramos o passo durante mais um quarto de hora por aquela via até chegarmos à Haus C. G. Jung. A cena tinha algo de feérico, com toda aquela neve a pintar de branco casa e paisagem. A porta com sua famosa inscrição latina nos aguardava. Faltavam poucos minutos para a hora marcada.



Porta da Seestrasse 228, janeiro de 2019;

© Henrique C. Pereira

Dentro da residência, pagamos cada um os vinte francos suíços de entrada. Aguardamos alguns minutos pelo início da visita guiada na antessala que abriga a loja do museu. Além de nós dois, havia um terceiro visitante, um jovem belga de vinte e poucos anos, sorridente, chamado Marcus. Rafaella, a guia, se apresentou como historiadora e analista. Disse que o *tour* duraria uma hora aproximadamente. Explicou que apenas uma parte da casa estava aberta à visita, já que um dos netos de Jung – mais tarde soube que se chamava Andreas Jung – ainda morava ali. Perguntei-lhe se era permitido fotografar. Sua resposta foi negativa. “Por que não?”, insisti. “Por questões de *copyright*”, retorquiu. Pensei com meus botões: “OK, entendi. Temos de comprar o livro *The house of C. G. Jung* se quisermos as imagens do interior da construção”. Guardei os pensamentos para mim. Fomos então conduzidos à sala de jantar. Rafaella comentou que a mobília e os objetos da casa eram todos originais. Jung morreu em 1961, mas aquele ambiente parecia mais antigo; remetia às primeiras décadas do século XX. Sentia-se o clima de uma residência burguesa, respeitável. Devia ser ali que vivia a bem-comportada *Personalidade nº 1*.

Uma curiosidade que, suponho, não interessará a ninguém, exceto aos que, como eu, gostam de charutos: a marca predileta de puros do psiquiatra suíço era a cubana *Romeo y Julieta*. Havia uma embalagem desses charutos e um pacote de tabaco de cachimbo sobre uma mesinha junto da janela.

Ainda no rés do chão, passamos à varanda, uma saleta envidraçada de onde se podia ver o lago. Ali, Jung e a família folgavam nos meses quentes do ano. Vários objetos, como lanças africanas e esculturas, adornam o local. Entretanto, o que me chamou a atenção foi um enorme busto de Homero. Até então eu não vira no interior da residência nenhuma referência à cultura greco-romana. Para nossa frustração, o pátio entre a casa e o lago estava fechado à visita.

Subimos a escada. Rafaella nos levou primeiro à salinha de espera dos pacientes. Depois que Jung pediu demissão do Hospital Burghölzli, em 1909, começou a atender em sua própria casa. Passamos em seguida à biblioteca. Numa extremidade, há um sofá e uma poltrona em frente à janela. Na outra, próxima da porta, uma escrivaninha sobre a qual se encontram dois porta-retratos, um de Emma Jung e outro da companheira-amante Toni Wolf. Nessa sala, Jung passou incontáveis horas de sua vida, estudando e escrevendo e, depois de certa idade, recebendo seus clientes. Fiquei examinando os livros das estantes que estavam ao meu alcance. A biblioteca é organizada em ordem alfabética e temática. Como eu estava próximo da letra “A”, busquei, meio que automaticamente, por Aristóteles. Nada encontrei. Lembrei-me de um amigo e colega junguiano que certa vez me disse, num tom jocoso, mas ao mesmo tempo sério, que Jung não havia lido Aristóteles – algo curioso, visto que há uma forte

semelhança entre a ideia de processo de individuação e a filosofia aristotélica enquanto cultivo da sabedoria prática. Nessa biblioteca, Jung experimentou também muitas das fantasias numinosas que quase o enlouqueceram. Mas, como o que não mata engorda, retirou desse mergulho arriscado nos abismos da psique a inspiração para algumas das concepções mais fecundas de sua obra.

Rafaella nos conduziu à última parte da casa aberta à visita, o estúdio, uma espécie de anexo da biblioteca. Trata-se de um quarto pequeno com uma escrivaninha e duas cadeiras. Nas paredes, mais estantes de livros. Esse foi o local em que Jung atendia os pacientes quando mais jovem, explicou. Pareceu-me demasiado pequeno para essa função, talvez porque havíamos acabado de deixar o ambiente relativamente mais espaçoso da biblioteca. Tanto na sala de jantar quanto na biblioteca há belos vitrais nas janelas. Mas os três que estão neste cômodo são, certamente, os mais impressionantes, tornando explícito o envolvimento de Jung, por toda a vida, com o mito cristão. Em cada vitral, a representação de uma cena da vida de Cristo. Fiquei imaginando o efeito dessas imagens numinosas sobre os pacientes que vinham contar seu mito individual. Será que questionavam seu analista sobre o significado daquelas cenas num consultório de psicoterapia? Essas imagens afetavam a transferência? As referências a Cristo não param aí. Defronte à escrivaninha, num raro espaço de parede sem livros, Jung pôs uma cópia do Sudário de Turim. Como ele mesmo não suportava ficar mirando horas a fio para aquele rosto, e vice-versa, cobriu-o com um pano. Era também nesse cômodo que mantinha *O livro vermelho* original. Em seu lugar, há atualmente uma cópia. *A Personalidade nº 2* devia se sentir mais à vontade nesses dois ambientes, a biblioteca e o estúdio, locais propícios à imaginação, “a louca da casa”, e à reflexão profunda de uma mente inquieta e “herética”.

Finda a visita, retornamos ao andar de baixo. A guia nos pediu que assinássemos o livro de visitas. O belga o fez primeiro. Em seguida, eu. Notei então que seu sobrenome era Jung. Perguntei-lhe, meio de brincadeira, se era parente de Carl Gustav. Para minha surpresa, a resposta foi positiva. Contou que um tio-avô de C. G. Jung fora morar na Bélgica; Marcus descende desse ramo da família Jung. Pediu a Rafaella para conhecer o neto de Jung, caso estivesse em casa. Nesta hora, entrei num quarto ao lado para examinar uma pequena exibição especial do museu, de chapéus de Carl Gustav e Emma. Quando voltei à loja para sondar se havia algum livro interessante que pudesse comprar, cruzei com Andreas e o rapaz conversando. Ouvi o neto de Jung convidá-lo para continuarem a conversa na parte da residência fechada à visita. Flavia e eu saímos da casa para fotografar o seu exterior – ao menos isso era permitido. A neve que teimosamente não parava de cair tanto dificultava o manejo das câmeras quanto tornava a vista pitoresca. Tiramos fotos do jeito que foi possível. Meia hora mais tarde, Marcus saiu pela porta da

casa. Conversou um pouco conosco, sob os flocos de neve, e se despediu. Lembro-me de ele ter me perguntado nessa ocasião se eu havia tido experiências de sincronicidade.

Sei que Rafaella não era Virgílio e tampouco a casa de Jung o Inferno; e eu mesmo ainda “tenho milhas a percorrer antes de ir dormir...”. Entretanto, confesso que fiquei um pouco decepcionado com a visita guiada, e não exatamente pela proibição do uso de máquina fotográfica. Em suma, a guia nos forneceu dados biográficos de Jung e contou de sua esposa, da vida familiar e da construção da casa. Não disse praticamente nada a respeito das ideias desse suíço genial que o tornaram um dos nomes mais importantes da história da psicologia. Poderia, por exemplo, ter explorado a tensão existente na obra de Jung entre o monoteísmo do si-mesmo e o politeísmo da teoria dos complexos e da teoria dos arquétipos, insinuada no interior da morada pelas fortes imagens de Cristo dos vitrais do estúdio e pelo imponente busto de Homero da varanda. Talvez eu esteja sendo exagerado, exigente demais. Em tudo o que ela relatou sobre a casa, fiquei especialmente impressionado pela parte relativa à porta, algo que não me recordo de ter lido em nenhuma biografia de Jung, inclusive a de Deirdre Bair, a mais completa: construções suíças do início do século XX, como a do casal Jung, costumavam ter uma porta principal para os residentes e outra de serviço para os empregados; diversamente, a casa da Seestrasse 228 tem apenas uma entrada; familiares, empregados e pacientes, qualquer pessoa, sem distinção, entram na residência pela mesma passagem.

A visita me fez refletir, mais uma vez, sobre a relação do pensamento de Jung com o Brasil. As diferenças culturais entre a Suíça, berço da psicologia analítica, e nosso país são significativas. A Confederação Suíça é um país antigo, nascido na Baixa Idade Média, e riquíssimo – vejam, por exemplo, seus bancos. Dir-se-ia que representa o primeiro mundo do primeiro mundo. Uma imagem emblemática da alma helvética é o relógio. A Suíça é o país dos relógios maravilhosos. O sistema de transporte suíço, pude constatar, é impecável. Trens e bondes, que levam os passageiros para todos os cantos numa vasta rede, sempre chegam e partem rigorosamente no horário. Tem-se a impressão de que viver nesse país significa levar uma vida ordenada e previsível, de um ponto de vista objetivo. Ora, velhice, riqueza, ordem e tempo são traços típicos do *senex*. A sombra de tanta ordem e controle saturninos, entretanto, se percebe no altíssimo índice de suicídios e de viciados em drogas injetáveis. Em Lausanne, por exemplo, vi nos banheiros públicos caixas para os *junkies* se desfazerem de suas seringas usadas. Em Zurique, alguns prédios exibem lâmpadas violetas em suas marquises, porque esse tipo de iluminação dificulta a identificação visual das veias do corpo, afugentando assim usuários de drogas injetáveis. Cada país ou cada nação tem seus complexos a trabalhar.

O que uma psicologia oriunda da ambiência cultural da Suíça germânica, na primeira metade do século XX, tem a ver com o caótico e exuberante, violento e festivo Brasil do século XXI? Seria o caso de buscarmos, nós junguianos, uma maior adaptação da psicologia analítica à nossa realidade tropical e mestiça, à nossa alma *puer*? E se pusermos pimenta no *fondue*? Aqui penso no mesmo sentido que James Hillman, quando propôs o deslocamento do “*locus cultural*”, do eixo geográfico imaginal que orienta a psicologia profunda, dos frios e setentrionais Alpes para as terras mediterrâneas e solares do sul. O Brasil é o sul mais ao sul... Mas começo a perder o fio da meada... Voltemos a Küssnacht, à neve invernal, à casa de Jung.

Da Haus C. G. Jung partimos para o C. G. Jung Institut Zürich, que está localizado numa ruela paralela à Seestrasse, cerca de duzentos metros abaixo na direção da estação de trem. Fomos muito bem recebidos por uma funcionária do instituto, a simpática Marie. Ela nos contou a história da casa, enquanto nos conduzia num pequeno tour pelos seus principais aposentos. Fundado em 1948, o instituto funcionou em outro domicílio até 1978. O influxo crescente de alunos, porém, obrigou a diretoria a buscar um espaço maior para abrigá-lo. A prefeitura de Küssnacht então cedeu esta bela e antiga construção ao instituto.

Antes de voltarmos a Zurique, paramos para almoçar num restaurante tailandês, o único aberto que encontramos no caminho. Com máscaras de Buda na parede a nos fitar – “chamado ou não, deus está presente” –, almoçamos *pad thai* em companhia de uma refrescante cerveja tailandesa.

De volta à estação de Küssnacht, cerca de duas horas após deixarmos a Haus C. G. Jung, quem encontramos na plataforma esperando o comboio? Nosso cordial amigo belga. Sincronicidade ou mera coincidência? Houvéssemos chegado uns minutinhos mais tarde ou mais cedo não teríamos cruzado com ele. Marcus também ia à Hauptbahnhof de Zurique. Disse que estivera nesse meio-tempo num restaurante próximo à gare, refletindo sobre a visita. Fomos conversando durante a viagem. Perguntei-lhe o que o levara até ali, à casa de Jung. Disse que a obra de Jung ressoava profundamente nele. E me devolveu a pergunta. Em certo momento, me mostrou o anel que levava no dedo com o brasão da família Jung. Trocamos nossos contatos. Passei-lhe o meu caderno para que anotasse seus dados. Ao ver a capa, a ilustração de um pedaço do mapa da Terra Média, de Tolkien, abriu um sorriso e indagou: “É o que estou imaginando?”. “Sim, *O senhor dos anéis*”, respondi, devolvendo-lhe o sorriso.

O trem chegou ao seu destino. Subindo a escada rolante da estação, o rapaz virou-se para mim e disse à queima-roupa: “Acho que sou a reencarnação de Jung”. Seu olhar estava rútilo, parecia vazar luz. Surpreso com aquela revelação inesperada, perguntei-lhe,

no impulso: “O que te faz achar isso?”. “Muitas coisas”, retrucou, sem entrar em detalhes. O olhar havia voltado à normalidade. Contou-me então o diálogo que tivera a sós com Andreas Jung. Também lhe confessou que achava ser a reencarnação do psiquiatra suíço. Andreas respondeu que podia entender como ele, Marcus, se sentia. Disse que ser neto de uma lenda, como seu avô, é muito difícil. Uma enorme herança, um peso imenso para carregar. É preciso saber transformar essa herança em algo individual, saber viver a própria vida. Foi mais ou menos isso que Marcus me relatou sobre a conversa. E pensei: “O neto estava falando de si, de seu processo de individuação, mas também dando um recado ao rapaz”.

Despedimo-nos na estação. Assim terminou o meu encontro com Jung...

O fato de Marcus ter dito que achava ser a reencarnação de Jung – *achava* é, indubitavelmente, um sinal de dúvida – me pareceu alvissareiro. Afinal, que certeza podemos ter dos mistérios metafísicos, como vida após a morte ou a reencarnação? O próprio Jung, como sabemos, era adepto de um *ceticismo mitigado* em relação à questão da verdade; entendia, nesse sentido, que qualquer afirmação nossa acerca do mundo exterior e do mundo interior permanece, no âmbito, uma hipótese. A única *certeza* a nosso alcance é da realidade da própria psique. Ainda assim continuamos sem resposta sobre os limites da psique, ou sobre o que ela é, já que “tão profundo o seu *logos*”, conforme observou o filósofo obscuro de Éfeso. Provavelmente, nosso amigo belga estava de tal modo identificado à figura de Jung que literalizou essa identificação com a explicação reencarnacionista. Às vezes, a fantasia é tão poderosa que esquecemos que é fantasia, tomando-a como verdade literal.

Foram esses os acontecimentos daquele dia. Por discrição, alterei o nome de certas pessoas citadas e outros poucos dados. Mas foi isso mesmo que aconteceu? A Memória e a Fantasia são amigas, irmãs, companheiras inseparáveis. Como estabelecer com segurança quando começa uma e termina a outra?

Referências Bibliográficas

JUNG, C. G. ([1973] 2003). *Cartas de C. G. Jung: Vol. III, 1956-1961*. Petrópolis: Vozes.

*Henrique de Carvalho Pereira. Psicólogo clínico, mestre em Psicologia e doutor em Psicologia Social, foi coordenador da pós-graduação em Psicologia Junguiana, na Universidade Santa Úrsula. Professor do curso de especialização Psicologia junguiana, arte e imaginário, na PUC/RJ, é autor do livro *Jung e o laboratório da alma: a psicologia analítica examinada pela teoria do ator-rede*.

E-mail: henripere@gmail.com

O conto da aia

Canadá, 1985

Autoria: Margaret Atwood

Romance, ficção distópica

Resenha



Joyce Werres*

O livro *O conto da aia*, de autoria de Margaret Atwood, relata história que acontece em futuro próximo e tem como cenário uma sociedade que vive sob um Estado teocrático e totalitário. O nome dessa república é Gilead, anteriormente chamada Estados Unidos da América. Nesse ambiente foram abolidos os jornais, a literatura, a arte e foram extintas as universidades. Todos os cidadãos têm de se submeter ao Estado. Os considerados criminosos são fuzilados e pendurados mortos em um muro, em praça pública, para servirem de exemplo. As mulheres de Gilead não têm direitos, são escravizadas por uma opressão inimaginável. Elas são divididas em categorias, cada qual com uma função específica no Estado. Elas perderam a identidade e foram separadas de suas famílias. Porém, antes eram mulheres independentes, como a maioria das mulheres de hoje. A personagem central pertence à categoria de aia, o que significa pertencer ao governo e existir unicamente para procriar. É uma realidade terrível e de extremo sofrimento.

Esse regime teocrático foi criado, entre outras coisas, como medida para promover o aumento da natalidade, uma vez que essa taxa havia diminuído em função do uso de agrotóxicos e dos abusos com a natureza. Com essa história, o leitor é levado a refletir sobre liberdade, direitos civis, poder, a fragilidade humana, o futuro e o mundo em que estamos vivendo. Esse livro originou, também, uma série de TV, *The handmaid's tale*.

Pensar em uma sociedade organizada de tal forma causou-me diversos sentimentos. Pareceu-me utópico em primeiro lugar. Logo em seguida me senti indignada, depois melancólica. Senti vontade de deixar de lado e em seguida de voltar a ler, por haver a esperança da retomada de uma *vida normal* daqueles personagens.

A literatura é grandiosa em conduzir-nos e dar-nos asas à imaginação. Mas, ao mesmo tempo, sabemos que o inconsciente antecipa situações que a mente consciente, ainda, sequer imagina. Lembro de filmes e livros de ficção científica que, vários anos atrás,

traziam temas que nos pareciam impossíveis, como falar ao telefone enxergando o interlocutor, por exemplo.

Margaret Atwood apresenta um tema fronteiro, a meu ver. Nas entrelinhas, temos a ganância causando estragos ao meio ambiente e colocando a humanidade em perigo. Será mesmo ficção? Um Estado teocrático que encobre a autocracia em benefício de uma minoria é tão difícil de perceber no mundo em que vivemos? O abuso do poder, o agir pelo interesse próprio em detrimento do bem comum não se avizinha no cotidiano?

Não posso deixar de lembrar as sábias palavras de Jung, em sua autobiografia:

O perigo que nos ameaça a todos não vem da natureza, mas dos homens, da alma do indivíduo e de todos. O perigo reside na alteração psíquica do homem. Tudo depende do bom ou do mau funcionamento da nossa psique (Jung: 2015: 142).

Este conto remete a reflexões sobre as consequências da atuação humana. No caso, as aias eram mulheres férteis, que não haviam sido afetadas pelo uso dos agrotóxicos. Elas eram arrancadas de suas vidas e submetidas, pela violência, a servirem aos interesses de pessoas inescrupulosas e movidas por uma ideologia religiosa. Não havia, por parte dessas, empatia pela condição de vida a que aquelas passavam a se

sujeitar. A alteridade foi abolida da sociedade e as pessoas foram coisificadas.

Parece-nos um cenário chocante. Entretanto, não é nenhuma novidade vermos que o ser humano atual está em *hýbris*. Tentamos tomar o lugar dos deuses quando ignoramos que nossas ações não têm consequências. A relação do homem com a natureza está afetada, na medida em que a relação com sua própria natureza também está afetada. Desmatamos, extraímos, matamos, causamos o mal e isso é tratado de forma absolutamente banal. A (não) percepção do outro é uma ampliação da maneira como o homem pós-moderno (não) percebe a si próprio. A responsabilidade pelos males causados é transferida para a sociedade, o governo, o vizinho, os outros. Não se vê motivação para a responsabilidade individual, para uma consequente responsabilidade grupal, numa mudança de atitude. Então, no *conto da aia*, alguém tem de pagar o preço do problema do outro e tudo acontece de forma tão natural que se torna uma verdade para os integrantes daquela sociedade.

O homem reflete o mundo em que habita e este mundo é um reflexo dele próprio. Temos ouvido falar sobre o superaquecimento global, a extinção de algumas espécies, a liberação da caça e uma grande polêmica em torno da legalização do aborto. Apesar de existirem grupos que lutam e defendem, com bom senso, a ecologia e o direito à vida, há,

por grande parte das pessoas, um descaso, e até uma banalização com esses temas que tanto nos atingem.

O indivíduo pós-moderno não se define por seu *status* social ou profissional, seu nível econômico e de formação, mas essencialmente por sua relação com o outro. É esse relacionismo que constitui a característica essencial do *homo eroticus*: eu vivo e sinto pelo e graças ao outro (Maffesoli, 2014).

Esse autor entende que "não se é aquele que se vê no espelho, mas, sim, aquele que se *reconhece* no olhar do Outro. É a alteridade que me faz existir" (p. 105).

Evoluímos na ciência, na tecnologia, desbravamos lugares antes impensáveis. A inteligência humana, realmente, se expandiu! Somos, sem dúvida, os seres dominantes deste planeta. Mas o domínio conduz ao poder e distancia do amor. A soberania da inteligência não tornou o homem um ser humano mais íntegro.

O conto da aia nos alerta para a compensação inevitável do *modus operandi* atual. Somos pessoas superprodutivas, sem tempo para *fazer alma*, muitas vezes vagando pela vida, virando dias, esquecidas do sentido de estarmos vivas. Hoje temos uma suposta e fantasiosa liberdade, que nos permite atravessar fronteiras, andar pelo mundo todo, em uma fração de segundos. A tecnologia nos permite essa liberdade e

nos aprisiona ao mesmo tempo, numa condenação à solidão e à descartabilidade das relações. Temos pressa, não podemos perder tempo, nem nos frustrarmos. Reclamamos dos movimentos coletivos, protestamos, mas não temos uma noção mais profunda do que realmente acontece a nossa volta. Somos formigas em grande movimento produtivo. No *O conto da aia* as pessoas são pegas de surpresa por um movimento enantiodrômico, que estava sendo gestado enquanto elas não viam. O novo Estado de Gilead põe um freio nos sujeitos hiperativos e os remete a um outro tempo. Silêncio, atenção, regras, obediência. O que era banal e foi perdido passa a ser lembrado como algo precioso. O que era simples e estava disponível se transforma em tesouro nostálgico. Os habitantes do antigo EUA despertam, agora, atônitos na opressora Gilead. A atitude extrovertida, anterior, cedeu espaço a introspecção. Boa parte do conto é narrada pelos pensamentos de Offred, a personagem principal.

Por essa óptica, nos tornaremos despertos na medida em que reaprendermos a olhar para dentro, a enxergar o que está a nossa volta, quando voltarmos a perceber o outro, quando estivermos atentos às consequências das escolhas que fazemos, quando nos colocarmos com empatia frente a cada coisa viva, que por hora desconsideramos.

Referências Bibliográficas

- ATWOOD, Margaret (2016). *O conto da aia*. Rio de Janeiro: Rocco.
- JUNG, C. G. (2016). *Memórias, sonhos, reflexões*. [edição Kindle]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MAFFESOLI, Michel (2014). *Homo eroticus*. Rio de Janeiro: Forense.

*Joyce Werres. Psicóloga e analista junguiana, é diretora presidente do Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul (IJRS). Coordenadora e professora do Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica Junguiana – IJRS/Faculdade Mario Quintana (FAMAQUI).

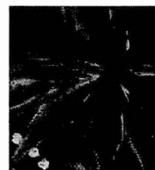
E-mail: joycewerres@yahoo.com.br



Orientações aos autores para publicação

As edições dos **Cadernos Junguianos** estão abertas para receber apenas contribuições inéditas no Brasil, que tratem de qualquer aspecto da psicologia junguiana, sua prática clínica e reflexão teórica, assim como resenhas de livros, filmes ou outras manifestações artísticas. Os artigos recebidos serão selecionados para publicação pela Comissão Editorial. Os **Cadernos Junguianos** reservam-se o direito de editar todo o material aceito para publicação. Para a próxima edição, as colaborações deverão ser enviadas até 31 de Março de 2020.

1. Os originais dos artigos e contribuições devem ser entregues via e-mail, gravados em .doc do WORD, para o endereço eletrônico: editores@ajb.org.br.
2. Os artigos devem conter: a) no máximo 8.000 palavras ou 50.000 caracteres com espaço; b) página com sinopses e palavras-chave em português, espanhol e inglês, de no mínimo 100 e no máximo 180 palavras, e cinco palavras-chave nos três idiomas; c) folha de rosto com biografia sucinta do autor, seu endereço para correspondência, telefone, fax e e-mail; d) autorização para publicação assinada e datada, em folha separada.
3. Normas para o corpo do texto: a) tipologia *Times New Roman*, corpo 12, espaço duplo, sem qualquer formatação, exceto recuo de parágrafo; b) títulos e subtítulos em **negrito**; c) destaques de texto e palavras estrangeiras em *itálico*; d) títulos de obras em *itálico*; e) títulos de artigos entre aspas (" "); f) a palavra *Self* (com letra maiúscula) em *itálico* e as palavras *anima* e *animus* em *itálico*; g) uso de minúsculas para os termos da psicologia (psicologia analítica, sombra, *persona*, arquétipo, complexo, ego, psique etc.).
4. Citações de até três linhas devem aparecer entre aspas (" ") no corpo do texto, com o sobrenome do autor, data de publicação e o número da página ou parágrafo entre parênteses (). Para citações com mais de duas linhas, mudar de parágrafo, dar espaço e usar corpo 11, sem aspas, indicando no final, entre parênteses (), o sobrenome do autor, data da publicação e número da página ou parágrafo. Ex: (Bachelard, 1990: 75).



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 rerepresentar 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://...>> 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.

