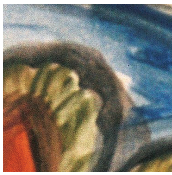
cadernos Junguianos

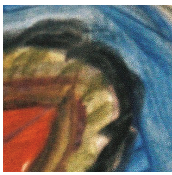
nº. 16-2022

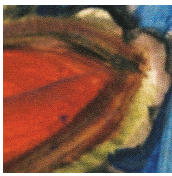
AJB 30 anos

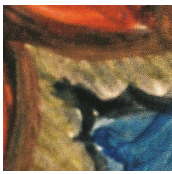
cadernos Junguianos

n.º 16 - 2022









Revista anual da Associação Junguiana do Brasil

Membro da International Association for Analytical Psychology

Cadernos Junguianos
Publicação da Associação Junguiana do Brasil
Nº 16 - 2022

Comissão Editorial
Denise Amorelli (IPAC)
Pricilla Buzzachera (IJUSC)
Ricardo Barreto (IJBsb)
Simone Rodrigues (IPAC)
Virginia Sant'Anna (IJUSP)

Conselho Editorial
(Revisores ad hoc)
Adelaide Pimenta
Angelita Monteiro Menezes
Célia Vectore
Daniela Gauzzi
Denise Amorelli
Fabiana Binda
Letícia Capriotti
Lunalva Chagas
Nara Santonieri
Paula Pantoja Boechat
Rejane Natel
Sigrid Hackel
Silvia Graubart
Silvio Peres
Solange Missagia
Tereza Caribé

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

Editor Executivo
Comissão Editorial

Projeto Gráfico
Nelson Graubart

Diagramação
Felippe Romanelli

Revisão
Victor Mariotto Palma

Tradução
Danielle da Silva Barbosa

Capa
Mandala, Adelina Gomes
Óleo e Guache sobre papel
19/09/1966, 36,1 x 53,7cm
Acervo Museu de Imagens do Inconsciente

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
Alessandro Caldonazzo Gomes

Diretor Administrativo
Rejane Maria Gomes Natel

Diretor de Ensino
Lygia Aride Fuentes

Diretora Financeira
Adelaide de Faria Pimenta

Diretora de Comunicação
Sirlei Lourenço dos Santos

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.16, n. 16, novembro 2022. São Paulo: AJB, 2022
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 - Comissão Editorial.....7

Nossa capa.....11

O futuro da AJB

A Associação Junguiana do Brasil em um olhar para o futuro.....13
Elisabeth Zimmermann

O futuro da Psicologia Analítica.....21
Walter Boechat

O futuro da Psicologia Analítica.....27
Cândido Vallada

O futuro da AJB.....37
Glauco Ulson

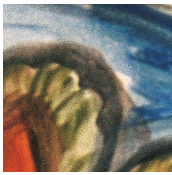
A nossa Associação Junguiana do Brasil frente
ao futuro da Psicologia Analítica.....42
Paula Pantoja Boechat

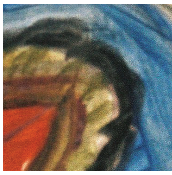
Convidados da AJB

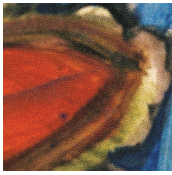
A função da emoção positiva.....46
Verena Kast

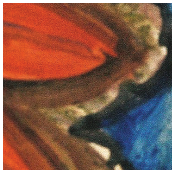
Vida e forças anti-vida.....84
Donald Kalsched

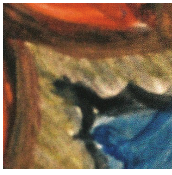
Paranoia coletiva.....130
Luigi Zoja











Contribuições dos candidatos em formação da ICGJMG

"Txopai", o mito de origem do povo indígena pataxó.....161
Fabiano Mendonça

Vida, morte, transformação. Ainda há tempo:
a morte simbólica no conto *A Mulher-esqueleto*.....175
Josiane Lina da Silva Neri

Entre o passado e o futuro: um olhar sobre o
sujeito histórico e a atitude simbólica.....186
Daniel da Silva Guimarães Cândido

Artigos

Das narrativas fantasmas às narrativas de resistência:
sofrimento e libertação nos guardados da memória
de mulheres negras.....196
Ana Maria de Oliveira Urpia

Deuses feridos: a simbologia das divindades feridas
no candomblé e no cristianismo, e seu papel no
Processo de individuação.....217
Alejandra Villanueva Maurício
José Jorge de Morais Zacharias

De vales e abismos: reflexões clínicas
sobre suicídio assistido.....234
Ana Cristina Gilbert

Apontamentos psicológicos do corpo: um estudo
em psicossomática sobre a Síndrome de Sjögren baseado
na teoria da psicologia analítica.....245
Daiana Oliveira Costa Antonio
Denise Amorelli Silveira

Função poética do eu: ensaio sobre psicologia dos
complexos e criatividade.....260
Roque Tadeu Gui.

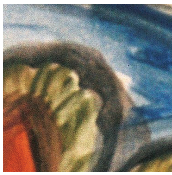
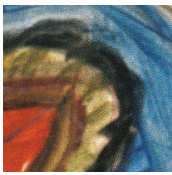
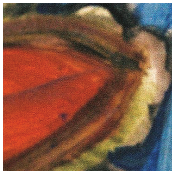
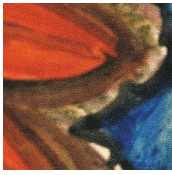
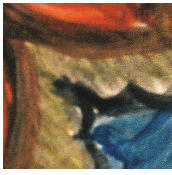
Da individuação de Narciso às selfies:
reflexos na pós-modernidade.....274
Andrea Goulart
Rosana Penna

Resenha

A vida lógica da alma.....289
Sônia Maria Marchi de Carvalho

Condições para submissão.....293

Editorial

Décima sexta edição dos *Cadernos Junguianos*. Que alegria representa para nossa Associação Junguiana do Brasil (AJB) e para todos os membros que a compõem nesta edição comemorativa. Cada membro, a seu próprio modo, ato e traço, contribui para formar uma AJB cada vez mais forte e unida em prol de um bem comum: viver e divulgar a psicologia de C. G. Jung.

Estamos aqui comemorando a décima sexta edição dos *Cadernos*, que nos brinda com o registro dos trinta anos de aniversário da AJB. No dia 6 de novembro 2021 através da plataforma Zoom, reunimos grande número de membros e convidados internacionais para essa celebração por meio da jornada "Vida, Morte, Transformação".

Em um momento em que, coletivamente, enfrentávamos os impactos desafiadores advindos da pandemia de COVID-19, ainda que virtualmente, acolhemo-nos,-confraternizamos. Ouvimos – e com eles aprendemos – as ricas contribuições dos colegas fundadores da AJB, os artigos dos candidatos a analistas do Instituto C.G. Jung MG (ICGJMG) e os convidados internacionais, dois dos quais foram avaliadores de candidatos o que possibilitou a entrada da AJB como instituição formadora de analistas reconhecidos pela IAAP. O ICGJMG em conjunto com a diretoria da AJB organizou o evento, em comemoração dos trinta anos do Instituto ao mesmo tempo. Desse modo, tais contribuições em momento tão significativo ganham destaque nesta edição.

Compartilhamos aqui toda a riqueza de material, que dividimos em seções. Inicialmente, a seção **O Futuro da AJB** conta com as comunicações dos fundadores da AJB dr. Walter Boechat, dra. Elisabeth Bauch Zimmermann, dr. Glauco Ulson, dr. Candido Vallada e dra. Paula Boechat. Tais colaboradores compartilharam conosco suas experiências como pioneiros na estruturação desta instituição que, ao longo dos anos, se consolidou como uma referência nacional na formação de analistas e na divulgação do pensamento junguiano.

Cada um deles, a partir da própria trajetória e visão de mundo, convida-nos a sonhar juntos um futuro promissor dessa entidade, terreno fértil para o trabalho em diversos campos.

Posteriormente, na seção **Convidados da AJB**, apresentamos as conferências dos convidados internacionais. Dra. Verena Kast, da Suíça, com o título *The function of positive emotion in transformation processes*, convida-nos a refletir sobre nossas emoções em sua dimensão arquetípica. Aborda como podemos ampliar o nosso repertório de emoções positivas e utilizá-lo como recurso duradouro para a criação de vínculos e a promoção do bem-estar.

Dr. Luigi Zoja, da Itália, com o título *Collective paranoia: the psychological infections*, aborda o trabalho que vem desenvolvendo desde os ataques às Torres Gêmeas, em 2011 sobre as projeções de sombra com produções paranoicas de massa; o desrespeito dos limites humanos na busca incessante de informação, causando mal uso das tecnologias e a promoção de discursos de ódio e ações desmedidas.

Dr. Donald Kalsched, dos Estados Unidos da América, com o título *Life and anti-life forces in the psyche of trauma survivors*, apresenta-nos uma valiosa síntese de seus estudos, iniciados na década de 1980, sobre trauma. Discorre sobre os efeitos das defesas dissociativas como forma de preservação da vida psíquica violada. Suas reflexões são enriquecidas pelos cenários clínicos por ele apresentados e pela análise simbólica de narrativas míticas da cultura judaico-cristã e obras de arte.

Destacamos que as transcrições e traduções foram realizadas buscando preservar ao máximo a íntegra das narrações dos convidados.

Compondo a edição comemorativa na seção **Contribuição dos Candidatos do Instituto C.G. Jung MG** estão as contribuições dos candidatos a analistas que apresentaram reflexões sobre temas que, como proposto por Jung, têm olhar prospectivo e reverenciam parte da cultura brasileira, tão potente na base estrutural de nosso imaginário.

Iniciando a seção, o trabalho de Fabiano Mendonça convida-nos a conhecer Txopai, o mito de origem do povo indígena Pataxó, sob a perspectiva da psicologia analítica. O trabalho originou-se da experiência de imersão do autor na aldeia indígena Pataxó situada no município mineiro de Carmésia.

Em seguida contamos com a contribuição de Josiane Lina da Silva Neri. Em seu trabalho, ela nos convida a acompanhá-la em uma leitura da morte simbólica por meio da análise do conto "A mulher esqueleto".

Encerramos a seção aprofundando a temática da morte em sua dimensão simbólica com o trabalho Daniel da Silva Guimarães Cândido. Ele nos propõe uma aproximação do mito do progresso,

compreendendo-o como a representação da "morte" da subjetividade ao se desconsiderar a dimensão simbólica do indivíduo. Por meio da aproximação de Walter Benjamin com conceitos junguianos, o autor destaca a história e a atitude simbólica como fundamentais para a transformação da realidade.

A comissão editorial teve o prazer e a honra de iniciar seus trabalhos nesta edição, que já estava em andamento. Os artigos do volume 16 já haviam sido aprovados pela ilustre comissão editorial anterior. Fizemos o melhor que pudemos para fechar o material de acordo com o que nos foi repassado pelos colegas da comissão anterior. Nossos agradecimentos a Humberto Oliveira, José Jorge de Morais Zacharias e Joyce Werres, pelo cuidado com o trabalho aqui prestado. Esperamos continuar com a mesma excelência e dedicação que sempre compuseram nossos *Cadernos*.

Na seção Artigos, apresentamos as colaborações de autores brasileiros com temas variados. Ana Urpia, em seu artigo "Das narrativas fantasmas às narrativas de resistência: sofrimento e libertação nos guardados da memória de mulheres negras", possibilita-nos aprofundar algumas reflexões sobre o silêncio em torno do genocídio negro e do trauma da escravização no Brasil. Nesse sentido, recorre teoricamente aos analistas afro-americanos Samuel Kimbles e Fanny Brewster e destaca a poética afro-brasileira produzida por escritoras brasileiras como narrativas libertadoras da alma.

Na sequência, o artigo "Deuses feridos", elaborado por Alejandra Villanueva Mauricio e José Jorge de Morais Zacharias, apresenta uma pesquisa bibliográfica sobre a simbologia por trás das figuras de deuses feridos nas mitologias cristã e africana. Discute a hipótese de que as imagens dos deuses feridos cumprem um papel importante no processo de individuação por meio de sua rica e variada simbologia.

Na sequência, Ana Cristina Gilbert examina a questão do suicídio assistido sob a ótica do trabalho analítico realizado a partir do conto intitulado *Sul*, do autor português José Luís Peixoto (2003), cujo tema central é o suicídio, propondo algumas reflexões sobre essa forma específica de suicídio, tendo como fio condutor o livro *Suicide and the Soul*, do psicólogo americano James Hillman (2007).

Mais uma vez, discute-se a busca de conhecimento sobre as causas do adoecer, os caminhos da cura e os impasses existenciais que criam condições para sintomas orgânicos. Daiana Oliveira Costa Antonio e Denise Amorelli Silveira propõem uma contextualização teórica sobre a síndrome de Sjögren, e os questionamentos sobre o fenômeno psique-corpo no processo de adoecimento dos portadores da síndrome.

No artigo seguinte, Roque Tadeu Gui discute o papel adaptativo

dos complexos, destacando sua relação com o complexo do eu por meio do que denomina *Função Poética do Eu*.

Em "Reflexos na pós-modernidade", as autoras Andrea Goulart e Rosana Penna buscam identificar e compreender o processo de individuação desde os primórdios até a sociedade pós-moderna, mesclando os mundos real e virtual.

Por fim, na última seção, **Resenhas**, apresentamos uma resenha do recente e importante livro de Wolfgang Giegerich traduzido para o português, *A Vida Lógica da Alma: em direção a uma noção rigorosa de psicologia*, realizada por Sonia Maria Marchi de Carvalho. No momento de elaboração desse editorial, tivemos a feliz recordação de que, na primeira edição desta revista, contamos com uma entrevista desse mesmo autor.

Em consonância com as transformações exigidas pelos novos tempos em que o acesso à informação e a troca de conhecimentos tornam-se fundamentais para o desenvolvimento da sociedade, inauguramos com esta edição o formato digital.

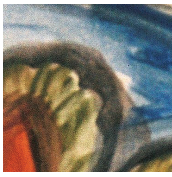
A partir da décima sétima edição teremos um novo formato e critérios para a publicação, conforme consta na seção **Condições para submissão.** Na certeza de uma continuidade que exige a mesma qualidade e afeição, seguiremos nosso trabalho, inspirados em todas as comissões que por aqui já passaram.

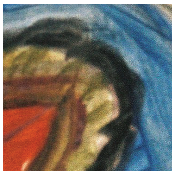
Saudemos esperançosos os Novos Tempos!!!!

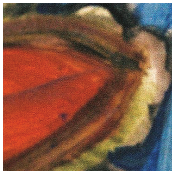
Denise Amorelli (IPAC)
Pricilla Buzzachera (IJUSC)
Ricardo Barreto (IJBsB)
Simone Rodrigues Neves (IPAC)
Virginia Sant' Anna (IJUSP)

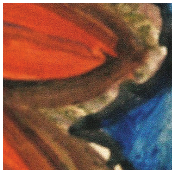
Nossa capa

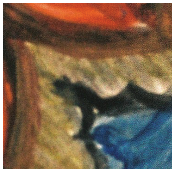
Mandala, Adelina Gomes
Óleo e Guache sobre papel
19/09/1966, 36,1 x 53,7cm
Acervo Museu de Imagens do Inconsciente





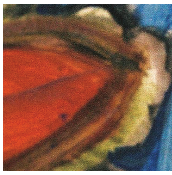






A Associação Junguiana do Brasil em um olhar para o futuro

Artigo



*Elisabeth Zimmermann**

Para falar do futuro é necessário também pensar no passado e no presente. Começo minha narrativa com os preparativos para a fundação da Associação Junguiana do Brasil (AJB).

Quando criamos a AJB, tivemos algumas motivações, em parte diferentes, creio, para cada um dos fundadores, baseadas nas experiências do passado e do momento presente de cada um de nós, fundadores.

Havia colegas vindos da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) que foram fundadores ou alunos dessa sociedade. Já nessa diferença entre fundador e aluno existem perspectivas distintas. O fundador tem a experiência e a responsabilidade de criar algo e investe seus sonhos e suas expectativas nesse empreendimento. Os alunos usufruem da realidade criada por outros e exercem o poder de apreciação e crítica em sua jornada.

A SBPA oferecia formação de analistas reconhecida pela Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP), iniciativa pioneira no Brasil. Quando nós, futuros fundadores da AJB, começamos a nos reunir com o intuito de fundar uma nova associação, havia entre as pessoas que compunham o grupo uma série de ideias que gostariam de implementar e uma expectativa de fazer algo mais próximo de suas convicções.

Juntei-me a esse grupo vindo diretamente do Instituto C. G. Jung de Zurique, onde havia concluído minha formação de analista junguiana. Vinha muito feliz com o tempo de quase seis anos que tinha passado lá, preenchida com os seminários e o contato com alunos e professores de várias partes do mundo que encontrei em Zurique. Vinha com muita vontade de aplicar os conhecimentos adquiridos e de formar um grupo de trabalho e de amizade.

O grupo que se reuniu no início era composto curiosamente por seis médicos e uma psicóloga, que era eu. Essa diferença deixou de existir com os futuros membros e alunos, já que hoje temos mais psicólogos do que médicos na AJB, sendo sempre muito rica a troca de experiências entre as duas profissões.

Nas reuniões, conversávamos sobre a nova associação e nossas expectativas de forma muito animada, partilhando nossa roda de conversa, no início, com Junito Brandão, que contribuía com seu vasto conhecimento. O processo de oficializar a AJB foi demorado e passou por diversas dificuldades nos anos de espera pela aceitação, tanto aqui, no Brasil, como fora, na IAAP.

A primeira turma a se formar no Instituto Junguiano de São Paulo, representando a AJB, precisou fazer suas provas finais com dois analistas que vieram de fora, a doutora Verena Kast, da Suíça, e o doutor Luigi Zoja, da Itália. Depois disso, fomos liberados para dar o curso de formação com o nosso próprio corpo docente.

A AJB continuou seu desenvolvimento, expandindo-se gradativamente até atingir atualmente a reunião de nove institutos, que, dentro de suas possibilidades, contribuem para desenvolver programas de formação de analistas, simpósios, jornadas, ciclos de palestras, pesquisas e, uma vez ao ano, o congresso nacional com palestrantes internacionais, nacionais, *workshops,* temas livres e atividades culturais, ocasião em que a comunidade junguiana pertencente a esta associação, além de muitos visitantes, se encontra para conviver, trocar ideias, ensinar e aprender.

Quando penso no futuro da AJB, principalmente em um momento como este, de comoção geral do planeta, com a pandemia e a crise social e ambiental nos afligindo e assustando, surge diante de nós a questão da evolução futura não só da associação, mas da humanidade como um todo.

Esta questão levanta uma série de temas de reflexão:

- a relação da consciência individual com o imaginário coletivo – o legado dos mitos, dos contos de fada e do folclore e a mensagem dos sonhos; a criatividade nas artes, nas ciências e na política: a busca de soluções novas para problemas atuais e antigos referentes à expressão e à convivência dos homens;
- a vivência do religioso – o reconhecimento de imagens e ideais arquetípicos que sempre se manifestaram nas diversas culturas, como a expectativa do absoluto, o criador, o salvador e o afastamento do destruidor;
- a interação das diversas áreas do saber e a multidisciplinaridade – a busca de uma matriz de conhecimento em comum; e
- a visão social da distribuição dos bens e dos serviços prestados à coletividade – a busca de equanimidade de direitos entre todos os indivíduos.

Todos esses temas, que sugerem a possibilidade da evolução da consciência humana, encontram-se sob o efeito da clivagem entre o par bem e mal, que aflige a humanidade desde que a emergência da consciência fez surgir o primeiro par de opostos na psique.

Neumann, em *Psicologia profunda e nova ética,* em vez de citar um conjunto de normas e regulações, diz-nos que é através da relação com o interior, com a dimensão inconsciente, que se abre um caminho de crescimento e transformação do ser humano para além de todas as divisões. Ao nos deixarmos inspirar e estimular pelas imagens arquetípicas que se atualizam em momentos específicos, entramos em contato com o mais novo desenvolvimento psíquico que nos é possível alcançar no momento e, assim, nos colocamos no caminho da individuação e nos preparamos para o futuro que a humanidade deverá atingir.

Importante para a nossa compreensão, vivendo e agindo na natureza e através dela, a evolução é uma ideia ou imagem que precisamos nos apropriar como preparação para o futuro desenvolvimento do homem, já que, a todo o momento sentimos as dificuldades de corresponder à rapidez e à incongruência que nosso tempo nos coloca. Perguntamo-nos se esse movimento em direção ao futuro será apenas uma intensificação e atualização dos potenciais ainda não evoluídos ou uma transformação em outra natureza que inclui a humanidade.

Na perspectiva científica, o processo evolutivo começou do nível mais simples e elementar da matéria, da molécula e da célula, desenvolvendo-se em organismos cada vez mais complexos e diferenciados. No entanto, em várias abordagens espirituais, como no hinduísmo e na cabala, a visão é justamente a contrária: o espírito prestou-se a entrar na matéria para promover o desenvolvimento e a integração em níveis espirituais. Da dimensão espiritual para a material e, então, de volta para a espiritual.

As imagens de um grande vaso contendo o fogo divino que, ao se romper, espalha as fagulhas em tudo e em todos encontra-se descrita na cabala e indica o anseio de cada fagulha pelo retorno ao espírito inicial.

O texto gnóstico *Hino da Pérola*[1], em que um jovem príncipe deve resgatar a única perola perfeita, que está sob a guarda da grande serpente no meio do mar, pode simbolizar o espírito, a pérola oculta na matéria que deve ser trazida à luz e à consciência. Nessa direção, o que podemos observar é que a vida, a mente, o psíquico e o espiritual são manifestações cada vez mais sutis e menos materiais; no entanto, a cada movimento que a natureza expressa, o outro que se segue aparentemente já está contido neles.

Teilhard de Chardin construiu em seus escritos uma concepção integradora de ciência e teologia, procurando reconciliar o pensamento sagrado com a materialidade do mundo. O universo apresenta-se em processo constante de evolução e vai convergindo, à medida que avança, em formas cada vez mais organizadas. A esse fenômeno denominou cosmogênese (Chardin, 1967).

Do outro lado, a igreja à qual pertencia, sendo jesuíta, concebia o mundo como acabado e perfeito, criado por uma força superior e divina à imagem e semelhança de Deus. Por isso já teria em potencial tudo de que precisava para se tornar perfeito. Chardin foi calado em parte de sua obra, baseada em décadas de trabalho de pesquisa em campo, como paleontólogo e também como escritor. Ela só foi publicada, essencialmente, após a sua morte.

> [...] os materialistas se obstinam em falar dos objetos como se esses não se constituíssem senão em ações exteriores, em relações de "transigência". De outro lado os espiritualistas teimam em não sair de uma espécie de introspecção solitária onde os seres não são considerados senão fechados sobre si mesmos, em suas operações "imanentes". Aqui e ali se peleja em dois planos diferentes sem encontro; e cada qual não vê mais que a metade do problema (Chardin, 1970: 32).

No pensamento de Chardin, a matéria possui, em sua evolução, uma consciência, como se a vida já existisse como consciência naquilo que não era ainda vivo. Sua principal tese poderia ser resumida no pensamento de que a vida teria surgido sobre a terra como um impulso singular, e seria importante acompanhar a continuidade dessa manifestação única até o ser humano pensante e, se possível, para além dele.

O ser vivo continuaria a evoluir, porque é impulsionado; e evoluiria até atingir à perfeição, quando, então, pararia ou diminuiria o ritmo de sua própria evolução, passando a um segundo e melhorado processo: o de conquistar outros objetivos, além da sobrevivência ou de poderes materiais (Chardin, 1970).

Para Chardin, a criação do universo, a manifestação da vida – e depois das criaturas –, culminando na espécie humana, são os três eventos mais importantes da evolução que moldaram a consciência. A energia que movimentou toda essa evolução trouxe o homem, único ser, segundo ele, que possui consciência na natureza. O homem aparece como uma simples espécie, mas gradualmente se eleva e se situa em uma nova esfera, a noosfera (esfera pensante), que se superpõe à biosfera.

Do ponto de vista experimental, que é o nosso, a reflexão, como a própria palavra o indica, é o poder adquirido por uma consciência para se dobrar sobre si mesma e tomar posse de si mesma como de um objeto dotado da sua própria consistência e do seu próprio valor: não é só conhecer, mas conhecer a si próprio; não é só saber, mas saber que sabe (Chardin, 1970).

Um outro pensador contemporâneo, Sri Aurobindo (1974), indiano, desenvolveu o yoga integral, que se caracteriza, entre outros temas, por afirmações muito semelhantes às de Chardin.

Ele afirma que as dimensões de nossa existência humana se apresentam de forma quíntupla – espiritual, psíquica, mental, vital e física –, de modo que a imersão da consciência acontece, a cada nível, de maneira mais densa e menos sutil.

Entretanto, primeiramente a evolução da natureza deve ter atingido um ponto em que pode sentir a aspiração para a mudança espiritual e se abrir para o funcionamento do poder que a transformará. Uma suprema perfeição, uma transformação da mente em uma mente de luz, nossa vida em uma vida de poder e uma mudança transformadora do corpo por uma conversão de sua ação, seu funcionamento, suas capacidades como instrumento além das limitações pelas quais está dificultada, serão a maior realização humana presente. Na totalidade da mudança, temos que alcançar os meios e as forças humanas que precisam ser usadas e ampliadas ao máximo (Aurobindo, 1974).

Sri Aurobindo, que partiu do hinduísmo histórico, desenvolveu em seu yoga integral uma concepção que propõe a evolução e a transformação da consciência de todos os seres humanos, não apenas de alguns eleitos, e prevê a transformação de todas as dimensões manifestas, desde o físico até o espiritual.

O pensamento de Ken Wilber (2000), autor americano contemporâneo, sugere que a consciência se organiza de modo evolutivo em camadas que vão incluindo e transcendendo, umas após as outras, as camadas anteriores. A vida incluiria e transcenderia a organização física e molecular em que ocorre; a mente, por sua vez, incluiria e transcenderia a vida; a alma incluiria e transcenderia a mente; e o espírito, a alma.

Wilber introduziu o conceito de hólon[2] como um todo da realidade física e compara os termos cosmos com *Kosmos,* propondo que a ciência estude não só a matéria, mas também a vida, a mente, a alma e o espírito. Dessa forma, ultrapassa a visão exclusivamente causalista das ciências físicas e fornece explicações para o domínio de seu "olho do físico", criando teorias para o cosmos. Por sua vez, uma visão de *Kosmos* subentende o desenvolvimento de um "olho do espírito".

Referindo-se às descobertas da física moderna que trouxeram uma mudança significativa da visão do mundo, Jung afirma que as leis naturais universais e a lei da causalidade apresentam uma conexão entre causa e efeito estatisticamente válida para quantidades macrocósmicas, mas se tornam relativas, quando aplicadas em quantidades muito pequenas, ou seja, microfísicas. Pressupondo uma série de outros fatores para a explicação desses fenômenos, Jung (Cambray, 2013) refere-se ao mundo do acaso, da coincidência. Muitos acontecimentos semelhantes e sincrônicos poderiam ser explicados pelo princípio da causalidade, mas, baseando-se na teoria einsteiniana da relatividade, diz que se deveria considerar a existência de

eventos que se interligavam por fatores acausais, por coincidência significativa, num paralelismo temporal. Seriam eventos do mundo físico e psíquico (às vezes também de dois estados psíquicos diferentes) conectados num dado momento pela criação de um campo de afinidade que gerariam um sentido para quem os experienciasse.

Jung, Chardin, Aurobindo, Wilber, para citar apenas alguns, apontam para o futuro e propõem um universo minuciosamente estruturado em partes singulares, mas interconectado com o todo. O que é instigante nessas afirmações é o modelo construído para conceber o caminho do ser humano neste mundo e neste universo e como suas fontes de conhecimento estão no pensamento cada vez mais complexo e diferenciado, como as imagens se articulam com os pensamentos e apresentam uma nova constelação que preenche a possibilidade do momento. A evolução tecnológica transformou em grande parte a maneira como o ser humano entra em contato com o mundo...

Em *Homo Deus: uma breve história do amanhã,* Harari (2016), professor na Universidade de Jerusalém, fala a respeito da ideia de felicidade como idêntica à ideia de se obter prazer duradouro. "[...] esse problema comporta duas soluções diferentes. A solução bioquímica consiste em desenvolver produtos e tratamentos que vão oferecer aos humanos um fluxo sem fim de sensações prazerosas[...]" (Harari, 2016: 50). Como contraponto:

> Buda sugeriu que reduzíssemos nosso anseio por sensações prazerosas e não conferíssemos a elas o controle de nossa vida [...]. Atualmente a humanidade tem muito mais interesse na solução bioquímica. [...] Ao buscar a felicidade e a imortalidade, os humanos estão na verdade tentando promover-se à condição de deuses. Não só porque esses atributos são divinos, mas igualmente porque, para superar a velhice e o sofrimento, terão que adquirir primeiro um controle de caráter divino sobre o próprio substrato biológico. Se algum dia detivermos o poder de excluir a morte e a dor do nosso sistema, esse poder provavelmente será suficiente para estruturar nosso sistema do jeito que quisermos e para manipular nossos órgãos, emoções e inteligência de várias maneiras. Seria possível adquirir a força de Hércules, a sensualidade de Afrodite, a sabedoria de Atena ou a loucura de Dioniso, se esse fosse o seu desejo. Até agora, aumentar o poder do homem consistiu principalmente em aprimorar suas ferramentas externas. No futuro, pode tratar-se mais de aprimorar o corpo e a mente humanos ou de nos fundirmos diretamente com nossas ferramentas […] No século XXI, o terceiro grande projeto da humanidade será adquirir poderes divinos de criação e destruição e elevar o Homo sapiens à condição de Homo deus [...] Queremos ter a capacidade de fazer a reengenharia de nosso corpo e mente acima de tudo para escapar à velhice, à morte e à infelicidade [...] podemos pensar que a nova agenda humana na realidade consiste em um só projeto (com muitos ramos): alcançar a divindade. (Harari, 2016: 50-51; 55).

Essas afirmações de Harari opõem ao que foi dito anteriormente – que o objetivo é espiritual, não material –, mas são reflexões que coexistem em nosso tempo.

Nesse movimento universal, o corpo como uma expressão e potencialidade da matéria é um objeto de estudo e de reflexões em nosso caminho. Nossa tarefa é torná-lo cada vez mais consciente para ser capaz de suportar e encorajar a evolução de todos os níveis de consciência já alcançados e ainda por alcançar pelo ser humano. A plenitude dessa investigação só poderá ser alcançada pela realização da identidade do si individual com o Si transcendente.

A evolução futura do homem apresenta-se para nós como uma ideia ou imagem psíquica potencializadora de sua presença física em nosso mundo. Como juntar essas reflexões aparentemente distantes da pergunta em relação ao futuro da AJB?

Acredito que todo empreendimento tem, além do seu programa situado na realidade, com suas exigências e expectativas concretas, uma alma e uma aspiração mais sutis que alimentam e inspiram o seu desenvolvimento. Refletir sobre a evolução humana neste planeta deveria, em minha opinião, ser parte da nossa alma e nossa aspiração na comemoração dos trinta anos da AJB, mirando o nosso futuro e inspirando o nosso desenvolvimento.

O futuro do ser humano e do analista junguiano, em especial da associação que congrega esses profissionais, implica, nesse contexto, conhecer a natureza psíquica do ser humano, seu destino como ser consciente, e se ocupar do que pode ser feito para tornar a humanidade mais próxima de ser o elo mais evoluído no processo da evolução. Para tanto, uma atitude de buscar dentro de si e retomar o contato fora, em todas as dimensões, poderá ser um bom começo.

A AJB como entidade que congrega analistas que prestam serviço à alma compreendida como psique – interioridade viva e expressiva do ser humano – possibilita um encontro profundo entre terapeuta e paciente. Ambos se aventuram na busca da resolução de conflitos que temporariamente estancam a dinâmica saudável do indivíduo e no empenho da transformação e da progressão renovada da energia psíquica.

Considerando essas reflexões sobre qual é nossa principal atividade, além de divulgar de diversas formas o pensamento junguiano, levando em conta o que foi dito acima sobre o movimento evolucionário da espécie humana, o futuro da AJB parece promissor e cheio de trabalho a ser realizado.

Referências

AUROBINDO, Sri (1974). *A evolução futura do homem*. São Paulo: Cultrix.

CAMBRAY, Joseph (2013). *Sincronicidade: natureza e psique num universo interconectado*. Petrópolis: Vozes.

CHARDIN, Teilhard (1967). *Cartas a Léontine Zanta*. Lisboa: Livraria Editora.

CHARDIN, Teilhard (1970). *O fenômeno humano*. Porto: Livraria Tavares Martins.

HARARI, Yuval Noah (2016). *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras.

KOESTLER, Arthur (1967). *The ghost in the machine*. New York: MacMillan.

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

WILBER, Ken (2000). *A theory of everything: an integral vision for business, politics, science and spirituality*. Boulder: Shambhala.

[1] O *Hino da Pérola* (também chamado de *Hino da Alma*, *Hino da Veste de Glória* ou *Hino de Judas Tomé Apóstolo)* é uma passagem do apócrifo *Atos de Tomé.*

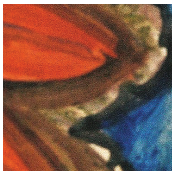
[2] *Hólon* é algo que é simultaneamente um todo e uma parte. O conceito foi introduzido por Arthur Koestler em seu livro *The Ghost in the Machine* (1967: 48).

***Elisabeth Zimmermann .** Possui graduação em Psicologia pela Universidade de São Paulo (1979); graduação em Dança Moderna pela Universidade Federal da Bahia (1972); mestrado em Saúde Mental pela Universidade Estadual de Campinas (1991); doutorado em Saúde Mental pela Universidade Estadual de Campinas (1996) e livre-docência em Psicologia Aplicada às Artes pela Universidade Estadual de Campinas (2015). Docente MS5 do Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Técnicas Expressivas da Psicologia Analítica, atuando principalmente nos seguintes temas: psicologia analítica, linha junguiana, dança meditativa, criatividade, processos de interiorização. Participa do grupo de pesquisa IMAM/UFG (Imagem e Mito nas Artes da Cena). Membro Analista da IAAP - International Association for Analytical Psychology; membro da AJB - Associação Junguiana do Brasil e do IPAC - Instituto de Psicologia Analítica de Campinas. Membro Fundador da AJB.

E-mail: zimmandrade@gmail.com

Evento 30 anos da AJB
O Futuro da Psicologia Analítica

Artigo



*Walter Boechat**

Para pensar sobre os possíveis futuros da psicologia analítica, duas questões fundamentais me ocorrem: a crise de paradigma que se desenhou no início do século XX e a importância da questão social que atravessa de forma cada vez mais intensa nossa prática clínica.

Quanto à questão da crise paradigmática.

A noção de paradigma no estudo epistemológico ganhou vulto após os trabalhos de Thomas Khun, principalmente *A estrutura das revoluções científicas*. Nela Khun desenvolveu a noção de paradigma em ciência, segundo a qual "paradigmas são realizações científicas universalmente aceitas que durante algum tempo fornece soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência" (Khun, 1962, p. 19).

O atual paradigma da modernidade teve início após o fim da Idade Média, com a tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453 e entrou em crise no século XX, quando o novo paradigma emergente passou a tomar lugar em ciência. Boaventura de Sousa Santos (2000) chama de *rombos* da modernidade quatro momentos em que o paradigma vigente deixou de servir como referência aos fenômenos observados em ciência: a teoria da relatividade de Einstein; a mecânica quântica da escola de Copenhague; o teorema de Gödel, que aboliu as certezas matemáticas; e o trabalho de Ilya Prigogine sobre as estruturas dissipativas com a tese da negentropia. Um quinto rombo no paradigma da modernidade que se acrescenta a esses quatro citados seria a descoberta do inconsciente por Freud e Jung[1].

O paradigma da modernidade está em crise, e o novo paradigma emergente ocupa cada vez mais novos espaços em nosso cotidiano. Esse novo paradigma tomou vários nomes: paradigma holístico, paradigma sistêmico e até mesmo paradigma quântico, nome que não nos agrada muito. Preferimos a designação *paradigma da complexidade*, seguindo Edgar Morin. E lembramos aqui que o outro nome que designa o corpus teórico da psicologia analítica: *psi-*

cologia complexa. Esse nome foi sugerido à Jung por Toni Wolff e por aquele francamente adotado a partir de 1930. O termo *psicologia complexa* não tem relação com a psicologia dos complexos, como alguns chegam a pensar, mas sim, segundo pensaram Toni Wolff e Jung, com o fato de que os fenômenos psicológicos não podem ser reduzidos a uma única causa eficiente, mas a múltiplas causas complexas. Como lembra Shamdasani (2011, p. 23 e ss.) o termo *psicologia complexa* foi largamente usado por Jung a partir de 1930 para designar o seu corpus teórico, enquanto o termo *psicologia analítica* foi usado mais para os termos da prática clínica.

Considero interessante o resgate da designação *psicologia complexa* para designar o pensamento junguiano, pois, com a crise de paradigma, o novo paradigma emergente é precisamente o da complexidade. Mais e mais o pensamento junguiano encontra aceitação nos mais diversos domínios do saber e mais se expande, exatamente por ser um pensamento complexo. Noções de arquétipo psicoide, inconsciente coletivo e sincronicidade pertencem nitidamente ao domínio do pensamento complexo e, se durante o século XX encontraram forte resistência na academia, dominada pela epistemologia cartesiana, na atualidade já percebemos uma abertura cada vez maior para essas abordagens.

A própria perspectiva junguiana de individuação, fortemente finalística, encontra eco em noções científicas contemporâneas para as quais não só a causa eficiente é importante, mas também a causa final de certos fenômenos da natureza.

"A medida é a essência da modernidade", como já dissera com propriedade Boaventura de Sousa Santos (2001), isto é, só é aceito como válido aquilo que pode ser medido rigorosamente – e, assim, levado ao laboratório – e obedece aos critérios de repetitividade e prognóstico. Os saberes do paradigma da complexidade não podem ser rigorosamente medidos. A psicologia profunda, trabalhando com os símbolos do inconsciente, não pode se ater a esses critérios modernos, pois se situa além deles.

No início de sua carreira científica, Jung, em seu teste de associação de palavras, estava tendo uma abordagem rigorosamente moderna, usando uma parafernália de medição para aferir os complexos: os cronômetros em 1/5 de segundo para medir o tempo de reação a palavras-estímulo; o voltímetro, que media a intensidade do fenômeno psicogalvânico, que acontecia pela passagem da corrente elétrica pela pele; o pneumógrafo, que media a quantidade de CO_2 emitido pela taquipneia, quando da ativação de complexos. Com a comprovação da existência dos complexos afetivos por instrumentos de medição, Jung podia assim, de certa forma, dar uma base científica moderna ao conceito de inconsciente proposto por Freud e fortemente rejeitado pela academia científica da época. Jung estava com seu experimento num momento de transição de paradigmas.

Mas, após a publicação de *Símbolos da transformação* (1911/1912), obra precursora de seu intenso mergulho no inconsciente durante a primeira Grande Guerra, traduzido em *Os Livros Negros* (2020) e *O Livro Vermelho* (2010), Jung passa para outra fase de sua obra de grande complexidade em que os limites do paradigma científico cartesiano são desafiados radicalmente.

A psicologia complexa de Jung torna-se, assim, uma disciplina inserida no novo paradigma emergente e encontra eco nos mais diversos setores, não só nas instituições formadoras de analistas, mas também na pesquisa de novos caminhos para a psiquiatra pelos trabalhos revolucionários de Nise da Silveira; na sociologia e política pelos trabalhos de Samuels, Luigi Zoja, Singer e Kimbles; na aplicação dos conceitos fundantes de complexo cultural e inconsciente cultural. Observamos com satisfação uma inserção cada vez maior da psicologia complexa no meio universitário brasileiro, assim como já ocorre em outros países. Esses fenômenos falam do futuro da psicologia complexa, que pode ser resumido em uma expressão: expansão criativa.

Quanto à questão social e às crises coletivas.

Para falar desse aspecto mais social da psicologia complexa atual, faço um retorno de quase 45 anos, quando tive contato com o pensamento junguiano através de Nise da Silveira, minha primeira analista e me dirigi a Zurique para fazer minha formação. Faço um *recuar para saltar melhor*, um *reculler pour milleur sauter*, como diria o próprio Jung.

Minha formação, iniciada em 1974, deu-se no belo prédio de estrutura suíço-alemã, na Gemeindestrasse, 27, no centro de Zurique. No mesmo prédio funcionava o Clube de Psicologia fundado por Jung. Ao me formar, em 1979, defendi minha tese no prédio atual da sede do Instituto C. G. Jung, em Küsnacht, doado pela prefeitura.

Os professores do instituto em sua maioria na época tinham convivido com Jung. Constituíam a primeira geração depois do mestre iniciador, mas já com tendências diferentes e abordagens próprias. Marie-Louise von Franz e James Hillman dominavam as palestras abertas no instituto sempre com o auditório cheio. Adolf Guggenbühl-Craig, especial amigo de Hillman, e junto dele e do venezuelano Rafael Lopez-Pedraza, fundadores da escola chamada psicologia arquetípica, já tinha bastante projeção. Secretária de Jung, Aniela Jaffé ainda pertencia ao quadro de analistas do instituto, e Mario Jacoby era figura proeminente. Com passagens pela escola de Fordham da Society of Analytical Psychology (SAP) de Londres, Mario já tinha um pensamento influenciado pela perspectiva desenvolvimentista. Verena Kast já pertencia ao corpo de professores, e Luigi Zoja frequentava a Klinik am Zürichberg, dirigida pelo professor Karl Fierz, mesmo local onde pude acompanhar pacientes psicóticos aplicando o método de Nise da Silveira de expressão criativa.

Nessa ocasião, estavam já presentes no instituto de Zurique os germes de desenvolvimento futuro do pensamento junguiano. Minha mulher, Paula Boechat, fez, durante dois anos, um curso com a suíça Dora Kalff sobre um novo método que se iniciava, a terapia pela caixa de areia. O curso tinha lugar na casa de Dora Kalff, uma antiga casa de fazenda de 1485 no distrito de Zollikon, bem próximo a Zurique, que fora restaurada pelo arquiteto Franz Jung, filho de Jung.

Olhando para trás, após todos esses anos, espanto-me com os desenvolvimentos da psicologia complexa na atualidade. Pude acompanhar de perto a grande expansão da Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP), quando fui o representante da Associação Junguiana do Brasil (AJB) no Comitê Executivo da IAAP de 2007 a 2013. Em seu início uma instituição muito mais europeia com desdobramentos nos Estados Unidos e em alguns países de língua inglesa, a IAAP passou a estar presente nos cinco continentes, com influência cultural nos mais diversos países. Em locais onde as instituições oficiais ainda não estavam presentes, a IAAP organiza os chamados grupos de desenvolvimento, que têm programa de formação coordenado pela IAAP até que atinja um certo número de membros e passe a ser um novo grupo-membro da IAAP.

Houve, assim, forte expansão do pensamento junguiano na América Latina, na Europa do Leste e Oriental, com grandes grupos na Rússia, na China e na Índia.

Refletindo sobre esse forte crescimento, eu me pergunto sobre as diferentes perspectivas que pessoas de culturas diversas possam ter do modelo junguiano de arquétipo e de inconsciente coletivo. Será a mesma compreensão que um latino-americano, um chinês, ou um europeu do leste terão das ideias de Jung?

De qualquer forma, a expansão do pensamento junguiano cada vez maior nos cinco continentes revela o poder das ideias de Jung no mundo contemporâneo. Estamos em um mundo de fronteiras diluídas em todos os aspectos. Os ideais de uma globalização com benefícios para a maioria já foram por terra, e o mundo vê cada vez mais a presença de crises coletivas, as contínuas guerras na Síria e em outros países do Oriente Médio, a crise de refugiados na Europa, na América Latina e em outras partes. Essas crises sociais foram agravadas de forma aguda nos últimos dois anos com a pandemia global do novo coronavírus.

Dentro de toda essa emergência da sombra coletiva, é impossível ver os pacientes em nossos consultórios de forma isolada. O problema subjetivo desses pacientes é atravessado a todo instante pelos desafios políticos e sociais. Certas questões que Jung levantou na escrita de *Os Livros Negros* durante a Primeira Grande Guerra tocam esse problema de frente, quando ele levanta a questão da inseparabilidade da individuação dos problemas sociais.[2] Portanto, cada vez mais se tornam radicalmente importantes o olhar para as

crises sociais do mundo contemporâneo, quando a sombra coletiva é da responsabilidade ética de cada um de nós, e os complexos culturais emergem na clínica, ativando complexos pessoais.

Na perspectiva coletiva da psicologia complexa, a virtualidade da *internet* passou a ter papel de destaque durante a pandemia. Muitos dos benefícios e das compensações que a *internet* tem trazido durante esse terrível período para a humanidade deverão permanecer nos anos que virão para os aspectos tanto da terapia, quanto das supervisões, do ensino e das reuniões administrativas. As diversas plataformas desenvolveram-se de forma sofisticada, para apresentar soluções estáveis para o uso contínuo com excelente desempenho. Muitos desses usos deverão permanecer, mesmo para as terapias.

No constante à análise, pode-se observar que muitos aspectos do enquadre terapêutico são mantidos na virtualidade. Pelo olhar cuidadoso e afetivo, pela vocalização (*voicing*) apropriada, podemos *tocar* o paciente, mesmo não estando presencialmente próximos a ele. O campo interativo, os fenômenos de transferência e contratransferência permanecem no espaço virtual. Fotografias de desenhos e pinturas são com frequência enviados pelo Whatsapp, mesmo a imaginação ativa permanece viva apesar da mediação do espaço virtual. Tudo isso fala de um futuro promissor para a psicologia analítica, uma aplicação multicultural, um diálogo entre várias abordagens, uma aproximação de pessoas antes nunca imaginada. Só podemos ver com bons olhos esses caminhos e esses desdobramentos.

Bibliografia

JUNG, Carl Gustav (2011a). Adaptação, individuação e coletividade. In JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. 3. ed. *OC*, vol. 18/2. Petrópolis: Vozes. p. 18-25.

JUNG, Carl Gustav (2011b). *Símbolos da transformação*. 7. ed. *OC*, vol. 5. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2010). *O Livro Vermelho*. Edição e introdução de Sonu Shamdasani. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2020). *Os Livros Negros*. Petrópolis: Vozes.

KHUN, Thomas S. (1998). *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva.

SHAMDASANI, Sonu (2011). *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência.* Aparecida: Ideias e Letras.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2000). *A prática da razão indolente: por um elogio da experiência*. São Paulo: Cortez.

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

[1] Uma sugestão do psicanalista Carlos Plastino em correspondência pessoal com Boaventura de Sousa Santos.

[2] Vide Jung (2011a).

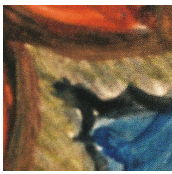
***Walter Boechat.** Possui graduação em Escola Médica do Rio de Janeiro pela Universidade Gama Filho (1973), Diplomado pelo C.G. Jung Institut Zurich - Universitat Zurich (1979) e Doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2004). Membro do Executive Committee (Diretoria) da International Association for Analytical Psychology (Zurique, Suíça) no período de 2007 a 2013. Atua como professor colaborador no NUBEA - Núcleo de Bioética e Ética Aplicada da UFRJ. É membro-fundador da Associação Junguiana do Brasil. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Desenvolvimento Arquetípico da Personalidade, atuando principalmente nos seguintes temas: símbolos arquetípicos; inconsciente e imagem; interações entre indivíduo e cultura; inconsciente cultural; complexos culturais, totalidade corpo-mente; o corpo na clínica psicanalítica junguiana. Autor de livros, dentre eles "Mitopoese da psique: mito e individuação"; "O Livro Vermelho de C.G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas".

E-mail: walter.boechat@gmail.com

O futuro da Psicologia Analítica

*Candido Pinto Vallada**

Artigo



Para se falar sobre o futuro da psicologia analítica, necessário se faz voltar esse filme para se avaliar primeiramente se esse futuro é viável, revendo rapidamente a história dos últimos trinta anos do movimento junguiano, e, na sequência, a história da nossa busca pela saúde mental até o presente momento (2021), para, então, num segundo passo, podermos nos aventurar em alguns exercícios de futurologia e dar vazão a nossas impressões sobre o lugar da psicologia analítica nos tempos vindouros.

Retrocedendo trinta anos, encontramo-nos em meados de 1991. A criação de uma nova associação junguiana no Brasil mostrava-se cada vez mais possível e necessária. E foi o que acabou acontecendo nesse mesmo ano com a fundação da Associação Junguiana do Brasil (AJB). Desde então, somam-se as realizações: o reconhecimento da AJB pela Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP) durante o Congresso de 1995 em Zurique. Hoje somos nove institutos coligados, o que inclui todos os estados das regiões Sul e Sudeste (com exceção do Espírito Santo), acrescidos do estado da Bahia (o primeiro do Nordeste) e do Distrito Federal, responsáveis pela formação de analistas junguianos, totalizando 190 membros, a maior associação junguiana da América Latina.

Monografias, artigos, palestras, cursos, *workshops* de grande qualidade; a criação da revista da AJB (*Cadernos Junguianos*), que está em seu décimo sexto ano, e uma revista eletrônica *on-line* gratuita (*Self*), em seu sexto ano, ambas não só com junguianos, mas também com autores provindos de outras áreas do conhecimento que têm contribuições a fazer à psicologia analítica, abrindo espaço para a troca de conhecimento entre autores e leitores; congresso nacional a cada ano, organizado a cada vez por um instituto diferente; a promoção de simpósios regionais por iniciativa de cada instituto, alguns em parceria com a AJB; a participação dos membros da AJB nos congressos trienais da IAAP e do Comitê Latino-Americano de Psicologia Analítica (Clapa), seja na organização, seja na apresentação de trabalhos; a participação da AJB

na pessoa do doutor Walter Boechat no Comitê Executivo da IAAP por vários anos.

Vamos ampliar o foco para uma visão macro da IAAP apenas nos últimos trinta anos. Quando a AJB foi criada, em 1991, a IAAP abrigava 28 sociedades de 12 diferentes países com 1.200 membros. Em 2021, trinta anos depois, a IAAP congrega 3.600 analistas de 67 associações em 35 diferentes países e vários grupos, ditos *em desenvolvimento*, em 20 novos países (Armênia, Belarus, Bulgária, Cazaquistão, Equador, Eslovênia, Estônia, Geórgia, Grécia, Hungria, Índia, Malta, Peru, Polônia, República Dominicana, Romênia, Sérvia, Taiwan, Tunísia e Ucrânia), além de quatro cidades chinesas, duas indianas e duas russas.

Traduzindo: a IAAP levou seus primeiros trinta e seis anos (fundada em 1955) para reunir 1.200 membros e apenas os trinta anos seguintes para triplicar esse número. Os EUA possuem o maior número de membros da IAAP, 758. A Itália vem em segundo lugar, com 632 membros. O Brasil está em terceiro, com 336, seguido pelo Reino Unido, com 308, e pela Alemanha, com 267. Todos esses dados sugerem uma vitalidade com tendência crescente e madura do movimento junguiano no Brasil e no restante do mundo, ou seja, sob esse ângulo, isso nos entusiasma e nos dá a convicção de que a psicologia analítica tem um longo caminho pela frente. Com o que o seu passado revela e o seu presente confirma, podemos arriscar alguma opinião sobre o que nos aguarda como instituição e como atividade teórico-prática no campo psicológico.

Como movimentos a serem considerados referentes ao Brasil dentro da IAAP, podemos fazer algum empenho para que o português seja uma das línguas oficiais da IAAP, a médio prazo pelo menos. O português é a nona língua mais falada no mundo, superando o italiano e o alemão. A posição do português ainda melhora, se observarmos o que acontece pelo ângulo dos falantes nativos: a língua portuguesa ganha a sexta posição, ultrapassando agora também o francês, o russo e o árabe. Fica aí o registro para uma reflexão futura a esse respeito.

O Brasil poderia voltar a pensar, com todo o direito, em sediar um dos futuros congressos internacionais da IAAP. Temos um currículo para isso: para um país que sediou recentemente uma Copa do Mundo (2014) e uma Olimpíada (2016) e há quase 50 anos organiza todos os anos o Grande Prêmio do Brasil, um dos circuitos mais tradicionais do Campeonato Mundial de Fórmula 1. Além disso, já sediamos diversas vezes o Congresso Latino-Americano de Psicologia Analítica. As cidades do Rio de Janeiro, de São Paulo ou de Salvador, para não falar de outras opções de muito bom nível, poderiam muito bem acolher os colegas junguianos do mundo todo.

Para podermos discorrer sobre o futuro da psicologia analítica no sentido do seu valor intrínseco, para não ficarmos por demais

centrados no aspecto formal e objetivo, vamos focalizar a história do sofrimento psíquico e nosso aprendizado de como lidar com ele ao longo da história. Vamos tentar seguir, de maneira obviamente muito resumida as pegadas do *Homo sapiens*, de 200 mil ou 300 mil anos para cá.

Sabemos de nossas relações com o mágico, o totalmente misterioso, as forças ameaçadoras do mundo a todo o instante apresentando-se através de uma grande tragédia, fosse um ataque de feras famintas, fosse um terremoto, uma inundação ou um desmoronamento, e contra os quais pouco podíamos fazer. No entanto, dentre as características a se destacarem, a solidariedade já se apresentava como um dos elementos do incipiente ser humano que o diferenciavam das demais espécies, proporcionando a seu grupo mais segurança e proteção. Quando não possuía mais recursos, lançava mão de ardis apotropaicos, dentro de seus parcos conhecimentos, e tentava com isso aplacar a ira do desconhecido. Foram centenas de milhares de anos até chegarmos às antigas civilizações.

A medicina egípcia, bem mais sofisticada, lançava mão da hidroterapia e de fitoterápicos para aplacar os distúrbios emocionais, juntamente com a ação de seus sacerdotes segundo suas tradições já consolidadas.

No monoteísmo hebreu, a aliança com Deus fornecia um sentido para o sofrimento que provinha, de alguma maneira, da transgressão dessa aliança pelo sofredor ou de alguém mais da tribo, o que era próprio para a moral da época e explicava também o motivo para a punição se estender por várias gerações, dependendo da gravidade do ocorrido, procedimento observado em várias culturas da época.

A medicina ayurvédica da antiga Índia, milênios atrás, já apresentava um conjunto de explicações para melhor qualidade em saúde aliada a intervenções menos iatrogênicas, como a simples noção de que a respiração malconduzida podia causar doenças.

A medicina da antiga Grécia encontrava-se na junção de dois mundos: um arcaico e matriz das civilizações orientais, criativo por certo, mas impotente para lidar com os problemas humanos sem recorrer ao arsenal de recursos mágicos; o outro já claramente inovador, malgrado os tateios, os erros e os caminhos às vezes mal escolhidos, mas que, através da observação e da classificação dos fenômenos, trazia uma confiança na razão, no discurso e, sobretudo, na vontade de apreender o atuar humano.

Passamos de Hipócrates (460-370 a.C.) com sua diferenciação entre as pessoas aplicando a teoria dos quatro humores corporais (sangue: coração; fleugma: pulmões; bílis amarela: fígado; bílis negra: baço) que mais tarde Galeno (129-199) desenvolveu nos quatro temperamentos do ser humano: o popular sanguíneo, o sereno fleumático, o forte colérico e o soturno melancólico.

Na Idade Média, encontramos a medicina persa através de Avicena (980-1037) estudando as meningites, os problemas de memória e das percepções e a melancolia. O seu *Cânone da Medicina* era adotado em várias universidades medievais da Europa até 1650.

A medicina hebraica espanhola era conduzida, dentre outros, por Maimônides (1138-1204), que somava a medicina de Galeno ao *Talmud*, tendo escrito o célebre *Guia dos Perdidos*, e propunha a *moral do meio termo* e a importância da educação para a formação do caráter.

Em 1247, foi aberto o primeiro hospital do mundo para doentes mentais, o Bethlem Royal Hospital de Londres.

Também encontramos na Idade Média as teses demoníacas sobre os insanos e todos os procedimentos devidos para que, em não se conseguindo curá-los, eliminá-los.

Na Renascença, o humanismo reivindicava para o homem a liberdade de construir o mundo da cultura e da arte e de dominar as forças naturais. A loucura era algo que se impunha contra o ser humano, e a clínica das doenças mentais e de seus possíveis tratamentos desenvolveu-se.

No século XVII começou a haver uma separação entre doença do corpo e doença do espírito (ou da mente). A construção de hospitais de doentes mentais ganhou força, situando-os em regiões afastadas dos centros urbanos.

No século XVIII, a chegada dos filósofos que se debruçaram sobre os dissabores da alma deu um novo impulso à tentativa de se compreender a doença mental. Locke (1632-1704) discorreu sobre as sensações, "onde tudo começa". Berkeley (1685-1753) reconheceu como únicas realidades as percepções e o sujeito que as percebe. Hume (1711-1776), no *Tratado sobre a Natureza Humana* (1739), fez observações de cunho psicológico. William Battie (1703-1776), à época diretor do Bethlem Royal Hospital, instituição já com quase 500 anos, escreveu o primeiro livro sobre o tratamento das doenças mentais, *Tratado sobre a Loucura* (1758). Em 1793, Pinel (1745-1826), nos hospitais de Paris, libertou os doentes mentais das suas correntes, inaugurando uma nova fase no cuidado para com os pacientes manicomiais.

A pessoa que padecesse de problemas mentais para lidar com o seu dia a dia tinha poucos recursos à disposição. Havia os demenciados, os retardados mentais, os melancólicos, os epilépticos, os megalomaníacos, os paranoicos e os agressivos (contra si mesmos ou contra outros). Os doentes mais graves eram marginalizados do convívio da sociedade, quando não submetidos aos métodos "terapêuticos" mais bizarros. Há relatos do século XVIII na Irlanda de que, quando alguém do campo adoecia seriamente das faculdades mentais, utilizava-se aquele compartimento abaixo do assoalho da

casa para isolar o pobre coitado, através de correntes e recursos para abafar seus gritos até o fim dos seus dias, o que provavelmente não devia demorar muito.

Já no século XVIII, o inconsciente ("a parte obscura da alma") estava começando a ser considerado como parte da psique. Diz Jung a respeito:

> Apesar de vários filósofos, como LEIBNIZ (1646-1716), KANT (1724-1804) e SCHELLING (1775-1854) terem indicado claramente o problema da alma obscura, foi um médico que se sentiu impelido a destacar o inconsciente como a base essencial da psique, a partir de sua experiência científica e médica. Estamos falando de Carl Gustav CARUS (1789-1869), o precursor de Eduard VON HARTMANN. Mais recentemente foi novamente a psicologia médica que se aproximou do problema do inconsciente, sem pressupostos filosóficos. Tornou-se claro, através de numerosas investigações que a psicopatologia das neuroses e de muitas psicoses não pode dispensar a hipóteses de uma parte obscura da alma, ou seja, do inconsciente. O mesmo se dá com a psicologia do sonho, que é verdadeiramente uma terra intermedia entre a psicologia normal e a patológica. (Jung, 1940/2000, CW9 I: 259).

Carl Gustav Carus, médico do rei da Saxônia (região da atual Alemanha), psicólogo, naturalista, cientista, pintor, amigo de Goethe, em 1846, na sua publicação de *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma*, definiu a psicologia não mais como filosofia, mas como a ciência do desenvolvimento da alma, do inconsciente à consciência. Meio século depois, Jung concordaria com a noção de Carus sobre a função compensatória, criativa e autônoma do inconsciente.

Em 1869, o filósofo alemão Eduard von Hartmann (1842-1906) publicou a importante obra *Filosofia do Inconsciente*, em que desenvolveu o tema de maneira bem mais profunda, representando um significativo avanço na área.

O médico neuropsiquiatra francês Jean-Martin Charcot (1825-1893) aprofundou os estudos sobre a histeria. Em 1893, Freud publicou, juntamente com Breuer, os *Estudos sobre Histeria*, segundo que fez uso na prática clínica do conceito de inconsciente.

Em 1896, Kraepelin (1855-1926) publicou a última edição do seu *Tratado de Psiquiatria*, completando, assim, o sistema kraepeliniano, com o qual distingue as duas grandes psicoses: a *psicose maníaco-depressiva*, que evolui por fases (maníacas e melancólicas) com recuperação completa nos intervalos, e a *demência precoce*, que, para ele, era incurável.

Eugen Bleuler (1857-1939), diretor do Hospital Burghölzli de Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique, professor titular de psiquiatria e a quem Jung se reportava no seu trabalho psiquiátrico,

além de ter aceitado ser o orientador de doutorado de Jung em *Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos*, sugeriu a Jung se envolver com a pesquisa sobre *associação de palavras* e, naturalmente, com o tema dos *complexos*.

Em 1902, Jung vai a Paris com o consentimento de Bleuler, que tinha particular interesse numa aproximação com a psiquiatria francesa, a fim de assistir a uma série de conferências no serviço de Pierre Janet (1859-1947). Janet, dentre outras contribuições, desenvolveu a chamada *psiquiatria dinâmica* e estudou o quadro que chamou de *abaissement du niveau mental* e que Jung iria usar em vários de seus trabalhos.

Por volta de 1903, Bleuler começou a rever a nosologia da *demência precoce,* cujo resultado publicou em 1911, considerando-a sob nova perspectiva e rebatizando-a de *esquizofrenia*.

Em 1907, Jung publicou *A psicologia da demência precoce*, talvez o primeiro trabalho a usar uma ferramenta da psicologia como a psicanálise de Freud para tentar desvendar os meandros daquela patologia que se referiu fundamentalmente como a invasão da consciência por conteúdo do inconsciente, o que sempre intrigou Jung ao longo de toda sua carreira profissional.

Embora já estivessem claros para Jung alguns pontos importantes sobre os quais não concordava com Freud (1856-1939), acabaram se conhecendo naquele mesmo ano, e a aproximação entre eles foi produtiva para ambos nos seis anos em que durou essa amizade: Jung foi o primeiro presidente da Associação Psicanalítica Internacional e editor da *Revista de Psicanálise* por um bom tempo, mesmo depois do afastamento entre eles, e Freud teve a adesão de alguns suíços de fala alemã oriundos da escola de Zurique, não judeus, o que deu maior diversidade e credibilidade à psicanálise, como ele desejava.

A partir de 1912, Jung começou realmente a alçar voo próprio e a desenvolver uma psicologia com características próprias que seria conhecida como psicologia analítica ou complexa.

A moderna psicofarmacologia começou a despontar em meados do século XIX com os primeiros tranquilizantes e barbitúricos. Em meados do século XX, mais precisamente em 1952, temos a grande revolução dos antipsicóticos, que se iniciou com a clorpromazina (Amplictil), e, subsequentemente, a dos antidepressivos com a tranilcipromina (Parnate), possibilitando a recuperação de muitos pacientes psicóticos ou com transtornos mentais limitadores e permitindo que alguns pudessem se submeter aos benefícios adicionais da análise. No entanto, até hoje, quanto ao embotamento afetivo, a psicofarmacologia não encontrou meios de resolver essa grave sequela de forma efetiva.

Encontramos Jung dizendo em *A Esquizofrenia*, de 1957 (CW3: 581): "[...] na esquizofrenia, talvez se deva pressupor como hipótese explicativa um agente nocivo específico, uma *toxina* liberada pelo afeto excessivo que produz, possivelmente, uma ação específica". Em outro trecho, Jung acrescenta (ibid. 584): "Existe um longo caminho a percorrer até que a fisiologia e a patologia do cérebro, de um lado, e a psicologia do inconsciente, de outro, venham a se dar as mãos. Até lá trilharão caminhos separados".

Durante grande parte do século XX, Jung foi refinando sua teoria baseada na observação e no aprimoramento dinâmico. Seus conceitos são largamente empregados hoje em dia, alguns até fazendo parte do jargão leigo: arquétipos, *anima*, *animus*, *persona*, sombra, inconsciente coletivo, individuação, complexos, tipologia, *Self*, imaginação ativa, função transcendente, sincronicidade, amplificação dos sonhos.

A psicologia analítica é também conhecida como psicologia complexa por vários motivos. Além de ser uma psicologia que leva o conceito de complexo no seu escopo, considera como seu campo de ação a personalidade como um todo e, nesse sentido, não há limites no vasto campo do conhecimento e da cultura, e todas as disciplinas que o ser humano criou – ou que estão por ser criadas – são constituintes inerentes do enfoque junguiano: religião, antropologia, arqueologia, paleontologia, mitologia, biologia, química, física, engenharia, filosofia, geologia, história, genética, medicina, literatura, psiquiatria, neurociências, artes plásticas, música, ecologia, arquitetura e mais um número infindável de áreas.

Jung trabalhou intensamente e tinha relacionamento com especialistas das mais diversas áreas. Só para nomear alguns: Eugen Bleuler, psiquiatra; o próprio Freud, psicanalista; Karl Kerényi, filólogo e estudioso das mitologias grega e romana e de religiões antigas; Richard Wilhem, especialista na cultura e alquimia chinesas; Mircea Eliade, especialista em mitologia e ciência das religiões; Wolfgang Pauli, físico, ganhador de prêmio Nobel; padre Victor White, teólogo católico (em *Resposta a Jó*); Marie-Louise von Franz, filóloga e tradutora de textos alquímicos do latim e do grego; Heinrich Zimmer, especialista na cultura indiana; Rudolf Otto, teólogo protestante; J. B. Rhine, parapsicologia; e Joseph Campbell, mitólogo.

Dentre outras vivências de Jung, podemos considerar também suas viagens de cunho antropológico, entrando em contato com várias culturas de vários lugares: Grécia, Egito, Sudão, Quênia, Uganda (tribo dos elgoni), Argélia, Tunísia, Turquia, Palestina, Índia, Sri Lanka, Estados Unidos – entre os vários lugares que visitou: Nova York, Boston, Chicago, Washington, Nova Orleans, Novo México (índios pueblo) –, sem contarmos os países da Europa – conheceu praticamente todos eles.

Considerando a teoria da complexidade de Edgar Morin (1991), notamos que ela pode nos ajudar a entender como a psicologia analítica funciona e as oportunidades que cria para o desenvolvimento da consciência. Isso nos remete à visão da paleontologia para acompanhar o desenvolvimento da vida na Terra: podemos começar observando, por exemplo, a atuação de uma estrutura como uma proteína (príon) desprovida de qualquer material genético, mas que se "reproduz" em contato com outras proteínas, deformando-as bem como a si própria, e produzindo com isso aglomerados amiloides que destroem os neurônios do encéfalo de animais (doença da vaca louca e síndrome de Creutzfeldt-Jakob nos humanos).

Em seguida, focalizamos os vírus (com ácidos nucleicos RNA ou DNA, ou ambos), estruturas ainda muito simples, quando comparadas às células procariontes (as mais simples nas quais o material nucleico se encontra disperso no citoplasma). As células eucariontes são a etapa seguinte na sofisticação, nas quais o material nucleico se compartimentaliza no núcleo, separando-se do restante do citoplasma. Quando esse estágio é alcançado, a evolução se direciona no sentido do ajuntamento de células afins, constituindo seres pluricelulares (agregados de células eucariontes iguais).

O passo evolutivo seguinte é dado pelos seres multicelulares (associações de grupos de células eucariontes responsáveis por desempenhar funções específicas e diferentes umas das outras dentro de uma mesma comunidade de células). Vêm depois as células "intercelulares", que se interconectam com outros grupamentos de células da mesma comunidade de células através de hormônios e secreções.

Na sequência, temos as células "transcelulares" – por exemplo, as que têm papel transmutável, como os neurônios do intestino, que secretam oitenta por cento mais o neurotransmissor serotonina do que os neurônios do próprio encéfalo.

Agora vejamos. Em termos pluridisciplinares, a psicologia analítica aproxima-se da psicanálise, da análise existencial, da *gestalt*, da terapia cognitivo-comportamental. Em termos multidisciplinares, a psicologia analítica recorre a áreas mais distantes dela, como a física, a química, a arquitetura, a religião e a culinária, para dar mais sentido às suas explorações. Interdisciplinarmente, a psicologia analítica faz parceria com a física (vide Jung e Pauli), com a política, com a pedagogia. Finalmente, em termos transdisciplinares, a psicologia analítica amalgama-se, em princípio, com qualquer outra área do conhecimento, por exemplo com a física no tocante à sincronicidade, do que poderia resultar nova área específica do conhecimento, a "sincronística" (como é a mecatrônica a junção da mecânica com a eletrônica). Também a convivência amalgamada entre discípulos e didatas cria o analista junguiano: o futuro analista, ao mesmo tempo em que aprende, também ensina, pesquisa e se transforma

de maneira interligada, compartilhada, com didatas e colegas de formação mais antigos ou mais novos.

Nesse sentido podemos vislumbrar, no cenário da teoria e da prática da psicologia analítica, as pesquisas como fator de grande importância na criação de conhecimento nessa área. Dentre as opções destacam-se as pesquisas históricas, os estudos empíricos, as pesquisas culturais (aumentando a diversificação cultural com a disseminação da psicologia analítica em franca expansão no mundo, com maior número de países, cada um com suas particularidades). Não nos esqueçamos da questão do complexo cultural, congregando o conceito de complexo dentro de um grupo de indivíduos, cada um com seus complexos, sua tipologia, seus arquétipos, seu inconsciente coletivo e seu *Self*.

Temos também o desafio de utilizar a tecnologia na psicologia analítica: transmissão de dados e segredo profissional, comunicação, limites, novos procedimentos. Atenção aos fenômenos de massa, como o da atual pandemia, ou de guerras e as reações individuais de cada um. Com a pandemia do covid-19 (2020-2022), o recurso à videoconferência tornou-se oportuno para substituir as sessões presenciais e passou a fazer parte do dia a dia dos atendimentos psicoterápicos. A importância da sede física tornou-se questionável.

A espiritualidade e a religiosidade, como sabemos, têm fundamental importância na psicologia analítica e fazem parte do processo analítico, enquanto nos remetem ao arquétipo do Si-mesmo, referência no processo de individuação, estabelecendo a função transcendente como função essencial para a psique. Nos últimos anos, pesquisas na área da saúde têm demonstrado de forma muito clara a influência da espiritualidade e da religiosidade na qualidade de vida das pessoas, com melhora das condições de saúde física e mental.

A vivência espiritual do numinoso lembra a vivência que se tem quando um novo conteúdo adentra a consciência e é por ela assimilado. A ampliação da consciência e seu fortalecimento trazem uma consequência ética que está em constante transformação. Conforme a personalidade se transforma, maior é a responsabilidade ética: o que fazer com a nova disposição? Neumann, em *Psicologia profunda e nova ética*, discute o que fazer com a consciência que se vai ampliando. A ética deve transformar-se conforme nos transformamos, ao ampliarmos a consciência. Quando Cristo diz "Perdoa-os, Pai, porque não sabem o que fazem", denota a que a consciência pouco desenvolvida pode nos levar.

Já adentramos a terceira década do século XXI, e a psicologia analítica continua e tem todos os sinais de que continuará por muito tempo e com muita vitalidade. O motivo que nos leva a essa conclusão resulta de tudo o que se colocou previamente. Um dos

aspectos dos quais não conseguimos escapar é a característica irreversível do aumento da nossa consciência às custas de elementos do inconsciente, pessoal e coletivo, exigindo, na mesma proporção, uma atualização extremamente necessária da moral e da ética para se lidar com um ganho de poder gradativamente maior também.

Cada vez mais, damo-nos conta da nossa singularidade. Cada um de nós, seres humanos, é como um planeta, com similaridades, mas também com uma diversidade incomensurável entre nós, o que nos torna únicos. Cada um de nós está encarregado da construção permanente de sua própria personalidade, o que demanda um permanente reajuste a cada novo passo dado, a cada nova etapa vencida, a cada novo conteúdo integrado na consciência.

Nesse contexto, é forçoso afirmar que a psicologia analítica tem uma contribuição fundamental e perene como recurso auxiliar efetivo no desenvolvimento da alma humana e está sempre à disposição de quem dela necessitar.

Seu futuro é fascinante.

Cândido Vallada: Médico psiquiatra pela Escola Paulista de Medicina/ UNIFESP; especialização em Administração Hospitalar e Sistemas de Saúde pela FGV-FMUSP; presidente por 9 anos do HOJE - Hospital João Evangelista/ psiquiátrico (atual Hospital Cantareira/SPDM/UNIFESP); diretor do IHPV (para o fomento da pesquisa científica de alto nível nas áreas da espiritualidade e saúde); membro da IAAP - International Association for Analytical Psychology; membro fundador e ex-diretor da AJB - Associação Junguiana do Brasil e do IJUSP - Instituto Junguiano de São Paulo; co-fundador, ex-editor e membro do conselho editorial da SELF - Revista do IJUSP; coordenador do NERE - Núcleo de Estudos em Religiosidade e Espiritualidade do IJUSP e membro do Depto. de Psicologia Analitica e Espiritualidade da AJB.

E-mail: cvallada@uol.com.br

O futuro da AJB

*Glauco Ulson**

Artigo

É um imenso prazer estar aqui com vocês e juntos comemorar os trinta anos da fundação da Associação Junguiana do Brasil (AJB). É também uma grande tristeza de não contar mais com dois queridos amigos, companheiros de jornada e membros fundadores da AJB, Priscila e Carlos Alberto. A vida é assim: uns chegando, outros partindo. Cumpriram sua missão e continuarão a nos acompanhar a distância. Outros ainda, que trabalharam para o nascimento e a constituição desta instituição, já não estão mais entre nós.

Já escrevi sobre a história da AJB no volume I dos "Cadernos Junguianos", referindo-me ao passado de nossa instituição, e agora nosso olhar está voltado para o seu futuro.

Se me perguntassem hoje qual seria o futuro da AJB, responderia sem hesitar: extremamente promissor! As próximas reflexões serão no sentido de fundamentar esta minha conclusão.

Como junguianos, estamos acostumados a identificar as raízes arquetípicas que estão por trás de nossos comportamentos e de nossas ideias e os processos psicológicos que os acompanham.

Primeiramente, como brasileiros, temos uma matriz arquetípica judaico-cristã, que condiciona inconscientemente muito dos nossos comportamentos. Segundo as escrituras bíblicas, Deus criou o mundo do nada e disse que este mundo era bom! Portanto, nossa cosmologia é positiva e cheia de esperança, o que é uma das virtudes cristãs. Ao contrário, por exemplo, da cosmologia gnóstica, que acredita que quem criou o mundo foi o Demônio, e, por isso, este mundo é, em sua essência, mau. E esta cosmovisão irá determinar um pessimismo que perpassa todo o pensamento gnóstico. Para mim, esta é a principal razão por que o cristianismo prosperou tanto, a ponto de se tornar a religião com o maior número de adeptos no mundo, enquanto os gnósticos definharam e hoje fazem parte de uma pequena seita esotérica.

Em segundo lugar, a escatologia judaico-cristã também é positiva. No fim dos tempos, os bons, que são aqueles que seguiram os mandamentos de Deus, serão salvos e gozarão da vida eterna junto ao Senhor. Para o cristão, não há espaço para o pessimismo, o ceticismo ou o niilismo. Todo fracasso é uma experiência nova necessária para se atingir o sucesso; e a vida, um eterno aprendizado em que o erro é um passo necessário para o acerto.

Dessa forma, nossa base arquetípica e simbólica, que subjaz à nossa consciência coletiva, é positiva e otimista. Todavia, teremos que lidar com essa criatura, também filha de Deus, que é Satanás, o seu antagonista, que nos acompanhará durante todo nosso percurso aqui na Terra, que nos tentará e nos colocará à prova. Mas, se fizermos muito bem a lição de casa, tudo terminará bem, como acontecerá, certamente, com nossa amada AJB.

Assim, contaremos sempre com esse otimismo que é meu e da nossa sociedade cristã. Mas essa é apenas uma predisposição. Nem tudo são flores na AJB. Acho que muitas coisas devem ser mudadas na nossa instituição, o que requer muita lucidez, tempo e disposição política. Ainda não é a realidade final e concreta. Para isso, precisamos do empirismo vivido a cada dia. Desçamos, portanto, aos fatos que comprovam que a AJB não só tem todas as possibilidades a seu favor para ser uma associação bem-sucedida, como será uma empresa de sucesso.

Sabemos que toda previsão tem um componente muito forte de subjetivismo, e tudo pode não passar apenas de um *wishful thinking*, Toda previsão carrega um forte componente intrínseco, pertencente ao observador, no caso, eu, que estou fazendo essa afirmação. É o fenômeno da projeção. Para contrabalançar esse fenômeno – jamais anulá-lo, pois isso seria impossível –, temos que entrar com um outro componente de minha personalidade – e do brasileiro, de uma forma geral: o realista.

O realista é aquele que acredita em suas ideias e em seus projetos, mas quer também uma comprovação prática. Geralmente, é um tipo psicológico sensação extrovertido. Tem um certo grau de ceticismo e pratica a dúvida metódica cartesiana, proposta no *Discours de la méthode*. Acredita nos fatos que está vendo, sentindo, provando, pesando e medindo. É desconfiado como um bom mineiro. Jamais cai vítima de uma *fake news*. Fica mais preso aos fatos do que às narrativas. Esse lado de minha personalidade – e do brasileiro, de forma geral – é fundamental para que vocês acreditem que a AJB já é um projeto que deu certo e continuará sendo, desde que sejam observados os valores que enumero mais adiante.

Fundar uma sociedade, no caso uma sociedade de analistas junguianos, é como plantar uma árvore, cuidar bem dela e aguardar, depois, os seus frutos. Aliás, essa é uma metáfora que foi usada pelos sofistas já no século IV antes de Cristo e serviu de modelo para toda a paideia grega. Os sofistas tinham em comum conosco o fato de se proporem a educar pessoas tanto no corpo como na alma. Traçavam um paralelo entre a agricultura e a educação. Para que ambas tivessem sucesso, era preciso que a terra fosse fértil; a semente, boa; e o agricultor, preparado para sua tarefa. A terra seria o discípulo; a semente, a ideologia; e o agricultor, o mestre. Em nosso caso, o discípulo é o analista em formação, que, por sua vez, deve ser bem selecionado e passar pela formação, que inclui análise individual, supervisões de casos, seminários, apresentação de um caso clínico e, por fim, a tese de conclusão de curso.

É importante lembrar que quanto mais investirmos na qualidade dos analistas em formação, tanto melhor serão os mestres de amanhã. A nossa teoria está baseada nos textos que compõem o currículo que adotamos desde o início de nossos institutos e são periodicamente revistos. Com o passar dos anos é de se esperar um aprimoramento do corpo docente e discente, uma vez que o número crescente de membros leva a uma maior experiência acumulada. No início da AJB, era uma preocupação nossa aumentarmos o número de membros, para termos um fortalecimento do grupo, além de maior diversidade. Hoje, parece-me que a ênfase deve estar na qualidade de seus membros, não na quantidade.

Na fundação, tanto da AJB, como dos primeiros institutos, os membros fundadores eram, em sua grande maioria, médicos psiquiatras. Com o passar dos anos, os psicólogos e as psicólogas passaram a constituir ampla maioria. Não deveríamos esquecer que a grande parte das ideias e dos conceitos junguianos nasceu da prática clínica e dos estudos da patologia de doentes mentais, seguindo o modelo médico desenvolvido ao longo de séculos. Segundo o próprio Jung, a psicologia é uma disciplina recente e só se emancipou da filosofia recentemente – se é que se emancipou.

Alguns neojunguianos atacam o modelo médico e o próprio conceito de patologia. Parece-me que o relativismo moderno de achar que tudo é relativo traz distorções com consequências graves tanto para o campo ético e comportamental como para a relação entre o saudável e o patológico.

Um dos conceitos importantes de neurose para Jung é o de unilateralidade. O nosso *Self* busca continuamente desenvolver o todo, em contraposição à desmedida, à exclusão de fatores indispensáveis para o nosso equilíbrio físico e psíquico. Tenho observado, na formação dos nossos analistas, uma tendência entre os psiquiatras de serem mais objetivos e concretos e perderem, muitas vezes, os aspectos subjetivos e simbólicos, enquanto há entre os psicólogos uma tendência à psicologização de fatos objetivos e concretos. No conjunto, eles se complementam.

A escolha desse tema, no momento presente, parece-me muito oportuna, uma vez que estamos passando pela maior pandemia dos últimos tempos que provocou uma crise sanitária e econômica de grandes proporções, com reflexos em todas as atividades profissionais, sociais, políticas e econômicas e nas diversas áreas da saúde.

Para enfrentá-la, foram adotadas inúmeras medidas que desencadearam reações, provocando mudanças adaptativas em toda a sociedade, inclusive na AJB. Com isso, tivemos que lançar mão de todos os recursos tecnológicos e da criatividade humana para não só sobreviver como instituição, como também para aperfeiçoar e fortalecer nossos fundamentos e sair ainda mais fortes dessa crise.

As atividades a distância substituíram as presenciais, ampliando, dessa maneira, os campos de ação da nossa sociedade. As resistências a esse tipo de abordagem foram cedendo aos poucos, sendo integradas a nossos hábitos. Atividades antes restritas a nosso

consultório foram ampliadas para um universo quase sem limites. Tornou-se possível ter pacientes em análise e supervisão em outras cidades, em outros estados, em outros países. Nossa consciência ampliou.

Lembremos que a crise, inicialmente sanitária, desencadeou, como consequência, uma severa crise econômica que atingiu o mundo todo e o Brasil também. Assim, logo no início dessa crise financeira, a AJB e seus institutos sentiram os seus efeitos e tiveram que tomar medidas protetoras, cortando gastos onde era possível. Na maioria dos casos, os cortes de despesas tiveram que ser profundos, resultando num encolhimento físico e de algumas de suas atividades. A expectativa inicial era que a crise sanitária durasse cerca de três a quatro meses, mas, aos poucos, fomos tomando consciência de que o processo duraria um pouco mais e, depois, muito mais. Dessa forma, estamos caminhando para o segundo ano nesse momento. Os reflexos na saúde, físicos e psicológicos, foram e estão sendo enormes.

Acho importantíssimo lembrar que, numa sociedade como a nossa – e isto é válido também para os institutos –, a saúde financeira de ambos é questão de vida ou morte. Uma sociedade como a AJB, que não pode contar com doações ou empréstimos bancários, tem que extrair os fundos necessários para pagar suas despesas e produzir reservas para sobreviver às crises que sempre virão. Esse é um ponto que sempre cobrei do departamento de finanças.

Essa não é a primeira crise econômica que atravessamos nem será a última. Cada evento ou atividade desenvolvida deve ser cuidadosa e criteriosamente analisada também sob o ponto de vista de sua viabilidade econômica. Esse é um termômetro importante para avaliar a saúde de nossa instituição.

Para avaliarmos se uma sociedade está crescendo, é preciso avaliar se seu patrimônio está aumentando ao longo dos anos. Aí é importante considerar os ativos visíveis e os invisíveis. Entre os invisíveis estão o patrimônio intelectual, que está nas cabeças das pessoas que compõem o grupo, além dos valores afetivos, éticos, espirituais – esses últimos mais difíceis de serem avaliados, mas, com o tempo de convivência, é possível.

Nosso objetivo, ao fundarmos essa sociedade, não foi criar uma empresa visando ao lucro. O lucro é apenas o suporte para alcançarmos algo maior: a ampliação da consciência dos seus membros, o aprimoramento do trabalho terapêutico dos analistas, a troca de conhecimentos e de experiências.

Não podemos esquecer também o aprendizado em termos de convivência com pessoas, a ampliação do círculo de amizades, contatos profissionais, autoconhecimento, a arte da conversação e formação de pessoas melhores. Nesse aspecto, a figura do mestre, ou do arquétipo do velho sábio ou da velha sábia, é de suma importância! Não digo isso, porque agora estou dentro dessa faixa etária, mas porque, desde a infância, guardo profunda admiração por esses indivíduos individuados. E tive a graça de encontrá-los em meus pais.

Quanto mais pessoas se sentirem em casa ao adentrar a AJB e suas outras dependências, ou seja, seus institutos, tanto menores as chances de ela definhar e acabar. Parece-me que criar um vínculo afetivo com as pessoas, com suas ideias e seus ideais e com as recordações associadas a elas, tanto mais essas pessoas lutarão pelo fortalecimento e pelo crescimento de nossa associação

O modelo acadêmico, com suas regras rígidas, a cobrança por produção em quantidade, competição contínua, lutas de poder por cargos e graduações, aposentadorias compulsórias, parece-me um ambiente pouco propício para o amadurecimento e o enriquecimento da alma. Vejo mais como uma máquina de produzir egos superdimencionados e *personas* exibicionistas. É claro que esta visão é estereotipada, e encontramos pessoas maravilhosas também no meio acadêmico. Acho que um junguiano jamais ganhará um Prêmio Nobel! Não é da sua natureza.

Admito que é um pouco de pretensão da minha parte e um idealismo quixotesco encontrar esta sociedade, mas não custa sonhar. Quem sonha alto deve estar sempre preparado para decepções e para o perdão posterior. Temos sempre um Sancho Pança disposto a nos ensinar a humildade. Os balões inflam e depois murcham, mas sem eles não há festa de aniversário!

E estamos aqui para isso: comemorar o aniversário da nossa querida e jovem AJB. Aos trinta anos, ainda não atingimos a plena maturidade, a idade da razão, principalmente hoje, que estamos vivendo muito mais e alguns acham que só depois dos sessenta podemos falar em uma criatura pensante.

Boa sorte e boa viagem, AJB. Que bons ventos a levem, como nós, marinheiros, costumamos dizer.

Glauco Ulson: Formado em medicina pela Escola Paulista de Medicina; Psiquiatra. Membro analista da IAAP - International Association for Analytical Psychology; membro da AJB - Associação Junguiana do Brasil e do IJUSP - Instituto Junguiano de São Paulo. É fundador da SBPA e da AJB. Foi presidente da AJB e do IJUSP.

E-mail: glaucoulson@icloud.com

Artigo

A nossa Associação Junguiana do Brasil frente ao futuro da Psicologia Analítica

*Paula Pantoja Boechat**

Desde a fundação da nossa Associação Junguiana do Brasil (AJB), ela se destacou por qualidades e especificidades muito próprias.

Era um grupo pequeno, formado por pessoas que tinham afinidades pessoais e muito prazer no estudo e na aplicação prática das ideias de Carl Gustav Jung.

Sempre foi com dedicação e um cuidado especial que estudamos e nos aprofundamos nas várias linhas teóricas tanto do nosso guia maior, Jung, como também dos pós-junguianos, aqueles que vêm cada vez mais enriquecendo o nosso arsenal terapêutico, esclarecendo-nos cada vez mais a fundo o que C. G. Jung esboçou, mas não teve tempo de vida para se aprofundar e escrever.

Jung deixou muitos temas sobre os quais nos debruçamos e estudamos, sempre dentro de sua linha mestra.

A AJB teve início com três institutos: Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Nesses trinta anos desde sua fundação, em 1991, contamos atualmente com nove institutos espalhados por todo o Brasil – pessoas muito estudiosas, sérias e interessadas em divulgar o pensamento de Jung no Brasil e em pensar como nossas raízes culturais podem ampliar e explicar mais profundamente a psicologia analítica.

No período em que fui acompanhar Walter a Zurique, onde ele fez sua formação, tive a oportunidade de perceber o enorme entusiasmo com que recebiam pessoas da América do Sul no Instituto C. G. Jung. Tinham muito interesse pela nossa cultura, tão influenciada e enriquecida pela mistura racial de negros, índios e brancos. Naquela época, em 1974, a imigração africana e latino-americana na Europa quase não existia. Representávamos o "novo", um "inconsciente cultural" muito rico e ainda inexplorado pelos estudiosos e analistas europeus.

De 2011 a 2013, quando assumi a presidência da AJB, preocupei-me bastante em como posicionar melhor a AJB dentro do

cenário das sociedades latino-americanas. Havia o Comitê Latino-Americano de Psicologia Analítica (Clapa), mas nossa participação acontecia somente nos congressos trianuais, não no **ensino** de psicologia analítica na América Latina.

Àquela época, havia duas sociedades-membro da Associação Internacional de Psicologia Analítica (IAAP) na Venezuela, com sérios problemas políticos, e as duas no Brasil, a Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBRPA) e a nossa AJB – todas com *status* de sociedades formadoras de analistas reconhecidos pela IAAP.

Havia grupos na Argentina, no Uruguai, na Colômbia, no Equador e no Chile. Esses grupos faziam parte da Clapa, mas nós, da AJB, não éramos chamados para dar aulas, fazer supervisões ou seleção de candidatos. Não participávamos do ensino na América Latina. Os grupos nesses países faziam parte dos chamados grupos-membros, mas ainda não tinham um número suficiente de membros pertencentes à IAAP para serem sociedades formadoras.

Tom Kelly, então presidente da IAAP, entendeu nossas reivindicações e passou a nos incluir nos programas de ensino e nas bancas de defesa de monografia de final de curso de formação no Chile, na Colômbia e na Argentina – além de uma pessoa do Equador. Vários membros foram aceitos e algumas dessas sociedades se tornaram sociedades formadoras oficialmente no Congresso da IAAP em 2019. Esse foi o caso das sociedades Chilena e Colombiana, além da Uruguaia e Argentina, que se uniram para formar a Sociedade Uruguaia e Argentina de Psicologia Analítica (Suapa).

Em 2015, recebemos no Rio a visita de Tom Kelly, presidente da IAAP, junto com a presidente eleita Marianne Müller, para analisar a possibilidade de abrigarmos o Congresso da IAAP de 2019 na cidade do Rio de Janeiro. A proposta deveria ser apresentada para votação no Congresso de Kyoto em 2016. Trabalhei com Selma Mantovani, da SBRPA, fazendo uma apresentação da cidade, de hotéis e pontos turísticos, disponibilidades de deslocamento, salões para palestras, telões com as palestras traduzidas (em vez de tradução simultânea), microfones, *coffee break*, almoços, jantar de encerramento etc., para ser mostrada no congresso seguinte, em que concorreríamos com Viena (Áustria). O entusiasmo nosso era grande, e Tom Kelly mostrou-se uma pessoa muito favorável ao crescimento e ao desenvolvimento da psicologia junguiana na América do Sul naquele momento, principalmente no Brasil.

O Congresso da IAAP em Kyoto, a que não pude comparecer, elegeu Viena, e não o Rio de Janeiro, para albergar o Congresso de 2019. No Congresso de Viena, em agosto de 2019, as sociedades Chilena e Colombiana e a Suapa foram votadas e aceitas como sociedades **formadoras** membros da IAAP. Dessa maneira, o número de sociedades formadoras de analistas da IAAP na América do Sul cresceu muito, e o interesse dos membros da IAAP para conhecer

mais de perto nossa realidade fez com que a cidade de Buenos Aires fosse escolhida para albergar o congresso da IAAP, que aconteceu de 28 agosto a 3 de setembro de 2022.

O interesse no Brasil também foi demonstrado, quando o *Journal of Analytical Psychology* (*JAP*), revista mais importante da comunidade junguiana, sediada em Londres, organizou um congresso aqui no Brasil de 9 a 11 de abril de 2021. Infelizmente, devido à pandemia, o congresso aconteceu virtualmente, mas teve um número grande de inscritos. As palestras serão publicadas em dois números do *JAP*, o que mostra a qualidade do evento. Vários palestrantes internacionais estavam presentes, mas uma grande porcentagem era de palestrantes brasileiros e latino-americanos.

É com muito orgulho e admiração que podemos observar o crescimento e aprofundamento dos vários grupos de estudo e pesquisa que foram-se organizando por seus membros dentro da AJB, departamentos que objetivam aprofundar os estudos da psicologia analítica, associando essa compreensão à nossa realidade brasileira e cultural: 1) Alma Brasileira (com suas grandes contribuições para a compreensão de nosso psiquismo mais verdadeiro, atual e brasileiro); 2) Imaginação Ativa; 3) Epistemologia; 4) Literatura (com ênfase em autores brasileiros); 5) Terapia de Crianças (tão importante nessa época de pandemia, em que podemos perceber o sofrimento de crianças e adolescentes com o isolamento); 6) Espiritualidade (com suas importantes pesquisas sobre as formas de contato com o espírito na cultura brasileira); 7) Psique e Corpo; 8) Diversidade Sexual e Gênero; 9) Ecopsicologia; 10) Psicologia Arquetípica; 11) Arte; 12) Terapia de Família e Casal.

A nossa maneira de trabalhar e ensinar na AJB é muito particular. Desde o início, procuramos ter um diálogo e uma avaliação dos seminários e das supervisões dadas pelos nossos didatas. A hierarquia existe, mas como uma forma de troca produtiva de informações e avaliações que possam cada vez mais aprimorar o ensino, na direção em que ele se fizer mais necessário e produtivo para os candidatos e para o crescimento da instituição.

Fazemos também dinâmicas de grupo de que participam alunos e professores. Essa é mais uma maneira pela qual tentamos entender melhor como está evoluindo a nossa AJB.

A técnica de SWOT, utilizada como ferramenta para medir forças (*strenghts*), fraquezas (*weaknesses*), oportunidades (*opportunities*) e ameaças (*threats*) de uma instituição, foi utilizada com a presença de todos os membros e candidatos durante a Presidência de Gelson Luis Roberto e trouxe uma visão muito mais clara e interessante de nossa AJB. Várias propostas e projetos puderam ser revistos e criados depois dessa importante mobilização.

Nossa preocupação é a de trabalhar em equipe sempre que pos-

sível, tentando ao máximo incluir uma comissão de membros em torno dos diretores, para democratizar ao máximo as resoluções a serem tomadas pela instituição. Fazemos também, além das reuniões de diretoria e de membros, assembleias incluindo os membros e candidatos. Cada candidato tem seu tutor que pode servir como um canal de comunicação entre diretorias e candidatos, levando e trazendo as avaliações sobre os alunos e sobre o ensino e a instituição.

A AJB foi crescendo. Então fomos todos surpreendidos pela pandemia no início de 2020. Tudo se tornou virtual, mas efetivamente, as comunicações tornaram-se mais próximas e até com mais trocas afetivas. Está sendo um período difícil com a morte de alguns didatas e de parentes de candidatos e membros. Todos sofremos, e o sofrimento, apesar da comunicação digital, aproximou-nos mais uns dos outros.

Sentimos falta do contato presencial, mas temos certeza de que, quando ele puder acontecer com segurança, estaremos emocionalmente ainda mais próximos uns dos outros.

O encontro de ontem e hoje, com palestrantes da AJB, e convidados internacionais, amigos antigos como Luigi Zoja, e Verena Kast, que vieram examinar nossos primeiros formandos da AJB no Rio e em São Paulo, nos enche de alegria. A presença de Donald Kalsched, muito esperada por todos, completa a alegria da comemoração dos 30 anos de uma associação que tem tudo e quer muito continuar dando certo.

Paula Pantoja Boechat: Médica (UFRJ), Analista Junguiana, Membro da IAAP, Membro Fundador da AJB e do IJRJ. Mestrado em Psicologia Clínica pela PUC-RJ. Especialista em Terapia Familiar Sistêmica (Núcleo). Ex Presidente da AJB (2011-2013). Ex Membro do Comitê de Ética da IAAP (2013-2019). Autora de artigos em livros e revistas, e do livro: "Terapia Familiar: mitos, símbolos, e arquétipos" (WAK, RJ).

E-mail: paulapantojaboechat@gmail.com

Função da emoção positiva

Artigo

*Verena Kast**
Tradução de Danielle da Silva Barbosa

Bom, muito obrigado pelo convite.

Primeiramente, gostaria de parabenizá-los pelo trigésimo aniversário de seu instituto. Sei o quanto de trabalho, trabalho duro, alma e espírito são necessários para manter a instituição viva. Sei que podemos fazer isso juntos. Por isso, desejo a vocês o melhor nos próximos trinta anos.

Começo com a seção "Emoções". Quando falo de emoções, isso inclui humores. Esse é o sentido cinestésico no corpo. No caso da alegria, seria uma alegria boa. Um humor bom. Depois o nome dos sentimentos. Claramente sentimos alegria. Sentimos, por exemplo, que um sentimento caloroso se espalha dentro de nós. E depois também os efeitos que corresponderiam a um entusiasmo exuberante.

As emoções em particular nos deixam claro o quanto nós, humanos, experimentamos a nós mesmos como uma unidade biopsicossocial. Falamos de humor, mas também de estarmos fora de sintonia, chateados, significando não podermos mais estar em harmonia conosco, com nosso corpo ou com nosso ambiente. Esse descontentamento, por sua vez, pode ser causado por um sonho, por desconforto físico, pelo tempo, pela situação política e assim por diante.

A experiência de humores também deixa claro que, quando falamos de emoções, estamos sempre falando de nós mesmos, de nossa identidade e de como somos afetados. Falamos do cerne de nossa personalidade. Falamos de nossa autoexperiência em nossa situação atual, e a autoexperiência diz respeito à conexão com nosso mundo interior, com os complexos e os arquétipos por trás deles.

Em suas imagens, os arquétipos praticamente produzem uma fenomenologia de emoções, mas emoções também insinuam fisicalidade, elas afetam nossos corpos. Sentimos as emoções fisicamente. As emoções e expressões a elas associadas sempre dizem respeito ao mundo a nosso redor – por um lado, a nossos semelhantes, os seres humanos, para quem sinalizamos algo com nossas

emoções; por outro lado, o mundo a nosso redor também inclui o ambiente como um todo e nos afeta.

Todas as emoções afetam as pessoas holisticamente. Elas expressam as muitas formas como as pessoas podem ser afetadas. E, como vocês sabem, apenas quando estamos emocionalmente presos a algo é que agimos.

A que me refiro quando falo sobre emoções positivas? Refiro-me a inspiração, gratidão, reconhecimento, curiosidade, interesse, nostalgia, perplexidade, *kama muta* (sentimento de ser movido por algo) dentre outras emoções.

O que é importante para nós é que algumas emoções positivas são emoções autotranscendentes. Elas transcendem suas próprias necessidades e desejos transitórios e se concentram nas de outras. Gostaria de realizar um rápido exercício com vocês. Por favor, fechem seus olhos ou olhem fixamente para um ponto diante de vocês. Tentem apreender seu humor.

Agora, imaginem uma situação em sua infância em que vocês foram muito felizes. Relembrem a situação em sua memória o mais vividamente possível com apenas seus sentidos. Talvez umas férias, um brinquedo.

Por favor, deixem suas experiências e o que aconteceu com vocês apenas em sua memória e tentem avaliar como seu humor está agora. Seu humor mudou? Vocês se sentem melhor ou pior?

Agora vocês podem se fazer algumas perguntas. Como expressaram sua alegria? Suprimiram a expressão de alegria? Como se sentiram, quando pensaram na alegria? Como esse exercício de alegria afetou seu humor? Depois podem abrir seus olhos e fazer um pouco de alongamento.

Com essa apresentação, o que eu gostaria de lhes mostrar é que podemos acessar a alegria através de nossa imaginação de eventos alegres. Vocês podem acessar a raiva, quando imaginam eventos em que sentiram raiva, e a emoção que vocês sentem agora influencia seu respectivo humor.

Então, por que emoções positivas? Vocês notaram como um conjunto de emoções está ligado com uma recompensa, tem-se uma abordagem e não está se distanciando das pessoas ou das coisas. Há também recursos. Emoções positivas criam uma ligação com recursos geralmente relacionados com associação e cooperação em relacionamentos.

Há uma teoria chamada "Ampliar e Construir" associada com emoções positivas, pois tende a ampliar nosso repertório de pensamento-ação, enquanto as emoções negativas estreitam a gama de comportamentos potenciais com reações rápidas a situações desafiadoras. Quando estamos com raiva, reagimos com raiva.

A diferença é que se estiver curioso, por exemplo, reagirá completamente diferente. Quando cheira algo interessante, quando está curioso sobre algo, você sente alegria ou interesse. Isso está ligado a uma emoção positiva que amplia nosso repertório.

Esse é um resumo de como emoções positivas servem para construir recursos duradouros, como novas disposições para agir e para criar vínculos. Isso é baseado na teoria de emoções positivas de Fredrickson.

Por que ter emoções positivas na psicoterapia?

O interesse em emoções positivas facilita a homeostase psicológica. Fornece conforto psicológico, fisiológico e bem-estar. Vocês sabem que tem havido muita pesquisa nos últimos anos que defende emoções positivas, porque elas ajudam. E os que estão cientes das emoções positivas são mais suscetíveis a emoções positivas em outros, são mais fáceis para relacionamentos, associações e cooperação.

Isso é importante para nossa análise, é claro, mas também para os analistas que estão cientes de que as emoções positivas são mais suscetíveis às emoções positivas de outros, o que significa que estamos mais conectados a emoções positivas em nossas análises, mesmo quando temos apenas uma faísca de emoções positivas.

Experimentamos alegria e, por favor, pensem sobre a alegria em todo o aspecto de emoções positivas. Pensando que a vida é melhor que o esperado, há mais para nós do que o esperado. Se estamos em uma situação de raiva, a vida experimenta o humor de distanciamento, mas a vida é vivenciada no modo de recebimento. A emoção é expressa quando nossos corpos se iluminam, nossos rostos se avivam; o movimento é associado com alegria e esses movimentos tendem a mexer os cantos de nossa boca. Poderíamos pular de alegria. No corpo, a escuridão tem seu contrapeso.

A alegria está conectada a algo acima de nós mesmos, sua transcendência, uma transcendência de padrões de relacionamentos, resistência da transcendência fundamental existente.

Quando nos alegramos, sentimos um ardor escalando dentro de nós, isso pode ser experimentado tanto no físico quanto na alma. Isso nos faz sentir mais abertos, mais vivos, esse sentimento autoevidente, autoconfiante e autoposicionado é aprimorado no mundo a nosso redor, porque recebemos mais do que esperamos.

Uma parte dessa autoconfiança é quando temos significado relevante. A autoconfiança que experimentamos como humanos na alegria nos permite nos abrir em um espectro transcendente. Não precisamos bloquear as barreiras de nosso ego, na verdade, nos abrimos sem suspeita e não esperamos o mal.

Quando o mal acontece, nos sentimos magoados. E podemos

proteger a nós mesmos disso sem permitir a alegria, mas essa proteção tem um alto preço.

A autoconfiança permite nos abrir, resultando em vitalidade e na competência para lidar com a vida.

Sentimos a energia e, como resultado, queremos estar perto de outros, queremos compartilhar e estamos convencidos de que encontraremos soluções juntos.

Assim, podemos dizer que a alegria é uma emoção básica. Mesmo quando a autoposição é aprimorada, a alegria promove comportamento social e sugere processos de solidariedade e de cooperação. A abordagem de novos relacionamentos traz satisfação e compromisso em relacionamentos contínuos.

A alegria também está conectada à imaginação, especialmente à antecipação de alegria. Alegria antecipada ocorre por causa da imaginação. É específica, porque combina medo e alegria, uma satisfação máxima quando o nível correto de medo é alcançado. Nem muito pouco, nem demais. Imaginação e emoções estão conectadas. Quando não estamos concentrados na vida, nossa mente produz imagens conectadas a emoções. Quando estamos conscientes e sonhamos acordados sobre isso, podemos trabalhar em nossas emoções.

Gostaria de compartilhar agora com vocês uma nota clínica para mostrar como emoções elevadas e positivas, imaginação e trabalho clínico estão conectados.

Trabalhar no campo psicoterapêutico e explicitamente em supervisão significa trabalhar com a imaginação. Tudo é imaginação. Estamos em ressonância com outra pessoa, imaginamos como ele ou ela se sentem, ouvimos histórias de vida, sonhos que imaginamos.

Tornar-se consciente de memórias particulares entre as muitas memórias e imaginações possíveis depende do humor em que a pessoa se encontra e das pessoas com quem compartilha essas memórias. O humor é tão importante quanto as pessoas, porque não queremos compartilhar todas as nossas memórias com todos.

Se estamos bem-humorados, é mais provável que tenhamos lembranças alegres. Se estamos amargurados e mal-humorados, as experiências que vêm à mente nos encorajam nesse mau-humor. Se estamos com raiva, nos lembramos cada vez mais de experiências que nos irritam, e tudo que ainda pode ser bom nesse mundo, nessa vida, é inundado e obscurecido pela raiva. A emoção e a disposição de espírito em que nos encontramos nos permitem escolher histórias para recordar e contar ou colorir as histórias que contamos sempre. Se estamos deprimidos, podemos contar uma história diferente de quando nos sentimos inspirados ou podemos contar de outra forma, gerando também uma história inspiradora com um tom melancólico.

Sob a perspectiva clínica, temos emoções negativas e os depressivos não apenas têm muitas imaginações negativas, mas também sofrem de um empobrecimento das imaginações positivas. Podem fantasiar experiências positivas de modo ruim e expectativas futuras positivas, mas possuem memórias positivas definitivas de importantes situações em suas vidas, se perguntar por elas. Temos que perguntar, temos que ter em mente a importância das emoções positivas. Imaginamos sensações positivas em vez de apenas ouvir os mesmos enredos.

Em apenas uma semana, percebemos uma redução de negatividade em pacientes depressivos, segundo Holmes. Imagens repetidas de enredos positivos, em vez de apenas ouvir os mesmos enredos, durante uma semana resultaram na diminuição dos sintomas depressivos e na redução do viés interpretativo negativo em participantes com depressão. Normalmente, falamos em termos generalizados, mas não podemos trabalhar dessa forma, por isso a imaginação é tão importante. Quando acessamos imagens e nos deparamos com a perplexidade interna, estamos conectados a episódios únicos que nos tocam, assim podemos mudar. Por isso a imaginação é tão importante.

Agora falarei sobre a perplexidade. Antes, convido todos a verem com seu olho interior, a ouvirem com seu ouvido interior algumas situações que relatarei. Imaginem um campo coberto por neve, intocado, brilhando e reluzindo ao sol. Acima do campo, à luz do sol, há pequenos cristais de neve.

Ou imaginem uma noite no deserto. Vocês se deitam na areia em seu saco de dormir. Céu e terra se encontram. As estrelas, brilhantes e infinitas, estão muito próximas, tocam sua face. Cobertos pelo céu estrelado, vocês se sentem seguros no vasto deserto.

Ou um mar revolto. Uma explosão de energia e experiência de poder. Lindo, cheio de energia. Assustador, mas ainda fascinante, poderoso.

Uma tempestade furiosa. Brilha no céu, cai e chove. Assustadora e poderosa, impressionante.

A primeira primavera floresce. Sinta o perfume da primavera. Ouça o primeiro som da primavera, os pássaros da primavera. Bom, um pequeno reflexo da primavera.

O que aconteceria dentro de vocês, se estivessem dispostos a enxergar essas imagens?

Há experiências na natureza que tomam conta de nosso emocional, nos agarram, às vezes nos deixam sem fôlego, nos dão a impressão de ter vivenciado algo maravilhoso ou até mesmo aterrorizante. Algo que vai além de nossas experiências cotidianas e que não podemos compreender de início. É estranho, desconcertante,

surpreendente e bem incomum o que se vivencia ali. Um assombro maravilhoso ou assustador ante algo esplêndido que não compreendemos realmente a princípio nos prende e somos tomados pela perplexidade. Mesmo quando escutamos uma grande orquestra, podemos ser tomados pela perplexidade.

Sentimos perplexidade quando somos tomados por algo grande, poderoso, que vai muito além de nós, que não podemos controlar, algo que nos surpreende e excede nossas expectativas. Toca-nos muito mais profundamente que o esperado.

E essa experiência muda abruptamente nossa autopercepção. Sentimo-nos pequenos ante a plenitude de ser, encolhendo-nos a uma dimensão humana e justamente por isso sentimo-nos conectados a essa coisa enorme, superpoderosa. Sentimo-nos um com o mundo a nosso redor, um com o grande todo. E isso nos dá uma experiência de significado, de pertencer a um grande todo.

Esses, porém, também são momentos nos quais nós, seres humanos, estamos em um contexto completamente diferente do cotidiano. É como se houvesse uma abertura nas nuvens e por um certo tempo, podemos nos ver, ver nossa vida, nosso endereço, o todo, tudo em um.

"Perplexidade" é "Ehrfurcht" em alemão, que significa *honrar* ou *temer*. Keltner e Haidt começaram com muita pesquisa sobre esse tópico e dizem que "a perplexidade é uma experiência estimada e transformadora no centro de muitos processos coletivos".

Essa transformação de autopercepção é muito pesquisada. Nossos conceitos mentais, segundo Keltner e Haidt, precisam ser adaptados a essa experiência. Esses são momentos em que pessoas se abrem para novas possibilidades, novos pensamentos, novos valores. Em face desse superpoder, as pessoas, com suas necessidades e preocupações cotidianas, levam-se menos a sério e sentem-se mais conectadas com o mundo e com outras pessoas.

Na psicologia humana, falamos nesse contexto de uma experiência de totalidade ou de uma realidade unitária. Em pesquisas iniciais sobre esse tópico, turistas visitando o novo e impressionante Parque Nacional de Yosemite eram comparados a turistas visitando o Fisherman's Wharf em São Francisco. Você sabe, um lugar interessante e familiar, mas não um lugar que inspira perplexidade. Os turistas no Parque Nacional de Yosemite foram questionados sobre suas emoções e depois lhes foi pedido para se desenharem. Os visitantes do Yosemite anonimamente falaram sobre sentimentos de perplexidade e se desenharam muito menores que os visitantes do Fisherman's Wharf. A partir disso, os cientistas concluíram que, quando as pessoas experimentam a perplexidade, focam não tanto em si mesmas, mas no mundo como um todo. Consequentemente, aumenta o engajamento social. As emoções associadas

com experiências como essas são chamadas de emoções autotranscendentes, emoções que transcendem nossa experiência normal do *Self* e se expandem por um tempo. Pensa-se que elas diferem de outras emoções positivas, como alegria e entusiasmo, especialmente em intensidade.

Essas experiências de emoções autotranscendentes também trazem uma conexão mais próxima de outros seres humanos e, com isso, uma disposição mais clara para ajudar. As pessoas se sentem melhores, porque estão mais em contato com algo maior. Engajamento pró-social, integração em grupos e uma diminuição em agressão podem ser discernidos, de acordo com estudos. Essas experiências de perplexidade diante de algo grande, algo enorme, são primeiramente associadas com experiências na natureza. E a maioria das pessoas tem essas experiências, que também podem ser provocadas por experiências culturais, por pessoas que pensamos ser ótimas etc.

Então, a perplexidade produz tendências cognitivas e comportamentais específicas para se envolver em ação coletiva e aprimora tendências pró-sociais, especialmente imaginações para compartilhar, cuidar e resistir.

A perplexidade é vista como uma emoção cardeal, vital, para conexões com outros e entidades espirituais, aumenta para se desdobrar sobre coletivos sociais e melhora a saúde e o bem-estar. Há mais satisfação de vida, tendências pró-sociais, maior humildade, curiosidade, exploração, sendo pré-requisito para a criatividade.

Esses psicólogos, então, que pesquisam sobre a perplexidade querem saber como podemos levar pessoas a mais momentos de maravilhamento. E fazem isso, por exemplo, mostrando imagens da natureza muito bonitas ou muito assustadoras. É assim que se faz pesquisa, a propósito.

Acho bom o trabalho com imagens, mas provavelmente seria melhor e mais emocionalmente sustentável se as pessoas fossem encorajadas a sair na natureza. Tirar um tempo para ter essas situações de tirar o fôlego pode também ser uma experiência em todo um corpo de experiência.

Essa provavelmente seria, psicologicamente, a possibilidade de ver a natureza como um aspecto do *Self* expandido ou, em outras palavras, sentir-se um com o próprio pequeno *Self* e com todos esses sentidos, de corpo e intelecto inteiros com o grande *Self*. E isso poderia, de fato, levar as pessoas a estarem mais conectadas com a natureza e a se comportarem de modo mais humano e ecológico.

Agora, também temos o aspecto negativo da perplexidade. Esses são os elementos de medo e ameaça, provocados por situações poderosas e impactantes, como raios, inundações e indivíduos dominantes e poderosos, indivíduos que falam com você

para persuadi-lo, para levá-lo a fazer o que querem que você faça. Isso reduz construções de controle e certeza. Você tem sentimentos elevados de medo e ansiedades, excitação elevada do sistema nervoso autônomo e não é bem-estar, são sentimentos de impotência baseados em medo.

Também provoca o pequeno *Self*. Provoca mais pró-sociabilidade, mas leva os indivíduos a se comportarem de forma mais submissa e reduz a curiosidade. Assim, podemos dizer que a perplexidade tem provavelmente um perfil emocional mais misto. Medo e admiração são aspectos da perplexidade. Então, não podemos dizer que é somente uma emoção positiva, mas é uma tremenda emoção positiva. E, nesse momento, podemos pensar em Rudolf Otto, *A ideia do sagrado*, e em C.G. Jung, *Psicologia e religião*.

Otto fala sobre a experiência numinosa. E acredito que a experiência numinosa da qual Otto fala é a perplexidade descrita por Keltner e outros, porque a experiência numinosa em Rudolf Otto é a de se sentir diante de uma outra realidade completamente diferente, a presença de um mistério além de nossa apreensão. E ele até diz que é o sentimento de insignificância pessoal. Isso está na pesquisa das pessoas se desenhando, elas se desenham menores do que normalmente o fariam.

Para Otto, é importante ver a harmonia contrastante do *tremendum* e do *fascinans*. Então, *tremendum* pode ser desconfortante ou inspirador, mas assustador, aterrorizante… Otto usa as palavras "medo de Deus", "medo de fantasmas".

Essas experiências numinosas, como Otto descreve, são uma conexão fraca com a majestade percebida da divindade e sua superioridade, então poderia ter sido vivenciada como um abalo religioso. C.G. Jung diz que é *estar pasmo*.

Fascinans contrasta com o lado *tremendum* do numinoso. Então, fascinação, atração, amor transcendente, exaltação, experiências místicas, experiências de pico. Isso tem ligação com Otto.

O numinoso pode ser vivenciado em sonhos ou experimentado no corpo, dentro de um relacionamento, no deserto, por meio de meios estéticos e criativos. É isso que Rudolph Otto diz. E ele conclui que o numinoso se manifesta em situações limítrofes, em estados alterados da mente e situações nas quais estamos mais receptivos, não quando estamos com muitas ansiedades.

Se retomarmos Rudolph Otto, a perplexidade pode ser as duas coisas, tremenda e fascinante ao mesmo tempo: *awe-some* (incríveis) e *aw-ful* (terríveis). Uma parte ou outra é dominante, mas em ambos os casos, vejo como uma emoção autotranscendente.

Uma citação de uma carta de Jung. Ele escreve a Paul Martin em 1945: "Tem toda a razão, o interesse principal do meu trabalho

não está relacionado com o tratamento da neurose, e sim com a abordagem do numinoso. É fato, porém, que a abordagem do numinoso é a terapia verdadeira e na medida em que se alcança experiências numinosas, será liberto da maldição da patologia".

Martin escrevia a C.G. Jung lhe dizendo pensar que Jung não estava muito interessado em lidar com a neurose. Ele é muito mais… Ele gosta de trabalhar com o numinoso. E essa resposta é importante. Mas o fato é que a abordagem do numinoso é a verdadeira terapia, visto que se alcança o conhecimento numinoso.

No entanto, eu gostaria de dizer que essa é uma citação muito importante e é, eu acho, muito importante para a psicologia junguiana. Mas eu imploro: não se esqueçam do Jung clínico. Não se esqueçam do Jung que diz que a emoção é a base da psique; o Jung que trabalha nos complexos; o Jung que fala sobre histórias arquetípicas que também saem dos complexos.

Agora voltamos para o *kama muta*. Por favor, lembrem-se de uma situação em que foram profundamente tocados. Talvez seus olhos tenham ficado marejados e sentiram arrepios.

Nos últimos anos, ouvimos um novo sentimento sendo descrito, mas que não foi completamente pesquisado nem considerado em termos de seu possível efeito também em interação social. Esse sentimento é chamado de *kama muta*. *Kama muta* é uma expressão emprestada do sânscrito e significa "movido por amor e ternura". Mais importante: ser movido pelo amor e pela ternura de outros.

A maioria dos pesquisadores anglófonos considera as seguintes emoções como constitutivas de *kama muta*: "ser movido, ser tocado, ser mexido, ser agarrado por, sentir-se emocionalmente erguido, ser abalado". Além disso, mencionam a palavra alemã *Ergriffensein*, que não tem expressão equivalente em inglês – trata-se da experiência de ternura, anseio, êxtase, amor.

Pessoas religiosas podem considerar coerente a expressão "ser tocado pelo espírito", porque nenhum desses sentimentos individuais e termos associados cobre o que é a experiência desse sentimento. Portanto, os pesquisadores escolheram a palavra do sânscrito *kama muta*.

Kama muta é descrito como um sentimento interno de ser movido por algo. Essas situações em que se é movido por algo são geralmente caracterizadas pela vivência e pelo compartilhamento de uma certa intensificação do sentimento de comunidade, um compartilhamento comunitário de relacionamento. Também significa surpresa, mas também pode significar que uma pessoa inesperadamente percebe ser parte de algo maior. O sentimento surge de um contágio emocional e gera um sentimento de unidade, identidade, devoção afetiva e compromisso moral em que a intensificação pode ser real. O nascimento de uma criança, celebrações em

família, celebrações com amigos, casamentos, grandes aniversários, funerais; participar de um ritual, entoar melodias, ser músico – tudo isso pode provocar *kama muta*.

Mais que isso, pode-se ser testemunha de uma grande bondade inesperada. Pode-se estar ativamente envolvido nessas situações, observá-las ou vê-las como enredos de filmes, por exemplo. Quando pessoas se reencontram após uma grande e difícil separação, é possível sofrer junto, mas também ser redimido. Algo se tornou bom de novo.

Pode-se também ler essas experiências. Nos livros, as memórias e os sentimentos a elas associados nos são acessíveis pela imaginação. Isso me parece ser particularmente significativo. Podemos reativar esses sentimentos em nossa imaginação, nossa capacidade de lembrar e nossa expectativa de vivenciar esses sentimentos de novo são suficientes.

Esses sentimentos podem também surgir a partir de grande contexto de vínculo social e ter conexão com o orgulho. Por exemplo, um atleta de seu país que de forma surpreendente ganha uma medalha nas Olimpíadas. O hino nacional é tocado quando a medalha é entregue, e o atleta luta para conter as lágrimas. Os expectadores também. Na verdade, não há razão para isso, e contra essa emoção mal podemos nos defender. De repente, alguém é movido por uma emotividade coletiva. Mas isso só acontece se for possível estabelecer uma conexão social com aquele atleta. Nesse caso, o atleta é do seu país, ou você tem uma relação especial com ele. Essas situações não surgem de nossa própria eficácia. Uma pessoa pode ser um observador empático de uma perspectiva de testemunha e ainda assim completamente presente.

Kama muta é descrito como um sentimento socio relacional positivo que surge através de observação ou participação em uma experiência comunitária. A experiência que compartilhamos com outros é comovente, nos toca, é reconfortante, nos toma fisicamente com um sentimento cálido no peito, das lágrimas nos olhos ao choro, de entusiasmo à alegria, talvez até mesmo arrepios.

Muita pesquisa está sendo feita sobre esses sentimentos, por exemplo, em suas ocorrências e seus efeitos. Nós, humanos, nos infectamos mutuamente com nossas emoções. Em um grande grupo, portanto, também vivenciamos situações com mais intensidade do que quando ouvimos música sozinhos em casa. Que, no entanto, também pode nos prender.

Experiências comunitárias pungentes como essas também surgem em situações de tristeza, dor e perda. Em funerais, uma pessoa pode certamente ter esse sentimento de *kama muta*, tristeza, gratidão, abandono e, ao mesmo tempo, se conectar com todas as pessoas que choram conosco.

Estamos falando sobre situações em que esses sentimentos de uma certa experiência comunitária estimulam sentimentos de conexão, pertencimento, gentileza, confiança, mas também um sentimento de responsabilidade e generosidade compartilhada. Então, uma possível transformação é, na verdade, vivenciada, relembrada ou imaginada, iniciada pelo participante, por uma segunda ou terceira pessoa, ou por terceiros observados resultam da ação coletiva, movendo-se com outros em sincronia rítmica, cantando juntos.

Esses sentimentos de unicidade são também apoiados pela necessidade de se aproximar fisicamente, de abraçar. Uma pessoa está completamente com outros e completamente consigo mesma, transcende a si mesma nessas situações. Então, a consequência é o aumento da proximidade interpessoal. Nos sentimos um com os outros. Amor, solidariedade, fusão. Há sentimentos envolvidos de pertencimento ou identificação, e o resultado é comportamento altruísta, compartilhamento, cuidado sem cobrança, dar o que é necessário.

Kama muta é uma alegria social, de estar junto, de estar socialmente conectado com outros. É uma forma de alegria intensa. Claro, podemos nos perguntar se, em tempos de divisão social elevada e corrosão de confiança como temos em nossa atualidade, é possível sugerir mais sobre experimentar esses sentimentos. Afinal de contas, já existem alguns filmes na *internet* que deveriam provocar *kama muta*.

Kama muta intercede emocionalmente a transição relacional dinâmica em que as pessoas rapidamente… As pessoas podem criar, elas renovam e restauram. Dessa situação de *kama muta*, conseguimos criar, renovar, restaurar e reparar algo. E, claro, as pessoas gostam, avaliam como positivo, buscam por isso. Querem experimentar o sentimento com outros e falam sobre isso, mas a comoção é provocada por valores centrais positivos que emergem e se destacam de um contexto negativo. Por exemplo, temos um funeral, mas estamos juntos com o funeral. Somos gratos pelas pessoas presentes, vamos comer e beber depois. Essa é uma das situações *kama muta*. E ser comovido tem uma parte essencial no aproveitamento de arte, como os filmes. Músicas ou filmes tristes levam a um aumento em ser comovido por experiências culturais e práticas religiosas.

E o *kama muta* é invocado por muitos rituais religiosos. Experiências religiosas centrais de *kama muta* são produzidas por práticas em que somos culturalmente selecionados, porque elas fortemente proporcionam *kama muta* e são contagiosas e endêmicas. *Kama muta* é ser comovido. *Kama muta* é uma emoção que preenche as pessoas. É procurado, por isso pode haver abuso. Publicidade pode provocar essa emoção, publicidade com crianças.

Kama muta é baseado no contágio emocional com outras pessoas. Isso pode ser politicamente explorado. Isso significa que essa

emoção precisa de distância para uma reflexão crítica. Que valor há na base dessa experiência comovente interior, na perplexidade e na experiência de ser movido em *kama muta*? A situação que provoca esses sentimentos é vivenciada como "repentina", como algo que invade a vida cotidiana. E a pergunta é: de onde vem? É um impulso criativo e emergente no ponto em que o mundo exterior precisa de um mundo interior. E temos certeza de que tem um significado.

Emoções autotranscendente. Quando falamos sobre emoções positivas, emoções elevadas, estamos falando sobre emoções autotranscendentes. Mas para que servem as emoções autotranscendentes? Elas são boas para construir recursos sociais. Capacidade de unir os indivíduos, solidariedade social. É orientado ao outro. Diminuir o foco no *Self*, mais cuidado e mais confiança. É estimular maior sensibilidade e sintonia com os outros, empatia. Aumenta o bem-estar dos outros, as ações sociais e a colaboração no caso de perplexidade.

Se pensamos sobre o problema que temos atualmente, se pensamos sobre o problema climático, se pensamos sobre os problemas com o corona, então acho que precisamos profundamente dessas emoções positivas e autotranscendentes. E essas emoções positivas e autotranscendentes estão aqui. Temos apenas que ser sensíveis a essas emoções. Temos que senti-las. Temos também que não apenas falar sobre elas, temos que não apenas dar informações sobre elas; nós realmente temos que estar em ressonância com essas emoções e com imaginações.

Assim, chegando ao fim: por que ter emoções positivas em psicoterapia? O interesse em emoções positivas facilita a homeostase psicológica. É importante dizer que não estamos bravos, tristes ou melancólicos o tempo todo. Se tivermos acesso a todo tipo de emoção, temos muito mais equilíbrio. Pode ser em oposição mútua para podermos nos sentir muito tristes e, por outro lado, podemos ter uma experiência de perplexidade e temos que aguentar ambos em nossa psique. Essa é uma espécie de totalidade. Isso significa que as emoções fornecem conforto psicológico, fisiológico e um melhor sistema imunológico.

Não devemos nos esquecer que aquele que está ciente de emoções positivas é mais suscetível a emoções positivas de outros e mais fácil para relacionamentos, associação e cooperação. Ampliando o repertório pensamento-ação. Esse é um aspecto importante da transformação, porque muito frequentemente temos apenas uma possibilidade de reagir. Se tivermos mais possibilidades positivas de reagir, estamos em caminhos diferentes na relação, em conexão com outras pessoas.

Por último, mas não menos importante, a experiência numinosa nos liberta da patologia. É isso que Jung disse e acho que é um ponto importante. Nem todas as emoções positivas nos dão uma

experiência numinosa, mas a perplexidade e o *kama muta* podem nos proporcionar uma experiência numinosa.

Pergunta: *Muitíssimo obrigado pela palestra extremamente interessante. Muitas manifestações elogiosas aqui por sua participação. Interessante a gente perceber sempre que, quando falamos sobre nosso caminho, vemos como um peso, não é? Parece que a individuação é uma coisa pesada. E uma palestra como esta me mostra como as emoções positivas também fazem parte de nosso caminho, de nossa individuação. Tenho algumas perguntas para a senhora.*

Resposta: Gostaria de dizer algo sobre esse comentário. Esse é um comentário muito importante. Nós, analistas, temos a tendência, quando olhamos para o passado, sempre olhamos para o que deu errado, o que foi dito, mas há muito sofrimento, não há perguntas. Contudo, não se trata apenas de sofrimento, também se trata de alegria. Veja, a vida conhece a morte, mas há sempre… Não é só morte. Uma vida cheia também é possível. E acho que devemos mudar um pouco nossas mentes e pensar se podemos ter alguma afirmação positiva. Não temos que ficar entusiasmados com isso. Mas, para mim, é muito importante ter todos os lados de cada um de nós. Em supervisão ou em terapia, não temos apenas os problemas. Também temos recursos, temos sentimentos bons. E para isso, é muito importante sabermos que há um amplo espectro de sentimentos positivos ou relacionados.

P.: *Há algum livro específico em que a senhora fala sobre o tema de que tratou hoje?*

R.: Não, porque o estudo sobre a perplexidade e o *kama muta* é relativamente novo para mim, porque comecei com a alegria. Há um livro sobre alegria, inspiração e esperança. Foram as palestras de Fay há alguns anos e estão disponíveis. Mas esses novos aspectos, sabe, às vezes desenvolvemos em vida e envelhecemos. Estou muito mais interessada também nesses aspectos espirituais das emoções. Então, talvez em dois ou três anos possamos ter um livro sobre perplexidade, *kama muta* e outros. Mas, no momento, não. Me desculpe.

P.: *Como os contos de fadas também podem nos ajudar nessa percepção?*

R.: Isso é possível. Olhem, não posso dizer que um conto de fadas pode produzir perplexidade. Entreguei primeiro quando falava sobre a perplexidade, apresentei situações bem diferentes: neve, deserto e mar, porque nós, pessoas, estamos reagindo, respondemos de formas diferentes. Para mim, os contos de fadas são histórias de confiança, de confiança na vida. E quando lemos contos de fadas, experimentamos ressonância com nós mesmos. Nos dá confiança, confiança na vida. E é por isso que acho que contos de fadas podem realmente nos ajudar.

A questão é sempre se estão em ressonância com você e com o corpo, com a mente e com a alma, porque, às vezes, você pode ver, pode ouvir um lindo conto de fadas que não fala com você. A questão é: o conto de fadas fala com você ou não? Quando você está lendo ou contando uma história a uma criança; crianças são muito boas com a perplexidade, porque, mesmo se estiver contanto algo para a criança, é a sua voz, é a situação específica em que a criança preenche o conto de fadas com a imaginação e depois pode produzir perplexidade. Mas eu não diria que existe um conto de fadas que produzirá perplexidade.

Comentário: *Sim. Não seria ele, mas a experiência com ele, não é?*

R.: Sim.

P.: *Dra. Verena, em alguns momentos, todos nós, terapeutas, na prática terapêutica, temos um grande sentimento de comunhão com nosso analisando, um momento de estarmos juntos naquele processo, não é? Como a senhora vê isso?*

R.: Sim. Esses são os maravilhosos momentos em nosso trabalho analítico, o momento em que estamos realmente juntos, quando criamos vínculos em um nível mais profundo. E isso pode estar conectado com a perplexidade. Temos essa situação de "isso não é nada absolutamente especial" ou pode também ser uma situação de *kama muta*. Acredito que possa ser uma dessas emoções espirituais. E penso que isso não é nada que não possamos produzir. Estamos ali, estamos em ressonância uns com os outros, estamos em ressonância com nossas emoções, e é quando acontece. E se isso acontecer, acho que esse geralmente é o passo mais importante no processo analítico. Obrigada.

P.: *Várias pessoas colocaram aqui, uma sensação de muita proximidade entre o* awe*, o* kama muta *e o próprio sentimento do numinoso. Existe uma interposição entre essas situações?*

R.: Sim. É difícil dizer. Acho que é também… Há uma nova pesquisa feita sobre a perplexidade e o *kama muta*. São iguais? Essa foi minha ideia, trazer Rudolf Otto, porque eu sempre tive um pouco de raiva, quando novas teorias são criadas e todas as pessoas que já trabalharam no assunto são esquecidas. Mas acredito ser parte de um ponto de vista hermenêutico, na verdade, é difícil fazer distinções. Também não tenho certeza de que temos que fazê-lo. Acredito que esses conceitos existem muito mais para ativar nossa vida emocional e para ver que as emoções têm um profundo impacto nas relações humanas. Da raiva, sabemos haver um profundo impacto nas relações humanas, porque isso também pode acabar com a relação humana, ou a ansiedade, mas temos que levar todas as outras conosco também.

P.: *Por que será que nós confundimos contentamento com prazer?*

R.: Esse é o problema. Normalmente nós não falamos sobre emoções. Informamos sobre emoções. Dizemos que temos prazer. E se tiver, se pedir em retorno… Me dê uma situação específica, um episódio de prazer e voltamos à alegria. Mas quando falamos juntos, muitas vezes apenas generalizamos. E isso significa que não estamos falando sobre nossas emoções, estamos apenas falando sobre o rótulo de nossas emoções.

É uma diferença tão grande se você está junto de alguém e diz "é um grande prazer". Ou se dizemos "Essa noite fui realmente tocado, quando trocamos, por exemplo, essas memórias sobre situações agradáveis da infância" ou algo do tipo. Você está ali, como uma pessoa, mas também pode apenas estar presente como alguém que dá informação. Fazemos o mesmo em processos analíticos, porque a informação é algo rápido.

Se alguém começa a dizer "Olhe, quanto eu tinha sete anos, ganhei novos. Era um dia chuvoso e tinha esses sapatos novos, minha mãe me proibiu de sair com os sapatos novos, mas eu queria sair de sapatos novos e foi o que fiz. Senti muita culpa". Então você diz, como analista, "O que é que está acontecendo com os sapatos?".

No entanto, está errado. Você tem que seguir as pessoas para lhes dar a ideia de que elas têm permissão de realmente lhe contar uma história, e vocês formam um tipo de reino imaginativo. Você está em um espaço imaginativo, porque toca também suas emoções. E depois você pode descobrir qual é o problema, qual tem sido realmente a problemática desses sapatos na chuva.

P.: *Sobre as emoções positivas nas ideações suicidas, que estão no polo oposto, não é? Nós estamos falando de movimentos, de emoções positivas, mas não podemos esquecer seu outro espectro, sua outra posição*.

R.: Espero ter deixado claro, porque acredito que queria lhes trazer as emoções positivas e o amplo espectro de emoções positivas, pois acredito que essas são emoções negligenciadas. Mas isso não significa que não há sofrimento. Isso não significa que não há ódio ali. Que não há ódio reprimido que leva as pessoas ao suicídio.

Talvez haja alguém em humor suicida, quando se faz a pergunta a eles. Essa é uma pesquisa muito interessante. Quando pergunta: "Se você cometer suicídio, o que espera?", lhe contam que esperam estar em um lugar onde há paz, onde há amabilidade, onde há compreensão e assim por diante. E temos as emoções positivas mesmo na fantasia suicida.

Eu me sentiria absolutamente incompreendida se você pensasse que eu nego as emoções difíceis. Porque, claro, escrevi livros sobre

ansiedade, raiva, inveja. Mas o que é importante para mim são todos os espectros de emoção, não apenas a negativa, não apenas a positiva.

Nesta tarde, porém, foquei no lado positivo das emoções. Queria fazer isso, mas isso não significa que negligenciei as outras. Tenho certeza, por exemplo, das reais dificuldades em que nos encontramos. Acredito que é muito mais importante não reclamarmos o tempo todo. "O que não está funcionando, o que não está acontecendo?" Esse é um tipo de ruminação e não ajuda nem um pouco. É bem mais útil dizer "Onde vemos um ponto de esperança e onde podemos seguir imaginações de esperança?", porque quando olhamos para nosso mundo, há muitas pessoas com ideias de "Como podemos fazer algo para melhorar o clima". Há muitas pessoas. E apenas reclamar que nada funciona de nada ajuda.

Mas também podemos aproveitar que existem ideias. Também podemos pensar essas ideias. Podemos amparar essas pessoas. Isso, para mim, é ser positiva. Porque o fato é o fato, é como é. É algo difícil, no momento, muito difícil no mundo. Foi o mesmo com o corona. Agora está um pouco melhor.

Vi que pessoas conseguiram ter imaginação, imaginação pelo futuro também: "O que farei, se a pandemia acabar?". Essas pessoas podem acreditar muito melhor na situação dos *lockdowns*. Então, essas emoções positivas nos ajudam a viver.

P.: *Sobre um autor que a senhora citou algumas vezes, Holmes. Quem seria?*

R.: Sim. Holmes é uma mulher. Holmes é uma mulher sueca e trabalha a depressão com alguns suecos. Ela até menciona Jung, porque trabalha com imagens, e diz que Pierre Janet e Jung foram os primeiros a usar a imaginação em clínicas. Então é possível encontrá-la. Pesquise "Holmes" e "depressão" e encontrará na *internet*. Não são psicoterapeutas; são psicólogos clínicos, mas psicólogos clínicos estão, de certa forma, trabalhando nos mesmos aspectos que nós.

P.: *Como criar, renovar, restaurar nesse mundo novo em que estamos vivendo? Trazer essas emoções positivas a esse mundo novo? Acho que a senhora já falou bem disso, mas poderia falar mais um pouco?*

R.: Acredito que, primeiramente, somos indivíduos e acho que é importante que nós, indivíduos, assumamos a responsabilidade pela vida da maneira como podemos. Há pessoas que podem fazer mais. Há pessoas que podem fazer menos. Mas tem a ver… uma responsabilidade. E isso também ajudaria com o amor pela vida.

E, para mim, o que eu disse é importante nessa conexão, porque, se podemos compreender nossas emoções positivas, temos

amor pela vida. Se temos amor pela vida, somos menos destrutivos. Então penso que esse… especialmente o *kama muta*, parece… se o ativarmos um pouco, isso nos permitirá estar muito mais em solidariedade mútua, muito mais… nos importaríamos mais uns com os outros. E acredito que esse seja um pré-requisito para lidar com os problemas que temos. Temos muitos problemas, mas não tenho certeza de que outras épocas tiveram menos problemas.

Pensamos que temos agora muitos problemas, mas também temos muita criatividade. Olhem, essa ideia de que temos que ter os dois lados, não apenas o sofrimento, mas também a ideia da alegria, alegria contente e expandida. Isso nos ajuda a não só não estar deprimidos, mas também a ter imaginações do futuro, porque acredito que todos queremos continuar nossas vidas e queremos que nossos filhos continuem, que nossos netos continuem. E não fazemos isso, quando eles desistem.

P.: *Jung diz que o numinoso nos protege da psicopatologia. Como a senhora vê a presença frequente do numinoso nas psicoses*.

R.: Sim. Acredito que essa seja uma situação muito difícil. Mas podemos ver isso no modo como a profunda experiência emocional, que Jung chamou de experiência numinosa, pode realmente não só nos tocar, mas também nos surpreender. E penso que depende muito da estrutura da personalidade ou também do passado da personalidade. Mas eu não diria quem, porque há experiências numinosas na psicose, não é errado quando Jung diz que essas experiências emocionais profundas podem nos modificar, podem nos dar a situação que não estamos mais lidando. Rimos um pouco sobre nossos aspectos narcisistas ou nossas exigências narcisistas e assim por diante. Acredito que o que ele diz é, em algumas situações, correto e como tudo no mundo, nada é apenas verdade.

P.: *O efeito da conexão com emoções positivas pode inclusive nos possibilitar acessar mais recursos para o enfrentamento de sentimentos difíceis de confrontar. É o que a gente está comentando, não é?*

R.: Com certeza. Sim, com certeza. Esse é um ponto muito importante. As emoções positivas nos levam a… Recebemos algo da vida. Não temos que desistir de algo. E o que recebemos da vida são recursos. Podemos olhar para trás, para nossa vida. Uma vez escrevi uma biografia da alegria, mas podemos olhar para o que cria alegria em si mesmo e terá acesso aos recursos.

P.: *É mais fácil focar na catábase ou na anábase? Certamente são os dois polos, não é?*

R.: Não sei qual é a mais fácil, porque, de tempos em tempos, uma é mais fácil que a outra. E acredito que temos que fazer as duas. Também depende muito da pessoa. Alguns analistas são bem diferentes, e alguns verdadeiramente gostam da anábase. Para ou-

tros, essa é mais uma questão sobre o quanto podemos desenvolver. Onde estão os recursos? Para onde e como podemos avançar?

Comentário: *Dra. Verena, muitíssimo obrigado pela experiência, muitíssimo obrigado por estar conosco nesses trinta anos. E pessoalmente fico muito satisfeito de poder conhecê-la pelo menos virtualmente. Já que não pudemos estar [juntos] pessoalmente. Estamos muito satisfeitos pela excelente participação, pela excelente palestra que a senhora deu, nos abrilhantou muito em nosso evento. Um grande abraço.*

R.: Muito obrigado. Foi bom estar com vocês. Seria muito melhor estar presente com vocês, mas ao menos nos encontramos virtualmente. Tudo de melhor para vocês.

Verena Kast: PhD em Filosofia, foi professora de Psicologia na Universidade de Zurique. Analista didata do C.G. Jung-Institut Zürich e analista em clínica particular. Foi presidente do C.G. Jung-Institut Zürich. Ministra palestras em todo o mundo e é autora de vários livros de sucesso. Dentre estes, destacamos, traduzidos para o português: "A alma precisa de tempo"; "Jung e a Psicologia Profunda: um guia de orientação prática"; "A imaginação como espaço de liberdade: diálogos entre o ego e o inconsciente"; "O caminho para si mesmo"; "Sísifo: vida, morte e renascimento através do arquétipo da repetição infinita"; "O amor nos contos de fadas: o anseio pelo outro"; "A ansiedade e formas de lidar com ela nos contos de fadas", "A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana".

E-mail: kast@swissonline.ch

The function of positive emotion in transformation processes

Verena Kast

Well, thank you very much for your invitation.

First of all, I would like to congratulate you all on the 30th anniversary of your Institution. I know how much work and hard work, soul, and spirit you must have to maintain the Institution alive. I know we can do it together. So, I wish you all the best for the next 30 years.

I guess I can start with my talk. I have not understood what was before, but I think it is okay. Is it?

For the translator, I start with the section "Emotions". When I speak of emotions, this includes moods. This is the kinesthetic sense in the body. In the case of joy, this would be a cheerful good. Then the name of the feelings. We clearly feel joy. We feel, for example, that a warm feeling is spreading within us. And then also the effects that would correspond to an exuberant enthusiasm.

Emotions, in particular, make it clear to us how much we humans experience ourselves as a biopsychosocial unit. We speak of mood, but also of being out of tune, and upset, which means that we can no longer be in harmony with ourselves, with our body, or with our environment. This disgruntlement, in turn, can be caused by a dream, physical discomfort, the weather, political situation, and so on.

The experience of moods also makes it clear that when we speak of emotions, we are always speaking of ourselves, of identity, and the mode of being affected. We speak of the core of our personality. We speak of our self-experience in our current situation and the self-experience is to be seen in connection with our inner world, with the complexes and the archetypes behind them.

In their images, the archetypes virtually produce a phenomenology of emotions, but emotions also hint at physicality, they affect our bodies. We feel them physically. Emotions and expressions associated with them always have to do with the world around us. On the one hand, with our fellow human beings to whom we signal something with our emotions. On the other hand, the world around us also includes the environment as a whole, affecting us.

All emotions affect people holistically. They express the many ways in which people can be affected. And, you know, only when we are emotionally gripped by something do we act.

What do I mean when I am talking about positive emotions? I mean inspiration, gratitude, appreciation, curiosity, interest, nostalgic feelings, awe, *kama muta* (feelings of being moved), and others.

What is important for us is: some positive emotions are self-transcendent emotions. They transcend their own momentary needs and desires and focus on those of another. I would like to do a little exercise with you. Please, close your eyes or stare at a long point before you. Try to perceive your mood.

Now, imagine a situation in your childhood in which you were very happy. Recall the situation in your memory as vividly as possible with only your senses. Perhaps a vacation, a toy.

Please leave your experiences and what happened to you just in your memory and try to assess how your mood is now, did your mood change? Do you feel worst or better?

Now you can ask yourself some questions. How did you express your joy? Did you suppress the expression of joy? How did you feel when you thought about joy? How did this exercise of joy have affected your mood? And then you can open your eyes and stretch a little.

With this introduction, what I would like to show you is that we can access joy through our imagination of joyful events. You can access anger when you imagine angry events. And the emotion you are feeling right now influences your respective mood.

So, why positive emotions? You have noticed how a cluster of emotions is linked with a reward, you have an approach, and you are not getting distant from people or things. And you also have resources. Positive emotions create a link to resources that are generally associated with affiliation and cooperation in relationships.

There is a theory called 'Broaden and Build' associated with positive emotions, as they tend to generally broaden our thought-action repertoire. While negative emotions narrow the range of potential behavior with quick reactions to challenging situations. When we are angry, we react with anger. The difference is that if you are curious, for example, you will react completely differently. When you smell something interesting, when you are curious about something, you feel joy or interest, this is linked to a positive emotion that broadens our repertoire.

This is a summary of how positive emotions serve to build enduring personal resources, such as new dispositions to act, and to bond. This is based on the theory of positive emotions by Fredrickson.

Why positive emotions in psychotherapy?

Interest in positive emotions facilitates psychological homeostasis. It provides psychological and physiological comfort, and well-being. You know there is a lot of research in the latest years that defend positive emotions because it helps. And those who are aware of positive emotions are more responsive to others' positive emotions, it is easier for relationships, affiliation, and cooperation.

This is important for our analysis, of course, but also for the analysts, who are aware of positive emotions are more responsive to others' positive emotions, meaning we are more connected to positive emotions in our analysis even when we have only a little spark of positive emotions.

We experience joy and please think of it on the whole aspect of positive emotions. Thinking that life is better than expected, there is more to us than expected. If we are in a situation of anger, life is experiencing the mood of distancing, but life is experienced in the mode of receiving. Emotion is expressed when our bodies light up, our faces light up, movement is associated with joy, and those movements tend to light up the corner of our mouth, we could jump from joy. In the body, there is a counterbalance to the heaviness of darkness.

Joy is connected to something that is above ourselves, its transcendency, a transcendency of relationship patterns, the resistance of existing, fundamental transcendency.

When we rejoice, we feel a warmth rising within us, this can be experienced physically as well as in the soul. It makes us feel more open, more alive, this self-evident, self-confidence, the self-status feeling is enhanced in the world around us because we receive more than we expect.

A part of this self-confidence is when we have relevant meaning. The self-confidence we experience as humans in joy allows us to open up in a transcendency spectrum. We do not need to block our ego barriers; we actually open them up without suspicion and we do not expect evil. When evil happens, we feel hurt. And we can protect ourselves from that without allowing joy, but this protection comes at a high price to pay.

Self-confidence allows opening up, resulting in vitality and the competence to deal with life.

We feel the energy, and as a result, we want to be close to others, we want to share, and we are convinced to find solutions together.

So, we could say joy is a basic emotion. Even when the self-status is enhanced, joy promotes social behavior, and implies solidarity and cooperative processes. Approaching new relationships, it brings satisfaction and commitment to ongoing relationships. Joy is also connected to imagination, especially the anticipation of joy.

Anticipated joy occurs because of imagination. It is specific because it combines fear and joy, a maximum enjoyment when the right level of fear is reached. Not too little, not too much. Imagination and emotions are connected. When we are not focused on life itself, our mind produces images that are connected to emotions. When we are conscious and daydream about this, we can work on our emotions.

I would now like to share with you a clinical note to show you how elevated and positive emotions and imagination, and clinical work are connected.

Working in the psychotherapeutic field and very explicitly in supervision, means working with imagination. Everything is imagination. We are in resonance with another person, we imagine how he or she feels, we hear life stories, dreams that we imagine, and so on.

To become aware of particular memories out of the many possible memories and imaginations depends on the mood you are in and also on the people with whom you share these memories. The mood is important as well as people because you do not want to share all your memories with everyone.

If we are in a joyful mood, we are more likely to have joyful memories. If we are bitter and grumpy, then experiences come to mind that encourage us in this bad mood. If we are angry, we remember more and more experiences that annoyed us, and everything that might still be good in this world, in this life, is then flooded and darkened by anger. The emotion, the mood in which we find ourselves, lets us choose stories to remember and tell, or color the stories we have always told anyway. If we are depressed, we might tell a different story than when we feel inspired, or we might tell this otherwise inspired and also an inspiring story with a melancholic undertone.

Thinking about the clinical perspective, we have negative emotions, and depressives not only have many negative imaginations but also suffer from an impoverishment of positive imaginations. They can fantasize about bad positive experiences and positive future expectations. But they have self-defining positive memories of important situations in their lives. If you ask for them. We have to ask; we have to keep in mind the importance of positive emotions. We imagine positive sensations instead of only hearing the same scenarios. In only a week we perceived a reduction of negativity in depressed patients, according to Holmes. Repeated imagery of positive scenarios, versus just listening to the same scenarios, over one week resulted in decreased depressive symptoms and reduced negative interpretive bias in participants with depression. We often talk in generalized terms, and we cannot work this way, that is why imagination is so important. When we access images and see the inner awe we are connected to unique episodes that touch us, then

we can change. This is why imagination is so important.

Now I will be talking about … I have an article from Holmes, do not worry, you will get it at the end.

Now, I am going to talk about awe. Before I start to talk about awe. I would like you… I invite you to see with your inner eye, to hear with your inner ear some situations I will tell you. Imagine an untouched snow field, shining and glittering in the sun. Above the field, in this sun, there are little snow crystals.

Or a night in the desert. You lie on the sand in your sleeping bag. Heaven and earth meet, and the infinite bright stars are very close, touching your face. Covered by the starry sky, you feel safe in the vastness of the desert.

Or a wild roaring sea. A burst of energy and experience of power. Beautiful, full of energy, frightening, yet also fascinating. Overpowering.

A raging thunderstorm. It flashes and crashes and storms and rains. Scary and yet powerful, impressive.

The first spring flowers. The scent of spring. The first sounds of spring. The birds of spring.

Well, a small reflection. What happened to you if you had been willing to look at these images?

There are experiences in nature that seize us emotionally, grip us, sometimes leave us breathless, and give us the impression of having experienced something wonderful or even terrifying, something that goes beyond our everyday experience and that we cannot grasp at first. It is strange, disconcerting, astonishing, and quite unusual what one experiences there. A wonderful or frightening amazement at something overwhelming, which we do not really understand at first, grips us, and we are seized by awe. Even when you listen to a great orchestra, you can be seized by awe.

We feel awe when we are seized by something great and powerful, which goes far beyond us, which we cannot control, cannot do, surprises us, and exceeds our expectations. It is much, much more deeply touching than was to be expected.

And this experience abruptly changes our self-perception. We feel small in the face of this fullness of being, shrinking to a human dimension, and yet precisely because of that, we feel connected to this great, super great, super powerful thing. We feel one with the world around us, one with the great all. And this gives an experience of meaning, of belonging to a great whole.

But these are also moments in which we humans are in a completely different context from the everyday. It is as if a gap opened up in the clouds, and for a certain time, we can see our self, life, address, and the big pictures all in one.

"Awe" is "Ehr-Furcht" in German – to honor and to fear. And Keltner and Haidt – these are the people who first started with a lot of research about this topic – said "awe is a cherished and transformative experience that is at the center of many collective processes".

This transformation of self-perception is well researched. Our mental concepts, according to Keltner and Haidt, need to be adapted to this experience. These are moments when people open themselves to new possibilities, new thinking, and new values. In the face of this superpower, people take themselves, with their everyday needs and concerns, less seriously and feel more connected to the world and to other people.

In human psychology, we speak in this context of an experience of wholeness or a unitary reality. In early research on this topic, tourists visiting the new, very impressive Yosemite National Park were compared to tourists visiting Fisherman's Wharf in San Francisco. You know, a familiar, interesting place, but not one that inspires awe. Tourists in the Yosemite National Park were asked about their emotions, and they were then asked to draw themselves. The visitors to Yosemite Park anonymously spoke of feelings of awe and drew themselves much smaller than the visitors to Fisherman's Wharf. From this, the scientists concluded, that when people experience awe, they focus not so much on themselves, but on the world as a whole. And that it follow is that social engagement becomes greater. The emotions associated with such experiences are called self -transcendent emotions. Emotions that transcend our normal experience of self and expand it for a time. They are thought to differ from other positive emotions, such as joy and excitement, especially in intensity.

These experiences of self-transcendent emotions also bring about a closer connection to fellow human beings, and with it a clearer willingness to help. People feel better because they are more in touch with something greater. Prosocial engagement, integration into groups, and a decrease in aggression can be discerned according to studies. These experiences of wonder in the face of something great, something big, are primarily associated with experiences in nature. And most people have such experiences, but they can of course also be triggered by experiences of culture, of people you think are great, etc.

So, awe produces specific cognitive and behavioral tendencies that enable individuals to engage in collective action, and it enhances pro-social tendencies and especially imaginations to share, care and resist.

The positive experiences… No, wait a minute… Okay.

Awe is seen as a cardinal emotion, vital to connections to others

and to spiritual entities, and enhances to fold on to social collectives and improves health and well-being. There is greater life satisfaction, pro-social tendencies, greater humility, curiosity, and exploration – that this is the prerequisite for creativity.

So, these psychologists who are doing research about awe want to know how can we lead people to more moments of these wonders. And they do it, for example, by showing them very beautiful or very frightening images of nature. That is also how research is done, by the way.

I think it is good that it works through pictures, but it would probably be better and more emotionally sustainable if people were encouraged to go out into nature, to take time to these breathtaking situations could also be experienced in a whole body of experience.

That would probably be psychologically the possibility to see nature as an aspect of the expanded self. Or, in other words, to feel at one with one's own small self, with all the senses, whole-bodily and intellectually with the big self. And that could then indeed lead to people being more connected with nature, also behaving more humanely and ecologically.

Now, we have also a negative aspect of awe. These are the elements of fear and threat, triggered by powerful, overwhelming situations, lightning, floods, and dominant, powerful individuals. Individuals who are talking to you in a way that you have to be persuaded, that you have to do what they want you to do. And this reduces constructs of control and certainty. You get increased feelings of fear and anxiety, elevated autonomous nervous system arousal, and it is not well-being, fear-based feelings of powerlessness.

It also triggers the small self. It triggers more pro-sociality. But it causes individuals to behave more submissively, and it reduces curiosity. So, we could say awe has probably a more mixed emotional profile. Fear and wonder as aspects of awe. So, we cannot say it is just a positive emotion, but it can be a tremendous positive emotion. And at this moment, we could think of Rudolf Otto, "The idea of the Holy", and C. G. Jung, "Psychology and religion".

Otto is talking about the numinous experience. And I think the numinous experience Otto was talking about is the same or perhaps the same as awe that is described by Keltner and others. Because the numinous experience in Rudolf Otto is the sense of facing a wholly other or alien reality, the presence of a mystery beyond our apprehension. And even he says it is the feeling of personal insignificance. This is in the research when people are asked to draw themselves, then they draw themselves smaller than they usually do.

For Otto, it is important to see the contrasting harmony of *tremendum* and *fascinans*. So, *tremendum* can be discomforting or

inspiring, but frightening, horrifying… Otto uses the words "fear of God", and "fear of ghosts".

These numinous experiences, as Otto describes, are a low connection to the perceived majesty of the deity and its superiority, so it could be experienced as a religious shattering. C. G. Jung says it is being overwhelmed.

Fascinans, the contrast to the *tremendum* side of the numinous. So, fascination, attraction, transcendent love, exaltation, mystical experiences, and peak experiences. This relates to Otto.

The numinous can be experienced in dreams, as experienced in the body, within a relationship; in the wilderness, through aesthetic and creative means. That is what Rudolph Otto says.

And he concludes that numinous emerges from limit situations, in altered states of mind and situations in which we are more open, not in the way when we get a lot of anxieties.

If we include Rudolph Otto, awe could be both, tremendous and fascinating at the same time: "awe-some" and "aw-ful". The one or the other part is dominating. But in both cases, I see these as a self-transcendent emotion.

A quotation from a letter from Jung. He is writing to Paul Martin in 1945. "You are quite right, the main interest of my work is not concerned with the treatment of neurosis, but rather with the approach to the numinous. But the fact is that the approach to the numinous is the real therapy, and inasmuch as you attain to the numinous experiences, you are released from the curse of pathology".

Martin was writing to C. G. Jung, telling him that he thinks Jung is not very much interested in dealing with neurosis. He is much more… he likes to work with the numinous. And this is the answer… and important. But the fact is that the approach to the numinous is the real therapy. And inasmuch as you attain to the numinous knowledge.

But I would like to tell you this is a very important quotation, and this is, I think, it is very important for Jungian psychology. But I beg you, do not forget the clinical Jung. Do not forget Jung, who says emotion is the basis of the psyche; Jung, who is working about complexes; Jung, who is talking about archetypal stories also coming out of the complexes.

We are now… we are going back to *kama muta*. Please recall a situation in which you have been deeply moved, touched. Perhaps you have had moist eyes, goosebumps.

In recent years, a new feeling has been described that we know about, but which has never been so thoroughly researched and considered in terms of its possible effect, also on social interaction. This feeling is called *kama muta*. *Kama muta* is an expression borrowed

from Sanskrit and means "moved by love and tenderness". Most importantly, moved by the love and the tenderness of others.

Most English-speaking researchers considered the following emotions to be constitutive of *kama muta*: "being moved, being touched, being stirred, being gripped, feeling emotionally uplifted, being shaken". In addition, they mentioned the German word "Ergriffensein". "Ergriffensein" has no corresponding expression in English. It is about the experience of tenderness, longing, ecstasy, love. Religious people may consider the expression "being touched by the spirit" to be coherent because none of these individual feeling states and their associated terms cover what the experience of this feeling is, thus the researchers have chosen the Sanskrit word *kama muta* for it.

Kama muta is described as an inner feeling of being moved. As we related… No, sorry. These situations of being moved are usually characterized by experiencing and sharing a certain intensification of the sense of community, a communal sharing of relationships. Sudden also means surprising, but also could also mean that one suddenly realizes that one is a part of a larger whole. The feeling arises from emotional contagion. And it generates a sense of unity, identity, affective devotion, and moral commitment that… the intensification can be real. The birth of a child, celebrations in a family, celebrations with friends, weddings, big birthdays, funerals. Participating in a ritual, reciting melodious texts, being yourself a musician. All this can trigger *kama muta*.

More so one may witness or be witness to unexpected great kindness. One can be actively involved in the situations oneself, observe them or see such scenarios in films for example when people reunite after a great, difficult separation, one has suffered along with them, but one has also been redeemed. Something has become good again. One can also read about such experiences. In books, the memories and feelings associated with them are accessible to us in the imagination. This seems to me to be particularly significant. We can reactivate these feelings in our imagination, our ability to remember and our expectation to experience these feelings again is enough.

These feelings can also come from large social bonding contexts and be linked to pride. For example, an athlete from one's own nation, surprisingly, wins a medal at the Olympics. The national anthem is played when the medal is handed over and the athlete fights back tears. So do the spectators. Actually, one has no reason, but against this emotion, one can defend oneself only badly. Suddenly, one is moved by a collective emotionality. But this only happens if you can establish a social connection to the corresponding athlete. In this case, the athlete from your own country, or you have a special relationship with him or her. These situations do not

arise from our self-efficacy. One is an empathic observer, actually in a witness perspective and yet completely present.

Kama muta is described as a positive social-relational feeling brought about by observing or participating in a communal experience. An experience that we share with others is moving, touching, heartwarming, gripping us physically by a feeling of warmth in the chest; from rising tears to crying, from excitement and exhilaration, perhaps even goosebumps.

Much research is being done on these feelings, for example, on their occurrence and effect. We, humans, mutually infect each other with our emotions. In a large group, we therefore also experience situations more strongly than when we listen to music alone at home. Which, however, can also grip us there.

Such poignant communal experiences also arise in situations of sorrow, grief, and loss. At funerals, one can certainly feel this *kama muta* feeling, sadness, gratitude, abandonment, and at the same time also link to all the people who mourn with us.

So, we are talking about situations where these feelings from a certain communal experience stimulate feelings of connection, belonging, kindness, and trust, but also a sense of shared responsibility and generosity. So, a possible transformation is actually experienced, remembered, or imagined. Initiated by the participant, by a second or a third person, by observed third parties result from collective action moving with others in rhythmic synchrony singing together.

These feelings of oneness are also supported by the need to get physically close, to embrace. One is completely with others and yet also completely with oneself, one transcends oneself in these situations. And so, the consequences are increased interpersonal closeness. We feel one with others: love, solidarity, fusion. There are involved feelings of belonging or identification, and the result is altruistic behavior, sharing, caring without keeping track, and giving what is needed.

Kama muta is a social joy, from being together, from being socially connected with others. It is a highly intensive form of joy. Of course, one wonders whether in times of increased social divisions and eroding trust we have in our days, one could hint more at experiencing these feelings. After all, there are already some films on the internet that should trigger *kama muta*.

Kama muta emotionally mediates the dynamic relational transition in which people quickly. People can create, they renew, and they restore. Out of this situation of *kama muta*, we are able to create, to renew, to restore, to repair something. And, sure, people like it, they rate it positively, they are seeking it out, they want to experience it with others, and they are talking about it, but being moved is elicited by positive core values emerging and standing out

from negative background. For example, you have a funeral, but you are together at the funeral. You are thankful for what other people are here, you are going to eat and drink afterward. And this is one of these *kama muta* situations. And being moved plays a crucial part in the enjoyment of arts such as film. Sad music or films lead to an increase in being moved, cultural experiences, and in religious practices.

And *kama muta* is evoked by many religious rituals. Core religious experiences of *kama muta* are produced by practices that we are culturally selected because they strongly afford *kama muta* and hence are contagious and endemic. *Kama muta* is being moved. *Kama muta* is an emotion that fulfills people. So, it is sought after, and this can be abused. Advertising can trigger this emotion. Advertising with little children.

Kama muta is based on emotional contagion with other people. This can be exploited politically. That means this emotion needs critical reflexive distance. What value is at the base of this inner moving experience? In awe and in the experience of being moved in *kama muta*. The situation that triggers those feelings is experienced as "suddenly", which means something breaks into life, into everyday life. And the question is, where is it coming from? It is an emergent creative impulse. Where the outer world needs an inner world. And we are sure it has a meaning.

Self-transcendent emotions. I was always saying when we are talking about positive emotions, elevated emotions, we are talking about self-transcendent emotions. But what are self-transcendent emotions good for? They are good at building social resources. Ability to bond individuals together, social solidarity. It is oriented to the other. Diminishing one's focus on the self, more care, more trust. It is encouraging greater sensitivity and attunement to others, empathy. It enhances the welfare of others, social actions, and collaboration in the case of awe.

If we are thinking about the problem we have nowadays if we are thinking about the climate problem, if we are thinking about our Corona problems, then I think we are deeply in need of these positive, self-transcendent emotions, and these positive self-transcendent emotions are there. We have only to be sensitive to it. We have to feel it. We have also… we have not only to talk about, we have not only to give information about it. We have really to get in resonance with it and to get in resonance with imaginations.

And so, to come to the end: why positive emotions in psychotherapy? Again, I started with this slide. Interest in positive emotions facilitates the psychological homeostasis. This is an important point that we are not all the time only angry or sad or melancholic. If we get access to all kinds of emotions, we have much more equilibrium. They might be in opposition to each other so we can feel

we can be very sad, and, on the other hand, we can have an experience of awe and we have to bear both in our psyche. And this is a kind of wholeness. And that means that it provides psychological and physiological comfort, and a better immune defense.

We should not forget that those aware of positive emotions are more responsive to others' positive emotions and easier for relationships, affiliation, and cooperation. Broadening the thought-action repertoire. This is an important aspect of transformation because very often we have only one possibility to react. If you get more positive possibilities to react, we are in a different way in the relationships, in connection with other people.

And last but not least, the numinous experience releases from pathology. This is what Jung said, and I think this is an important point. Not all positive emotions give us a numinous experience, but awe and *kama muta* can give us a numinous experience.

Now, here you have some literature. I have seen that I have not Holmes there… is the depression. Holmes… You go on the Internet and search for 2016 and then "depression", and then you get a lot of information about depression. So, thank you very much for your attention.

Thank you very much for your lecture, it was fascinating. There have been many compliments on your participation. It's interesting to see when we talk about our path, we see it as a weight, don't we? It seems individuation is a heavy thing. And a lecture like this shows me how positive emotions are also part of our path, of our individuation. I have questions for you here.

I would like to say something about this comment. This is a very important comment. We analysts have the tendency, when we are looking at the past, we are always looking what went wrong, what was said, but… There is a lot of suffering, no questions. But it is not only suffering, it is also joy. Look, life knows death, but there is always… It is not only death. It is also full life is possible. And I think we should change a little bit our minds and think about: can we see some positive claims? We have not to be enthusiastic about it. But for me, it is so important to have all sides in each our… In supervision or in therapy, we have not only problems. That we also have resources, that we have good feelings. And for this, it is so important that we know that there is a broad spectrum of positive feelings or related feelings or how we would call it.

Question: *Is there any specific book in which you speak about the theme of today?*

Answer: Not really, because this study about awe and *kama muta* is quite new for me because I was starting with joy. There is a book about joy, inspiration, and hope. These have been the Fay Lectures years ago. And it is available. But these new aspects, you know… sometimes we develop in life and getting older… I am much more interested also in these spiritual aspects of emotions. So, perhaps in two or three years, you can get a book about awe and *kama muta* and others. But not in the moment, sorry.

Q.: *We have the question of fairy tales. How can fairy tales help us in this perception?*

A.: This is possible. Look, I cannot say a fairy tale can produce awe. I gave you first when I was talking about awe, I gave you very different situations: snow, the desert, and the sea because we people are reacting, we are responding in different ways. For me, fairy tales are stories of trust. Not so much of… I come back to the grandchild. But as stories, the fairy tales are stories of trust, of trust in life. And when we are reading fairy tales, then it… we have a resonance in ourselves. It gives us trust, trust in life. And this is why I think fairy tales can really help us.

The question is always, if they are in resonance with you and resonance with the body, with the mind, with the soul, because sometimes you can see, you can hear a beautiful fairy tale, but it does not speak to you. The question is, does it speak to you or does not it speak to you? When you are reading or telling a story to a child… Children are very good in awe because then… even if you are telling the child something, it is your voice, it is the specific situation the child fills in the fairy tale with the imagination, and then it can produce awe. But I would not say there is a fairy tale that will produce awe.

Yes, it wouldn't be the fairy tale, but the experience with it, isn't it?

Yes.

Q.: *Dr. Verena. In some moments, not just hers, but all of us therapists in some moment in our therapeutic practice have a great feeling of communion with our patients. A moment of being together in that process. How do you see this?*

A.: Yes. These are the wonderful moments in our analytical work, the moment when we are really together when we are bonding on a deep level. And this could be connected to awe. That we have this situation of "this is now something absolutely special" or it can also be a situation of *kama muta*. I think it could be one of these spiritual emotions. And I think this is nothing we cannot produce. It is, we are there, we are in resonance with each other,

we are in resonance with our emotions, and then it happens. And if it happens, I think this usually is the most important step in the analytical process. Thank you for that.

There's a passage in your book, "The Dynamic of Symbols", that impacted me very much e it speaks a bit about this. It's the bit in which you received a young man who had lost his family in a car accident. He seeks you and suddenly, out of context with what he is saying, you see mathematic formulas. Then you ask him why you are seeing the formulas. And he asks, "with how many variables?" You answer, and he makes a fantastic mathematical elaboration and, in the end, he says, "thank God, I'm not going crazy". This moment is beautiful.

Thank you.

But this is… Yes, this is a beautiful moment. But we have some beautiful moments when we get this room of possibilities, where we are not "shrinked", we are not… we really get possibilities. And I think this was such a moment.

Q.: *Several people here. A sensation of Much proximity between awe, kama muta, and the numinous feeling. Is there an interpretation between these situations?*

A.: Yes. It is just difficult to say. I think it is also… there is new research done about this awe, and *kama muta*, is it the same? That was my idea, to bring in Rudolf Otto because I always get a little bit angry when new theories are there and all the people who have already worked on them are forgotten. But I think it is from a hermeneutic standpoint, that it is rather difficult to make distinctions. I am also not so sure that we have to do it. I think these concepts are much more to activate our emotional life and also to see that emotions have a deep impact on human relationships. From anger we know that anger has a deep impact on human relationships because this can also crush the human relationship or anxiety. But we have to take all the others with us, too.

Q.: *Why do we confuse contentment with pleasure?*

A.: That is the problem. We are usually… we are not so often talking about emotions. We are informing about emotions. We are saying, "I have pleasure". And if you are… if then you ask back, give me a specific situation, an episode of pleasure, then you come back to joy. But when we are talking together, we are very often only generalizing. And this means we are not talking about our emotions; we are just talking about the label of our emotions.

And it is such a difference if you are together and you say, "Oh, it was a great pleasure", we say. Or if we say "this evening I was really touched when we exchanged, for example, these memories about nice situations in childhood" or something like this. Then

you are there, as a human person, but you can also only be there as someone who gives information, and information is so… We are doing the same in analytical processes because information a quick.

If someone starts to say, "Look when I was seven and I got new shoes and these new shoes, it was… it was rainy and I had these new shoes, and mother did forbid me to take the new shoes, but I wanted to do the new shoes, and so I did it, and I felt a lot of guilt". Then you as an analyst say, "What the hell is going on with the shoes?".

But this is wrong. You have to follow the people in and give them the idea that they are allowed to really tell you a story and so you form a kind of imaginative realm. It is an imaginative space you are in because it also touches your emotions. And then you can find out what has been the problem, what has really been the problematic of these shoes in the rain.

Q.: *What about the positive emotions in suicidal ideation, which are on the opposite pole, aren't they? We are talking about movements of positive emotions, but we can't forget the other spectrum, the other position. How does it… You talked about it in a very interesting form…*

A.: I hope that I made it clear because I think I wanted to bring you the positive emotions and the broad spectrum of positive emotions because I think these are the neglected emotions. But that does not mean that there is no suffering there. That does not mean that there is no hate there. That there is no repressed hate there, that brings people to suicide.

Perhaps someone is in a suicidal mood when you ask them… This is very interesting research. When you ask them, "if you commit suicide, what do you expect?" And then they tell you that they expect to be in a place where there is peace, where there is warmth, there is understanding, and so on. And then you have the positive emotions even in this suicidal fantasy.

But I would feel absolutely misunderstood when you think I would deny the difficult emotions. Because, sure, I have written books about anxiety, anger, envy, about… I know about. But what is important for me is the whole spectrum of emotions, not only the negative ones, not only the positive ones.

But this afternoon I was on the positive side. I wanted to do it. But that does not mean that I neglected others. But I am sure, for example, for the actual difficulties we are in. I think it is much more important that we do not complain the whole time. "What is not working well, what is not going on?" This is a kind of rumination, and that does not help at all. It helps much more to say, "Where do we see a glimpse of hope, and where can we follow imaginations of hope?" Because when you are looking at our world, there are a

lot of people who have ideas, "How could we do anything to improve the climate?" There are a lot of people. And just to complain that nothing works, that does not help.

But we can also be… We can enjoy it, that there are ideas. We can also think of these ideas. We can sustain these people. This is for me, the positive. Because the fact is the fact, it is like how it is. It is difficult at the moment; it is very difficult in the world. It was the same with Corona. Now it is a little bit better.

I have seen that people who had been able to have imaginations, also have imaginations for the future. "What will I do if the pandemic is over?". These people could believe much better in the situation of the lockdowns. So, these emotions, these positive emotions help us to live.

Q.: *Yes. People certainly don't seek us when they're happy, do they? They seek us when they have a sort of problem. But this vision you bring is very interesting because, through imagination and other means, we can search for exactly the homeostasis that these positive sensations bring to the psyche, isn't it? That is very interesting.*

A.: Yes. Thank you very much. I think this is very important because it leads us… it helps us to leave the state of a child. Because becoming attention because I am not well, it is a little bit the state of a child. We need it from time to time. But if we remain in this regressive state, this does not help us. Then we are victims. And if we are victims, the world… there are a lot of aggressors or predators in the world. But we are not able to create life, to do anything to create our lives. And this is why it is so important to have all of these positive emotions, and these imaginations. Because it is not just positive emotions. Positive emotions are connected with imagination, these imaginative scenarios, positive.

This is my question, but I think you have answered it already, right? How to favor the patient who is in a darkening period? How to bring them to this space of great awe? I think you answered that already, right?

Thank you. Yes, I think I have, yes.

Q.: *How about an author you mention a couple of times. Who would that be?*

A.: Holmes is a Swedish woman, and she is working together with some Swedish people very much about depression. She is one who is even mentioning Jung because she is working on imagery, and she says that Pierre Janet and Jung have been the first ones who used imagination in clinics. So you can find it. It is just "Holmes" and "depression", and you will get it on the Internet. They are not psychotherapists; they are clinical psychologists.

But clinical psychologists are in a way working on the same aspects as we are also working on it.

Q.: *Yes. We realize nowadays that analytical psychology gains a wide scope, doesn't it? As we've said a couple of times. Little by little, Jung is being discovered by social sciences, political sciences, and physics itself. And we see great interdisciplinary work, don't we?*

A.: Yes. Yes, absolutely. Absolutely. And I think… for me, it is very interesting also to combine imagination, dreams, and the neuroscience about these self-generating thoughts. And self-generating thoughts… this is meant there is a man called Fox, like the fox, and you can in the Internet, you can look "Fox" and then you get a lot of ideas. And Fox has very much worked on research about the idea that if we are not concentrated, I was talking about… then we can make… our mind is going to wander around and we have daydreams and we have self-generated thoughts.

And they are very much talking about these complexes would be self-generated thoughts that are always the same. They are turning around and around. It would be a kind of rumination. This they do not know. But, for them, they are also talking a lot about that imagination and dreams, we said, are a continuum. And this is also an old idea that there is… even Jung says, on the day we are dreaming under the threshold of the consciousness due to our complexes.

And these people would now say it is not just due to our complexes. We always dream under the threshold of consciousness. And I think there are a lot of situations where we can connect and show that Jungian psychology is very up-to-date in a way. Even this idea, 1903, when he said, the "basis of psyche is emotion", and 1903 that was, "no", Then even in 1970, "No, not at all"! And now, perhaps 30 years ago since [incomprehensible] it is so clear that the basis of the psyche is emotion. And I am very happy about this. I think we should connect. That does not mean that it explains Jungian psychology, but it explains that Jungian psychology is not something that is out of connections to the sciences. Jungian psychology… he very often… he was too early.

Q.: *Yes. We have that exact same impression. We had that before, didn't we? And today is clearer, isn't it? As we studied, we are certain of how pioneered he was, don't we? He was a pioneer. how to create this new world?*

A.: But he was also a pioneer who had written sometimes in a very chaotic way. And this is why sometimes it is difficult for people. I think people who are becoming Jungians get used to it. But for people from outside, I met some sometimes, people who said, "but this is so difficult to read". And this is also why sometimes it is better when we give some little essays so everyone can get an idea of what it is about.

Q.: *Because it's very experiential, isn't it, Verena?*

A.: Sorry?

Q.: *Because Jungian thought is very experiential and not just intellectual, isn't it? Work with the imagination…*

A.: No, it is not just intellectual, but the problem is that life means also emotional, it means incorporating, but we should also be able to formulate it in a way that other people can understand it.

Q.: *How to create, renew, and restore in this new world we're living in. To bring these positive emotions into this new world. I think you talked about it already, but could you talk more about it?*

A.: I think, first of all, we are individuals, and I think it is important that we individuals take responsibility for life in the way we can do it. There are people who can do more. There are people who can do less. But it has to do… a responsibility. And this would also help with love for life.

And, for me, what I have said is important in this connection because if we can grasp our positive emotions, we get love for life. And if we get love for life, we are less destructive. And then I think this… especially *kama muta*, seems… if we activate it a little bit, this would allow us to be much more in solidarity with each other, much more… we would care more for each other. And I think this is a prerequisite for handling with the problems we have. We have a lot of problems, but I am not sure other times had less problems.

We think now we have a lot of problems. But we have also a lot of creativity. Look, this idea that we have to have both sides, not just the suffering, but also the idea of joy, joyful, expanded joy. This helps us not to be only depressed, but it helps also to get some imaginations of the future of… because I think we all want to continue in our lives, and we want our children to continue, our grandchildren to continue. And we do not do this when they are giving up.

Q.: *How you see the frequent presence of the numinous in psychosis?*

A.: Yes. I think this is really a very difficult situation. But we could see it in the way that deep emotional experience, what Jung called the numinous experience, can really touch us, but it can also overwhelm us. And then I think it depends very much on the structure of the personality or also on the past of the personality.

But I would not say because there are numinous experiences in psychosis, it is not wrong when Jung says such a deep emotional experience can change us and can give us the situation that we are no longer dealing with… We are laughing a little bit about our narcissistic aspects or our narcissistic demands and so on. So, I think what he says is in some situations correct, and as with everything in the world, nothing is just true.

Q.: *Yes. The comments are that in clinic works have, the effect of connecting with positive emotions affords access to more resources to face difficult feelings to confront. That is what we are talking about, isn't it?*

A.: Absolutely. Yes, absolutely. This is a very important point. The positive emotions lead us… We are getting something from life. We have not to give away something. And what we are getting from life, these are resources. We can go back in our lifetime. I had once written a biography of joy, but we can just look at what creates joy in me, and then you will get access to resources.

Q.: *What kind of emotion does this person experience?*

I do not know. I absolutely do not know. Sometimes when they are talking about it, I have the idea, that it is like a situation of awe, but then you are talking with clinicians and they say, this is what we experience if all our systems do not work and then start to work again. And this could be a very good explanation because we very often experience joy in a situation when we have the idea… nothing is working anymore. And then we have an idea or someone is telling us something, or we get something. And then it is a totally… it is a change. It is a transformation. And life is bright again.

Life, death, transformation, right?

Yes.

Q.: *You said that the kama muta, you're working on it right now and, possibly, soon we'll have a book about it. But is there a study about collective therapy, about the look on kama muta?*

A.: I cannot tell you. Creativity is something you cannot predict. I do my best. I like the idea that analysts have to be in connection with all kinds of emotions. This is absolutely important. Also to read emotions from other people, to express emotions. I think it is also good when we are creative, but you cannot prescribe your creativity… what she has to do. It is you have an idea of what you want to do and then things happen. Sorry for that.

What was the first?

Q.: *Is it easier to stay focused on katabasis or anabasis? They're certainly polos, aren't they? We've spoken about…*

A.: I do not know what is easier because from time to time the one is easier than the other one. And I think we have to do both. And it also depends very much on yourself. Some analysts are very different, and some really like anabasis, they really like it. For others, this is much more the question: How can we develop? Where are the resources? Where or how can we go on?

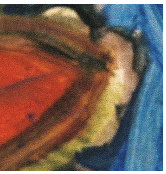
Dr. Verena, thank so so much for the experience and thank you so much for being with us for these 30 years. And, personally, I'm

very satisfied od being able to meet you, at least virtually. Since we can't be together in person. We're so satisfied with your excellent participation, for the excellent lecture you've given us. You have enriched us so much today. A big hug.

Thank you very much. It was good to be with you. It would be much nicer to be in person there, but at least we have met virtually and all the best to you all.

Vida e forças anti-vida

Artigo



*Donald Kalsched**
Tradução de Danielle da Silva Barbosa

Obrigado ao Comitê Organizador no Brasil.

Estou muito satisfeito por estar aqui.

E o que quero falar com vocês, continuando o tema da última conferência, que está alinhado com o meu tema – transformação da vida e da morte: a vida e as forças antivida no mundo interior dos sobreviventes do trauma.

As principais forças antivida na psique dos sobreviventes de trauma são as defesas dissociativas e estão entre as defesas mais primitivas e violentas que encontramos em nosso trabalho.

Podemos perguntar contra que essas defesas dissociativas primitivas estão defendendo. E a resposta curta a essa pergunta são os sentimentos. Especialmente sentimentos vulneráveis, especialmente os sentimentos feridos e vulneráveis que fizeram parte da primeira infância, quando, para muitos de meus pacientes, algo traumático e insuportavelmente doloroso aconteceu com eles.

O falecido Paul Russell, que era analista em Boston, perto de onde moro, costumava dizer que os sentimentos são a janela para a vida. Portanto, qualquer coisa na psique que ataque ou ameace nossa experiência de sentir é uma experiência de vivacidade.

É isso que as defesas dissociativas fazem. Elas fazem isso automaticamente, fora de nossa consciência. Por isso, Freud, quando descobriu essas defesas, chamou-as de mecanismos de defesa.

Em minhas observações de hoje, espero mostrar que o propósito de nossas violentas defesas dissociativas não é matar completamente os sentimentos vulneráveis, mas matar nossa consciência deles, atacar e aniquilar nossa experiência consciente deles, para que possamos continuar vivendo.

Defesas dissociativas fazem isso atacando as ligações (esse termo é de Wilfred Bion) entre os componentes de toda a experiência e, especialmente, atacando as ligações entre sentimentos no corpo e ideias e imagens na mente. E fazem isso, descobri, a fim de

regular o quanto de nosso sentimento e de nossa experiência o ego terá permissão para experimentar conscientemente.

Agora, no início de sua carreira profissional, Jung fez uma declaração definitiva sobre psique ser compreensão. A base essencial da personalidade, segundo ele, é a afetividade.

Essa orientação afetiva foi uma das coisas centrais que tornaram a psicologia de Jung tão atraente para mim nos primórdios do meu interesse pela psicanálise. A ideia de que os afetos inconscientes se personificam como imagens simbólicas foi ainda mais emocionante para mim como forma de entender os sonhos.

Jung nos ensinou que o complexo tonificado pelo sentimento poderia ser um pequenino ser personificado vivendo no inconsciente. A imagem de um afeto personificado, por assim dizer. Nesse modelo, o afeto emergindo caoticamente do corpo receberia forma por uma imagem da mente. O resultado, quando o afeto e a imagem se unem, é o significado. A imagem é o significado do afeto.

Lembrei-me do relato de Jung em sua autobiografia de como ele teria se afogado em suas emoções, se não tivesse encontrado maneiras de mantê-las em sua consciência, até que se transformassem em imagens, dando significado às suas emoções vulcânicas.

Jung então desenvolveu essas imagens nas fantasias narrativas registradas em *O Livro Vermelho* como sua imaginação ativa. No entanto, em tudo isso, havia uma tendência na descrição de Jung de privilegiar a imagem sobre o afeto que lhe dava forma.

A imagem é psique, disse Jung. Fique com a imagem, disse James Hillman.

Em nossa paixão pelo significado, acho que não devemos esquecer que não é apenas a imagem que é psique, mas a imagem afetiva é a psique. Sem o afeto, as imagens são formas vazias.

Na minha experiência, ficar com a imagem é importante, pois nos levará ao afeto e vice-versa. Assim, tendo o afeto como a noção central na psicologia de Jung, me perguntei se os sentimentos também eram centrais para a psicologia e como a terapia realmente funciona.

Descrevendo os momentos de cura em sua prática analítica, Jung frequentemente enfatizou a experiência do numinoso, ou do significado revelador, que pode resultar da compreensão de paralelos arquetípicos com imagens pessoais de sonho. Ele raramente falava sobre a recuperação de sentimentos ou a capacidade de sentir como agente de mudança na psicoterapia. No entanto, em meu trabalho com pacientes com trauma precoce, a recuperação de sentimentos dissociados e da capacidade de sentimentos na presença do terapeuta é 90% do processo de cicatrização.

Possivelmente, uma das razões pelas quais o trabalho de sentir não é tão central na teoria junguiana é um relativo descaso dos

sentimentos inconscientes. Sentimentos tornados inconscientes por defesas são sentimentos que caíram em uma matriz arquetípica. Mostrarei algumas imagens dessa matriz arquetípica mais tarde.

De certa forma, eles ainda nem são sentimentos. Podemos pensar neles como afetos arquetípicos. Oitocentos e oitenta volts de amor ou ódio em vias de serem transformados em sentimentos. Quatrocentos e quarenta, depois duzentos e vinte, depois cento e dez, e podem ser falados e trabalhados. De qualquer forma, Jung deixa claro que os afetos arquetípicos ainda não são sentimentos, porque são inconscientes. O sentimento para Jung é uma função da consciência. John Perry diz que "à medida em que o sentimento é diferenciado, tem a qualidade de escolha e intencionalidade em seus julgamentos de valor". Essa compreensão leva, naturalmente, à escolha do sentimento por Jung como um dos principais tipos de função orientadora da consciência, junto à sensação, à intuição e ao pensamento.

O sentimento é considerado até uma função racional, o que acredito só aumentar nossa confusão. Esse é a questão. Se o sentimento é limitado em nossa conversa a uma das quatro funções da consciência e colocado dentro de uma tipologia, então seu papel central na dinâmica da vida psicológica em todas as tipologias pode ser negligenciado ou esquecido – juntamente com o papel das defesas contra os sentimentos como uma característica universal da psique traumatizada.

Como um de meus mentores, Elvin Semrad, disse uma vez para nós, jovens estudantes de pós-graduação, na psicologia, "Senhoras e senhores, estamos no ramo dos sentimentos". Ele também disse que "Se você não pode sentar com seu paciente até que ele possa sentir isso no corpo, você está no negócio errado". O foco essencial do nosso trabalho com sobreviventes de trauma, como comecei a entender, é a luta para se tornar consciente dos sentimentos. Estamos sempre trabalhando para tentar aumentar a competência afetiva e a alfabetização emocional de nossos pacientes. Com sobreviventes de trauma, isso é especialmente desafiador, porque o trauma sempre leva a uma lesão na capacidade de sentir, portanto, à opressão do sentimento no inconsciente, em que se torna sofrimento inconsciente.

Essa lesão na capacidade de sentir é causada por defesas de sobrevivência que operam fora de nossa consciência como um sistema sofisticado de forças antissentimento e antivida. Tornar-se consciente dessas defesas e da mágoa e do desgosto ocultos contra que elas se defendem é uma parte importante do trabalho que faço e sobre que quero tentar falar com vocês nesta manhã.

Vamos falar um pouco sobre as estruturas e as dinâmicas do que eu chamo de sistema de autocuidado. Vamos imaginar uma criança, uma menina, digamos, de cinco anos, que todos os domingos, quando sua mãe e sua irmã mais velhas estão na igreja, é levada ao

porão por seu pai e, sob algum pretexto sobre seu mau comportamento, é [1]molestada sexualmente.

De repente, seu amor dependente e seu apego a seu amado pai é recebido com violência, dor e completa desilusão. O assassinato da alma, como um escritor descreveu. Nesse momento, algo notável acontece. A alma não é assassinada. De repente, nossa menina está no teto, olhando para baixo, vendo seu pequeno corpo ser violado. Chamamos isso de dissociação, descrito por Philip Bromberg como fuga de onde não há escapatória.

A dissociação nos desconecta de toda a nossa experiência. Corta-a em pedaços e, em seguida, os distribui para diferentes partes da psique ou soma, para lá permanecer inconsciente e não lembrada. Quando essa criança crescer, ela saberá, em uma parte de sua mente, que algo ruim aconteceu com seu pai naquele porão. Se ela lá descer, começará a ficar ansiosa, mas não saberá por quê. Suas defesas dissociativas não a deixarão pensar sobre ou sentir algo sobre a experiência. Ou ter sensações em seu corpo conectadas ao que aconteceu. Ela pode ter sensações em seu corpo, mas não estarão conectadas ao que aconteceu. Ela saberá apenas que se sente terrivelmente envergonhada consigo mesma e concluirá que isso ocorre, porque algo está errado com ela. Algo nela é ruim, inferior, defeituoso. Ela é estúpida ou feia. Falta-lhe algo, o que não acontece com as pessoas normais. Ela não saberá o que é essa coisa.

Essa vergonha crônica é quase sempre o legado do trauma e as defesas dissociativas decorrentes do trauma. Há uma razão para ficarmos muito envergonhados quando não estamos inteiros, quando sabemos que estamos em pedaços e não sabemos como nos recompor. Isso fica arraigado na vergonha, esse fato dá aos sobreviventes de trauma razões adicionais para não ir nem perto de seus sentimentos dolorosos de mágoa e decepção, porque esses sentimentos estão agora atados com vergonha.

Agora, como consegui observar, os mundos internos de sobreviventes de trauma, como a menina em nosso exemplo, gradualmente comecei a ver em seus sonhos autorretratos das defesas dissociativas que vieram em seu socorro e autorretratos dos sentimentos infantis vulneráveis e violados que parecem ser objeto dessas defesas.

Como em breve verão em meu exemplo, as próprias defesas são retratadas como grandes poderes arquetípicos, anjos ou demônios, forças boas ou más, enquanto os sentimentos vulneráveis da infância, que eram impossíveis de suportar, são frequentemente representados no material dos sonhos como uma criança inocente perdida ou ferida. Às vezes, é um animal perdido, ferido ou desnutrido.

É útil saber sobre essa criança ou seu equivalente animal e conseguir ver as maneiras pelas quais o sistema de proteção arquetípica é construído para proteger e, infelizmente, para perseguir

essa criança. Se sabemos como essas defesas operam e quais são suas razões, então, às vezes, podemos induzi-las a desistir de seu controle sobre a criança interior ferida, que, como veremos, é portadora da alma.

Com o tempo, pude observar semelhanças de paciente para paciente na maneira como essas defesas funcionam no mundo interior. Chamo esse padrão de forças dinâmicas internas em seus princípios organizadores de sistema de autocuidado. Meu primeiro livro, *O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal*, é um registro dessas descobertas na década de 1980. O sistema de autocuidado, como eu o entendo, é composto de poderes arquetípicos dispostos em um sistema dinâmico de defesa e autorregulação.

Uma de suas principais funções no mundo interior da mente dissociada é defender de novas violações o núcleo vulnerável da psique da infância traumatizada. Isso significa impedir que certos sentimentos dolorosos se tornem conscientes no ego, matando nossa consciência deles. Assim, em última análise, o sistema de autocuidado constitui uma defesa contra os sentimentos em geral. O lema do sistema, como a Liga de Defesa Judaica, é "nunca mais": nunca mais você experimentará essa dor, nunca mais você se apegará a alguém que possa machucá-lo assim.

Agora, vou contar alguns cenários clínicos que ilustrarão como essas defesas arcaicas e seu sistema arquetípico surgiram para mim. Certa vez, tive uma sessão inicial de psicoterapia com uma empresária durona, que podemos chamar de G., que é linda, brilhante e muito bem-sucedida em seu campo. Por fora, ela parecia ótima, mas por dentro se sentia terrível e tinha muitos problemas em seus relacionamentos íntimos, e, por isso ela veio me ver.

Ela cresceu em uma casa onde ambos os pais eram alcoólatras, e sua vida emocional quando criança tinha sido completamente negligenciada. Havia sido uma menina altamente sensível. Contudo, era envergonhada por essas mesmas sensibilidades, ridicularizada e humilhada pelo crime, especialmente na mesa de jantar à noite. Como resultado, ela se tornou dura, independente, interiormente envergonhada de suas próprias necessidades de infância e intolerante com sua própria vulnerabilidade e dependência subjacentes.

Ela veio me ver depois que seu namorado a magoou, demonstrando interesse por outra mulher. Em vez de dizer a ele como se sentia, como estava magoada, ela explodiu, o xingou com todas as suas forças e o expulsou de sua casa. Agora sem ele, estava desamparada. Ela reclamava sobre o fato de ele a ter deixado, tentando desesperadamente não sentir sua dor, enquanto falava comigo. Lentamente, ela se acalmou e eu tentei chamar sua atenção para o que estava sentindo, pedindo-lhe apenas para estar comigo, se concentrar em sua respiração, e me dizer o que estava acontecendo lá dentro.

Surgiu um padrão. Ela se emocionava e começava a chorar. Então se recompunha, fazia alguma piada cínica de humor ácido e depois se sentava, nervosa, e voltava a chorar copiosamente. Durante seus momentos de choro, ela conseguia relacionar sua dor atual com a dor que sentiu ao crescer em uma casa onde se sentia abandonada por ambos os pais e envergonhada pelo crime cometido.

Achei esses discernimentos incríveis para uma primeira sessão e que eram boas previsões de possíveis trabalhos futuros juntos. Nosso tempo restante durante essa hora inicial foi gasto movendo-se para frente e para trás, entre sua dor interior aguda e a defesa autossuficiente contra essa dor. Ao final dessa difícil sessão em que fui bastante comovido por sua luta e suas lágrimas corajosas, ela recolheu suas coisas, levantou-se, ergueu o queixo e disse no caminho para a porta: "Não se preocupe, eu nunca mais trarei essa pirralha chorona aqui". Fiquei pasmo. Fiquei sem palavras.

Naquela noite, ela teve um sonho que relatou em nossa próxima sessão. Eu vi esse sonho como um comentário sobre a nossa sessão, e uma bela representação de suas defesas e de seu relacionamento com a criança dentro de si, que havia saído momentaneamente em nossa sessão. Em seu sonho, ela era prisioneira de uma figura masculina ameaçadora e escura vestida de preto, capitão de um barco flutuando em um rio escuro à noite, uma espécie de barco pontão.

O sonho a lembrou do filme *Cabo do Medo*, estrelado por Robert Mitchum, que eu pessoalmente lembro como um filme aterrorizante. Ela foi acorrentada pelo tornozelo a uma menina de cerca de sete ou oito anos de idade. Ela não conseguiria escapar devido à maneira como essa criança a segurava. Ela podia ouvir o capitão se aproximando. Ele a prendeu em um dos pontões, junto com sua pequena companheira. Empurrando minha paciente para o lado, ele impiedosamente chutou a criança na água e depois empurrou essa criança para baixo d'água com a bota. Minha paciente, ainda de pé no barco, tentou puxar a criança com a corrente, mas o homem continuou tentando afogar a menina. Ela acordou chorando e em pânico. Senti que esse sonho estava proporcionando a mim e a minha paciente uma imagem de um processo pelo qual passamos juntos na sessão. A criança viria às lágrimas inconscientes de dor e defesa.

Mas o sonho acrescentou algumas informações importantes. Aparentemente, não foi ela mesma, minha paciente, que cortou seus sentimentos, mas o capitão. Ele aparentemente não podia tolerar sua experiência de tristeza e vulnerabilidade. Em outras palavras, ele havia sido instalado em seu mundo interior como defesa contra a criança em si mesma e contra o desgosto residente nessa criança.

Achei importante que minha paciente estivesse do lado da garotinha, tentando mantê-la viva para que ela pudesse respirar. Mas a violência do capitão foi incrível para nós dois. Em nossa sessão, essa figura violenta tentou repetidamente separá-la de sua tristeza

e lançá-la para fora de seu corpo e para dentro de sua cabeça, para dentro de sua história dura e autossuficiente em que ela viveu a maior parte do tempo.

Vemos nesse exemplo como a defesa violenta está tentando da melhor maneira possível regular quanto sentimento é permitido tornar-se consciente no ego. Continua tentando matá-lo, matar a consciência dele, empurrá-lo para baixo d'água. Quando minha paciente resumiu sua resposta à sessão dizendo que nunca traria aquela pirralha chorona novamente, não era ela mesma falando, mas o capitão com quem seu ego foi identificado.

Ao longo dos anos, encontrei essa figura interior violenta – nesse caso, o capitão – no material dos sonhos de muitos pacientes. Aqui estão alguns exemplos adicionais. Observe que essas figuras ameaçadoras e violentas parecem querer matar a criança na psique. Isso pode ser enganoso. Percebi que as figuras violentas realmente não querem matar ou extinguir a criança na psique, elas querem matar a relação do paciente com ela, tirá-la da consciência. Às vezes, a única maneira de manter a criança dentro do sistema de defesa é atacando-a e minando-lhe a confiança.

Segundo caso. P. era uma médica em seus cinquenta e poucos anos que me consultou por causa do rompimento de um relacionamento que a deixou deprimida, retraída e incapaz de trabalhar. "Morta por dentro", disse ela. Ela me disse que teve muitos anos de terapia e análise anteriores, mas nada durou, aumentando sua sensação de fracasso. Ela estava muito deprimida, quando a vi pela primeira vez, contraída em seu corpo, congelada em sua postura, magra e desgrenhada, como uma criança abandonada ou órfã. Como muitos pacientes com defesas de sobrevivência, ela estava funcionando, mas não vivendo.

"Quero meu espírito de volta", disse ela, com uma grande sensação de saudade e tristeza em sua voz. Sua vida me lembrou de um hexagrama do I Ching, "dificuldade no início". Nascida na pobreza, filha de pais judeus do leste europeu sobreviventes do Holocausto, ela passou grande parte de sua infância como refugiada e imigrante, enquanto a família tentava desesperadamente deixar um país do leste europeu dominado pelos comunistas. Aos nove meses de idade, ela esteve à beira da morte com uma infecção por varíola e teve que ficar em quarentena em um hospital da cidade grande, longe de seus pais. Mantida em isolamento por um mês inteiro antes de ter sido desmamada, P. não tinha memória desse trauma inicial, mas, mais tarde na vida, qualquer indício de abandono a colocaria em pânico. "Tenho graves problemas de abandono", disse ela. "Posso me sentir muito pequena e vulnerável, muito condensada por dentro. Tenho medo de chegar e ser atingida ou ferida. Quando estou deprimida, consome tudo em volta. Vou entrar em um lugar dissociado, sonhar acordada bastante, me consolar

dizendo que estou praticando minha própria morte. Não posso viver muito bem, mas sei como morrer. Isso é o que eu digo para mim mesma. Então, não será tão ruim depois."

Em outro caso, uma semana antes de nossa primeira sessão, Beth estava muito ansiosa e animada, antecipando a hora. E ela teve um sonho que nos dá uma imagem de seu mundo interior e seus principais atores. Esse sonho não a fez querer ir à terapia.

Esse foi o sonho dela. "Estou assistindo a uma situação de terapia em uma casa à beira-mar. O terapeuta é um jovem. O paciente, também um homem, está deitado no sofá. O terapeuta está tentando esconder sua sexualidade. Ele tem uma ereção. Algo sinistro está prestes a acontecer. Entro no meu modo observador e posso ver isso como se fosse no futuro. O paciente quer levar seu filho ao terapeuta. No escritório, há um armário de aspecto infantil, cheio de brinquedos e com o rótulo 'criança'. Mas eu posso ver que dentro estão facas, cordas e instrumentos de tortura. O terapeuta é, na verdade, um assassino em série. Se esse paciente trouxer seu filho aqui, a criança será violentada sexualmente e depois assassinada. Quero ajudar o homem e seu filho, avisá-los sobre o que está por vir." Fim do sonho.

Agora, Beth sabia instintivamente que esse sonho e sua figura interior nos mostravam algo do medo de sua psique sobre a terapia. E ela me contou o sonho em nossa primeira sessão. "Ser paciente é muito difícil", disse ela. "Eu sou tão autossuficiente. Você não pode me ajudar. Essa é a minha suposição operacional. Fico maravilhada com quem entra." Vemos nessa tela os medos inconscientes de Beth sobre abrir seu mundo interior. Ela quer levar seu filho à terapia, mas um violento perseguidor, protetor, um assassino em série dentro a enche de ilusões sombrias, teorias conspiratórias, ameaças de morte que aumentam seu terror.

Por fim, Beth foi capaz de trazer seu filho para a terapia, e essa é outra história mais longa para a qual não tenho tempo hoje. Basta dizer que, com todo o sucesso no mergulho corajoso de Beth na dor insuportável de seu mundo interior, viria um ataque da violência no sistema, uma enxaqueca insuportável ou uma sensação de desesperança, enchendo-a de desespero e esmagando sua esperança. Foi uma batalha constante, como uma gangorra, para cima e para baixo. Lentamente, porém, suas defesas se suavizaram, e as forças antivida começaram a permitir que a criança que protegiam em sua fortaleza interior tivesse algum contato relacional real comigo na transferência. Em outras palavras, elas começaram a deixar essa criança fora de seu controle para entrar na vida. As forças antivida estavam se enfraquecendo e entregando a criança para a vida. Acabaram não sendo tão antivida, afinal.

Então, nesses casos que lhes contei, quero apenas resumi-los brevemente. Testemunhamos a ativação de defesas dissociativas

violentas. E essas defesas violentas são todas ativadas quando meus pacientes começam a cair em sua dor infantil não lembrada, sua dor, seu medo, e a entrar em contato com os sentimentos dissociados que vivem dentro deles como memórias implícitas.

A figura violenta é um assassino dos sentimentos personificados por essa criança. Em todos esses casos, forças poderosas e agressivas fora da consciência do ego não podem tolerar os sentimentos dolorosos contidos na ou representados pela criança interior. A terapia para os três foi uma luta para chegar ao sistema defensivo e fazer contato com os sentimentos vulneráveis investidos na criança. Com cada um deles, o contato com a perda e a vulnerabilidade órfã levou a um abrandamento gradual de suas defesas e a um contato mais genuíno entre eles e o mundo. Cada um deles também experimenta lentamente maior vitalidade e capacidade renovada não apenas para o sofrimento e a dor, mas, mais importante, para a alegria e uma sensação de vitalidade.

Beth, em particular, disse que recuperou a sensação de que tinha o direito de estar aqui. Uma sensação de inocência perdida retornando.

Aqui está uma imagem que será central na nossa palestra de hoje. É uma imagem do que chamo de sistema de autocuidado. E eu gostaria de apresentar-lhes as diferentes partes desse sistema.

A propósito, essa imagem é uma imagem da Galeria Tate e se chama *Os anjos bons e maus lutam pela posse de uma criança*, de William Blake (fig. 1). Na imagem de três partes, vê-se um anjo escuro à esquerda, acorrentado às chamas do inferno, com olhos mortos e sem visão, pairando sobre o fundo, como se procurasse a criança que está fugindo para os braços do anjo brilhante à direita. O anjo brilhante, em pé sobre uma nuvem, está conectado a esse mundo celestial de luz e mantém a criança longe do ameaçador anjo à esquerda. A criança está claramente aterrorizada e, como sabemos, esse terror faz parte do legado do trauma.

Mitologicamente falando, poderíamos pensar no cavaleiro das trevas à esquerda como Lúcifer, após sua queda do céu. E poderíamos pensar no anjo à direita como Lúcifer, em seu estado de pré-queda. Aqui está ele. O radiante Lúcifer, o portador da luz, o maior amante de Deus e completamente identificado com o esplendor do divino. De acordo com a literatura apócrifa do período cristão primitivo, esse belo anjo está destinado a cair. E a história de como essa queda ocorreu é contada em duas versões. Existe a versão do orgulho e a última versão.

A versão do orgulho é muito interessante psicologicamente, porque descreve um trauma no céu. A história, em resumo, é que o radiante Lúcifer, um dia entediado, olhou para a mente de Deus e, de repente, para seu choque e consternação, descobriu algo que

Deus estava planejando, algo que ele achou insuportável, impensável e traumático.

Deus planejava descer à realidade do tempo e do espaço e encarnar como um homem. Isso é uma referência à encarnação cristã. Um homem com carne mortal e todas as realidades repugnantes do corpo. Supostamente, isso chocou e enfureceu tanto Lúcifer, que ele liderou uma rebelião de muitos outros anjos, e eles caíram do céu para as regiões inferiores, onde se tornaram os emissários das trevas, os demônios, organizados pelo demônio cabeça, o próprio Lúcifer caído.

Conto essa história, em parte porque, em um ponto de minhas explorações do funcionamento interno do trauma, fiquei muito interessado na iconografia e na fenomenologia do inferno. Eu chamo de sistema de autocuidado.

Fiquei especialmente interessado nas imagens do inferno inspiradas na famosa *Divina Comédia*, de Dante, cujo primeiro terço, o Inferno, é dedicado exclusivamente à descida de Dante ao inferno.

A razão pela qual conto a história sobre Lúcifer em sua fase brilhante versus escura e a história sobre sua desilusão orgulhosa e traumática no céu é porque o que ele não suportava era a descida ao corpo.

Acho isso fascinante, porque é no corpo que temos nossos sentimentos. Então Lúcifer não podia suportar a ideia de que Deus desceria de sua torre celestial e entraria no corpo em que temos nossos sentimentos. Acabo de descobrir, então, uma confirmação fascinante da forma como essas defesas arquetípicas funcionam.

Se vocês se lembram, a *Divina Comédia* começa, quando Dante está no meio de sua vida e está deprimido. As frases de abertura são algo como "no meio desta vida em que estamos presos, eu me encontrei em uma floresta escura onde o verdadeiro caminho estava totalmente perdido e desaparecido". Aqui está ele, totalmente perdido e prestes a entrar no inconsciente, em que uma guerra está sendo travada entre sua violência e sua vulnerabilidade.

Agora, a jornada de Dante foi prescrita para ele por ninguém menos que sua amada Beatrice. Tendo partido deste mundo, olha do céu para baixo e percebe que a cura para a depressão de Dante tem que ser uma descida guiada ao inferno, onde Dante, ela proclama, deve ter um encontro mais consciente com as partes dele que o levaram à depressão, em outras palavras, com seus sentimentos. Para guiá-lo, ela escolhe o poeta da antiguidade favorito de Dante, ninguém menos que o próprio grande Virgílio. Virgílio tem vivido na camada mais externa do inferno, livre do profundo sofrimento das regiões inferiores. Ele está naquela área mais externa do inferno. Aqui está Virgílio levando Dante para o inferno, e o sinal sobre o portão diz: "Abandona toda a esperança tu que entras aqui".

Como eu estava dizendo, Virgílio foi recrutado para essa jornada por Beatrice, porque ele mesmo vivia na camada mais externa do inferno, porque ele era culpado do pecado original. Ele era profundamente bom e um dos patriarcas, poeta, talentoso e uma pessoa muito boa, mas ainda tinha que viver no inferno, de acordo com a história cristã, porque era vítima do pecado original. Então, essa é, a propósito, uma teologia do trauma.

Ao entrarem no portão, o sinal diz "Abandona toda a esperança tu que entras aqui". Simbolicamente, podemos traduzir isso como uma diretriz para Dante abandonar a história da falsa esperança que sustentou sua vida, uma vida separada de sua dor interior.

A verdadeira esperança, a história sugere, chegará a Dante e a todos nós do outro lado de um confronto honesto e luta honesta com nossa verdadeira dor emocional, enquanto enfrentamos os sentimentos que as defesas dissociativas não querem que sintamos.

O inferno, nessa história, representa o sistema que tenho descrito, supervisionado pelo Lúcifer caído e seus asseclas. Aqui está uma imagem do sistema de autocuidado como uma estrutura. Essa é uma imagem de Botticelli (fig. 2) das várias camadas e espirais do inferno, começando no limbo. No canto superior esquerdo e descendo ao poço. E no fundo desse funil, no nono círculo, cercado por fogo e gelo, está o próprio Lúcifer caído. Se olharmos para esse funil de cima, é assim que parece.

Agora, aqueles de vocês que acompanharam meu trabalho apreciarão meu entusiasmo quando descobri que o nome em latim para esse monstro no fundo da cripta do inferno, do qual falo como o sistema de autocuidado, para Dante é Dis, D-I-S. Do qual obtemos todas as nossas palavras com os prefixos dis- e des-: desconexão, desanimado, desmembrado, despossuído, doença (*disease*), desastre; o que significa ser separado de suas estrelas. E, claro, a palavra com dis- mais importante de todas: dissociação. Aqui temos o senhor da dissociação, o grande motor desconecto e desanimador, a força antivida no centro do sistema de autocuidado.

Se estiverem interessados em mais detalhes da descida de Dante para enfrentar esse monstro, podem ler meu livro *Trauma and the soul* (*Trauma e a alma*), em que dedico um capítulo inteiro à grande história de Dante. Nas imagens de Boticelli, Dante e Virgílio estão no canto inferior esquerdo, e no fundo do Hades está o monstro, o Dis de três cabeças.

Assim, como uma figura arquetípica, o Dis representaria o puro mal, o puro ódio, a pura negação, a força antivida no sistema dissociativo; isto é, a defesa inconsciente. Já o testemunhamos em nossos exemplos, aparecendo como o capitão no sonho de P. e como o assassino em série no sonho de Beth. No mundo interior, ele muitas vezes aparece como o crítico, o adversário, uma voz interna persecutória que envergonha, acusa e critica.

Se o anjo das trevas é persecutório, o anjo brilhante é protetor. Em seu papel protetor, esse anjo é crucial na vida do sobrevivente do trauma, proporcionando esperança, embora ilusória, já que a esperança foi esmagada. Infelizmente, essa esperança para o sobrevivente do trauma deve ser tecida em torno de sustentar ilusões. Quando o sobrevivente do trauma entra em terapia, esse anjo é frequentemente projetado no terapeuta, que herda algumas das idealizações cruciais para apoiar o arco do *Self* em desenvolvimento do paciente. Heinz Kohut, o falecido psicanalista americano que foi importante para mim no meu próprio desenvolvimento, apontou como eles são cruciais para a autoestima, para o indivíduo que sofreu a quantidade de negligência emocional que esses pacientes experimentaram. Kohut também descreveu como é importante que as projeções angélicas sejam desiludidas lentamente, à medida que o paciente encontra as limitações humanas do terapeuta. Esse pode ser um processo doloroso para o terapeuta, pois suas asas começam a cair e sua aréola começa a ficar manchada. É, porém, uma parte importante da humanização das defesas arquetípicas.

Uma maneira pela qual o anjo brilhante conspira para dificultar as coisas para a cura, por exemplo, é representar ideais irrealistas de que o ego do sobrevivente do trauma está sempre falhando. O anjo brilhante pode seduzir o sobrevivente do trauma em preocupações mentais obsessivas e exigências perfeccionistas nas quais o ego encarnado está sempre falhando. Eu também vi esse anjo se tornar um fator sedutor ativo para o sobrevivente do trauma, seduzindo-o em vários estados de felicidade ou esquecimento obtidos através de substâncias viciantes, álcool, drogas, atividades compulsivas, sexo, comer demais e assim por diante. Esse anjo também pode lançar feitiços. Pode colocar o ego em transe, lançar uma capa de invisibilidade sobre uma memória dolorosa, criar barreiras de amnésia entre diferentes partes da psique ou colocar a criança interior em choque.

Essa é a maneira como Emily Dickinson coloca: "há uma dor tão absoluta / Engole substância / então cobre o abismo com transe / assim a memória pode pisar / ao redor - através - sobre - como alguém dentro de um desmaio / vai com segurança - onde um olho aberto / o deixaria cair - osso por osso".

Se o anjo das trevas se especializa em violência, o anjo brilhante é um mestre da ilusão. Se o anjo das trevas é Dis, o anjo brilhante é bem-aventurança. Lembre-se de que ambos os anjos fazem parte de um sistema dissociativo. Ou seja, eles estão tentando suprimir ou encapsular a criança frágil e ferida dentro do sistema e impedi-la de sair para o mundo onde já encontrou uma realidade que não pode suportar.

Na vida de uma criança, é muitas vezes trabalho do anjo brilhante manter a esperança viva, mesmo que para isso tenha que criar

ilusões. Vou dar um exemplo muito importante disso na história a seguir, da qual ouvi falar. Veio de Esther Harding através de Edward Edinger, analista de Nova York com quem trabalhei.

Trata-se de uma menina de cinco anos que sofreu um momento traumático na infância. A mãe enviou a filha ao escritório do pai uma manhã para entregar uma nota importante, escrita em um pedaço de papel. E a menina saiu para entregar a nota, mas ela voltou logo em lágrimas e disse: "Mamãe, sinto muito, o anjo não vai me deixar entrar". Ao que a mãe enviou a filha de volta pela segunda vez com o mesmo resultado, só que, dessa vez, mais lágrimas e angústia.

Nesse ponto, a mãe ficou irritada com o excesso imaginativo da filha. Então, pegou a menina pela mão, e as duas marcharam para levar a mensagem ao pai. Quando entraram no escritório do pai, a mãe parou na soleira e viu o marido caído em sua cadeira, sua bebida derramada no chão, morto por um grande ataque cardíaco. "Mamãe, o anjo não vai me deixar entrar."

Essa história traz para nós os poderes milagrosos e demoníacos da psique arquetípica em seus esforços para preservar a inocência dessa criança, que é confrontada com a realidade da morte. Experiência demais, cedo demais.

Em uma viagem ao Maine, em uma de nossas viagens de Connecticut para nossa casa em Newfoundland, Canadá, Robyn e eu paramos no Museu Farnsworth em Rockland, e vi essa imagem pintada por Henriette Wyeth, "A Morte e a criança". Pensei imediatamente na história que acabo de contar. Vemos o anjo cobrindo os olhos da criança para que ela não tenha que olhar diretamente para a realidade impossível. É, simplesmente, realidade demais. Deve ser mediada pela conexão humana, e se isso faltar, então os anjos entrarão. Eles vão intervir para fazer o melhor que puderem.

Então, alguns comentários finais sobre a criança no sistema de autocuidado. Assim como temos dois anjos representando os lados da luz e da escuridão do mundo interior da defesa, podemos pensar na criança e em seu sistema de autocuidado como uma dualidade. Por um lado, a criança parece representar a criança empírica e histórica carregando o ferimento precoce do trauma em seu pequeno corpo, agora banido da consciência, exilado como um órfão, vivendo na escuridão do submundo sem esperança de redenção. Essa é a criança ferida baseada na vergonha que carrega, o desgosto que nossas defesas não querem que sintamos. No entanto, como sabemos, é sempre essa parte abandonada do *Self*, as partes órfãs de nós mesmos, que detém a chave para a recuperação.

Aqui está a imagem de um órfão em uma tumba egípcia (fig. 3), que se encontra no livro *O homem e seus símbolos*, de Jung. Retrata uma criança sentada sozinha, nua, magra, com os joelhos

puxados para cima e contraídos de tristeza ou vergonha. Transmite uma sensação de luto profundo de alguém que está desprovido, um dos significados do grego *orphanos* – outros significados são *sem pais*, *sem pai*, *lugar desolado*, *abandonado por todos*, *a perda de um fundamento primário de apoio no mundo* (país, pátria, identidade religiosa). A imagem do órfão evoca nossa compaixão, especialmente por causa de sua ligação com os jovens e os indefesos, a criança inocente, o bebê animal deixado à mercê das dificuldades do mundo.

Jung descobriu algo muito importante sobre essa imagem do órfão, a saber, que não é apenas uma imagem da miséria e do infortúnio humanos. Há algo sagrado sobre o órfão. Algo com alma se apega a essa imagem. E isso pode ter a ver com o fato de que, embora o órfão seja rejeitado e abandonado por seus pais humanos, muitas vezes se vê cuidado por forças milagrosas, animais, fadas ou pela própria natureza. O órfão pode, assim, encontrar-se sustentado por recursos internos que não estão disponíveis para as crianças mais afortunadas do mundo. Essas considerações nos ajudam a entender por que Jung encontrou no arquétipo do órfão um profundo fundamento interno para a individualidade que ele comparou à pedra filosofal, o principal objetivo do processo alquímico.

Na famosa pedra que Jung esculpiu em seu jardim em Bollingen, há uma bela linguagem poética sobre o órfão: "Eu sou órfão, sozinho; no entanto, sou encontrado em todos os lugares. Eu sou um, mas sou contra mim mesmo. Eu sou jovem e velho ao mesmo tempo. Não conheci nem pai, nem mãe, porque tive que ser tirado do abismo como um peixe, ou caí como uma pedra branca do céu. Em bosques e montanhas eu vagueio, mas estou escondido na alma mais íntima do homem. Eu sou mortal para todos, mas não sou tocado pelo ciclo das eras".

Aqueles de vocês que fazem psicoterapia e prestam atenção aos sonhos reconhecerão essas crianças feridas, desfiguradas e desiludidas que aparecem, muitas vezes à medida que as energias de cura começam a circular no campo terapêutico. Grande parte do trabalho criativo da psicoterapia está envolvida na recuperação dessas crianças e de seus sentimentos insuportáveis, tirando-os da fortaleza defendida pelo sistema de autocuidado para a luz da consciência do ego. Resgatá-las das forças antivida do Dis e libertá-las da prisão das defesas.

Dis, curiosamente, também é o desafio de Dante. Quando Dante voluntariamente se rende à escuridão e entra em seu próprio inferno privado, adivinhem o que ele encontra lá: crianças perdidas, partes órfãs de si mesmo, feridas, envergonhadas, sobrecarregadas de si mesmo, encalhadas no mundo interior sob a supervisão ameaçadora do medonho Dis.

Assim, recuperar a vitalidade perdida – simbolicamente, as crianças perdidas – é o trabalho doloroso que Dante tem que realizar, enquanto percorre os diferentes estágios do inferno. E é também o trabalho que temos que realizar, enquanto caminhamos com nossos sobreviventes de trauma para a dor de seus eus de infância perdidos.

Isso foi lindamente descrito muitos anos atrás por um homem chamado John Bradshaw. Não sei se vocês se lembram do trabalho dele nas décadas de 1980 e 1990 nos livros *Healing the shame that bindes you* (*Curando a vergonha que o prende*) e *Homecoming: reclaiming and defending your inner child* (*Voltando para casa: recuperando e defendendo sua criança interior*). Ele tem muitos exercícios úteis para recuperar a criança órfã exilada do inconsciente. E uma das contribuições mais importantes de Bradshaw é que, quando fazemos isso, quando os sentimentos banidos e insuportáveis da criança ferida são trazidos de volta e recebem expressão plena de sentimento encarnado, quando deixamos nossos corações se partirem e, por assim dizer, entramos no próprio sentimento, algo inefável volta com eles. Não sabemos como chamar esse "algo" inefável e numinoso que parece se agarrar à criança ferida, quando ela retorna. A alma humana, inocência pré-traumática, nossa vitalidade central afetada, nosso direito dado por Deus de estar aqui. Bradshaw simplesmente chama essa presença inefável de "criança maravilha". E ele faz ligação dela com a regeneração criativa do eu fraturado baseado na vergonha.

De qualquer forma, acredito que temos que pensar nessa criança no sistema de autocuidado e em nossa imagem de Blake como uma criança dupla, parte empírica e humana, parte inefável, inocente e, como Jung descreveu, divina, representante do próprio arquétipo da renovação.

Aqui está uma imagem dessa renovação infantil. Essa é a *Adoração do Menino Jesus*, de Gherardo delle Notti, na Galeria Uffizi, em Florença (fig. 4). Observe de onde vem a luz. Essa é a criança nascida na época mais escura do ano em circunstâncias miseráveis sem um pai mortal, mas com uma estrela sobre seu berço em Belém. Essa é a criança dupla, abandonada e escolhida, humana e divina, mortal e imortal.

Para concluir, quero falar brevemente sobre a descoberta de Jung dessa criança dupla. Ele encontrou seu caminho por meio da criança dupla no sistema de autocuidado, e, como muitas vezes acontece, essa criança chegou à presença dele em um dos momentos mais dolorosos e traumáticos de sua vida, 1912, logo após sua separação devastadora de Freud e de todos os amigos e colegas do movimento psicanalítico.

Como aqueles de vocês que conhecem essa história se lembrarão, a rejeição de Freud a Jung foi brutal. No início, Jung estava muito defendido para deixar seu coração se partir quanto a isso.

Mas por vinte e oito noites de insônia, em 1912, ele se sentou em seu escritório até tarde da noite, entorpecido de desespero e uma sensação ardente de solidão. Ele ouvia vozes interiores desdenhosas, zombando dele, menosprezando-o, dizendo que ele era uma fraude e não tinha nada a oferecer. Essas eram as vozes de seu anjo da escuridão, as forças antivida, as vozes do Dis.

Uma noite, cheio de lágrimas e de um desejo desesperado, Jung se deixou desmoronar. Ele parou de lutar contra as vozes críticas, com a história corrosiva que lhe contavam sobre seus fracassos vergonhosos. "Eu me deixei cair", disse ele. Jung pegou sua caneta e começou a escrever uma espécie de ato de imaginação, diálogo consigo mesmo. "Meine Seele, meine Seele, wo bist du? Minha alma, minha alma, onde você está? Está a ouvir-me? Eu chamo você. Está aí? Eu voltei. Estou aqui, novamente. Ainda me conhece? Dê-me sua mão, minha alma quase esquecida."

Então, no silêncio ensurdecedor, Jung ouviu uma resposta. Sua alma respondeu e voltou para ele na voz e imagem de uma criança, uma criança divina. "Quem é você, criança?", perguntou ele. "Meus sonhos representaram você como uma criança ou como uma donzela. Desconheço o seu mistério. Perdoe-me, se eu falar como em um sonho. Como é estranho, para mim, chamá-lo de criança, você, que mantém o tudo sem fim em sua mão. Segui no caminho do dia, e você seguiu invisivelmente comigo. Você manteve minha crença, quando eu estava sozinho em quase desespero. Em cada momento decisivo, você me deixa acreditar em mim mesmo. O espírito das profundezas me ensinou que minha vida é cercada pela criança divina. De sua mão, tudo inesperado veio para mim, tudo que vive. Essa criança é o que eu sinto como uma juventude eternamente emergente em mim. Tive que reconhecer e aceitar que minha alma é uma criança. E que meu Deus na minha alma é uma criança."

Quando Jung diz que tudo o que vive veio a ele da criança divina, está claramente ligando essa imagem à alma humana, que consideramos o núcleo de nossa vitalidade. E a alma é exclusivamente uma criatura de dois mundos. Representa a essência sagrada de nossa vivacidade, a centelha divina de nossa verdadeira personalidade, mas toma residência em um corpo mortal e sofre às vezes terrivelmente nesse corpo. É o veículo de nossa subjetividade mais profunda e, portanto, está intimamente envolvida no processo psicoterapêutico e no processo de recuperar o sofrimento inconsciente e torná-lo consciente.

Muitos anos depois, Jung foi à jornada marítima noturna ou Nekyia, registrada em *O Livro Vermelho*, com uma convicção que eu acho ser central de toda a sua autoria: há uma dimensão sagrada para a vida humana, que também é discernível no sofrimento do processo de individuação, se aprendermos a atendê-lo, a cultivá-lo

imaginativamente e a manter um canal aberto para ele. E essa dimensão sagrada muitas vezes vem à presença durante o pior sofrimento que a carne humana é herdeira e aparece na imagem de uma criança. Por um lado, a criança rejeitada e desprezada, o órfão; então, se aceito, o gêmeo do órfão, o inocente pré-traumático, a criança divina.

Mais tarde em sua vida, Jung generalizou sua história pessoal, sua descoberta pessoal. "Em todo adulto, esconde-se uma criança", disse ele, "uma criança eterna, algo que está se tornando, nunca completo, e exige cuidado, atenção e educação incessantes. Essa é a parte da personalidade humana que quer se desenvolver e se tornar inteira".

Em cada um dos exemplos de casos que citei anteriormente, vimos como a situação da terapia criou uma atmosfera compassiva na qual as crianças interiores vitais, nos meus casos, escondidas no sistema de autocuidado, começaram a surgir na transferência. E como as forças antivida nas defesas da psique foram consteladas, atacando essas crianças nos primeiros sonhos, tentando contê-las.

No entanto, à medida que cada um desses pacientes arriscava seus sentimentos compartilhados e vulneráveis comigo, as forças antivida lentamente pararam de atacar. O anjo das trevas tornou-se menos violento. Os anjos conjuradores de feitiços, em seus sistemas, lentamente pararam de superproteger seus filhos internos feridos. E meus pacientes começaram a arriscar mais seus sentimentos e se tornaram mais vivos e mais presentes em relação a mim.

Também vimos como, por vinte e oito noites sucessivas, Jung foi atacado e intimidado por suas próprias forças antivida. Quando ele finalmente parou de ouvir e se deixou cair, sua imaginação começou a fluir novamente, e ele encontrou uma nova vida, a vida de sua própria alma. Ele encontrou a criança vital. Até esse momento, Jung foi identificado com as forças antivida em seu sistema de autocuidado e depois ele desistiu dessa identificação.

Em todos esses exemplos, há um evitar do sentimento, porque o sentimento tem sido demais. Em cada um desses casos, houve um evitar da vida, porque a vida tem sido demais. Aceitar a condição humana e a escuridão do mundo não foi possível para o sobrevivente do trauma. Isso ocorre, porque o sobrevivente recebeu mais experiência na vida do que qualquer um de nós pode suportar experimentar conscientemente. O real tem sido demais, chocou e oprimiu as capacidades do sobrevivente para metabolizar a dor indescritível. Um submundo separado é criado e em sua fortaleza interior, algo do potencial da vida, o núcleo vital e inocente da vivacidade, é preservado e protegido de mais sofrimento, mas ao preço de um mundo interior violentamente picado.

Toda a experiência é desintegrada, e a alma é vendida ao diabo,

isto é, ao Dis. Desta forma, as duras realidades da condição humana são evitadas. E o sobrevivente se torna o que James Grotstein chamou de órfão do real. Quando esse órfão do real tem a coragem de fazer uma testemunha descer em seu mundo interior e começa a sentir conscientemente a dor e o sofrimento do eu da infância juntamente com a autoaversão, a vergonha e o profundo sentimento de estar quebrado, que é inevitavelmente uma parte do legado do trauma, então tudo muda.

Isso parece simples, mas não é. Pedir a nossos pacientes que sofram a dor insuportável de suas infâncias traumáticas é uma das coisas mais difíceis que fazemos como terapeutas de trauma. Significa pedir às partes feridas e inocentes deles e de nós mesmos que saiam do enclave defensivo em que foram isolados e arrisquem a experiência que foi desmembrada pelas defesas e agora quer ser lembrada. Significa mais do que simplesmente trazer o paciente de volta à saúde, que é o que tentamos fazer, se nos identificarmos com o anjo brilhante da imagem de Blake. Requer músculo e clareza em nosso trabalho, porque, em algum momento e em alguma medida, devemos nos levantar contra as defesas e ajudar nossos pacientes a se deixarem cair em sentimentos que não querem ter. Ajuda saber que há uma parte deles que também quer isso e que não devemos confundir suas resistências às vezes desagradáveis como essas partes.

Além disso, o que estamos oferecendo a esses pacientes é algo que eles raramente experimentaram. Uma sensação de sintonia emocional e companheirismo no processo de recuperação da vida. Martin Buber disse que isso aconteceu em um reino que ele chamou de inter-humano. Terminarei com a citação de Martin Buber em *Knowledge of Man* (*Conhecimento do Homem*), que sempre foi um dos meus favoritos. "O homem deseja ser confirmado em seu ser pelo homem e deseja ter uma presença no ser do outro. A pessoa humana precisa de confirmação porque o homem como o homem precisa dela. Um animal não precisa ser confirmado, pois é o que é, inquestionavelmente. É diferente com o homem. Enviado do domínio natural da espécie para o perigo de uma categoria solitária, cercado pelo ar de um caos que surgiu com ele secreta e timidamente, ele espera um sim que lhe permite ser e que só pode vir a ele de uma pessoa humana para outra. É de uma pessoa para outra que o pão celestial do ser-próprio é passado."

Muito obrigado.

Pergunta: Como as defesas possibilitam que o paciente se reconecte?

Resposta: Bom, essa é a arte da psicoterapia. Em primeiro lugar, como você talvez tenha determinado a partir da minha palestra,

o relacionamento entre o paciente e o terapeuta cria um campo de transferência que permite que as defesas relaxem seu controle sobre os sentimentos dolorosos internos que precisam ser processados. D. W. Winnicott descreveu isso uma vez. Ele disse que, quando um paciente como esse entra em terapia, é como uma enfermeira trazendo uma criança pequena para a primeira consulta com o médico, e a criança está nas mãos da babá. Lentamente a criança pode brincar no chão, a babá observa com muito cuidado, assim como as defesas observam com muito cuidado que essa criança não será ferida novamente pelo médico. Uma vez que a segurança foi estabelecida, além de uma certa confiança, então a babá permite que a criança brinque. E isso é efetivamente o que acontece na psicoterapia. As partes internas do mundo do paciente tornam-se disponíveis para conversação e expressão na terapia. A transferência é um meio, e há uma contribuição para isso. É uma parte importante, porque os sonhos trarão à tona coisas que ainda não foram expressas nem simbolizadas, elas estão no inconsciente.

Podemos passar o resto do ano falando sobre facilitar, mas os sentimentos são coisas importantes para se concentrar, não entender. Isso é uma parte. Os pacientes precisam de uma experiência, não de uma explicação.

P: Na maioria dos casos, o indivíduo traumatizado vive em um ambiente onde ele é retraumatizado, onde não tem acolhimento nem reconhecimento de sua situação. Como trabalhar com esses pacientes? Qual sua recomendação em situações assim?

R: Bom, esse é um grande problema no mundo de hoje. Pessoas que estão traumatizadas geralmente são retraumatizadas pelo sistema que deveria ajudá-las. Não há uma resposta fácil para isso. Mas simplesmente ter compaixão e sensibilidade sobre o que o paciente com trauma passou pode ajudar os profissionais a percorrer um longo caminho para resolver esse trauma.

A triste resposta é que essas defesas funcionam. Pessoas que estão em um processo de retraumatização estão bem defendidas, não sentirão seus próprios sentimentos em um ambiente que não facilita esses sentimentos. Serão protegidas pelos mesmos mecanismos dissociativos que as protegeram no passado. É por isso que temos nossas defesas e vivemos no mundo dessa maneira.

P: Como o senhor vê a relação da intolerância de Lúcifer à descida de Deus ao corpo com o livro de Jó?

R: Essa é uma pergunta muito boa. Eu não pensei nisso, mas é muito semelhante, pensando sobre isso agora. Em Jó, ele encontra o lado sombrio de Deus, certo? Seu opressor. O que acontece de importante é que Jó mantém uma psicologia de conflito, quando quer se dissociar. Ele quer culpar Deus por todo o seu sofrimento, mas não o faz. Ele não perde de vista o fato de que o Deus a quem

ele ama também o tortura. Então, ele consegue manter seu amor e seu ódio juntos em um só lugar. Para Jung, isso é uma grande conquista, tão grande, que aqui estou agora respondendo sua pergunta. É uma realização tão grande que, de acordo com Jung, a tolerância afetiva de Jó e sua capacidade de manter sentimentos conflitantes e não perder seu amor em seu ódio são o que permite que Deus encarne e desça a este mundo como homem.

Essa é uma descrição mítico-metafórica, mas o que Jung está sugerindo é que é a capacidade de manter nossos afetos que permite a encarnação. E se realmente olharmos para a situação da psicoterapia com sobreviventes de trauma, isso é confirmado diariamente. Se o terapeuta abre espaço para o afeto terrivelmente conflituoso no paciente, e o paciente é capaz de alcançar suas lágrimas, de repente eles são incorporados. E, de repente, eles começam a se sentir mais, eles começam a se sentir vivos novamente. Mas tudo diz respeito ao desbloqueio da dissociação. Você vê que a situação de Jó é dissociada. Deus está dissociado na história de Jó. Ele não sabe o que sua mão esquerda e direita estão fazendo. É somente através do sofrimento dos opostos de Jó em Deus que uma história humana completa pode ser contada, em outras palavras, que Deus pode entrar no ser humano. Eu não sei se você conhece o trabalho de Melanie Klein, mas ela fala sobre isso como a posição depressiva, a capacidade de manter nosso amor e nosso ódio pelo mesmo objeto em um só lugar. É uma grande conquista. Isso significa não mais dividir e ser capaz de manter um conflito, que hoje em dia no mundo é cada vez mais difícil, certo? Porque temos todos esses aceleradores, esses amplificadores para conflitos que facilmente levam à dissociação. Podemos difamar uns aos outros nas redes sociais e criar todo tipo de história maluca sobre os outros que difamam e rebaixam uns aos outros. E depois podemos separar-nos. Isso é psicologia dissociativa, e a democracia hoje em dia é como uma espécie em extinção.

P: Há técnicas específicas para lidar com a sensação de confusão e o esquecimento agudo provocados pela dissociação traumática dos pacientes?

R: Sim, existem muitas técnicas que evoluíram ao longo do tempo para tentar penetrar as defesas. Vejamos. A terapia de dessensibilização e reprocessamento através do movimento dos olhos (EMDR – dessensibilização e reprocessamento do movimento ocular) é uma delas. Terapias sensíveis ao corpo são outras com que simplesmente presta-se atenção ao que está acontecendo no corpo, faz-se uma varredura corporal simples. Percebi muitas vezes que uma varredura corporal leva a pessoa através da consciência interior sensível do que está acontecendo em seu corpo, leva a grandes resultados em termos de abertura repentina em imagens ou abertura repentina de sentimentos.

E, é claro, o campo da transferência, o campo da compaixão da transferência com atenção para o que está acontecendo por dentro. Compaixão e amor sozinhos não fazem isso, porque então nos tornaríamos o anjo brilhante no sistema de dissociação.

Temos que trabalhar tanto com a luz quanto com a escuridão. Temos que trabalhar com o fato de que o paciente vai ser preenchido não só com sentimentos amorosos e sentimentos de cura, mas eles também terão dúvidas, perguntas, sentimentos negativos e raiva. E o anjo das trevas também vai entrar na briga. Assim, a humanização das figuras arquetípicas vai ser uma parte do que estamos fazendo juntos, o que estamos tentando fazer juntos. E o campo da transferência é provavelmente a técnica mais poderosa ou o veículo poderoso para a cura que temos. Mas só se tivermos uma orientação de sentimento, sabe? Se o campo de análise for apenas uma explicação e uma educação em arquétipos, esqueça. Não podemos chegar a lugar nenhum com os sobreviventes do trauma. Eles vão falar conosco para sempre e se divertir. E nós vamos apreciá-los, mas não chegaremos à dor em que realmente estão, ao sofrimento inconsciente que estão ali para se tornar consciente.

P: Por favor, eu gostaria que o senhor falasse da sua experiência de como é a sequência na análise de pacientes tão profundamente traumatizados sem que se refira a alguma possibilidade de cura.

R: Quando eu dou uma palestra como esta, parece que eu sei o que estou fazendo, enquanto, na metade do tempo, eu não faço ideia. Também parece que todos os meus pacientes foram curados de seu trauma precoce por causa da minha excelente técnica, o que é uma mentira. Isso não é verdade. Os pacientes que apresentei nesta palestra tiveram um enorme alívio com seu trabalho comigo. Mas quando suas vidas voltaram ao caos, ou quando perderam seus empregos ou perderam sua renda ou, você sabe, em vários casos, eles voltaram ao vício e tiveram que ser encaminhados para os Alcoólicos Anônimos, antes que pudessem voltar para fazer mais algum trabalho de trauma. É uma luta ao longo da vida para todos nós e para esses pacientes também.

Não quero criar a impressão de que o trauma é facilmente resolvido. Não é. Mas sabemos como trabalhar com isso agora e que é extremamente importante prestar atenção ao efeito no corpo e no momento da transferência. Temos ferramentas agora que não tínhamos antes. Em minhas primeiras análises, ninguém nunca falou sobre sentimentos nem deu atenção especial ao relacionamento com o analista em diferentes programas de treinamento, como é feito agora. E nós sabemos como fazer isso. Assim, o campo da transferência tornou-se muito mais importante.

Sabe, quando Jung falou sobre… você se lembra do sonho dele de sua pequena luz, a vela que ele estava segurando? E ele olhou para trás e viu sua enorme sombra na parede. Ele percebeu que era

o próprio *vita peracta*, a sombra da luz de sua própria vela brilhando. Ele percebeu que tinha que seguir em frente em sua vida e que seu mito era a criação da consciência. Era disso que seus trabalhos tratariam pelo resto de sua vida, estava tentando criar um pouco de luz na escuridão. E o que eu lhes dei esta manhã é, penso eu, como aqueles de nós que estão trabalhando nas vinhas da psicologia do trauma e da terapia do trauma estão tentando. Quando o paciente entra para nos ver, ele não sabe quanto sofrimento inconsciente está acontecendo dentro de si mesmo. Ele sabe apenas que algo terrível aconteceu, que há uma lacuna em sua experiência, que ele perdeu tempo.

E lentamente, através da atenção ao inconsciente, aos sonhos e à transferência, o sofrimento inconsciente emerge. Temos uma imagem, uma criança perdida e faminta na psique. E então começamos a prestar atenção nisso. Muito em breve, os sentimentos que foram dissociados entram na consciência, tornam-se presentes na terapia, tornam-se conscientes. Então, o que Jung quer dizer com tornar-se consciente não é apenas uma coisa mental? Não são os opostos, a partida de pingue-pongue na psique que… o conflito nos pensamentos. É o conflito nos sentimentos. São os sentimentos que querem ser sentidos e as defesas que não querem que os sintamos. Esse é o maior conflito. E uma vez que os sentimentos emergem na consciência e a criança sai do sistema, temos cura.

P: Como você vê a experiência do isolamento vivido por pais e crianças pequenas na pandemia, a experiência das crianças que nasceram na pandemia e a experiência da morte coletiva em todo o mundo no desenvolvimento da pandemia?

R: Vivemos em um trauma coletivo agora. É importante que saibamos disso. Estamos todos muito mais conscientes dos perigos da morte para nós, de pegar esse covid, pelo menos aqueles de nós que são idosos se sentem muito frágeis, muito ameaçados, com muito medo de se exporem ao coronavírus. E, você sabe, há outras coisas que nos cercam, como o que está acontecendo com o planeta agora. A conferência de Glasgow sobre mudanças climáticas. É muito traumático para nós enfrentar os sentimentos que temos sobre o que estamos fazendo ao mundo. Então, vivemos tempos traumáticos, e o trauma coletivo nos rodeia agora. Temos defesas contra o trauma coletivo, as mesmas que tenho descrito. Tentamos não pensar nisso. É demais. Não podemos suportar isso. Também sabemos, no entanto, que quando nos permitimos ter os sentimentos que temos, somos mais saudáveis. Precisamos de comunidades humanas para expressar esses sentimentos. E isso foi tirado de nós muitas vezes. Graças a Deus temos chamadas de Zoom e terapia de Zoom, então podemos pelo menos fazer isso. Mas a cura para todo esse trauma coletivo é simplesmente o relacionamento pessoal e os sentimentos que estamos tendo sobre isso. O pior perigo de

todos é que começamos a dividir, projetar, e criar um mundo de dissociação para que andemos como zumbis, um mundo que está lentamente chegando ao fim. Quero dizer, é uma imagem terrível. Mas estamos em uma situação traumática agora em todo o mundo. E a humanidade é chamada, mais do que nunca, acredito, em face disso na história humana. Tornarmo-nos conscientes da nossa situação. E, ao nos tornarmos conscientes, para assumir um papel mais positivo e ativo em abordá-lo, porque a tendência do sistema de defesa é apenas nos deixar à deriva, nos deixar cair no esquecimento, nos deixar entorpecer e nos deixar encher de ódio de tudo… você sabe, tornarmo-nos vítimas de todas as coisas que estão acontecendo. Esse é um momento muito, muito importante. A psicologia tem um papel enorme a desempenhar nesse aumento da consciência. Todos vocês, como terapeutas e ajudantes, têm um papel enorme a desempenhar. Então, vamos trabalhar.

[1] Philip Bromberg (1930-2020) Psicólogo e psicanalista americano que se envolveu ativamente na formação de profissionais de saúde mental nos EEUU.

Donald Kalsched: Psicólogo clínico e analista junguiano em consultório particular em Brunswick, Maine. Membro do Maine Jung Center em Brunswick, do C.G. Jung Institute da Nova Inglaterra e da Sociedade Inter-Regional de Analistas Junguianos, onde ensina e supervisiona regularmente os candidatos em treinamento. Autor de muitos artigos de periódicos, capítulos de livros, entrevistas e dois livros importantes no campo da psicologia profunda: "O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal" (PAULUS, 2013), e Trauma and the Soul: a psycho-spiritual approach to human development and its interruption" (Routledge, 2013). Ambos foram traduzidos para vários idiomas. O Dr. Kalsched dá aulas e palestras nacional e internacionalmente, perseguindo seu interesse interdisciplinar na teoria do trauma precoce e da dissociação e suas manifestações mito-poéticas na iconografia mítica e religiosa de muitas culturas.

E-mail: donedkal@aol.com

Life and anti-life forces in the psyche of trauma survivors

Donald Kalsched

Thank you to the organizing committee in Brazil. I am very pleased to be here.

And what I want to talk to you about, in keeping with the theme of your conference, which is aligned with your theme, which is Life and Death Transformation, Life and Anti-Life Forces in the Inner World of Trauma Survivors.

The main anti-life forces in the psyche of trauma survivors are dissociative defenses. And they are among the most primitive, violent defenses that we encounter in our work.

We might ask what are these primitive dissociative defenses defending against? And the short answer to this question is feelings. Especially vulnerable feelings and especially the vulnerable wounded feelings that were a part of early childhood when for many of my patients, something traumatic and unbearably painful happened to them.

The late Paul Russell, who was an analyst in Boston near where I live, used to say that feelings are the window to life. So, anything in the psyche that attacks or threatens our experience of feeling is an experience of aliveness.

This is what dissociative defenses do. They do it automatically out of our awareness, which is why Freud when he discovered these defenses, called them defense mechanisms.

In my remarks today, I hope to show that the purpose of our violent dissociative defenses is not to kill vulnerable feelings altogether, but to kill our consciousness of them, to attack and annihilate our conscious experience of them, so we can go on living.

Dissociative defenses do this by attacking the links – that is Wilfred Bion term, – attacking the links between the components of the whole experience, and especially attacking the links between feelings in the body and ideas and images in the mind. And they do this, I have discovered, in order to regulate how much of our feeling, and experience the ego will be allowed to experience consciously.

Now, early in his professional career, Jung made a definite statement on the psyche is understanding. The essential base of personality, according to him, is affectivity.

This affect orientation was one of the central things that made Jung's psychology so appealing to me in the early days of my interest in psychoanalysis. And the idea that the unconscious affects personify themselves as symbolic images was even more exciting to me as a way of understanding dreams.

Jung taught us that the feeling-toned complex could be a little personified being living in the unconscious. The image of a personified affect, as it were.

In this model, the affect emerging chaotically from the body would be given form by an image from the mind. The result when the affect and the image came together was meaning. The image was the meaning of the affect.

I remembered how Jung reported in his autobiography how he would have drowned in his emotions if he had not found ways of holding them in his awareness until they transformed into images, which gave his volcanic emotions meaning.

Jung then developed these images into the narrative fantasies recorded in the Red Book as his active imagination. However, in all this, there was a tendency in Jung's description to privilege the image over the affect that gave form to it.

Image is psyche, Jung said. Stick with the image, said James Hillman.

In our passion for meaning, I think we should not forget that it is not just the image that is the psyche, but the affect image that is the psyche. Without the affect, images are empty suits.

In my experience, sticking with the image is important because it will lead us to the affect and vice versa. So, with affect as the central notion in Jung's psychology why I wondered, did feelings was also central to psychology and how therapy actually works.

Describing the healing moments in his analytic practice, Jung frequently emphasized the experience of the numinous or the revelatory meaning that can come from understanding archetypal parallels to personal dream images.

He rarely talked about the recovery of feelings or feeling capacity as a change agent in psychotherapy. Yet, in my work with early trauma patients, the recovery of dissociated feelings and the capacity for feelings in the presence of the therapist is 90% of the healing process.

Conceivably, one of the reasons that feeling work is not so central in Jungian theory is a relative neglect of unconscious feelings.

Feelings that have been rendered unconscious by defenses are feelings that have fallen into an archetypal matrix. And I will show you some images of that archetypal matrix later.

In some ways, they are not feelings at all yet. We might think of them as archetypal affects. 880 volts of love or hate on the way to being transformed into feelings. 440, then 220, then 110, where they can be spoken about and worked with.

In any case, Jung makes clear that archetypal affects are not yet feelings because they are unconscious. Feeling for Jung is a function of consciousness. And as John Perry puts it, "to the degree to which feeling is differentiated, it has the quality of choice and intentionality in its judgments of value." This understanding leads naturally to Jung's choice of feeling as one of the major orienting function types of consciousness, along with sensation, intuition, and thinking.

The feeling is even considered to be a rational function, which I think only adds to our confusion. Here is my point. If feeling is limited in our conversation to one of the four functions of consciousness and placed inside a typology, then its central role in the dynamics of psychological life across all typologies may get neglected or overlooked. And along with it, the role of defenses against feelings as a universal feature of the traumatized psyche.

So as one of my mentors, Elvin Semrad, once said to us young graduate students: in psychology, "ladies and gentlemen, we are in the feeling business." He also said, "and if you cannot sit with your patient until they can feel it in the body, you are in the wrong business." The essential focus of our work with trauma survivors, as I have come to understand it, is the struggle to become conscious of feelings. We are always working to try to increase the affective competence, the emotional literacy of our patients. With trauma survivors, this is especially challenging because trauma always leads to an injury to the capacity to feel. And therefore, the oppression of feeling in the unconscious, where becomes unconscious suffering.

This injury to the capacity to feel is caused by survival defenses that operate outside of our awareness as a sophisticated system of anti-feeling and anti-life forces. Becoming conscious of these defenses and the hidden heartache and heartbreak that they defend against is a major part of the work I do, and what I want to try to talk to you about this morning.

So, let's talk a little bit about the structures and dynamics of what I call the self-care system. Let's imagine a small child, a girl, say, of five, who every Sunday with her mother and older sister off at church is taken down the basement by her father, and under some pretense about her misbehavior, she is sexually molested.

Suddenly, her dependent love and attachment to her beloved fa-

ther are met with violence and pain, and complete disillusionment. Soul murder, as one writer, described it. At this moment, something remarkable happens. The soul is not murdered. Suddenly our little girl is on the ceiling, looking down at her small body being violated from above. We call this dissociation, and it is described by Philip Bromberg, the late Philip Bromberg, as an escape where there is no escape.

Dissociation disconnects us from our whole experience. Chops it up into pieces and then distributes those pieces to different parts of the psyche or soma, there to remain unconscious and unremembered. When this child grows up, she will know in one part of her mind that something bad happened with her father in that basement. If she goes down there, she will start to get anxious, but she will not know why. She will not be allowed by her dissociative defenses to think about it or to feel about it. Or to have sensations in her body connected to what happened. She may have sensations in her body, but they will not be connected to what happened. She will only know that she feels terribly ashamed about herself, and she will conclude that this is because something is wrong with her. Something is bad about her, inferior, defective. She is stupid or she is ugly. She is missing something that other normal people have not. She will not know what that is.

Such chronic shame is almost always the legacy of trauma and the dissociative defenses that follow trauma. There is some reason that we are terribly ashamed when we are not whole when we know that we are in pieces and we do not know how to get ourselves back.

This embeddedness in shame, this fact gives trauma survivors additional reasons not to go anywhere near their painful feelings of hurt and disappointment because these feelings are now laced with shame.

Now, as I was able to observe the inner worlds of trauma survivors like the little girl in our example, I gradually came to see in their dreams self-portraits of the dissociative defenses that came to their rescue. And also, self-portraits of the vulnerable violated childhood feelings that seem to be the object of these defenses.

As you will see in my example shortly, the defenses themselves are portrayed as archetypal great powers, angels or demons, good or evil forces, while the vulnerable childhood feelings, that were impossible to bear, are often represented in dream material as a lost or wounded innocent child. Sometimes it is a lost or injured or malnourished animal.

It helps to know about this child or its animal equivalents, and it helps to be able to see the ways the archetypal protective system is constructed to protect and unfortunately also persecute this child. If we know how these defenses operate and why, then sometimes

we can trick them into giving up their control over the wounded inner child who, as we will see, is a carrier of the soul.

Over time, I was able to observe similarities from patient to patient in the way these defenses function in the inner world. And I call this pattern of inner dynamic forces in their organizing principles the self-care system. My first book, The Inner World of Trauma: Archetypal Defenses of the Personal Spirit, is a record of these discoveries back in the 1980s. The self-care system, as I understand it, is made up of archetypal powers arranged in a dynamic system of defense and self-regulation.

One of its primary functions in the inner world of the dissociated mind is to defend a vulnerable core of the traumatized childhood psyche from further violation. This means preventing certain painful feelings from becoming conscious in the ego, killing our awareness of them. So, ultimately, the self-care system constitutes a defense against feelings in general. The system's motto, like the Jewish Defense League, is "never again." Never again will you experience this pain, never again will you attach to somebody who can hurt you like this.

Now I will tell you a few clinical vignettes that will illustrate how these archaic defenses and their archetypal system came into view for me. I once had an initial psychotherapy session with a tough businesswoman, a real estate broker that we can name G., who is beautiful, bright, and highly successful in her field. On the outside, she looked great, but inside she felt terrible, and she had a lot of trouble in her intimate relationships, which is why she came to see me.

She had grown up in a home where both parents were alcoholics and her emotional life as a child had been completely neglected. She had been a highly sensitive little girl. But she was shamed for these very sensitivities and mocked and humiliated for crime, especially at the dinner table at night. As a result, she became tough, counter-dependent, inwardly ashamed about her own childhood needs, and intolerant of her own underlying vulnerability and dependence.

She came to see me after her boyfriend had hurt her feelings by showing an interest in another woman. Instead of telling him how she felt, how hurt she was, she blew up at him, cursed him at the top of her lungs, and threw him out of her house. Now without him, she was bereft. She was ranting and raving about his leaving her, trying desperately not to feel her grief as she sat with me. Slowly she calmed down and I tried to bring her attention to what she was feeling underneath, asking her just to sit with me, focus on her breathing, and tell me what was going on inside.

A pattern emerged in which she would tear up and begin to cry. Then she would pull herself together, make some black-humored, cynical joke, and then sit nervously cynical. She sat back and she

gave in to sobbing once again. During her tearful moments, she was able to relate her current pain to the pain she had felt growing up at home, where she felt so abandoned by both parents and so shamed for the crime.

I thought these insights were amazing for a first session and that they were a good predictor of possible future work together. Our remaining time during this initial hour was spent moving back and forth between her acute inner pain, her the self-sufficient defense against it. At the end of this difficult session in which I had been quite moved by her struggle and her courageous tears, she gathered up her things, stood up, stuck her chin out, and said on the way out the door, "Do not worry, I will never bring that puking, mewling little brat in here again." I was shocked. I was speechless.

That night, she had a dream that she reported at our next session. I saw this dream as a commentary on our session. And a beautiful out-picturing of her defenses and their relationship to the child inside herself, which had gotten out momentarily in our session.

In her dream, she was the captive of a menacing, dark male figure dressed in black, who was a captain of a boat floating on an inky dark river at night, a kind of pontoon boat. The dream reminded her of the movie Cape Fear, starring Robert Mitchum, which I personally remember as a terrifying movie. She was chained at the ankle to a young girl about seven or eight years old. So, she could not escape because of the way this child held her back. She could hear the black captain approaching. He trapped her on one of the pontoons, along with her young companion. Pushing my patient aside, he ruthlessly kicked the child into the water and then shoved this child underwater with his boot. My patient, still standing on that boat, tried to pull the child up with the chain, but the man continued to try to drown the girl. She woke up crying and in a panic. I felt this dream was providing me and my patient with an image of a process we went through together in the session. The child would come to the unconscious crying tears of grief and defense.

But the dream added some important information. Apparently, it was not she herself, my patient, who is cutting off her feelings, but the black captain in herself. He apparently could not tolerate her experience of sadness and vulnerability. In other words, he had been installed in her inner world as a defense against the child in herself and against the heartbreak resident in this child.

I thought it was important that my patient was on the little girl's side, trying to keep her alive so she could breathe. But the violence of the black captain was amazing to both of us. In our session, this violent figure tried repeatedly to cut her off from her sadness and catapult her out of her body and into her head, into her tough, self-sufficient story where she lived most of the time.

We see in this example how the violent defense is trying as best it can to regulate how much feeling is allowed to become conscious in the ego. It keeps trying to kill it, kill consciousness of it, push it underwater. When my patient summarized her response to the session by saying, "do not worry, I will never bring the puking, mewling little brat in here again," it was not she herself speaking, but the black captain with whom her ego was identified.

Over the years, I have found this violent inner figure, here the black captain, in the dream material of many patients. Here are some additional examples. Notice that these menacing, violent figures seem to be out to kill the child in the psyche. This can be misleading. I have come to realize that the violent figures do not really want to kill or obliterate the child in the psyche, they want to kill the patient's relationship and with it, cut it off from consciousness.

Sometimes the only way to maintain the child within the defense system is by attacking and demoralizing them.

So, on to the second case. P. was a pediatric physician in her mid-fifties who consulted me because of the breakup of a relationship that had left her depressed, withdrawn, and unable to work. "Dead inside," she said. She told me she had had many years of prior therapy and analysis, but nothing had lasted, adding to her sense of failure. She was very depressed when I first saw her, constricted in her body, frozen in her posture, thin and disheveled, like a waif or an orphan. Like many patients with survival defenses, she was functioning but not living.

"I want my spirit back," she said, with a great sense of longing and sadness in her voice. Her life reminded me of the I Ching phrase, "difficulty at the beginning." Born in poverty to East European Jewish parents who were both Holocaust survivors, she spent much of her early life as a refugee and immigrant, as the family tried desperately to leave a communist-dominated Eastern European country. At nine months of age, he was near death with a smallpox infection and had to quarantine in a big city hospital far from her parents. Kept in isolation for a whole month before she had been even weaned, Beth had no memory of this early trauma, but later in life, any hint of abandonment would send her into a panic. "I have severe abandonment issues," she said. "I can feel really tiny and vulnerable, very condensed inside. I fear reaching out and getting hit or hurt. When I am depressed, it is all-consuming. I will go into a dissociated place, daydream a lot, console myself that I am practicing my own death. I cannot live very well, but I know how to die. That is what I say to myself. So, it will not be so bad later."

No, I understand. I will get to the slides in a moment. The additional slides.

So, the week before my session with Beth, my first session, she was very anxious and excited, anticipating the hour. And she had a dream that gives us a picture of her inner world and its major players. This dream did not exactly make her want to come to therapy.

Here is her dream. I am watching a therapy situation in a house by the ocean. The therapist is a young man. The patient, also a male is lying on the couch. The therapist is trying to hide his sexuality. He has a hard-on. Something ominous is about to happen. I go into my observer mode and can see this as if it is in the future. The patient wants to bring his child to the therapist. There is a cabinet in the office that looks like a child cabinet full of toys and playthings. It even has the label "child" on it. But I can see that inside are knives and ropes and the implements of torture. The therapist is really a serial killer. If this patient brings his child here, the child will be sexually violated, then murdered. I want to help the man and his child to warn them about what lies ahead. End of dream.

Now, Beth knew instinctively that this dream and its inner figure showed us something of her psyche's fear about therapy. And she told me the dream in our first session. "Being a patient is very difficult," she said. "I am so self-sufficient. You cannot help me. That is my operational assumption. I marvel at anyone who gets in." We see in this screen, Beth's unconscious fears about opening up her inner world. She wants to bring her child to therapy, but a violent persecutor, protector, a serial killer inside fills her full of dark illusions, conspiratorial theories, and death threats that increase her terror.

Eventually, Beth was able to bring her child to therapy, and that is another longer story that I do not have time to tell you today. Suffice it to say, that with every success in Beth's courageous plunge into the unbearable pain of her inner world, there would come an attack by the violence in the system, an impossible migraine headache, or a sense of hopelessness, filling her full of despair and crushing her hope. It was a constant seesaw battle back and forth. But slowly her defenses softened, and the anti-life forces started to allow the child they protected in their inner fortress to have some actual relational contact with me in the transference. In other words, they started to let this child out of their control and into life. The anti-life forces were weakening and turning the child over to life. So, they turned out not to be so anti-life after all.

So, in these cases that I have given you, I just want to summarize them briefly, we witness the activation of violent dissociative defenses. And these violent defenses are all activated as my patients begin to drop into their early unremembered childhood pain, their grief, their fear, and to contact the dissociated feelings that live inside them as implicit memories.

The violent figure is a killer of the feelings personified by this child. In all these cases, it is clear that powerful, aggressive forces

outside the ego's awareness cannot tolerate the painful feelings contained in or represented by the inner child. Therapy for all three of them was a struggle to get underneath the defensive system and to make contact with the vulnerable feelings vested in this child. With each of them, contact with the loss and orphan vulnerability led to a gradual softening of their defenses and more genuine contact between themselves and the world. They each also experience slowly a greater vitality and a renewed capacity not just for grief and pain, but, more importantly, for joy and a vital sense of aliveness.

Beth in particular said that she recovered a sense that she had a right to be here. A sense of lost innocence returning. Now I want to share my… let's see. Adelaide, can you?… Let's see.

Okay. Now, can we just leave it the way it is now so that I have control over the slides? In other words, do not give me my full image… under speaker. Okay.

Here is an image that will be the central image of our talk today. It is an image of what I call the self-care system. And I would like to interest you in the different parts of this system.

I think you will see the different figures that I have shown in the dreams that I have given you on the left. By the way, this this image is an image from the Tate Gallery by William Blake. It is called The Good and Evil Angels Fight for Possession of a Child. In this three-part image, you see a dark angel on the left, in this case, shackled to the flames of hell with unseeing, dead eyes looming out over the background as though searching for the infant who is fleeing into the arms of the bright angel on the right. The bright angel, standing on a cloud, is connected to this celestial world of light and holds the child away from the menacing dark angel on the left. The child is clearly terrified, and as we know, this terror is part of the legacy of trauma.

Mythologically speaking, we could think of the dark knight on the left as Lucifer, after his fall from heaven. And we could think of the angel on the right as Lucifer in his pre-fallen state. Here he is. The radiant Lucifer, the light-bearer, God's greatest lover, and completely identified with the splendor and radiance of the divine. According to the apocryphal literature of the early Christian period, this beautiful angel is destined for a fall. And the story of how this fall took place is told in two versions. There is the pride version and the last version.

The pride version is very interesting psychologically because it describes a trauma in heaven. The story, in brief, is that the radiant Lucifer, being bored one day, looked into the mind of God, and suddenly, to his shock and dismay, discovered something that God was planning, something that he found unbearable, unthinkable, and traumatic.

God has planned to come down into time and space reality and incarnate as a man. Now that is a reference to the Christian incarnation. A man with mortal flesh and all the disgusting realities of the body. Reportedly, this so shocked and enraged Lucifer that he led a rebellion of many other angels, and they fell from heaven into the nether regions where they became the emissaries of darkness, the demons, organized by the head demon, the fallen Lucifer himself.

I tell you this story in part because, at one point in my explorations of the inner workings of trauma, I got very interested in the iconography and phenomenology of hell [incomprehensible] I call the self-care system.

And I got especially interested in the imagery of hell inspired by Dante's famous Divine Comedy. The first third of which, the Inferno, is devoted exclusively to Dante's descent into hell.

The reason I tell you the story about Lucifer in his bright versus his dark phases and the story about his prideful disillusionment, and trauma in heaven is because what he could not stand, what he could not bear was the descent into the body.

I find that fascinating because the body is where we have our feelings. So, Lucifer could not bear the idea that God would descend from his celestial tower and enter the body where we have our feelings. So, I just found that a fascinating confirmation of the way these archetypal defenses work.

So, back to the Divine Comedy. If you recall, the Divine Comedy starts, Dante is in the middle of his life and is depressed. The opening lines go something like "midway through this life we are bound upon, I found myself in a dark wood where the true way was wholly lost and gone." Here he is, utterly lost and about to enter the unconscious, where a war is raging between his violence and his vulnerability.

Now, Dante's journey has been prescribed for him by none other than his beloved Beatrice. Having departed this world, looks down from heaven and realizes that the cure for Dante's depression has to be a guided descent into hell, where Dante, she proclaims, must have a more conscious encounter with the parts of him that have led to his depression; in other words, his feelings. She chooses Dante's favorite poet from antiquity, none other than the great Virgil himself to guide him. Virgil has been living in the outermost layer of hell, free from the deep suffering of the lower regions. He is in that outermost area of hell. Here is Virgil and taking Dante into hell, and the sign over the gate says, "abandon all hope ye who enter here."

As I was saying, Virgil has been recruited for this journey by Beatrice because he himself has lived in the outermost layer of hell, because he is guilty of original sin. He was deeply good, and one of the patriarchs, who was a poet, and talented, and a very good

person, but he still had to live in hell, according to the Christian story, because he was a victim of original sin. So, that is a theology that is, by the way, a trauma theology.

So here, as they enter the gate, the sign reads "abandon all hope ye who enter here." Symbolically, we might translate this as a directive for Dante to drop the story of the false hope that has sustained his life, a life separated from his inner pain.

Real hope, the story suggests, will come to Dante and to all of us on the other side of an honest confrontation and honest wrestling with our real emotional pain as we face the feelings that dissociative defenses do not want us to feel.

So, hell, in this story, would represent the system I have been describing, overseen by the fallen Lucifer and his minions. Now, here is an image of the self-care system as a structure. This is an image by Botticelli of the various layers and spirals of hell starting at limbo. On the upper left and descending to the pit. And at the very bottom of this funnel, in the ninth circle, surrounded by fire and ice, is the fallen Lucifer himself. If we look at this funnel from above, this is the way it looks.

Now, those of you who have followed my work will appreciate my great excitement when I discovered that the name in Latin for this monster at the very bottom of the crypt of hell, which I am talking about as the self-care system, for Dante is 'Dis', D-I-S. From which we get all our dis- words: disconnection, disheartened, dismembered, dispossessed, disease, disaster, which means to be separated from your stars. And of course, the most important disword of all, dissociation. So, here is the lord of dissociation, the great disconnecting, disheartening engine, the anti-life force at the center of the self-care system.

Now, if you are interested in more details of Dante's descent to confront this monster, you can read about them in my book, Trauma in the Soul, where I devote a whole chapter to Dante's great story. Now, these are images… you see Dante and Virgil in the lower left here. And there at the very bottom of Hades is the monster, the three-headed Dis.

So, as an archetypal figure then, Dis would represent pure evil, pure hatred, pure negation, anti-life force in the dissociative system, that is, the unconscious defense. We have already witnessed him in our examples appearing as the black captain in Diane's dream and as the serial killer in Beth's dream. In the inner world, he often appears as the critic, the adversary, a persecutory inner shaming voice, accusing, criticizing.

Okay, now we are going to go back to our… There is another image of Lucifer in his fallen version, and there you see, on the right, Dante and Virgil. So, on the right, turn to this image now on the right.

On the right with the child in his arms is the bright angel untethered and free moving toward the light and up into the head, away from affect in the body. As a spirit being, this angel is associated with the celestial or upper regions of the psyche and the cosmos, including those aspects of the mind which allow us to transcend our impossible feelings in the body and our physical limitations, including the impossible realities of our mortality and death. As an archetypal figure, this angel would represent all the uplifting and idealizing energies that make for sustaining and life-supporting illusions, all the positive, idealizing energies and affects associated with optimism, hope, and love.

If the dark angel is persecutory, the bright angel is protective. In its protective role, this angel is crucial in the life of the trauma survivor, providing hope, albeit illusory hope, where hope has been crushed. Unfortunately, this hope for the trauma survivor must be woven around sustaining illusions. When the trauma survivor comes into therapy, this angel is often projected onto the therapist, who inherits some of the idealizations that are crucial to support the arc of the developing self of the patient.

Heinz Kohut, the late American psychoanalyst who was important to me in my own development, pointed out how crucial these are for the self-esteem, for the individual who has suffered the amount of emotional neglect that these patients have experienced. Kohut had also described how important it is for the angelic projections to be disillusioned slowly as the patient encounters the human limitations of the therapist. This can be a painful process for the therapist as his or her wings start to fall off and his or her halo starts to get tarnished. But it is an important part of the humanization of archetypal defenses.

One way the bright angel conspires to make things difficult for healing, for example, is that it can represent unrealistic ideals that the trauma survivor's ego is always failing. The bright angel can seduce the trauma survivor into obsessive mental preoccupations and perfectionistic demands, which the embodied ego is always failing. I have also seen this angel become an active seducing factor for the trauma survivor, seducing him or her into various states of bliss or oblivion obtained through addictive substances, alcohol, drugs, compulsive activities, sex, overeating, and so forth. This angel can also cast spells. It can put the ego in a trance, throw an invisibility cloak over a painful memory, create amnesia barriers between different parts of the psyche or put the inner child into shock.

Here is the way Emily Dickinson puts it: "There is a pain – so utter – / It swallows substance up - / Then covers the Abyss with Trance - / So Memory can step / Around - across - upon it - As one with within a Swoon - / Goes safely - where an open eye - / Would drop Him - Bone by Bone."

So, if the dark angel specializes in violence, the bright angel is a master of illusion. If the dark angel is Dis, the bright angel is Bliss. Remember that both these angels are part of a dissociative system. That is, they are trying to suppress or encapsulate the fragile, wounded, injured child inside the system and prevent it from getting out into the world where it has already encountered a reality that it cannot bear.

In a child's life, it is often the bright angel's job to keep hope alive, even if it has to create illusions to do so. I will give you a very important example of that in the following story, which I heard about, it came from Esther Harding through Edward Edinger, New York analyst who I worked with.

It is about a five-year-old little girl who suffered a traumatic moment in her childhood. The mother sent her young daughter to her father's study one morning to deliver an important note written on a piece of paper. And the little girl went off to deliver the note, but she came back shortly in tears and said, "Mommy, I am sorry, the angel will not let me go in." Whereupon the mother sent the daughter back the second time with the same result; only, this time, more tears and distress.

At this point, the mother became irritated at her youngster's imaginative excess. So, she took the little girl by the hand and the two of them marched the message over to the father. As they entered the father's study, the mother stopped on the threshold and saw her husband slumped in his chair, his drink spilled on the floor, dead from a major heart attack. "Mommy, the angel will not let me go in."

This story brings home to us the miraculous and demonic powers of the archetypal psyche in its efforts to preserve the innocence of this child, which is confronted with the reality of death. Too much experience, too soon.

On a trip to Maine in one of our drives from Connecticut to our home in Newfoundland, Canada. Robyn and I stopped at the Farnsworth Museum in Rockland, and I saw this image painted by Henriette Wyeth, it is called Death and the Child. I immediately thought of the story I have just told you. We see here the angel covering the eyes of the child so that it does not have to look directly at the impossible reality that it had seen. It is simply too much reality. It must be mediated by the human connection, and if that is missing, then angels will come in. They will step in to do the best they can.

So, some final comments about the child in the system of the self-care system. Just like we have two angels representing the light and dark sides of the inner world of defense, we can think about the child and its self-care system as a duality. On the one hand, the child seems to represent the empirical, historical child carrying the early wounding of trauma in its little body, now banished from

consciousness, exiled like an orphan, living in the darkness of the netherworld without hope of redemption. This is the wounded shame-based child that carries the heartbreak that our defenses do not want us to feel. And yet, as we know, it is always this forsaken part of the self, the orphaned parts of ourselves that hold the key to recovery.

Here is an image of the orphan from an Egyptian tomb. It portrays a child sitting alone, naked, thin, knees pulled up and contracted in grief or shame. It conveys a sense of intense mourning by one who is bereft, one of the meanings of the Greek *orphanos*. Other meanings are without parents, fatherless, desolate place, deserted by everyone, the loss of a primary foundation of support in the world: parents, homeland, religious identity. The image of the orphan evokes our compassion, especially because of its link with the young and the helpless, the innocent child, the baby animal left to the mercy of the hardships of the world.

Now, Jung discovered something very important about this orphan image, namely that it is not just an image of human misery and misfortune. There is something sacred about the orphan. Something soulful clings to this image. And this may have to do with the fact that even though the orphan is rejected and abandoned by its human parents, it often finds itself parented by miraculous forces, animals, fairies, nature herself. The orphan may thus find itself sustained by inner resources that are not available to the more fortunate children of the world. These considerations help us to understand why Jung found in the archetype of the orphan a deep inner foundation for individuality, that he compared to the Philosopher's Stone, the major goal of the alchemical process.

On the famous stone that Jung carved in his garden at Bollingen, there is some beautiful poetic language about the orphan: "I am an orphan, alone; nevertheless, I am found everywhere. I am one but opposed to myself. I am youth and old man at the same time. I have known neither father nor mother, because I have had to be fetched out of the deep like a fish, or fell like a white stone from heaven. In woods and mountains, I roam, but I am hidden in the innermost soul of man. I am mortal for everyone, yet I am not touched by the cycle of the aeons."

Those of you who do psychotherapy and pay attention to dreams will recognize these injured, disfigured, disillusioned children who make their appearance, often as healing energies are beginning to circulate in the therapeutic field. Much of the creative work of psychotherapy is involved in recovering these children and their unbearable feelings, bringing them out of the defended fortress of the self-care system into the light of ego consciousness. Rescuing them from the anti-life forces of Dis and liberating them from the prison of defenses.

Dis, interestingly enough, is also Dante's challenge. When Dante voluntarily surrenders to the darkness and enters his own private hell, guess what he finds there: lost children, orphaned parts of himself, wounded, shamed, burdened parts of himself stranded in the inner world under the menacing oversight of the ghastly Dis. These are children in the crypt of hell. You cannot see this one either, but here are the children in a cave. And here are other figures, including children in a cave.

So, recovering the lost vitality, symbolically the lost children is the painful work that Dante has to do as he makes his way through the different stages of hell. And it is also the work that we have to do as we make our way with our trauma survivors into the pain of their lost childhood selves.

This was beautifully described many years ago by a man by the name of John Bradshaw. I do not know whether you remember his work back in the 1980s and 1990s, in books called Healing the Shame that Binds You, and also Homecoming: Reclaiming and Championing Your Inner Child. He has many useful exercises for reclaiming the exiled, orphan child from the unconscious. And one of Bradshaw's most important contributions is that when we do this, when the banished, unbearable feelings of the wounded child are brought back and given embodied feeling full expression, when we let our hearts break and, as it were, go into the feeling itself, something ineffable comes back with them. We do not know what to call this ineffable, numinous "something" that seems to cling to the wounded child as it returns. The human soul, pre-traumatic innocence, our core vitality affects, ourGod-givenn right to be here. Bradshaw simply calls this ineffable presence the "wonder child." And he links it to creative regeneration of the fractured shame-based self.

In any case, I think we have to think of this child in the self-care system and in our Blake image as a dual child, part empirical and human, part ineffable, innocent, and, as Jung described it, divine, a representative of the archetype of renewal itself.

Here is an image of this child renewal. This is Gherardo delle Notti's Adoration of the Infant Jesus from the Uffizi Gallery in Florence. Notice where the light is coming from. This is the child born at the darkest time of the year in miserable circumstances without a mortal father, but with a star over its cradle in Bethlehem. This is the dual child, both forsaken and chosen, human and divine, mortal and immortal.

Now, in concluding, I want to talk a little briefly about Jung's discovery of this dual child. I am going to go through this last part a little more rapidly than my text. I have spoken for about an hour now and I hope I have the next 10 or 15 minutes to complete the lecture. We may not have much time for questions. I am happy to

stay a little later if you guys have the time, but let me complete the lecture, I think it is more important, okay?

So, Jung found his way to the dual child in the self-care system and, as often happens, this child came to presence for him at one of the most painful, traumatic times of his life, 1912, right after his devastating separation from Freud and all the friends and colleagues in the psychoanalytic movement.

As those of you who know this history will recall, Freud's rejection of Jung was brutal. And at first, Jung was too defended to let his heartbreak about it. But for 28 sleepless nights, in 1912, he sat in his study late into the night, numb with despair and a searing sense of loneliness. And he was listening to contemptuous inner voices, mocking him, belittling him, telling him he was a fraud and had nothing to offer. These were the voices of his dark angel, the anti-life forces, the voices of Dis.

Then, one night, filled with tears and a desperate longing, Jung let himself fall apart. He stopped struggling with his critical voices, with the corrosive story they were telling him about his shameful failures. "I let myself drop," he said. Jung picked up his pen and began writing a kind of act of imagination, dialogue with himself: "*Meine Seele, meine Seele, wo bist du*? My soul, my soul, where are you? Do you hear me? I call you. Are you there? I have returned. I am here, again. Do you still know me? Give me your hand, my almost forgotten soul."

And then in the deafening silence, Jung heard a response. His soul responded, and it came back to him in the voice and image of a child, a divine child. "Who are you, child?", Jung asked. "My dreams have represented you as a child or as a maiden. I am ignorant of your mystery. Forgive me if I speak as in a dream. How strange it sounds for me to call you a child, you, who hold still the all without end in your hand. I went on the way of the day, and you went invisibly with me. You upheld my belief when I was alone in near despair. At every decisive moment, you let me believe in myself. The spirit of the depths taught me that my life is encompassed by the divine child. From his hand, everything unexpected came to me, everything living. This child is what I feel as an eternally springing youth in me. I had to recognize and accept that my soul is a child. And that my God in my soul is a child."

When Jung says that everything living came to him from the divine child, he is clearly linking this image with the human soul, which we think of as the core of our aliveness. And the soul is uniquely a creature of two worlds. It stands for the sacred essence of our aliveness, the divine spark of our true personhood, but it takes up residence in a mortal body and suffers sometimes terribly in this body. It is the vehicle for our deepest subjectivity and therefore is intimately involved in the psychotherapeutic process, and

in the process of recovering unconscious suffering and making it conscious.

Many years later, Jung came out of the Night Sea Journey or Nekyia recorded in the Red Book with a conviction, which I think is the central conviction of his entire authorship. Namely, that there is a sacred dimension to human life, which is also discernible in the suffering of the individuation process if we learn how to attend it, how to cultivate it imaginatively, and how to keep a channel open to it. And this sacred dimension often comes to presence during the worst suffering that human flesh is heir to and appears in the image of a child. On the one hand, the rejected and despised child, the orphan; then, if embraced, the orphan's twin, the pre-traumatic innocent one, the divine child.

Later in his life, Jung generalized his personal story, his personal discovery. "In every adult, there lurks a child," he said, "an eternal child, something that is becoming, is never completed, and calls for unceasing care, attention and education. That is the part of human personality that wants to develop and become whole."

So, in each of the case examples I have cited earlier, we saw how the therapy situation created a compassionate atmosphere in which the vital inner children, in my cases, hiding in the self-care system, started to emerge in the transference. And how the anti-life forces in the psyche's defenses were constellated, attacking these children in the early dreams, trying to keep them in.

Yet, as each of these patients risked their shared, vulnerable feelings with me, the anti-life forces slowly stopped attacking. The dark angel became less violent. The spell-casting angels, in their systems, slowly stopped overprotecting their wounded inner children. And my patients started to risk more of their feelings and became more alive and more present in relationship to me.

We also saw how for 28 successive nights Jung was attacked and bullied by his own anti-life forces. And how, when he finally stopped listening and let himself drop, his imagination began to flow again, and he found new life, his own soul life. He found the vital child. Until this moment, Jung was identified with the anti-life forces in his self-care system. And then he gave up this identification.

In all these examples, there is an avoidance of feeling, because feeling has been too much. In each of these cases, there has been an avoidance of life, because life has been too much. Accepting the human condition and the darkness of the world has not been possible for the trauma survivor. This is because the survivor has been given more to experience in this life than any of us can bear to experience consciously. The real has been too much, has shocked and overwhelmed the survivor's capacities to metabolize unspeakable pain. A separate netherworld is created and in its inner fortress,

something of life's potential, the vital, innocent core of aliveness is preserved and protected from further suffering, but at the price of a violently chopped inner world.

The whole experience is disintegrated, and the soul is sold to the devil, that is, to Dis. In this way, the harsh realities of the human condition are avoided. And the survivor becomes what James Grotstein called an "orphan of the real." When such an orphan of the real has the courage to make a witness descent into his or her inner world and begins to consciously feel the pain and suffering of the childhood self, together with the self-loathing, the shame, and the deep sense of brokenness that is inevitably a part of trauma's legacy, then everything changes.

This sounds straightforward, but it is not. Asking our patients to suffer the unbearable pain of their traumatic childhoods is one of the most difficult things we do as trauma therapists. It means asking the wounded and innocent parts of them and also of ourselves to come out of the defensive enclave in which they have been sequestered and risk experience that has been dismembered by defenses and now wants to be remembered. It means more than simply loving the patient back into health, which is what we try to do, if we identify with the bright angel in Blake's image. It requires muscle and clarity in our work because at some point and in some measure, we must stand up against the defenses and help our patients let themselves drop into feelings they do not want to have. It helps to know that there is a part of them that wants this too and that we must not mistake their sometimes disagreeable resistances as them.

Plus, what we are offering these patients is something that they have rarely experienced. A sense of emotional attunement and companionship in the process of reclaiming life. Martin Buber said that this happened in a realm that he called the interhuman. And I will end with the quote from Martin Buber's "Knowledge of Man." It has always been one of my favorites: "Man wishes to be confirmed in his being by man and wishes to have a presence in the being of the other. The human person needs confirmation because man as man needs it. An animal does not need to be confirmed, for it is what it is, unquestionably. It is different with man. Sent forth from the natural domain of the species into the hazard of a solitary category, surrounded by the air of a chaos which came into being with him secretly and bashfully, he watches for a Yes, which allows him to be, and which can come to him only from one human person to another. It is from one person to another that the heavenly bread of self-being is passed." Thank you very much.

Dr. Kalsched, thank you for this excellent presentation! We have learned so much with your books, with your presentation, and with everything you have shown us today. We thank you. It has opened

a whole new world for us. We are always in search of light, mas the darkness is also part of the process in situations of trauma presented to us by you.

The first question:

Question: *How do the defenses possibilities the patient to reconnect?*

Answer: Well, that is the art of psychotherapy. First of all, as you perhaps determined from my talk, the rapport between the patient and the therapist is what creates a transference field that enables the defenses to relax their control over the inner painful feelings that need to be processed. D. W. Winnicott once described this. He said, when a patient like this comes into therapy, it is like a nurse bringing a small child into the first consultation with the doctor, and the child is in the hands of the nursemaid, and slowly the child is allowed to play on the floor, and the nursemaid watches very carefully, like the defenses watch very carefully that this child is not going to be injured again by the doctor. And once safety has been established and a certain trust and confidence, then the nursemaid allows the child to play. And that is effectively what happens in psychotherapy. The inner parts of the world of the patient become available for conversation and for expression in the therapy. Now, transference is a medium, and there is a contribution for that. It is an important part of that because dreams will bring up things that still have not been expressed or symbolized, they are in the unconscious.

We can spend the rest of the year talking about facilitating, but feelings are important things to focus on, not understanding. This is a part. Patients need an experience, not an explanation.

Great answer. I hope that question has been answered.

Q: *Now we have a question of who works with victims of violence and trauma. In most cases, the traumatized individual lives in an environment where he or she is retraumatized, where there's no embrace nor recognition of their situation. How to work with these patients? What is your recommendation in situations like these?*

A: Well, this is a major problem in the world today. People who are traumatized they are generally retraumatized by the system that should help them. There is no easy answer for that. But simply having compassion and sensitivity on what the trauma patient has been through may help professionals walk a long way to solve this trauma.

The sad answer is that these defenses work. People who are in a retraumatization process, they are well defended, they will not feel their own feelings in an environment that does not facilitate these feelings. They will be protected by the same dissociative mechanisms that protected them in the past. That is why we have our defenses; we live in the world this way.

Q: *How do you see the relationship between Lucifer's intolerance of God's descent into the body and the book of Job?*

A: That is a very good question. I have not thought that through, but it is very similar to think about this now. In Job, Job encounters the dark side of God, right? His persecutor. The important thing that happens in the Book of Job is that Job maintains a conflict psychology when he wants to dissociate. He wants to blame God for all of his sufferings, but he does not do it. He does not lose sight of the fact that the God he loves is also torturing him. So, he is able to hold his love and his hate together in one place. And for Jung, that is a huge accomplishment. So big that, oh, here I am now answering your question. It is such a big accomplishment that according to Jung, Job's affect tolerance and his capacity to hold conflicting feelings and not to lose his love in his hate is what allows God to incarnate and come down into this world as a man.

Now, that is a mythical-metaphorical description. But what Jung is suggesting is that it is the capacity to hold our affects that allows for incarnation. And if we really look at the psychotherapy situation with trauma survivors, that is confirmed on a daily basis. If the therapist makes a space for the terribly conflicted affect in the patient, and the patient is able to reach their tears, suddenly they are embodied. And suddenly, they start to feel more, they start to feel alive again. But it all comes to the unblocking of dissociation. You see that Job situation is dissociated. God is dissociated in the Job story. He does not know what his left and right hand are doing. It is only through Job's suffering of the opposites in God that a full human story can be told. In other words, that God can come into the human. I do not know whether you know Melanie Klein's work, but she talks about that as the depressive position, the capacity to hold our love and our hate for the same object in one place. It is a huge accomplishment. And it means no longer splitting and being able to hold a conflict, which these days in the world is more and more difficult, right? Because we have all these accelerants, these amplifiers for conflict that easily lead to dissociation. We can vilify each other on social media and create all kinds of crazy stories about each other that vilify and demean each other. And then we can split. This is dissociative psychology, and democracy nowadays is like a species in extinction.

Q: *Are there specific techniques to deal with the sense of confusion and with the acute forgetfulness provoked by the patient's traumatic dissociation?*

A: Well, yes, there are many techniques that have been evolved over time to try to get underneath the defenses. Let's see. Rapid Eye Movement Desensitization Therapy. EMDR [Eye Movement Desensitization and Reprocessing] is one of them. Various body-sensitive therapies are others where they simply pay attention to what is

going on in the body. Like, do a simple body scan. I have often found that a body scan is taking a person through sensitive inward awareness of what is going on in their bodies… leads to great results in terms of sudden opening in images or sudden opening of feelings.

And then, of course, the field of transference, the compassion field of transference with attention to what is going on inside. Compassion and love alone do not do it because then we become the bright angel in the dissociation system. We have to work with both the light and the dark. We have to work with the fact that the patient is going to be filled up not only with loving feelings and healing feelings, but they are going to also have doubts and questions and negative feelings and anger. And the dark angel is also going to enter the picture. So, the humanization of the archetypal figures is going to be a part of what we are doing together, what we are trying to do together. And the field of transference is probably the most powerful technique or powerful vehicle for healing that we have got. But only if we have a feeling orientation, you know? If the field of analysis is just an explanation and an education in archetypes, forget it. We cannot get anywhere with the survivors of trauma. They will talk to us forever and enjoy themselves. And we will enjoy them. But we will not get underneath to the pain that they are really there, to the unconscious suffering that they are really there to make conscious.

Thank you, Dr. Kalsched for explaining how to use transference, and other forms of accessing the feeling. Thank you for your work**,**

Q: *I would like you to speak about how the sequence in the analysis of a patient that is so deeply traumatized when it comes to the possibility of healing?*

A: Well, I do not want to… You know, when I give a talk like this, it sounds like I know what I am doing, whereas half the time I do not. It also sounds like all my patients were cured of their early trauma because of my excellent technique, which is a lie. That is not true. The two patients that I presented in this talk, both got a huge relief from their work with me. But when their lives returned to chaos, or when they lost their jobs or lost their income or, you know, in several cases, they went back into addiction and had to be referred to Alcoholics Anonymous before they could come back to do some more trauma work. It is a lifelong struggle for all of us and these patients as well.

So, I do not want to create the impression that the trauma is easily resolved. It is not. But we do know how to work with it now, and we do know that affect in the body and the moment in the transference is extremely important to pay attention to. So, we have tools now that we did not have before. When I was in my early analysis, nobody ever talked about feelings at the moment or gave special attention to the relationship with the analyst in

different training programs that is done much more now. And we know how to do it. So, the transference field has become much more important.

You know, when Jung talked about, do you remember his dream of his little light, the candlelight that he was holding? And he looked behind him and he saw his huge shadow on the wall. And he realized it was the very *vita peracta*, the shadow of his own little light shining. And he realized that he had to go forward in his life and that his myth was the creation of consciousness. That is what his labors were going to be about for the rest of his life, was trying to create a little light in the darkness. And what I have given you this morning is I think how those of us who are laboring in the vineyards of trauma psychology and trauma therapy are trying, you know, when the patient comes in to see us, he does not know how much unconscious suffering is going on inside himself. He only knows that something terrible happened, that there is a gap in his experience, that he lost time.

So, slowly, through the attention to the unconscious, to dreams, and the transference, the unconscious suffering emerges. We get an image of it, a lost, starving child in the psyche. And then we start to pay attention to it. And pretty soon the feelings that have been disassociated come into consciousness, come into presence in the therapy. That is becoming conscious. So, what Jung means by becoming conscious is not just a mental thing. It is not the opposites, the ping pong match in the psyche that… the conflict in the thoughts. It is the conflict in the feelings. It is the feelings that want to be felt and the defenses that do not want us to feel them. That is the major conflict. And once the feelings emerge into consciousness and the child gets out of the system, we have healing.

Thank you so much, Dr. Kalsched. I'll make one more question. Dr. Verena, our next speaker, is waiting. Perhaps I can give you the other questions in case we don't have time to answer them, then we can give them to those watching if you allow it.

That would be fine. If you send me the questions, I will answer them in an email or something and send them back to you.

Thank you. And thank you for the humility, showing how we, analysts, can have light in this darkness.

Q: *How do you see the experience of the isolation lived by parents and small children during the pandemic, and children who were born in the pandemic and the experience of collective death throughout the world in the development of this pandemic?*

A: Well, we live in a collective trauma right now. It is important that we know that. We are all much more conscious of the dangers of death to us, of catching this COVID, at least those of us who are elderly feel very fragile, feel very imperiled, very scared about

exposing ourselves to the coronavirus. And, you know, other things surround us, like what is happening with the planet right now. The Glasgow Conference of Climate Change. You know, it is very traumatic for us to face the feelings that we have about what we are doing to the world. So, we live in traumatic times and the collective trauma that surrounds us now. We have defenses against collective trauma, and the same ones I have been describing. We try not to think about it. It is too much. We cannot bear it. We also know, however, that when we allow ourselves to have the feelings that we do have, we are healthier. What we need are human communities within which to express these feelings. And that has been taken away from us a lot of the time. Thank God we have Zoom calls and Zoom therapy and so forth, so we can at least do that much. But the cure for all this collective trauma is simply the personal relationship and the feelings that we are having about it. The worst danger of all is that we start splitting and projecting, and creating a world of dissociation so that we walk around like zombies in a world that is slowly coming to an end. I mean, it is a dreadful image. But we are in a traumatic situation now worldwide. And humanity is called upon, more than ever, I think, on the face of it, in human history. To become conscious of our situation. And, by becoming conscious of it, to take a more positive and active role in addressing it, because the defense system tends to just let ourselves drift and let ourselves fall into oblivion and let ourselves go numb and let ourselves fill up with hatred of all… you know, become a victim of all the stuff that is going on. So, it is a very, very important time right now. Psychology has a huge role to play in this increase in consciousness. You all, as therapists and helpers, have a huge role to play. So, let's get to work. Okay. Thank you very much. I am going to leave the meeting and thank you for inviting me.

Thank you so much, Dr. Kalsched, for your participation and for being here with us today.

Paranoia coletiva

Artigo

*Luigi Zoja**
Tradução de Danielle da Silva Barbosa

Vamos começar com a conversa, focando diretamente os problemas que enfrentamos: o lado psicológico da infecção. Estamos todos cercados por uma infecção material, o vírus. E vale a pena lembrar que Jung falou em muitas ocasiões da contagiosidade da infecção de muitos estados psicológicos. Eu gostaria de resumir como eu vim a estudar, nesse sentido, a paranoia.

Em 2001, vivia em Nova York. Agora estou de volta à Itália, mas na verdade, vivia perto de Nova York. Como todos sabemos, em 11 de setembro, as Torres Gêmeas foram atacadas pela Al-Qaeda. Por causa disso, comecei a estudar não o lado comum, clínico e individual da paranoia, mas sim o reflexo coletivo da paranoia, que é, na verdade, aplicá-la ao campo junguiano. Para ser mais preciso, o 11 de setembro, nesse sentido, não foi interessante. Já sabíamos que um fundamentalismo paranoico existia. A *internet* já existia e, nela você podia ler textos de Osama bin Laden e da Al-Qaeda declarando que desejavam destruir o Grande Satã, os Estados Unidos da América, e o pequeno Satã, Israel. Bem paranoico, se ler literalmente.

O que foi realmente interessante e novo, porém, foi o 12 de setembro, isso é, 12, 13 e daí por diante. Essa foi a situação em que me encontrei, nossos colegas de Nova York, minha família e outros. Todos estávamos ficando infectados, nos tornando um pouco paranoicos. Darei um exemplo simples que não está no meu longo livro sobre o assunto. Penso que essa seja a motivação que dá um exemplo justo da infecção coletiva. Estávamos vivendo no condado de Westchester, cerca de uma hora de trem de Manhattan, e tínhamos um reservatório de água por perto, o maior reservatório de água doce suprindo Manhattan. Imediatamente começou a circular o que todos nós que falamos línguas ocidentais chamamos de lenda urbana: a Al-Qaeda envenenaria o reservatório. Nada aconteceu; na verdade, algo aconteceu: se você fosse ao supermercado comprar água mineral, não encontraria mais. Todos estavam comprando água mineral. Foi um grande sucesso para os vendedores de água. Era, digamos, uma fantasia criada pelo inconsciente coletivo. Nosso medo. Não se veem os terroristas, mas se pode imaginá-los por perto, em todos os lugares, uma vez que se manifesta seu incrível poder de iniciativa.

Alguns dias depois, como a "profecia" não se cumpriu, os rumores começaram a mudar. Você sabe do que se tratam os rumores? Acho que em português vocês têm algo parecido. Em italiano, dizemos *"voce"* [voz], que é interessante porque a maioria das ilusões, ilusões de verdade, não aparecem de forma ótica ou visual, mas como vozes falando à pessoa doente e delirante.

Sendo assim, a nova voz diria: "Bom, os terroristas não vão envenenar o reservatório de verdade, vão jogar LSD nele". Eu não vejo vocês, mas presumo que estejam sorrindo, porque, vindo de um inconsciente coletivo, esse rumor, a voz coletiva do inconsciente, tinha mais significado, mais simbolismo. Na verdade, todos estávamos ficando um pouco delirantes, como se tivéssemos tomado muito LSD.

E nada aconteceu, na verdade, a atividade da Al-Qaeda também não foi muito visível nos anos que se seguiram. Mas, para mim, isso significou trabalhar no mesmo tema por dez anos. É um grande tema. E se eu puder sugerir, descobri que é muito interessante e há pouca literatura disponível sobre os rumores coletivos em tempos de estresse coletivo. O texto de maior autoridade tem quase cem anos. É o estudo sobre rumores nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial pelo historiador francês Bloch. Ele tornou compreensível que os rumores do exército francês se tornaram provérbios – e o mais significativo dos provérbios dizia "tudo pode ser verdade". É claro, talvez se lembrem que ninguém esperava uma guerra tão longa e terrível no século passado. Esse foi sempre um vício europeu, guerras entre nações, mas eram mais curtas e não tão sangrentas.

Assim, tudo pode ser verdade, qualquer notícia pode ser verdade, exceto pelas comunicações oficiais do exército. Essas são sempre falsas, porque, é claro, cada boletim, a cada dia, diz que estamos ganhando. "Não se preocupem, estamos ganhando, estamos vencendo." Eles ficaram anos nas trincheiras, morrendo todos os dias. É bem interessante. E, novamente, é claro, fala para nós, junguianos, como uma ativação do inconsciente coletivo.

Nessa época [2001] em Nova York, ainda havia muita comunicação por papel, por carta, era pouco usada a correspondência eletrônica. Os envelopes chegavam contendo antraz, um veneno. E, é claro, circulava a ideia de que a Al-Qaeda enviava cartas com esse veneno para todos nos Estados Unidos, mas, na verdade, a Al-Qaeda não tinha esse poder. No fim, os responsáveis eram uma organização maluca como a Nação Ariana ou algum movimento nacionalista extremo norte-americano.

De qualquer jeito, foi uma experiência bem interessante. Para mim, foi bem interessante trabalhar por tanto tempo no tema da paranoia, que me levou a ler o que estivesse disponível sobre psiquiatria e psicopatologia. O resumo disso pode ser que a paranoia, diferentemente de praticamente todas as outras doenças mentais relevantes, tem importância para a história. Por isso, o título do meu livro é *The madness that makes history (A loucura que faz história)*, porque todas as outras doenças mentais relevantes, como esquizofrenia e depressão severa, são trágicas, sem dúvida, mas são basicamente trágicas para o indivíduo. Não são tão contagiosas, não são

tão contagiosas! Se você tem um amigo querido que se torna esquizofrênico ou depressivo, você não costuma se tornar esquizofrênico ou deprimido. Você pode ter, é claro, empatia, mas empatia não significa infecção, sendo [essa] uma verdade para a paranoia, porque as outras doenças mentais provocam danos terríveis na vida da pessoa afetada. Uma pessoa esquizofrênica perde seu trabalho e daí por diante. Com a paranoia, as coisas são mais complicadas. Você pode acabar isolado da sociedade ou perder seu emprego. É possível.

Porém a paranoia pode ter a função de multiplicador de uma certa mensagem, o que é comum e típico de políticos. No guia prático de psiquiatria de Howard, há um curto capítulo a respeito disso, tipicamente a era McCarthy nos Estados Unidos, projetando continuamente a suspeita de uma conspiração. Às vezes, sob certas circunstâncias, particularmente em tempos de guerra e crises econômicas, uma certa dose de paranoia ajuda a compensar a insegurança e se espalha pelo coletivo, fornecendo uma certeza. Geralmente, não por sorte, começa a se espalhar pelas pessoas mais simples. Pode se tornar também um movimento em massa, pode também favorecer ódio e hostilidade. Infelizmente atua em todos os países. Presumo que no seu país [Brasil] também haja discussões sobre como limitar discursos de ódio. Tentarei falar sobre isso, porque a tecnologia também é um rápido multiplicador disso. Mas vamos falar, hipoteticamente, um pouco sobre a origem da paranoia.

Para nós, junguianos, uma doença mental não é apenas a doença em si, algo vindo do céu que afeta certas pessoas como uma doença física. Apenas uma tendência potencial na psique que em certas circunstâncias sai do controle ou excede certo limite normal. Quero dizer, é claro que o que estou sugerindo, – espero que seja compreensível – é que uma certa desconfiança é natural. Devemos nos defender. Não sobreviveríamos, se confiássemos imediata e automaticamente em todos. É por isso, por exemplo, que crianças pequenas devem ser protegidas. De certo, há categorias sociais especiais protegendo-as. [institutos, estatutos]

De qualquer modo vamos imaginar, por exemplo, apenas pelo bem de nossa limitação: Jung nos disse que arquétipos são o correspondente do instinto, certo? Instintos são, de algum modo, algo que vem de nossa natureza física; o arquétipo é a tendência correspondente em um nível psíquico.

E nós, psicanalistas, começando há mais de um século, nos concentramos no instinto sexual. Freud descobriu que você não pode reprimir mais do que um certo grau de instinto sexual, porque também somos animais, temos um corpo e, se você o reprimir demais, particularmente nas mulheres, nos tempos dele [Freud], se manifestava na forma de neurose, particularmente na época, de histeria. Então, o instinto sexual, o instinto de nutrir a nós mesmos, é o primeiro que vem a nossa mente.

Mas vamos lembrar que temos um corpo. Também somos parte da zoologia, embora nossa espécie seja complicada e desenvolvida, mas, como todos os animais, também temos instintos territoriais.

Quando isso se desenvolveu? Foi desenvolvido com a evolução, como os instintos sexuais. A questão é que, até os historiadores nos dizerem que – perdoem meu erro político – na Europa, mesmo na costa leste da América do Norte, no começo do século XX, a maioria das pessoas ainda vivia em pequenos centros e, como não havia turismo nem transporte em massa, a maioria das pessoas conhecia apenas umas centenas de pessoas em suas vidas, talvez 300, algo assim. E isso, não por sorte, [o que] nos é dito hoje em dia pelo desenvolvimento recente da neurociência, corresponde à capacidade de nosso cérebro de armazenar rostos e imagens de outras pessoas.

Tenho certeza de que muitos de vocês conhecem o conceito do número de Dunbar, de Robin Dunbar, o cientista de Oxford que estudou esse conceito. Ele diz que acima de 150 pessoas começamos a nos confundir; mais de 200 e fazemos mais e mais confusões. Não temos relação familiar com as pessoas. Assim, nos tornamos uma massa. Pouco a pouco, de massa em massa, perdemos o relacionamento, então perdemos a empatia.

Isso é interessante, porque nos leva diretamente para outro tópico discutido em todo o mundo hoje em dia: redes sociais e o poder de organizações privadas como Facebook que podem ser mais poderosas que os Estados e se tornam poderosas. Sinto muito pela simplificação, mas se tornam poderosas porque nos prometem ter mil amigos, milhares de amigos. Se voltarmos aqui para nossa capacidade de relacionamento, as neurociências nos dizem que essa é a primeira *fake news*, pois não é possível ter milhares de amigos. Você não consegue se lembrar do rosto de todos eles. Você precisa do computador para armazenar os rostos, para armazenar os endereços. A questão é que você pode armazenar isso, mas não nossos sentimentos. Você não consegue. Somos humanos. Há um limite. Não se consegue passar de um certo limite. Ocorre-me que no passado, há algum tempo, fui convidado algumas vezes no Brasil, e há um livro meu traduzido com o título *História da arrogância*, também disponível em inglês como *Growth and Guilt* (*Crescimento e Culpa*). De qualquer modo, os limites são humanos. Estão embutidos não apenas em nosso corpo, mas também em nossa psique, para superar nossa onipotência humana – e a onipotência é sempre perigosa.

Quanto mais falamos disso e criamos a civilização urbana, mais perdemos contato. Como o Escritório de Estudos Urbanos das Nações Unidas nos disse em 2007, houve ultrapassagem, ou seja, a população urbana do mundo se tornou mais numerosa que a não urbana. Começando daí, há 14 anos, e a diferença continua crescendo.

Na Europa, por exemplo, não vemos isso. Na América Latina, porém, vemos. Na Ásia e na África, vemos ainda mais, porque massas de pessoas se mudam para cidades, pois há mais oportunidades nas cidades. Há mais oportunidades, mas há mais projeções. Certamente, muitos de vocês são psiquiatras e sabem que há muitos estudantes dizendo que, com a urbanização, a quantidade de doenças mentais sempre aumenta. É claro, aumenta mais em certas partes, as partes mais frágeis das cidades e assim por diante.

Certamente isso tem a ver com o empacotamento e com o fato de não conhecermos todos e não podermos confiar em todos na cidade.

Eu não sei se em São Paulo, no Rio e em outras [cidades], o metrô foi muito afetado pela pandemia. Na Itália, os dois metrôs que temos, em Roma e em Milão, foram afetados, porque as pessoas têm medo. Normalmente o metrô funciona assim: cada vagão comporta cerca de cem pessoas que ficam assim, sabe, quase assim [movimenta as mãos uma perto da outra], e isso tem impacto em nosso instinto territorial. Perguntei a alguns amigos, alguns professores zoólogos, o que eles acham que aconteceria se colocássemos cem de nossa espécie mais próxima, isto é, os chimpanzés, centenas de chimpanzés em um vagão. Eles disseram não ser possível, pois são animais muito sensíveis e começarão a brigar. Não se pode colocá-los juntos.

Então, reprimimos o tempo todo o fato de não confiarmos em outras pessoas, de que nos sentimos invadidos; isso é claro, provoca diferentes reações de acordo com nosso espaço disponível, o nível cultural que temos, o nível de moralidade e assim por diante.

De qualquer modo, tudo isso pode ativar a agressão animal e, ao mesmo tempo, a divisão psicológica e projeção do que Jung chama de sombra. O outro está perto demais, e não aceitamos isso. Entendemos racionalmente que é porque os meios de transporte devem funcionar assim, mas nós acumulamos uma certa quantidade de destrutividade ou de, infelizmente, paranoia e desconfiança. Por exemplo, se você colocar pessoas de diferentes cores no mesmo vagão, há um pouco mais de desconfiança do que se você colocar somente pessoas brancas ou pretas, ou o que for, o que não é uma boa razão para voltar à experiência do que foi Apartheid.

Desconfiança: como chegou até nós? Em que forma? Sabemos pela antropologia (a antropologia se sobrepõe muito com estudos psicanalíticos, particularmente com os estudos junguianos), a antropologia supõe, reconstruções históricas supõem que, mais ou menos todas as sociedades em seus estados mais "primitivos" são melhores - me perdoe a expressão politicamente incorreta – que as tribais ou em situação original da própria sociedade, pois ali existe algum tipo de ritual chamado, por antropologistas, de bode expiatório. Digamos, por exemplo, que uma tribo vive de pescaria e durante um ano não há peixe. É uma grande crise. Nossa mentalidade moderna analisaria a água, dizendo que a água está poluída e isso está matando os peixes. A mentalidade mágica, infelizmente, não possui esse instrumento, o instrumento material para analisar a água, não tem a ideia de análises químicas e pensa que há um envenenamento psicológico. Não é algo separado, vive-se nessa participação de religião e realidade material. Você acha que alguém está com mau-olhado para com você e tem que identificar a pessoa responsável pelo mau-olhado. Na verdade, não é algo tão alienado. Até atualmente, no século XXI, em certas partes rurais da Itália, onde algumas superstições ainda vivem, você pode ter muitas teorias sobre o mau-olhado. E qual é a solução para o mau-olhado? Você identifica

a pessoa responsável por essa situação, que levou a tribo inteira a ter uma necessidade material e ao pânico (pânico coletivo). Você identifica a pessoa e ritualisticamente sacrifica essa pessoa. Essa é a parte da explicação religiosa, explicação sobrenatural. O resultado não é que os peixes voltam imediatamente, mas que o lado psicológico da situação consegue um pouco de cura. Funciona como uma psicoterapia coletiva primitiva, o que significa que a explanação é falsa, mas o benefício é verdadeiro. Como há a participação de todos, há o apagamento do sentimento de culpa pelo sacrifício. Vamos dar um pulo. Estamos falando de uma situação arquetípica, e com isso há um potencial coletivo absolutamente presente.

Vamos ao país mais instruído da Europa há pouco menos de um século: a Alemanha após a Primeira Guerra Mundial com a Grande Inflação. Um certo Adolf Hitler tentou resolver o problema, dizendo que um certo grupo de pessoas, os judeus, estavam envenenando a sociedade, envenenando o sangue da Alemanha e explicações como essa. Jung aborda isso, como sabemos, muitas vezes como psicoterapia coletiva. Hitler nunca tentou ao menos demonstrar sua teoria de que havia uma conspiração mundial dos judeus de tentar conquistar o poder mundial e especificamente Alemanha. Não! Isso é tão típico da paranoia. Se você buscar em livros o assunto, eles lhe dirão que há algo chamado de Pedra Fundamental ou de Granito da Ideia, que vem como uma iluminação, como uma iluminação religiosa. E, na verdade, se olhar o capítulo 11 do livro *Mein Kampf*, o livro delirante de Hitler, ele fala que, ao olhar para o judeu, teve essa intuição metafísica. Ele diz que, ante disso, apenas conhecia judeus burgueses. O médico de sua família era um judeu, e Hitler o considerava grandemente. E então? Mas esse era um judeu religioso imigrante do leste. Muito, muito diferente. E essa era sua intuição.

O terrível é que Hitler fala de *das Granitfundament*, a pedra fundamental de todas as suas ideias, assim como todo o resto de suas ações, exatamente como descrito nos livros psiquiátricos sobre a paranoia, onde a premissa não é negociável nem repetida. O que vem depois é negociável e o que vem depois no caso de Hitler e dos nazistas é que os judeus eram responsáveis pela maior parte do esquema de prostituição, de qualquer comportamento ilegal que houvesse no mundo 90% estavam nas mãos dos judeus. Mas você poderia negociar: "Não, talvez 80%". Certo, você pode discutir isso, o que você não pode discutir é que esse é o resultado de uma conspiração. Você sabe, isso aparece como uma verdade religiosa.

E se olharmos para o fenômeno moderno, não sei se vocês têm isso no Brasil. Lembro-me que há poucos anos na Argentina, quando estava discutindo a versão em espanhol do meu livro sobre paranoia, estava acontecendo casos de linchamentos criados pela extrema tensão da crise econômica, sendo quase uma característica estrutural da economia argentina. Houve linchamento, isso é, havia um ladrão e se não fosse o suficiente chamar e entregá-lo à polícia, deveria participar de um massacre e linchamentos. É um fenômeno coletivo decorrente do inconsciente coletivo, e estudos sobre isso mostram que muito frequentemente são pessoas sendo levadas por uma onda inconsciente. A cisão e a projeção da sombra se tornam

tão coletivas e num nível tão baixo de inteligência, que é praticamente um instinto animal de ataque, como dito por Jung, por Freud em seu ensaio sobre as massas e Le Bon e por tantos outro.

As pessoas nem sabem quem estão matando nem a razão; elas simplesmente precisam disso de um modo catártico, o que as regride a um estado quase animal. Por exemplo, quando uma debandada animal ocorre e todo o rebanho perde o controle, assim é também possível com humanos. Às vezes acontecem acidentes nos quais alguém grita "fogo, fogo", e ninguém morre pelo fogo, mas alguém é morto pelas pessoas correndo do fogo. Na Itália, foi bem interessante e um tanto trágico quando eu falei sobre isso em algumas mesas-redondas em rádio, televisão ou o que fosse. Minha teoria, há alguns anos, quando tivemos uma onda de terrorismo fundamentalista na França, na Bélgica, na Alemanha e na Itália, ninguém morreu pelos ataques. As pessoas que morreram, porém, porque, durante uma aglomeração, alguém começou a gritar "ataque terrorista", e todos correram, houve uma debandada, e algumas pessoas foram pisoteadas.

Esse é o instinto em que caímos, regressivo. Mas é claro, o que chamamos de pessoa paranoica é um caso extremo em que permanece estrutural essa necessidade de dividir, projetar a sombra e ser constantemente um bode expiatório, seja uma pessoa individual, seja um grupo em especial, um grupo racial etc.. E essa pessoa, a pessoa paranoica, corresponde, para dizer o mínimo, à antipsicologia. Essas formas radicais se comunicam conosco e expressam o fato de você não conseguir olhar dentro, olhar para sua própria responsabilidade. Somos humanos, por isso, não somos perfeitos. Sempre temos alguma responsabilidade. Chamamos de paranoia a necessidade de vê-la sempre radicalmente projetada.

Essa é a tendência que temos e muda de sociedade para sociedade. Há um livro de um politólogo americano da década de 1950 que usei muito (foi recentemente retraduzido na Itália), de Richard Hofstetter, que publicou um texto sobre a tendência paranoica na estrutura política americana.

Não vamos entrar muito em detalhes, mas eu identificaria que o americano, aqui significando os Estados Unidos, associa isso com a tradição puritana. Claro, mantém as coisas limpas e menos imorais em relação ao que acontece em países latinos, seja a Itália, seja o Brasil. Somos normalmente, na média, menos limpos. Com o puritanismo, porém, o mecanismo mental coletivo é mais dividido, puro. É por isso, por exemplo, que os nativos foram colocados em reservas ou guetos para as pessoas negras, entre outros, que você encontra com menos frequência em países católicos, porque entre os católicos o pecado é onipresente, as impurezas estão sempre presentes.

O que acontece então com a modernidade? Tenho sugerido que quanto mais se progride em direção a uma comunicação coletiva, mais responsabilidade se tem. O tirano, o imperador ou o rei não tinham responsabilidade. Com um pouco de democracia, devem-se persuadir as pessoas.

Há meio milênio, o modo de impressão foi inventado, assim, também se espalharam informação e cultura; vieram primeiro os textos religiosos, depois impressões periódicas (mensais, semanais, jornais diários), panfletos com informações. Quando as informações não se tornam médias, mas uma mídia de massas, infelizmente passa a ser informação. Mas a mídia de massa também simplifica a informação. Qual o melhor jeito de simplificar, condensar informação? Pelo bode expiatório, fazer assim com o dedo e dizer: "ah, eu sei quem são as pessoas más", "leia esse artigo" (que geralmente é curto), "vamos eliminar as pessoas más" etc.

Temos, na primeira metade do século XX, o rádio. Fico triste em dizer que o primeiro a explorar o rádio nesse sentido foi um certo Mussolini. Ele é quem dá o exemplo ao senhor Hitler e ao senhor Stalin. Na segunda metade do século XX, mais uma vez perdão por ser eurocêntrico, mas ao menos nos livramos do que chamaria de paranoia forte. No entanto, temos uma forma de paranoia suave, porque, por exemplo, a televisão fica cada vez mais ampla. Os grandes canais se espalham, tipicamente na Itália, com Berlusconi falando mais sobre notícias criminais em geral, não necessariamente criando um bode expiatório, mas falando mais dos bandidos e um pouco menos tendo mesas-redondas e discussões.

No final do século XX, temos a *internet*, que fica no topo das possibilidades. Lembro-me de viajar a Londres para [fazer] pesquisas na Biblioteca Britânica, onde eu buscava certos títulos. Agora, já no final ao século XX, nem todos, mas os catálogos das grandes bibliotecas foram disponibilizados. Isso é fantástico. Fantástico! Já na década de 1990, porém, no século passado, estudos americanos falam do que chamam de paradoxo da *internet*, que, em resumo, diz que a *internet* permite a enorme ampliação de nosso conhecimento, sua informação cresce. Mas nossa natureza humana permanece a mesma, nossa moralidade permanece a mesma, ou seja, limitada. Nosso cérebro ainda é o mesmo, com limites, e a onipotência é perigosa.

Após certa quantidade, um certo limite, o que cresce não é a informação, mas a confusão. E nas primeiras duas décadas do século atual, além da *internet*, temos também as redes sociais, que consistem ainda mais de uma compressão da mensagem. Todos sabemos, acredito que há uma expressão, dos estudos que ocorreram nos Estados Unidos sobre mídias sociais que falam da grande radicalização. Assim, mesmo muito benéficas, ferramentas úteis como o YouTube ou Twitter, ou qualquer que seja, nas mãos de um usuário normal ou talvez não muito instruído, favorecem a difusão de conteúdos agressivos, o tão chamado discurso de ódio. Deve-se eliminar o discurso de ódio, mas há milhões de novos conteúdos diariamente. E isso foge do controle.

É basicamente o que aconteceu conosco. Acredito ter usado todo o meu tempo. Acho que queria dar a entender o lado psicológico do contágio. Naturalmente, é claro, com o vírus, com a pandemia, novas teorias de conspiração cresceram, mais especificamente em relação ao vírus. Alguém disse que o vírus não existe; outro

disse que o vírus é usado por um grupo político para estabelecer uma ditadura sob o pretexto de razões de saúde. E, é claro, sempre haverá algo no meio disso tudo.

Deixe-me lembrá-los que, quando cheguei ao Instituto Jung, em 1968, há alguns anos, umas das primeiras palestras incríveis que ouvi foi uma série da senhora von Franz sobre projeções. Ela dizia: "Se há uma projeção, há sempre um gancho". Lembram-se? Logo, a projeção não está no vazio. Deve-se ativar algo em nosso consciente coletivo. Sendo assim, não está totalmente no vazio. Você fica ali pendurado, só que exagera completamente.

Por exemplo, no final da década de 1920 e no começo da década de 1930, quando Hitler espalhava suas teorias, é verdade que os judeus constituíam 1% da população alemã, mas retinham mais de 1% dos bancos em suas mãos. Muito bem. Eles eram bons banqueiros. Isso sempre aconteceu na história deles [dos judeus]. Essa era a especialização deles. Por exemplo, na Viena de Freud, muitos médicos eram judeus. E daí? Eles estudavam bastante e eram bem-sucedidos. Pode ser, de alguma forma, sob a perspectiva darwiniana, que foi, em princípio, tomada também pelo racismo científico do início do século.

Eis o gancho, mas a questão é que existe um total exagero. O gancho pode existir, mas as implicações espalhadas são simplesmente o resultado da projeção da sombra, a sombra do projetor, e nada têm a ver com aquele que é o bode expiatório. Nossa simplicidade em projetar nos faz apontar apenas nessa direção.

Vou dar um exemplo de anos atrás, em mesas-redondas na televisão relacionadas a ataques terroristas, alguém dizia "já que existem ataques terroristas, eu não saio. Simplesmente não saio, porque escuto o que eles fazem nas ruas". Como eu disse, na Itália ninguém foi morto pelos terroristas. Então pergunto: "Tudo bem, mas você olhou as estatísticas oficiais?". E não, a pessoa não havia olhado as estatísticas oficiais. Então eu disse: "Ah, não, mas às vezes usamos a União Europeia como bode expiatório, colocam estatísticas úteis para nós na *internet*. Por exemplo, você já olhou para as estatísticas de quantas pessoas morreram na Europa em decorrência da poluição do ar?". E não, ninguém sabia. Há quase meio milhão [de pessoas] na União Europeia e mais de 80 mil na Itália. Então eu disse: "É, você tem razão de não sair, porque há um assassino lá fora, mas o nome dele é poluição".

A questão é que, para a poluição, não podemos fazer assim. Simplesmente sugerem-nos, pedem-nos para usar menos o carro, para diminuir o nosso calor, e dizemos: "Tudo bem, mas da próxima vez". E nesse meio-tempo estamos todos poluindo. Assim, deveríamos apontar, às vezes, nessa direção, se tivermos o mínimo de dimensão psicológica e moralidade restante. Sendo assim, a paranoia é moral. Obrigado.

Pergunta: *Nietzsche fala que tudo é sujeito a interpretação e o que prevalece é a função de poder. Existe algum material a respeito da influência de Nietzsche sobre Jung, sobre essa questão de que tudo é uma interpretação?*

Resposta: Sim. Todos os seminários de Jung sobre Zaratustra. Os dois grandes livros. Os registros dos seminários de Jung durante os anos de 1930 sobre o Zaratustra de Nietzsche. Então você com certeza tem esses. E, na verdade, Jung foi algumas vezes, como vocês sabem, acusado de compreender demais o nacionalismo dos anos de 1930, o fascismo e o nazismo, devido aos arquétipos expressados. Mas você pode encontrar muitas dessas interpretações. Você encontra basicamente tudo nos dois volumes da interpretação do Zaratustra de Nietzsche, estão disponíveis em inglês. Os seminários foram feitos originalmente em inglês, então você pode encontrá-los em inglês. Foram traduzidos para outras línguas, como o italiano. Espero que você consiga encontrá-los. São extremamente interessantes também com o frescor de um seminário ou uma discussão.

P: *Doutor Luigi, você é otimista ou pessimista em relação ao grau de confiança dos seres humanos e, se pensarmos na paranoia coletiva, qual seria o caminho, em sua visão, para podermos nos proteger contra a paranoia coletiva.*

R: Bom, nos defendemos através da educação, educação, educação. Deveria haver mais psicologia nas escolas, mas, em geral, mais educação. A questão é que você não pode ser otimista. Se olhar para as estatísticas do chamado efeito Flynn; não sei quantos de vocês conhecem o efeito Flynn, do professor americano da Universidade de Dundee, na Nova Zelândia, que tem estudado sua vida toda – desde 1970, na verdade; ele é até mais velho que eu – o QI de todos os países. Para resumir, até a década de 1990, em todos os países que registravam a média do QI, a cada década você tinha que redefinir os padrões, porque o QI médio crescia ligeiramente, mas crescia a cada década. Na década de 1990, chegou a uma estagnação e nas primeiras duas décadas deste século, diminuiu. Não vou julgar algo tão grande que diz respeito ao mundo todo. Como digo, devemos saber os limites, e a onipotência é muito perigosa. Mas é claro, nosso primeiro instinto é notar que, mais uma vez, isso corresponde à rápida difusão não apenas da *internet*, mas das redes sociais, em que a mensagem é extremamente concentrada. E na maioria dos países, na verdade, há uma certa quantidade de nova analfabetização. [Há] pessoas na Itália, por exemplo, não sabem escrever de verdade em italiano como sabiam há uma geração. Isso é verdade para anglófonos, francófonos e falantes da língua alemã também, até onde eu saiba. Então é difícil ser otimista. Ainda assim, temos que trabalhar, na verdade. O que podemos fazer? Podemos ser modestos, humildes e nos referir aos grandes mestres. Embora Freud não tenha escrito sobre o significado da vida, para ele apenas relatado em entrevista, [em conversa com] Erikson, o que ficou dito foi sobre o significado da psicanálise. O significado da vida e o da psicanálise, porém, eram quase os mesmos para Freud. Ele disse: "Arbeit und leben", ou seja, trabalhar e

amar, bem diretamente. Devo lembrá-los que umas das melhores sínteses do pensamento de Jung foi escrita por Aniela Jaffé, sua secretária, que tive a chance de conhecer em Zurique, e se intitula *Jung: o mito do significado*.

Então, não sou otimista. Na verdade, tenho entre meus pacientes um consultor jurídico sobre o clima para Roma e Glasgow. É muito difícil estabelecer limites, porque é juridicamente vinculativo para todo o mundo, mas é preciso vincular as pessoas. Contudo, ainda continuamos a trabalhar e nosso trabalho faz sentido. Na verdade, o fato de políticos, cientistas etc. entrarem em análise tem um efeito desproporcional. Alguns multiplicadores. Alguém disse que a ideologia é muitas vezes o multiplicador do mal. Usei essa fonte no meu livro sobre paranoia.

A suposição e a explanação são feitas pelo filósofo britânico sobre moralidade Jonathan Glover em sua história da moralidade no século XX. Ideologia multiplica o mal. Estamos aqui para falar sobre paranoia, o mal não aceito em cada um de nós e a projeção em forma radical. Ao reconhecer que somos parte do problema com um simples instrumento de análise, já estamos fazendo algo.

Quanto será o suficiente? Na minha idade, eu não saberei. A segunda metade do século XXI nos dará uma resposta. Por exemplo, quanto à pandemia e mudança climática.

P: *Você nos fala sobre os complexos culturais e como eles têm ganhado cada vez mais espaço no pensamento junguiano. No Brasil, nós lutamos atualmente com um fenômeno terrível, que é a violência doméstica contra a mulher, que pode ser considerada uma manifestação de um complexo cultural. O senhor poderia falar a respeito disso?*

R: Bom, escrevi um livro sobre violência masculina, sendo traduzido para o espanhol. Se você conseguir ler em espanhol, não em português, não em inglês, em espanhol, em alemão, agora eu não me lembro. Mas, é claro, há uma projeção coletiva de alteridade nas mulheres no estado mais primitivo da população. E, é claro, minha análise nesse texto é também uma análise do fenômeno terrível da violência coletiva, violência sexual coletiva durante a guerra, que na verdade se intensificou enormemente no século XX. Isso também tem a ver com as duas guerras mundiais na Europa e com um fato muito simples. Mais uma vez, perdoe-me pela simplificação extrema da minha resposta, mas devido às duas guerras mundiais, os homens permaneciam entre os homens por anos, e anos, e anos e usavam apenas uma perspectiva agressiva e masculina. Faço uma distinção entre o arquétipo do pai e o do masculino. Para ser um pai, diferente da mulher, você precisa reprimir muito do masculino. Para resumir, nas guerras mundiais, o pai foi reprimido, e o masculino exaltado pela agressividade, pela propaganda. Então, era absolutamente natural, não era nem um pecado. Na verdade, até mesmo por Stalin, era encorajada a violência sexual como instrumento de guerra. Isso foi exportado para a África, paras as guerras civis, particularmente no Congo, em Serra Leoa, na África Central e no oeste [do continente], a tendência de usar isso como uma arma

de guerra. Mas, de qualquer modo, é uma cisão da projeção do feminino. É uma não relação com o próprio animal, com os próprios sentimentos, é claro; mas também com as mulheres reais, por isso a distância física. E essa educação produzida não apenas pelo serviço militar, mas serviço militar em guerra, recompensando quanto mais se espalhava sangue.

P: *Podemos entender que as* fakes news *manipuladas pelo governo intencionalmente atuariam em nossos instintos paranoicos para fazer, por exemplo, com que acreditássemos que* chips *seriam inseridos nas vacinas?*

R: Eu não sei. Quero dizer, sei que vocês têm uma situação um tanto maluca no Brasil. Li sobre *chips* sendo implantados durante a vacinação. Não me lembro qual era a fonte. Sim, é claro! Você precisa materializar a fantasia no nível mais simples, e as mensagens paranoicas fazem da população mais simples seu alvo, aqueles como menos capacidade de psicologizar. É necessário materializar, personificar. Você precisa da conspiração, que alguém no governo esteja conspirando e inventando algo. Mas então, sim, na vacinação, você precisa ver isso como eu sugeria com o exemplo, olhando sempre para os terroristas aqui na Europa, mesmo quando não havia terroristas de verdade. Nosso inconsciente, é claro, está cheio de imagens de pessoas.

O que temos nos sonhos são, antes de tudo, imagens de pessoas. Sendo assim, temos uma tendência de personificação do mal e de materialização. Deve haver um terrorista, um político conspirador etc. Depende do país. Francamente, estou um pouco preocupado, porque ontem estive em uma videoconferência sobre paranoia com colegas russos. A conexão entre políticos e paranoia surgiu na discussão mais uma vez. E, sim, temos isso na Europa também, uma grande confusão das mensagens da parte das *fake news* ruins, mas, às vezes, também de fontes políticas.

P: *Nas famílias, o bode expiatório –* scapegoat*, em inglês – tem características de fragilidade psíquica ou então alguma característica diferente do restante da família. Por isso, é ele que vai ser adoecido pela família. Na nossa sociedade isso acontece também?*

R: Sim, com certeza. Receio que a família seja o primeiro núcleo de contágio. A questão é que, mais uma vez, olhar para isso precisamente em termos junguianos, a paranoia é só um mecanismo mental normal, a tentativa instintiva de dividir as responsabilidades do projetor, dividir a sombra do projetor. Assim, praticamente cada família, não só necessariamente famílias patológicas, verá diariamente um tipo de acusação entre casais, o homem e a mulher entre os cônjuges. "Ah, mas você disse isso, você disse aquilo. Não, você quis dizer isso." Sem contar pais e filhos. "Você fez isso, você fez aquilo." A questão é que se pode dizer família aceitável. Como na definição de Winnicott, devemos ser uma família boa o bastante no normal, não uma família perfeita. Isso acontecerá, então devemos dormir à noite e no dia seguinte podemos dizer "Tudo bem, ontem eu exagerei um pouco". Se fôssemos analistas, poderíamos dizer "Projetei minha sombra". Não vou entrar no assunto, porque

sei de ambos. Mas, sim, isso é normal e relativamente funcional dentro da quantidade aceitável. E, é claro, em certas famílias mais patológicas, podemos voltar à questão anterior. Em situações mais patológicas, o bode expiatório será feito pelo homem contra a mulher em um certo nível.

P: *O senhor pensa que o mundo pós-pandêmico será mais paranoico?*

R: Acho que é uma pergunta difícil. Sou um analista, não um profeta, e sou desconfiado. Sei que analistas estão se tornando algo parecido com profetas ou carniçais. Mas eu acho, por exemplo, que falar sobre essas atitudes quase supersticiosas diante da vacinação, diante de provisões tradicionais e de medicações que, nesse sentido, há base para um certo otimismo.

Sou velho o bastante para me lembrar de quando os cintos de segurança foram introduzidos nos carros. Houve muita resistência para torná-los compulsórios em muitos países, porque as pessoas gritavam "Liberdade, liberdade!". No final, o Ministério da Saúde disse: "Olhem, quando as pessoas chegam com muitos ossos quebrados ao hospital, é o Estado que deve fornecer o hospital (ao menos na Itália e na União Europeia). Então o Ministério da Saúde vai legislar, porque as estatísticas mostram não haver perfeição, mais uma vez, mas os cintos de segurança são bons o bastante". Há muito menos ossos quebrados, se você usar o cinto de segurança.

E acho que, com a vacinação, não há perfeição. Há pessoas infectadas, apesar da vacinação, há efeitos colaterais na vacinação, mas, ao todo, há uma grande vantagem coletiva. Então, pode ser que, ao menos na Itália e na União Europeia, torne-se compulsório o que chamamos de passe verde, mostrando que você está vacinado.

Fui [vacinado] três vezes. Na Itália, acho que temos 86% de pessoas [vacinadas] duas vezes e 81% três vezes. Está chegando a um certo limite. E para alcançar aqueles que estão faltando se juntar à vacinação, o Ministério da Saúde pode dizer que agora é compulsório. Será aceito sem revolução, embora tenhamos tido muitos protestos, muita indignação, protestos agressivos, dizendo que isso atinge nossa liberdade. O engraçado é que muitos grupos promovendo os protestos eram fascistas, que não são exatamente os típicos representantes e defensores da liberdade. Acredito haver muita mistura e com muitos altos e baixos, pode ser que fique sob controle.

P: *Olhando para a questão da pandemia, podemos considerar a manifestação da sombra coletiva nesse evento mundial? Como você vê o mundo pós-pandemia? Como refletir sobre a* anima mundi*? Você poderia comentar um pouco sobre isso.*

R: É abrangente demais. Acredito que não mudará muito. Digamos que a pandemia tenha intensificado certos aspectos da paranoia coletiva, das projeções de sombras coletivas. Mas porque, é claro, tipicamente o vírus é algo que não se vê, como a poluição. Redireciona as projeções da sombra, provoca confusão, mas, no fim, estamos assistindo a muito do fenômeno das projeções da sombra coletiva que já estava em ação antes. Recebeu uma aceleração e

agora está diminuindo. Agora que estamos entrando no inverno, em todos os países da União Europeia, temos um aumento novamente, uma nova onda do vírus. Não será tão ruim quanto no ano passado, mas teremos um aumento.

Assim, a oscilação permanecerá conosco. Não sabemos o quanto. Quem diria que na época da nossa primeira peste, em 1340 e alguma coisa, que ela ainda estaria presente 300 anos depois em uma forma menos séria? E, é claro, hoje em dia, com o sistema de saúde, podemos reduzi-la, mas provavelmente reduzimos a oscilação. Teremos uma permanência do vírus, a permanência das variantes mais mortais ou de novas zoogenéticas oriundas de vírus animais, e isso ativará outras ondas de pânico.

Basicamente, é o pânico de nosso inconsciente coletivo. E não é tão diferente do que existia na época do DMA (Destruição Mútua Assegurada) por causa das armas atômicas, sendo apontadas umas para as outras pelos Estados Unidos e pela União Soviética.

Certas coisas vêm e vão e podem ter as mais variadas origens. O que eu acho ser nossa responsabilidade é reduzir a quantidade de projeção, porque o pânico teve dois efeitos: de um lado, para fomentar as conversas diretas entre os Estados Unidos e a União Soviética e reduzir a quantidade de mísseis; e do outro lado, encorajar os mais agressivos falcões no respectivo aparato militar. O que significa, é claro, "Vamos atacar primeiro".

A paranoia sempre quer atacar. Se uma pessoa for realmente paranoica, não há esperança. Você está convencido de que alguém é seu inimigo mortal e, uma vez convencido disso, você não tem opção, deve matá-lo (geralmente um ele) antes que ele mate você. Esse é um limite realmente perigoso, quando isso toma conta. Tivemos, porém, esse confronto e nenhuma guerra nuclear ocorreu. Então, temos um confronto mais sutil e assimétrico entre o Ocidente e o Estado Islâmico ou a Al-Qaeda, essa organização incontrolável e totalmente paranoica. Eles são, de alguma forma, como o vírus ou como a mudança climática. Temos a total responsabilidade. Não podemos negociar com o vírus e de forma semelhante, infelizmente, não se pode negociar quando o adversário é totalmente paranoico.

P: *O que você acha do conceito de delírio paranoide como uma intuição patológica?*

R: Sim, acredito ser uma intuição patológica. Sim, é uma intuição totalmente patológica. Na projeção paranoica real, nenhum canal está aberto para reconciliar-se com a sombra. A cisão é radical e se perde contato com o fato de que é algo que pertence à pessoa. Você a vê como algo impossível de integrar, o que é muito interessante, porque tipicamente, em um coletivo social, ao nível político, isso foi projetado para os imigrantes e as dificuldades de integrá-los. É claro, há algo através, mais uma vez, do gancho.

Quando a senhora Merkel, em 2015, admitiu mais de um milhão de imigrantes sírios, algo absolutamente sem precedente na história, é claro, o processo sociológico e econômico de integração

não era possível. Mesmo assim, a maioria deles está integrada. Então, pensamos eu e a maioria dos europeus que foi um grande gesto, particularmente vindo do país que possui a história do Holocausto. Mas, de qualquer forma, estou com medo, você tem razão. E unificar o conceito de integração, unificando a psicodinâmica, a psicanálise com política e sociologia e economia é significativo, o fato de podermos usar a mesma palavra. Devemos estar presentes onde há a possibilidade de integração em qualquer nível. De outra

Luigi Zoja: Analista junguiano e escritor italiano, formado pelo C.G. Jung Institut - Zurich. Foi presidente da International Association for Analytical Psychology- IAAP, de 1998 a 2001; ex-presidente e fundador do Comitê Internacional de Ética da IAAP. Colaborou com a avaliação da primeira turma de analistas da AJB. Atuou em Zurich, New York, Macao e Milão, onde reside e mantém consultório atualmente. Seus livros e ensaios foram publicados em 14 idiomas, dentre os quais: "Nascer não basta"; "La busqueda moderna del ritual"; "Paranoia", "La locura que hace la historia"; "La muerte del prójimo"; "El gesto de Hector"; "Historia cultural y psicologica de la paternidad"; "Los centauros". "En los origenes de la violencia masculina".

E-mail: luigizoja17@gmail.com

Collective paranoia: the psychological infections

Luigi Zoja

Thank you. Can I speak? Can you hear me?

Yes.

Let me know if you want that I put on more technology. Less technology is better. But if you need that, I put an earphone with another mic, let me know, okay? We can hear you. Well, you do not need the phone now.

Okay? And the lights in the back are okay? Do they disturb you?

The lights are okay. We can see you. The screen is very nice. Thank you.

It is just meant to show that I am losing my hair.

No problem. It is okay, no problem.

So, it was a good idea to recognize AJB as a member of the International back then.

Let me start immediately with this talk. Plunging directly in the problem we face, the psychological side of infection. We are all surrounded by a material infection, the virus. And it is worth thinking that Jung spoke on many occasions on contagiousness, on the infection of many psychological states. And I would like to sum up how I came to study, in this sense, paranoia.

In 2001 I was living in New York. Now I am back in Italy, but I was living near New York, actually. And as we all know, on September 11th, the Twin Towers were attacked by Al Qaeda. Because of this, I started studying not usually the clinical individual side of paranoia, but the collective reflection of it, which is actually applying it in a Jungian field. To be more precise, September 11th, in this sense, was not interesting. We already knew that paranoid fundamentalism existed. The Internet already existed, and on the Internet, you could read texts of Osama bin Laden and al-Qaeda declaring that they wanted to destroy big Satan, the United States of America, and small Satan, Israel, and so on. Quite paranoid if you make to world.

But what was somehow interesting and new was September 12 – that is September 12, 13, and so on. That was the situation in which I found myself, our colleagues in New York, my family, and so on. That we were getting a bit infected; we were all becoming quite paranoid. I will make you a very simple example, which is not in my long book I have written on the subject. This is the motivation that gives, I think, a fitting example of collective infection. Next to us, as I would say – we were living in Westchester County, about one hour by commuter train from Manhattan – we had nearby a big reservoir. The biggest reservoir of fresh water, providing Manhattan with fresh water. Immediately, what I think we in all Western languages call urban legends, started circulating, namely that al-Qaeda would poison the reservoir. Nothing happened. Actually, something happened: if you went to the supermarket to buy mineral water, you would not find it anymore. Everybody was buying mineral water. It was a big success for the sellers of mineral water. It was, let's say, a fantasy created by our collective unconscious. Our fear. You do not see deep down and you do not see the terrorists, but you imagine them to be near, to be everywhere once they manifested their incredible power of initiative.

A few days later as the "prophecy" did not fulfill itself, the rumors started changing. Do you know what rumors are? I assume in Portuguese you have something similar; in Italian, it is interesting because we say *voce* (voices), which is interesting because the majority of delusions, actually real delusions, do not come in the optical form or visual form, but as voices speaking to the sick, delusional person.

So, the new voice would say "Well, the terrorists will not really put poison in the reservoir, they will throw LSD in it." And yes, I do not see you, but I assume you are smiling because coming from the collective unconscious, this rumor, this collective voice from the unconscious was more meaningful, more symbolic because actually, we were all getting a little bit delusional as if we had taken a lot of LSD. So, nothing happened in there and actually, also the activity of Al-Qaeda was, in the following years, not so visible. But for me, it meant working on this theme for ten years. It is a big theme. And if I may suggest, for instance, I found very interesting the little available literature on collective rumors in times of collective stress. The most authoritative text is almost 100 years old. It is the study of rumors in the trenches in World War I by the French historian Bloch. He found out, of course, that, this is quite understandable in the French army, a lot of not only rumors were created, but even proverbs and the most meaningful of the proverbs said "Anything can be true". Of course, you might remember that nobody was expecting such a long and terrible war in the previous century. This has always been a typical European addiction, wars among nations, but they were shorter and not so bloody.

So, anything can be true, and any news can be true, except for the official communications of the army. That is always false, because, of course, every bulletin, every day says we are winning: "Do not worry, we are winning, we are winning, we are winning". And so, they stayed for years in the trenches, dying every day. It is quite interesting. And of course, again, it speaks to us Jungians as an activation of the collective unconscious.

During that time in New York, for instance, poisons, letters, there was still a lot of paper, letters, and less electronic mail, and envelopes were coming containing anthrax, these poisons. And of course, the idea was that al-Qaeda was mailing that all over the United States. And actually, Al-Qaeda did not have that power. It came out that it was, in the end, some sort of crazy organization like the Aryan Nation or some extreme nationalist North American movement.

Anyhow, it was a quite interesting experience and for me, it was quite interesting to work so long on the topic of paranoia, which brought me to read whatever was available on psychiatry and psychopathology. The summary of it in a way can be that paranoia, unlike practically all other relevant mental illnesses, has importance for history. So, this is why the title of my book is The Madness That Makes History because all other relevant mental illnesses like schizophrenia and severe depression, of course, are tragic, but they are basically tragic for the individual. They are not so contagious; they are not so contagious. If you have a dear friend who has become schizophrenic or depressive, you usually do not become schizophrenic or depressive yourself. You can have, of course, empathy, but empathy does not mean that you get infected, which is, on the contrary, true for paranoia because the other mental illnesses provoke terrible damage in the life of the person affected. A schizophrenic loses his or her job and so on. And with the paranoia, things are more complicated. You might end up being isolated from society or lose your job. But also, the opposite is also possible. That is, the paranoia can function as a multiplier of a certain message you have, of course, this is typical of politicians. In the Howard Handbook of Psychiatry, there is a short chapter about that concerning typically the McCarthy era in the United States, projecting and projecting and projecting suspicion of a conspiracy, and so on. And so sometimes under certain circumstances, particularly during war, during an economic crisis, a certain amount of paranoia helps to compensate for the insecurity. It spreads in the collective, giving some certainty. And of course, not by chance, it starts spreading among the most simple people. But then it can also become a mass movement. And it can favor hate and hostility. It is unfortunately topical nowadays in every country. I assume also in your country there are many discussions about how to limit hate speech. I will try to come to that because of course, also technology

is a quick multiplier of that. But let's make some hypotheses about where does paranoia comes from.

For us Jungians, every mental illness is not an illness in itself. Something coming from the sky and affecting certain people, like a physical illness, just a tendency, potential in every psyche which simply under certain circumstances get out of control or exceeds a certain normal limitation. I mean, of course, what I am implying is very, I hope, understandable that a certain amount of suspiciousness is natural. We must defend ourselves. We could not survive if we were to trust immediately and automatically everybody. This is why, for instance, small children have to be protected. So, there is a special category of right protecting those.

Anyhow, let's imagine, for instance, just going for the sake of our limitation, make some hint. But Jung told us that archetypes are the corresponding of instinct, okay? Instincts are, somehow, when we speak of something coming from our physical nature; the archetype is the corresponding tendency on a psychic level. And we psychoanalysts, starting more than one century ago, have concentrated on the sexual instinct. Freud discovered that you cannot repress more than a certain degree the sexual instinct because we are also animals, we have a body and if you repress it too much, particularly in women, in his [Freud's] times, it will show up in the form of neurosis, particularly then hysteria. So, sexual instinct, the instinct to nourish ourselves are the first instinct which come to our mind. But let's take the fact that again, we have a body. We are also part of zoology, although our species are very complicated and developed one, and like all animals, we have also a territorial instinct. When did it develop? It developed with evolution, like sexual instincts and so on. The point is that until historians tell us that, until practically, of course, I am sorry for the political incorrectness of mine, being slightly Eurocentric, but historians tell us that even in Europe, even on the East Coast of North America at the beginning of the 20th century, the majority of people still lived in small centers. And as there was no tourism and no mass transportation, the majority of people met and knew only a couple of hundred people in their life, maybe 300, something like this. And this, not by chance, we are told nowadays by the fantastic recent development of neurosciences, corresponds also to the capacity of our brain to store faces, images of other people.

I am sure many of you will be familiar with the concept of the Dunbar number from Robin Dunbar, the Oxford scientist, who has studied that. And he says over the amount of 150, we start making confusion in the, you know, over 200, we make more and more confusion. We are not related to the people. So, we become a mass. Little by little, in a mass society, we lose the relationship. So, we lose empathy. And this is interesting, of course, and directly for another

very important topic discussed all over the world nowadays: social media and the power of private organizations like Facebook, which can be more powerful than states. And they become powerful. I am sorry for the oversimplification, but they become powerful because they promise us to have 1,000 friends, thousands of friends. And if we go back here to our capacity to relate, neurosciences tell us that this is the very first fake news because it is not possible to have thousands of friends. You cannot remember their faces. You need the computer to store the faces, to store the addresses and so on. The point is that, of course, you can store that, but not our feelings. You cannot. We are humans. There is a limit. You cannot go over a certain limit. It occurs to me that in the past, some time ago I was invited a few times in Brazil and there is a book of mine translated with the title "História da Arrogância", History of Arrogance, which is also available in English, Growth, and Guilt. Anyhow, the limits are human. They are embedded not only in our body but also in our psyche to get over human omnipotence, and omnipotence is always dangerous.

The more we go over this and create urban civilization, the more, of course, we lose contact. As the Bureau for Urban Studies of the United Nations has told us, in 2007, there has been the overtaking; the urban population in the world has become more numerous than the non-urban. Starting from there then, 14 years ago, the difference has kept growing.

In Europe, for instance, we do not see that. But in Latin America, you see that. In Asia and Africa, you see even more because masses of people move to the cities because there are more opportunities in the cities. There are more opportunities, but more projections. Certainly, many of you are psychiatrists and you might know that there are so many studies saying that with urbanization, the amount of mental illnesses always increases. Of course, it increases more in certain parts, the most fragile parts of the cities, and so on. But of course, it has to do with packing and with the fact that we do not know everybody, and we cannot trust everybody in a city. For instance, I do not know now if, in São Paulo, Rio, and so on, the subway has been very much affected by the pandemic. In Italy, the two subways we have, in Rome and Milan, it has been affected, because people are afraid. But normally the subway goes like this: each wagon has about 100 people who stay like this, you know, very near like this. And as this has an impact also on our territorial instinct, I have asked some friends, some zoology professors, what they think would happen if we were to put 100 of our nearest species – that is the chimps – hundreds of chimps in a wagon. And they said it is not possible. They are very sensitive animals and so on, but they will start fighting. You cannot put them together.

So, we repress all the time the fact that we mistrust other people, that we feel invaded, and so on. And this, of course, provokes

different reactions, according to the space we have at our disposal, the level of culture we have, the level of morality we have, and so on.

Anyhow, all this might activate the animal aggressions, and at the same time the psychological splitting and projection of what Jung calls the shadow. The other is too near, and we do not accept that. We understand rationally, for instance, that it is because the means of transportation must function like this. But we accumulate a certain amount of destructiveness or a certain amount of, unfortunately, paranoia, and suspiciousness. For instance, if you put people of very different skin colors in the same wagon, there is a little more mistrust than if you put all white or black people or whatever, which is not a good reason to go back to that experiment, which was called Apartheid.

Mistrust: how did it come to us? In what form? We know from anthropology (anthropology is very often overlapping with the psychoanalytical studies, particularly with Jungian ones)… anthropology supposes, historical reconstructions suppose, that more or less all societies at the very "primitive" (sorry for the politically incorrect expression) – natural is better, tribal or in original situation of the society itself – there exists some sort of ritual which has been, by anthropologists, called the scapegoat ritual. I say, for instance, a tribe lives out of fishing and one year there is no fish. So, it is a big crisis. Our modern mentality would analyze the water, saying probably the water is polluted, and this is killing the fish. Magical mentality, unfortunately, does not possess that instrument, both the material instrument to analyze the water, but the conception of chemical analysis and things that there is a psychological poisoning. It is not separated. You live in this participation of religion and material reality. So, you think that the evil eye has been thrown by somebody (black magic), and then you have to identify the person responsible for the evil eye. Actually, it is not so alien. Even nowadays in the 21st century, in certain rural parts of Italy, where some superstition is still living, you can have many theories about the evil eye. And the solution to the evil eye, what is? Of course, you take the person, you identify the person responsible for this situation, which has thrown the whole tribe in material need and panicking (collective panic). You identify the person, and you ritually sacrifice this person. This is a part of the religious explanation, supernatural explanation. The result, of course, is not that the fish come immediately, but that the psychological side of it gets some healing. It functions as a very primitive collective psychotherapy, which means that the explanation is false, but the benefit is true. As everybody participates, this erases the guilt feeling in this sacrifice. Let's make a jump. We are speaking of an archetypal situation, so it has an absolutely present collective potential.

Let's go to the most well-learned country in Europe of about a

little less than one century ago: Germany after World War I with The Great Inflation. A certain Adolf Hitler tried to solve the problem by saying that a certain group of people, the Jews, were poisoning society, poisoning the blood of Germany, and explanations like this. This again was a sort of – Jung speaks of this, as we know many times, as collective psychotherapy. Hitler never even tried to demonstrate his theory that there was a world conspiracy of the Jews to seize power in the world and Germany specifically. No! And this is so typical of paranoia. If you look at any textbooks, they will tell you that there is something which they call the Stone or Granite Foundation of the idea, which comes as illumination, as a religious illumination. And actually, if you look at Chapter 11 of Mein Kampf, the delusional only textbook of Hitler, he speaks of the fact that by looking at the Jew, he had this metaphysical intuition. He says that before that he only knew bourgeois Jews. His family doctor was a Jew, and he held him in high esteem. So what? But that was a religious Jew immigrant from the East. Very, very different. And that was his intuition.

The terrible thing is that Hitler speaks of *das Granitfundament*, the granite foundation of all his ideas, then all the rest, for instance, precisely as psychiatric textbooks say about paranoia, the premise is not negotiable and not repeated. What comes later is negotiable and what comes later, of course, in the case of Hitler and of the Nazis, was that, well, the Jews were responsible for the majority of the racket of prostitution, of whatever illegal behavior there was in the world, 90% is in the hands of the Jews. But then you could negotiate, you say "No, maybe it is 80%", okay, you can discuss it. What you cannot discuss is that this is the result of a conspiracy. You know, this comes as religious truth.

And if we look at modern phenomena, I do not know if you had them in Brazil. I remember not many years ago in Argentina when I was discussing the Spanish version of my book of paranoia, there were lynching cases in the extreme tension created by the economic crisis, which is almost a structural characteristic of Argentina economy. There was some lynching that is, you have a thief, and if it were not enough to call the police and give the thief to the police, you should participate in pogroms, in lynching. It is a collective phenomenon stemming from the collective unconscious. And studies about this have shown that very often this is tragic people are taken by an unconscious wave. This splitting and projection of the shadow become something so collective and of course, so much at the lowest level, as Jung, also Freud, in his essay on the masses, and Le Bon, even earlier, say on the lowest level of intelligence, an animal instinct of attack.

People do not even know who they are killing and why; they just simply cathartically need to… And this is being regressing into

an almost animal state. For example, when an animal stampede takes place and the whole herd loses control. This is also possible with humans. Sometimes you have accidents in which somebody cries "Fire, fire," and nobody is killed by the fire, but you are killed by other people running away. And actually, in Italy, it was quite interesting and quite tragic when I was then discussing this in a couple of roundtables on radio, television, or whatever. My theory, a few years ago, when we had a wave of fundamentalist terrorism that provoked terrible killings in France, Belgium, Germany, in Italy, there were still zero people killed. But the people who died because of terrorists died because during a mass gathering, somebody started shouting "Oh, a terrorist attack," and everybody ran away and there was a stampede and some people died.

So, this is the instinct we fall into, regressive, but of course, what we call a paranoid person is an extreme case where this need to split and project the shadow and to scapegoat constantly, be it an individual person, be it a social group, a racial group and so on, remains structural. And this person, the paranoid person corresponds, to put it mildly, to the anti-psychology. These radical forms speak to us, and expresses to us the fact that you cannot look inside, look for your own responsibility. We are humans, not perfect. We always have some responsibility. We call paranoia, the necessity to radically always see it projected.

This is the tendency we have and, of course, it varies with societies and so on. There is a book by an American politologist of the 1950s, which I have used very much (for instance, it has been retranslated recently in Italy) Richard Hofstetter, who published a text about the paranoid tendency in the American policy structure.

We are not entering this so much, but for instance, I would identify that American, of course, intended meaning the United States, associate that with the puritanical tradition, which of course keeps things cleaner and less immoral in respect to what happens in Latin countries, be it Italy or Brazil, whatever. We are usually, on average less clean. But with puritanism, of course, the mental collective mechanism is more to split, pure. And this is why, for instance, the natives were put in reservations or there were ghettos for the black people and so on, which you find less in Catholic countries because among Catholics the sin is omnipresent, the impurities are always present.

What happens then with modernity? Of course, I have implied that the more you progress towards collective communication, the more you have responsibility. Of course, the tyrant did not have a responsibility – the tyrant, the emperor, or the king. With some democracy, you must persuade people, but also half a thousand years ago, printing gets invented. So, you also spread information, culture, first the religious texts, then also periodical printing, monthly,

weekly, daily papers, information. Then information becomes not medium, but mass medium, and it becomes unfortunately information, but also mass media in that it simplifies information. And what is the best way to simplify, to condense information is to scapegoat, to make like this with the finger "Oh, I know who the bad people are;" "Read this article" (which is usually short); "We shall eliminate the bad people" and so on.

Then we have, in the first half of the 20th century, the radio, and I am sad to say that the first to exploit radio in this sense was a certain Mussolini. He sets the example for Mr. Hitler and Mr. Stalin. And in the second half of the 20th century, and again, sorry for being Eurocentric, but at least we have gotten rid of what I would call hard paranoia. But we have a sort of soft paranoia because, for instance, television gets broader and broader. The big channels spread out, typically in Italy with Berlusconi, speaking more of criminal news in general, not necessarily scapegoating, but speaking more of the bad guys and a little less holding roundtables and discussions and so on.

And at the end of the 20th century, we have the Internet, which is really at the top of the possibilities. I remember to have taken a plane to London to look at the British Library and so, to look for certain titles. Now, already at the end of the 20th century, not everything, but the catalogues of the big libraries get available. This is fantastic. Fantastic! But already in the 1990s of the past century, American studies speak of what they call the Internet paradox that shortly says that the Internet allows you to broaden enormously your knowledge, and your information grows. But as our human nature remains the same, our morality remains the same, limited. Our brain is still the same with limits and omnipotence is dangerous.

After a certain amount, a certain threshold, what grows is not information, but confusion. And in the first two decades of the present century, aside from the Internet, you have also social media, which consists even more of compression of the message. And we all know, I think there is an expression, again, in the studies they have held in the United States about these socials. They speak of the great radicalizer. So even very beneficial, useful tools like YouTube or Twitter or whatever in the hands of a normal or maybe not well-educated user favors the diffusion of aggressive content, the so-called hate speech. You should eliminate hate speech, but there are millions of new content every day. So, this gets out of control.

This is basically what happens to us. And I think I have used my time. I think I wanted to hint at the psychological side of contagion. Naturally, of course, with the virus, with the pandemic, new conspiracy theories have grown concerning, more specifically, the virus. Somebody said the virus does not exist; somebody else said the virus is used by a political group to set in place as a dictatorship

under the pretext of health reasons. And of course, there might be always something a little bit through this.

Let me remind when I first came to the Jung Institute in 1968, a few years ago. One of the first fantastic lectures I heard was a series of lectures by Mrs. von Franz on projections. And she was saying "Well, there is a projection, there is always a hook," remember? So, the projection is not in the void. It must activate something in our collective unconscious. So, it is not totally in the void. You hang in there, only you totally exaggerate. For instance, at the end of the 1920s, and the beginning of the 1930s, when Hitler was spreading his theories, it is true that the Jews constituted 1% of the German population, but they held more than 1% of the banks in their hands. Very good. They were good bankers. This has always happened in Jewish history. That was their specialization. For instance, in the Vienna of Freud, a big amount of doctors were Jews. So what? They studied a lot, and they were successful. It can be seen somehow in the Darwinian perspective, which was in principle taken also by the scientific racism of the beginning of the century.

So, there is a hook, but the point is that there is then a total exaggeration. The hook might be there, but the implications, which are spread, are simply the result of the projection of the shadow, or the shadow of the projector, and have nothing to do with the one who is a scapegoat. Our simplicity in projecting makes us use the finger only in this direction.

If I can make an example in one of those years, because to me, roundtables on television about the terrorist attacks a few years ago, the terrorist attacks we had in Europe, somebody was saying, since there are terrorist attacks, I do not go out. I simply do not go out because I hear they happen in the street. And as I said, in Italy, nobody has been killed by terrorists. So, I ask "Okay, but do you look at the official statistics?" and no, the guy had not looked at official statistics. And then I asked, "Oh, no, but sometimes we scapegoat also the European Union. They put useful statistics on the Internet for us. For instance, did you ever look at the statistics of how many people die in Europe because of the air pollution?" and no, nobody knew it. There are almost half a million in the European Union and more than 80,000 in Italy. So, I said, "Yeah, you are right not to go out because there is a killer outside, which is called pollution." The point is that for the pollution, we cannot do like this. It is simply that we are suggested, we are asked to use less the car to put our heating a little more down and we say "Okay, but next time"; and in the meanwhile, we all pollute. So, the finger should sometimes go like this if we have a minimum of psychological dimension and morality left. So, paranoia is moral. Thank you.

Question: *So now we will return to the questions. Nietzsche says everything is open to interpretation and what prevails is the function of power. Is there any material about the influence of Nietzsche on Jung about this issue that everything is an interpretation?*

Answer: Yes. All the Jung seminars on Zarathustra. The two big books. The recording of Jung's seminar during the 1930s on the Zarathustra of Nietzsche. So, for sure you have that. And actually, Jung has been sometimes, as you know, accused of understanding too much about the nationalism of the 1930s and fascism and Nazism because of the expressed archetypes. But you find a lot of those interpretations. You find basically all that in the two volumes of the interpretation of Nietzsche's Zarathustra, they are in English. They were given originally in English, so you can find them in English. They have even been translated into a minor language like Italian. So, I hope you can find them. And they are extremely interesting also with the freshness of a seminar or discussion.

Q: *Doctor Luigi is he is an optimist or not concerning the degree of trust of human beings and if we think about collective paranoia, which would be the way, according to you, to protect us against collective paranoia?*

A: Well, to shield ourselves through education, education, education. There should be more psychology at school, but just in general, more education. The point is that you cannot be so optimistic. If you look at the statistics of the so-called Flynn effect – I do not know how many of you are familiar with the Flynn effect, F-L-Y-N-N, the American professor of the University of Dundee in New Zealand, who has been studying all his life, from the 1970s, actually he is even older than me –, the IQ in all the countries. To put it shortly, up to the 1990s in all countries which were recording the average IQ, every decade you had to reset the standards because the average IQ was growing slightly but growing every decade. In the 1990s, it reached a plateau and in the first two decades of this century, it went down. I am not going to make a judgment on something which is so big that concerned the whole world and all. As I say, one should know the limits and omnipotence is very dangerous. But of course, our first instinct is to notice that once again, this corresponds to the rapid diffusion not only of the Internet but of the socials, where the message is extremely concentrated. And in most countries, actually, there is a certain amount of new illiteracy. People in Italy, for instance, cannot really write in Italian as they did one generation ago. That is true also in English speaking, French-speaking, and German-speaking as far as I know.

So, it is difficult to be optimistic. Yet we have to work, actually. What can we do? We can be modest, humble, and refer to the great masters and it is well known, although it is not written in Freud's collected words that Freud was asked "What is the meaning

of life for you?", or nobody knows because it was not the real interview, it is actually Erikson relating it the meaning of psychoanalysis. But the meaning of life and psychoanalysis were almost the same for Freud. And he said "*Arbeit und Leben*" (to work and love), very directly. And may I remind you that one of the best syntheses of Jung's thoughts has been written by Aniela Jaffé, his secretary, whom I still had the possibility also to meet in Zurich. And it is called Jung: The Myth of Meaning.

So, I am not such an optimist. Actually, I happen to have among my patients also some juridical consultant for Rome and then Glasgow talks on climate. It is very difficult to set limits because it is legally binding for the whole world. Yet you would have to bind people. Yet we keep working and our work makes sense. And actually, the fact that politicians, scientists, and so on come into analysis has a disproportionate effect. Some multipliers. Somebody has said that ideology is often the multiplier of evil. I have used that source in my book on paranoia.

The assumption and the explanation are made by the British philosopher of morality, Jonathan Glover, in his history of morality in the 20th century. Ideology multiplies evil. And we are here to speak about paranoia, which is the non-acceptance of evil in each of us, and projection in a radical form. By recognizing that we are part of the problem with a simple instrument of analysis, we are already doing something.

How much will be enough? At my age, I will not know it. The second part of the 21st century will give us some answers. For instance, as far as the pandemic and climate change are concerned.

Q: *Professor Zoja tell us about the cultural complexions e how they have gained more space in Jungian thought. In Brazil, we are currently struggling with a terrible phenomenon, domestic violence against women, and can be considered a manifestation of a cultural complex. Could you talk about that?*

A: Well, I have written a book on masculine violence, and it is translated into Spanish. If you can read in Spanish, not in Portuguese, not in English, in Spanish, in German, now, I do not remember. But of course, there is a collective projection of otherness on the women in the most primitive state of the population. And of course, my analysis in this text is also an analysis of the terrible phenomena of collective violence, collective sexual violence during war, which actually intensified enormously in the 20th century. And this has also to do with the two world wars in Europe with a very simple fact. Once again, I am sorry for the extreme oversimplification of my answer, but because of the two world wars, men were remaining among men for years and years and years and using just an aggressive, masculine perspective. And my distinction, if somebody of you is familiar, for instance, sorry again for the quotation,

that is also in Brazil, my book on the father which is also a masculine identity. I make a distinction between the father archetype and the masculine. In order to be a father, unlike a woman, you have to repress a lot of the masculine. To sum up, in World War, the father was repressed, and the masculine was exalted by the propaganda, by the aggressiveness. So, it was absolutely natural. It was not even a sin. And actually, even Stalin, it was encouraged, sexual violence as an instrument of war. Then this was exported to Africa, to the civil wars, particularly in Congo and Sierra Leone and Central and Western Africa, with the tendency to use this as a weapon of war. But anyhow, it is a splitting of projection of the feminine. It is a non-relation to one's own animal, one's own feelings of course, but also the real women because even material distance. And this education is produced by not only military service but military service in war rewarding you the more you spread that blood.

Q: *Can we understand that the fake news, manipulated intentionally by the government, would act on our paranoic instincts to make us, for example, believe that chips would be inserted in the vaccines.*

A: I do not know. I mean, I know you have quite a crazy situation in Brazil. I have read of *chips* being implanted in vaccination. I do not remember which was the source. Yes, of course. You need to materialize the fantasy at the simplest level and the paranoid messages are targeting the simplest part of the population, the one which has the least capacity for psychologizing. You need to materialize, to personify. You need the conspiracy, that somebody in the government is conspiring and inventing something. But then yes, in the vaccination, you need to see this as I was hinting with the example of always looking for the terrorist here in Europe, even when there was no real terrorist. Our unconscious, of course, is full of images of people.

What we have in dreams are, first of all, images of people. So, we tend toward the personification of evil and towards materialization. There must be a terrorist, a politician conspiring, and so on. It depends on the country. And frankly, I am a bit worried because yesterday I gave a video conference on paranoia with Russian colleagues. And the connection between politics and paranoia came into discussion again. And yes, we have in Europe too, a big confusion of the messages on the part of bad *fake news*, but sometimes also from political sources.

Q: *We have one next question t: in families, the scapegoat has characteristics of psychic fragility or a different characteristic from the rest of the family. For this, is he going to be sickened by the family? Does that happen in our society too?*

A: Yes, absolutely. I am afraid the family is the first nucleus of contagion. The point is, once again, that looking at it precisely in

Jungian terms, paranoia is just a normal mental mechanism; the instinctive attempt to split the projector's responsibilities, split the projector's shadow. So, practically every family, not just necessarily pathological families, will see every day some finger-pointing among the couple, the man, and the woman among the spouses. "Oh, but you said that; you said that. No, you meant that" let alone parents and children: "You did this, you did this." The point is that it may say, acceptable family. Like in Winnicott's definition, we must be a good enough family in the normal, not a perfect family. This will happen, then we shall sleep in the night and the next day we might say "Okay, yesterday I exaggerated a little bit." If we are analysts, we might say "I have projected my shadow" and so on. I will not enter this because I know both. But yes, that is normal and relatively functional within the acceptable amount. And of course, in certain more pathological families, we might go back to the previous question. In more pathological situations, the scapegoating will be done by the man against the woman on a certain level.

Q: *Do you think the post-pandemic world will be more paranoic?*

A: I think it is a difficult question. I am an analyst, not a prophet and I am mistrusted. I know the analysts are becoming something near to prophets or ghouls. But I think, for instance, speaking of those almost superstitious attitudes in front of vaccination, in front of traditional provisions and of medicines that, in this sense, there is ground for a certain amount of optimism.

I am old enough to remember that when safety belts were introduced to cars, there was a lot of resistance to render them compulsory in many countries. Because people said "Freedom, our freedom." And then, in the end, the Health Ministry says, "Look, when people come with too many broken bones to the hospital, it is the state who must provide the hospitals (at least in Italy and in the European Union). So, the Health Ministry will legislate because statistics are showing that there is no perfection, once again. But that safety belts are good enough. There are much fewer broken bones if you wear the safety belts."

And I think with vaccination, there is no perfection. There are people infected despite the vaccination; there are side effects of vaccination, but all in all, there is a big health collective advantage. So, it might end up, at least in Italy and in the European Union, becoming compulsory, what we call the Green Pass, showing that you have been vaccinated now.

I have [been vaccinated] three times. In Italy, I think we have 86% of the two times and 81% three times. And it is reaching a certain threshold. And to make those who are missing join vaccination, the Health Ministry might say "Now it is compulsive." It will be accepted without revolution, although we had a lot of protests,

a lot of indignation, and aggressive protests saying this impinges upon our freedom. The funny thing is that many groups promoting the protests were fascist groups, which are not exactly the typical representative defending freedom. I think there is a lot of mixing and I think with up and downs it might get under control.

Q: *Another question: looking at the question of the pandemic, can we consider it a manifestation of the collective shadow in this world event? How do you see the post-pandemic world? How to reflect on the anima mundi? Could you comment a bit about this?*

A: It is too wide. I do not think it will change much. Let's say the pandemic has intensified certain aspects of collective paranoia, of collective shadow projections. But because, of course, typically the virus is something you do not see, like pollution. It redirects the shadow projections and provokes confusion. But in the end, we are watching a lot of phenomena of collective shadow projection which were already at work before. It has received an acceleration and now it is slowing down. Now, we have probably as we are entering winter, in all countries of the European Union, we have an increase again, a new wave of the virus. It will not be as bad as last year, but we will have it.

So, the oscillation will remain with us. We do not know how much. Who knew at the time of the first plague, in 1340 and something, that the plague would be there still more than 300 years later in a less serious form? And of course, nowadays, with the health system, we can reduce it, but probably we reduce the oscillation. We will have a permanence of the virus, the permanence of the variants of the most deadly variants or new zoo genetics that is derived from animal viruses, and this will activate other waves of panic.

But basically, the panic from our collective unconscious is the panic from our collective unconscious. And it is not so different from the one which existed at the time of the MAD – that means Mutually Assured Destruction - because of the atomic weapons being pointed at each other by the United States and the Soviet Union.

Certain things come and go, and they can have the most variated origin. What I think is our responsibility is to reduce the amount of projection, because in that panic, contributing to the panic, had two effects on the one side to foster direct talks between the United States and the Soviet Union, to reduce the amount of missiles, and on the other to encourage the most aggressive hawks in the respective military apparatus. Which means "Let's attack first," of course. Paranoia always wants to attack. If you are really paranoid, there is no hope. You are convinced that somebody is your mortal enemy, and once you are convinced of that, you have no option: you must kill him or her (usually him) before he kills you. That is a really dangerous threshold when this takes over. But we had this confrontation, and no nuclear war took place. So, we have a

more subtle and asymmetric confrontation between the west and the Islamic State or Al-Qaeda, this uncontrollable and totally paranoid organization. They are somehow like the virus or like climate change. We have full responsibility. We cannot negotiate with the virus and similarly, unfortunately, you cannot negotiate when the adversary is totally paranoid.

Q: *Even though we have several questions, time is short, and I will make one last question and then we will be done with the questions. Do you think of the concept of [incomprehensible] Paranoid Delusion as a pathological intuition?*

A: Yes, I think it is a pathological intuition. Yes, it is a totally pathological intuition. In the real paranoid projection, no channel is open to reconcile with the shadow. The splitting is radical, and you lose contact with the fact that is something which belongs to you. You see it as something impossible to integrate, which is very interesting because typically on a collective social, political level, this has been projected onto immigrants and the difficulties of integrating them. Of course, there is something through, once again, the hook.

When Mrs. Merkel in 2015 admitted more than 1 million Syrian immigrants, it is absolutely without precedence in history. And of course, the sociological, economical process of integration was not possible, and so on. Nevertheless, the majority of them are integrated, and so on. So, we still think that I and the majority of Europeans, that it was a great gesture, particularly coming from the country which bears the history of the Holocaust. But anyhow, I am afraid you are right. And unifying concept of integration; unifying psychodynamics, psychoanalysis with politics and sociology and economics is meaningful, the fact that we can use the same word. We should be present wherever there is some possibility of integration at whatever level. Otherwise, the 21st century might not become a nice place. Thank you very much, particularly to Adelaide and all.

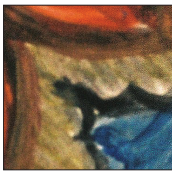
Thank you so much for the excellent lecture. It is a very opportune theme for the times we are living, the question of collective paranoia. So, in the name of the Jungian Association of Brazil and the C.G. Jung Institute of Minas Gerais, and of all participants who sent questions and comments I thank you for this wonderful lecture and for the enlightening afternoon we had. With this, we come to an end. Thank you so much Doctor Luigi Zoja. It has been a pleasure to know you and an immense pleasure to have you in Brazil.

Thank you also for the translation. You have been perfect.

Txopai, o mito fundante pataxó: um olhar a partir da psicologia analítica

Artigo

*Fabiano Mendonça de Oliveira**



Sinopse: A escrita deste trabalho foi instigada pela imersão do autor na aldeia indígena pataxó situada no município mineiro de Carmésia, tendo como intenção experienciar o ritual Festa das Águas. A Festa das Águas é um momento de celebração da chegada da chuva, que traz consigo a fertilidade e a fartura. Esse ritual também é um agradecimento à Txopai, deus fundador dos pataxós. Junto à expressão mítica, o presente artigo procura analisar, por meio dos conceitos junguianos – arquétipos, inconsciente coletivo, mito e símbolo – o mito de origem do povo indígena pataxó, vivenciado na comunidade de Carmésia – MG na Festa das Águas. Conforme a narrativa mítica dos pataxós, Txopai veio à Terra em uma gota de chuva. Ao chegar, admirado com tamanha beleza, o deus aprendeu todos os segredos da natureza sobre a caça, a pesca e as plantas medicinais. Depois, em um determinado dia, formou-se outra chuva, e, de cada gota, surgiu um indígena pataxó. Txopai reuniu todos, transmitindo a eles a sua sabedoria, afirmando que era chegado o momento de retornar para sua origem celeste. Entretanto, o deus prometeu que, mesmo estando no céu, não deixaria de cuidar de seu povo. A partir da observação desse fenômeno, utilizando-se da metodologia da observação participante, o autor percebeu vários elementos da teoria de Carl Gustav Jung (1875-1961) ali contidos. Dessa maneira, propôs-se realizar uma análise do mito da criação dos pataxós a partir das obras de Jung, atendo-se principalmente aos conceitos de arquétipos, inconsciente coletivo, mito e símbolo, procurando assim estabelecer uma conexão com outras culturas. Utilizou-se, ainda, de autores que aprofundaram os estudos do mito da criação do povo indígena pataxó.

Palavras-chave: arquétipo, mito, inconsciente coletivo, Txopai, pataxó.

Sinopsis: La escritura de esta obra fue instigada a partir de la inmersión del autor en la aldea indígena Pataxó situada en el municipio minero de Carmésia, con la intención de experimentar el ritual llamado "Fiesta de las Aguas". La Fiesta de las Aguas es un momento de celebración de la llegada de la lluvia, que trae fertilidad y abundancia. Este ritual es también una acción de gracias a Txopai, el dios fundador del Pataxó. Junto con la expresión mítica, este artículo busca analizar, a través de los conceptos junguianos - arquétipos, inconsciente colectivo, mito y símbolo -

el mito de origem del pueblo indígena Pataxó, vivido en la comunidad de Carmésia - MG, a través del ritual llamado "Festa das Águas". Según la narración mítica del Pataxó, Txopai vino a la tierra en una gota de lluvia. A su llegada, asombrado por tanta belleza, el dios aprendió todos los secretos de la naturaleza, sobre la caza, la pesca y las plantas medicinales. Entonces, un día determinado, se produjo otra lluvia y de cada gota apareció un indígena pataxó. Txopai reunió a todos los demás y les transmitió su sabiduría, diciendo que había llegado el momento de volver a su origen celestial. Sin embargo, el dios prometió que, aunque estuviera en el cielo, no dejaría de cuidar a su pueblo. Fue a partir de la observación de este fenómeno, utilizando la metodología de la observación participante, que el autor percibió varios elementos de la teoría de Carl Gustav Jung (1875-1961), contenidos en ella. Así, se propuso realizar un análisis del mito de la creación de Pataxó a partir de los trabajos de Jung, centrándose principalmente en los conceptos de arquetipos, inconsciente colectivo, mito y símbolo, buscando así establecer una conexión con otras culturas. También se utilizaron autores que profundizaron en los estudios del mito de la creación del pueblo indígena Pataxó.

Palabras clave: arquetipo, mito, inconsciente colectivo, Txopai, pataxó.

Synopsis: The writing of this work was instigated from the author's immersion in the indigenous village Pataxó located in the municipality of Carmésia, Minas Gerais, with the intention of experiencing the ritual called "Festa das Águas" (Water Festival). The Water Festival is a moment of celebration for the arrival of rain, which brings fertility and abundance. This ritual is also a thanksgiving to Txopai, the founding god of the Pataxó. Together with the mythical expression, this article seeks to analyze, by means of Jungian concepts - archetypes, collective unconscious, myth and symbol - the origin myth of the indigenous Pataxó people, experienced in the community of Carmésia - MG, through the ritual called "Festa das Águas". According to the mythical narrative of the Pataxó, Txopai came to earth in a drop of rain. Upon his arrival, amazed by such beauty, the god learned all the secrets of nature, about hunting, fishing, and medicinal plants. Then, on a certain day, another rain formed, and from each drop a Pataxó Indian emerged. Txopai gathered all the others, transmitting his wisdom to them, saying that the time had come to return to his celestial origin. However, the god promised that, even though he was in heaven, he would not stop taking care of his people. It was from the observation of this phenomenon, using the methodology of participant observation, that the author perceived various elements of Carl Gustav Jung's (1875-1961) theory contained therein. In this way, he proposed an analysis of the Pataxó creation myth based on Jung's works, focusing mainly on the concepts of archetypes, collective unconscious, myth and symbol, thus seeking to establish a connection with other cultures. It also used authors who deepened the studies of the creation myth of the indigenous Pataxó people.

Keywords: archetype, myth, collective unconscious, Txopai, pataxó.

***Fabiano Mendonça de Oliveira** é graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, *campus* São Gabriel. Candidato a analista pelo Instituto C. G. Jung de Minas Gerais. Psicólogo clínico e social, fotógrafo, escritor.

Email: fabianooliveiram@gmail.com

■

Os pataxós

Conforme os autores Kanátyo, Manguadã, Angthichay, Jassanã e Arariby (1997), os pataxós são originários do extremo sul do Estado da Bahia e, conforme relatos dos seus ancestrais, foram os primeiros nativos a terem contato com os portugueses. No entanto, com a tomada de muitas de suas terras, esse povo foi forçado a migrar para outros territórios.

> Devido aos vários massacres que os nossos ancestrais sofreram, perdemos quase toda nossa cultura. Fomos proibidos de falar a nossa língua primitiva, de fazermos nossos rituais religiosos e até mesmo de falar quem éramos. Hoje, nós, Pataxós, não habitamos em casas cobertas de palha (Kanátyo; Manguadã; Angthichay; Jassanã e Arariby, 1997: 32).

A indígena Katão (2004) nos descreve o contato com os portugueses da seguinte forma:

> Em 21 de abril de 1500, um dia quente após alguns dias de chuva, todo meu povo estava na praia. Alguns pegavam seus alimentos nas pedras, outros colhiam frutos e quando avistaram um grande objeto em alto mar. Ficaram curiosos, subiram nas árvores, muitos se esconderam e alguns foram até a praia ver o que seria. Todos imaginaram que fosse um monstro vindo do mar para destruir nosso povo. Nunca tinha visto nada tão grande e diferente em suas vidas. Alguns dias depois, chegaram os "filhotes" daquele monstro invadindo nossas terras e trazendo grandes transtornos. (Katão, 2004: 15).

Segundo informações obtidas no *Plano de gestão territorial do povo pataxó de Barra Velha e Águas Belas* (2012), os pataxós estão distribuídos em aldeias localizadas nos Estados da Bahia e de Minas Gerais. O documento ainda informa que, na Bahia, existem aldeias nas cidades de Santa Cruz de Cabrália, Porto Seguro, Prado e Itamaraju. Em Minas Gerais, os pataxós estão localizados em Carmésia, Araçuaí, Açucena e Itapecerica.

Um dos pontos críticos do genocídio do povo pataxó é o Massacre de 1951. Angthichay relata que, no ano de 1951, dois homens chegaram à aldeia pataxó, identificando-se como agentes do

governo. Os homens, ao conquistarem a credibilidade da aldeia, convidaram um grupo deles para visitar determinado local chamado Corumbau. Em Corumbau, os dois homens praticaram um assalto, colocando a culpa no grupo de pataxós. A partir de então, os pataxós foram vistos como maus elementos, e a aldeia virou local de massacre dos indígenas. Angthichay prossegue em seu relato:

> Numa noite, os policiais de vários municípios se juntaram e cercaram a aldeia, colocaram fogo nas casas, atiraram nos índios que fugiam apavorados. Outros não tinham nem chance de fugir, morriam ali mesmo. Os poucos índios que conseguiram fugir, para sobreviver, tiveram que trabalhar como escravos nas fazendas. (Kanátyo; Manguadã; Angthichay; Jassanã e Arariby, 1997: 28).

Apesar das desapropriações materiais e imateriais, o povo pataxó resiste na preservação de sua história, assim como ocorre na narrativa mítica sobre sua origem. Muito embora esse povo tenha sofrido com um longo processo de aculturação, a aldeia pataxó de Carmésia vem trabalhando em um resgate da sabedoria de seus ancestrais. Em Carmésia, no mês de outubro, os pataxós reúnem-se para celebrar seu evento mais importante, a Festa das Águas, um ritual em agradecimento ao seu deus fundador, Txopai, e de celebração da chuva.

> Durante a festa, nós cantamos para as famílias, as crianças, os protetores da mata, a lua, o sol, a terra e as águas.
> Nós fazemos essa festa para nos fortalecer e dar saúde para a nossa comunidade.
> Depois que terminamos de fazer os nossos rituais, nós vamos tomar banho no córrego para purificar o nosso corpo. Essa festa para nós é muito importante porque a água é o princípio da nossa vida. (Kanátyo; Poniohom e Jassanã, 2001: 38).

Festa das Águas

Em 13 de outubro de 2019, realizei viagem até o município mineiro de Carmésia, com o intuito de experienciar o relato da gênese do povo pataxó durante a Festa das Águas. Esse momento mobilizador de toda a aldeia teve o seu começo ao raiar do dia, quando se iniciou o preparo de farta refeição a ser ofertada para todos os presentes. Na oca coletiva, os pataxós preparavam-se para a festividade: com os corpos cobertos por pinturas, entoavam cânticos e dançavam.

Em Kanátyo, Poniohom e Jassanã (2001), o canto pataxó é importante instrumento de comunicação, emanando os sons provenientes da natureza, sendo utilizado como forma de transmissão de sua cultura:

> O canto é um instrumento de comunicação entre os Pataxó. O canto faz viajar por mundos tão distantes que conhecemos ou não. A voz é um espírito que sempre viaja levando mensagens entre as pessoas. A voz e a palavra caminham juntos por toda parte da terra. A voz do índio é a voz dos pássaros, das águas, das nuvens, das pedras, do vento, do sol, da lua... Através do nosso canto podemos contar a história do nosso passado. (Kanátyo; Poniohom e Jassanã, 2001: 26).

Concluídos os momentos preliminares, o ritual das águas tem sua continuidade com a celebração de um casamento segundo a tradição pataxó.

Casamento

A cena agora é protagonizada por um jovem casal, acompanhado por uma fileira de crianças e adultos. O noivo carrega em seu ombro uma pedra que tem o peso similar ao da noiva.

Kanátyo, Manguadã, Angthichay, Jassanã e Arariby (1997), no livro *O povo pataxó e suas histórias*, narram o namoro e o casamento pataxós. Os autores afirmam que, no momento em que o casal começa a nutrir um sentimento mútuo, um dos dois arremessa uma pequena pedra em direção ao outro; a partir de então, os dois continuam a se jogar pedrinhas e a se encontrar às escondidas. Quando almejam o casamento, o homem atira uma flor para a mulher. Se a mulher pegar a flor é porque aceitou se casar; caso contrário, ocorre uma negativa ao pedido de casamento.

Quando a moça aceita a flor, o casal procura os seus pais e o cacique para iniciarem os preparativos do casamento. O noivo, diariamente, carrega uma pedra com o peso equivalente ao peso da noiva:

> No dia do casamento, os pais dos noivos, com os caciques, marcam o lugar de onde o noivo começará a carregar a pedra. O rapaz carrega a pedra até o local onde será realizado o casamento. Chegando lá, ele põe a pedra no chão e, ali mesmo, os noivos trocam de cocares, naquele momento é realizada a cerimônia. (Kanátyo; Manguadã; Angthichay; Jassanã e Arariby, 1997: 13).

Pai da Mata

Ao término da cerimônia de casamento, é servido o almoço coletivo, com a posterior busca pelo Pai da Mata. Nessa busca, um grupo de pataxós dirige-se até a mata, local sagrado de força, morada de seres ancestrais e encantados.

Algum tempo depois, os indígenas retornam enfileirados, com

o Pai da Mata à frente, emitindo um grito contínuo. Não é possível visualizar o rosto nem o restante do corpo desse ser, pois ele se encontra totalmente coberto por palhas e folhagens. Lucidalva (2011), indígena pataxó, descreve o Pai da Mata da seguinte forma:

> O Pai da Mata, como o próprio nome já fala, é o protetor da mata! Ele é muito grande, cabeludo, possui o umbigo grande, unhas enormes e olhos grandes, bem redondos e avermelhados. Quando ele quer assustar alguém que está destruindo a mata, ele se transforma numa palmeira chamada piaçaba. (Lucidalva, 2011: 145).

O Pai da Mata, junto com os indígenas que foram a seu encontro, reúne-se na oca com os demais, onde ocorre uma dança em movimento circular. O Pai da Mata dança no centro do círculo, ainda entoando seu grito.

Encontramos em diversas culturas narrativas sobre seres que povoam as matas. Em Cascudo (2002), há o relato sobre Curupira, um ser de estatura pequena, ágil, cabelo avermelhado e com os pés virados para trás. Esse ser poderoso e tão temido é o senhor da caça e protetor das matas.

Ainda na cultura pataxó, outro ser habitante das matas é descrito por Arareby (1997). A autora diz de Hamãy, protetora dos animais e do povo pataxó, podendo inclusive assumir diversas formas. Quando alguém desrespeita os animais e abusa de sua autoridade, Hamãy o atrai e lhe desvia do caminho de casa. Arareby conta a seguinte história:

> Certa época, um parente foi tirar palha de Jussara para em prensar massa de mandioca para fazer farinha. Não sei o que aconteceu, que ele ficou preso na selva e foi parar no abrigo de Hamãy.
> Lá, ele viu muitos animais feridos. Ela chamou e disse:
> – Você está vendo estes animais feridos? São os animais que você e seus amigos ferem quando vão caçar, por isso é que eu lhe trouxe aqui, para poder ver. Agora, vá embora e nunca mais faça isso. Saiba como entrar na mata para fazer caçada. (Arareby, 1997: 20).

Os maraguás são um povo que habita a região da floresta equatorial. Segundo Yamã (2007), em tempos pregressos, formavam grande nação na região compreendida como baixo Amazonas. Seu território se estendia à região do rio Mamuru, entre os estados do Amazonas e do Pará, até a região do rio Abacaxis, na cidade de Nova Olinda do Norte. Yamã ainda descreve como a mata, em toda sua extensão, é habitada por seres: "Dentro da floresta, cada lugar, cada gruta, tudo é mágico. Ao redor de cada sapopema há um espírito. Os seres que habitam a selva estão por toda parte, olhando, ouvindo, descansando debaixo das árvores ou nos seus galhos" (Yamã, 2007: 77).

O autor ainda relata sobre Ka'apora'rãga, espírito protetor das matas. Segundo os maraguás, Ka'apora'rãga foi encarregada de proteger a floresta. Sua casa é toda a natureza, e todas as entidades naturais dependem dela para a sobrevivência.

Jung traz luz ao fenômeno do simbolismo do Pai da Mata ao relatar que: "A floresta escura e impenetrável como a profundeza da água e do mar é o continente do desconhecido e do mistério. É uma metáfora apropriada para o inconsciente" (Jung, 2013: §241).

O banho de purificação

Voltando aos pataxós, com o término da busca pelo Pai da Mata, é chegado o momento de desfecho do ritual: o banho coletivo no poço d'água, momento no qual todos se atiram na água, entoando um canto cada vez mais forte e contagiante. "Depois que terminamos de fazer os nossos rituais, nós vamos tomar banho no córrego para purificar o nosso corpo. Essa festa para nós é muito importante porque a água é o princípio da nossa vida" (Kanátyo; Poniohom e Jassanã, 2001: 38).

Conforme foi visto anteriormente, a água é elemento fundamental no mito pataxó: na forma de chuva fecundante, é o transporte da chegada de Txopai até a Terra e, posteriormente, de todo seu povo. Em termos alquímicos, segundo Edinger (2006), a água simboliza o útero, o renascimento:

> Da mesma maneira como a *calcinatio* pertence ao elemento fogo, a *coagulatio* ao elemento terra, e a *sublimatio* ao elemento ar, a *solutio* transforma um sólido num líquido. O sólido parece desaparecer no solvente, como se tivesse sido engolido. Para o alquimista, a *solutio* significa com frequência o retorno da matéria diferenciada ao seu estado indiferenciado original – isto é, à *prima matéria*. Considerava-se a água como o útero e a *solutio* como retorno ao útero para fins de renascimento. (Edinger, 2006: 67).

Junito Brandão (1986) também colabora com essa reflexão, ao descrever que, em quase todas as culturas, existem rios que simbolizam o grande rio cósmico e cita, assim, o Nilo, no Egito; o Ganges, na Índia; o Severn, na Inglaterra; o Jordão, na Palestina e o Tibre, na Itália.

Voltaire (2008) diz que a água é elemento de purificação no ritual do batismo, palavra que em grego significa *imersão*. Afirma ainda que o batismo era praticado em tempos anteriores ao cristianismo, sendo empregado também pelos hindus e pelos egípcios. "Havia nos subterrâneos dos templos egípcios grandes tanques

para os sacerdotes e para os iniciados. Desde tempos imemoriais, os hindus se purificavam nas águas do Rio Ganges e ainda hoje essa cerimônia está muito em voga" (Voltaire, 2008: 109).

É de nosso conhecimento que durante o êxodo dos hebreus do Egito, um dos momentos mais significativos foi a abertura do mar Vermelho pelo profeta Moisés. Em Jung (2012), encontramos uma analogia do mar Vermelho com a água batismal, que santifica e transforma.

Mito

As narrativas mitológicas estão presentes nas mais variadas culturas. Entretanto, é comum relegar o mito à uma instância secundária em relação à razão. Conforme nos lembra Campbell (1990), estamos tão envolvidos com as notícias e as questões do momento, que não sabemos ler a literatura do espírito, e é a existência dos mitos que nos dá as pistas para a potência espiritual de nossa vida.

O poeta Manoel de Barros (2015) descreve a situação através da linguagem poética:

> O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa
> era a imagem de um vidro mole
> que fazia uma volta atrás de nossa casa.
> Passou um homem depois e disse:
> Essa volta que o rio faz por trás de sua casa
> se chama enseada.
> Não era mais a imagem de uma cobra
> que fazia uma volta atrás da casa.
> Era uma enseada.
> Acho que o nome empobreceu a imagem. (Barros, 2015: 85).

Jung (2014a) aponta que os mitos representam as expressões da alma, uma vez que na alma está contido todo o arcabouço de imagens das quais surgiram esses fenômenos. Jung (2014a) enfatiza ainda que os mitos também correspondem aos desejos coletivos, equiparando-se a um sonho coletivo.

Em seu livro *Breve história dos mitos*, Karen Armstrong (2005) afirma que, desde o início da humanidade, sempre houve criação de mitos. A autora exemplifica a afirmativa com o fato de que as escavações arqueológicas realizadas nos túmulos dos neandertais revelaram artefatos como armas e ferramentas, além de ossos de animais sacrificados, sugerindo a prática de uma crença em um mundo similar ao que viviam. Segundo a autora, o fato indica que esses seres adquiriram a consciência de sua finitude corpórea, construindo, a partir disso, uma contranarrativa para o enfrentamento

dessa questão tão crucial, inferindo que o mundo material não era a realidade única.

Anteriormente, relata Armstrong (2005), não havia uma separação entre os seres humanos, os animais, a natureza e os deuses – todos estavam sujeitos às mesmas leis e eram constituídos da mesma substância divina. A referência ao divino dizia de algum aspecto mundano; a existência dos deuses era indissociável da existência dos fenômenos da natureza ou de emoções humanas intensas.

Junito Brandão (1986) também contribui com seu conceito sobre o mito como representação coletiva transmitida através dos tempos, revelando uma explicação sobre o mundo, com a intervenção de seres sobrenaturais:

> O mito expressa o mundo e a realidade humana, mas cuja essência é efetivamente uma representação coletiva, que chegou até nós através de várias gerações. E, na medida em que pretende explicar o mundo e o homem, isto é, a complexidade do real, o mito não pode ser lógico: ao revés, é ilógico e irracional. (Brandão, 1986: 36).

Mitos de criação

De acordo com Franz (2003), os mitos de criação diferenciam-se dos demais mitos, pois sua narração ocorre com um caráter de solenidade, dotando-os de profunda importância para a comunidade: "De muitas outras maneiras também, como veremos mais adiante, os mitos de criação referem-se aos problemas mais básicos da vida humana, pois dizem respeito ao significado final, não só da *nossa* existência, mas da existência do cosmo inteiro" (Franz, 2003: 9).

Dessa forma, seguimos com a exemplificação de alguns dos inúmeros mitos de criação presentes no mundo, mas com a particularidade em comum da água como elemento primordial, assim como ocorre no mito de Txopai.

Spalding (1973), em seu dicionário de mitologias, reforça que a região antes conhecida como Babilônia é considerada uma das mais importantes e maiores cidades da antiguidade. O autor expõe o poema de criação babilônico *Enuma Elish*, que narra a origem desse povo. Segundo o poema, no início havia apenas um caos aquoso, habitado por Apsu e Tiamat, que representavam a água doce e a água salgada, respectivamente.

A partir de sua pesquisa sobre a mitologia africana, Prandi (2001) apresenta a criação do mundo conforme a perspectiva dos orixás.

> No princípio, tudo era mar,
> tudo era Olocum.

> E Olofim andava entediado com a vastidão sem fim das águas.
> Foi então que Oraniã, com a força que lhe dera Olofim,
> fez surgir do fundo do mar, o primeiro monte de terra.
> Oquê surgiu das profundezas do oceano e agora era a montanha sobre a superfície da água.
> Assim foi que nasceu Oquê, a Montanha. (Prandi, 2001: 434-435).

Elias Lonnrot (2009), médico e folclorista finlandês, realizou um amplo estudo sobre a tradição oral camponesa da Finlândia, o que resultou na epopeia *Kelevala*, livro composto por poemas que narram a criação do mundo. No *Poema Primeiro,* há a criação do mundo e do herói Vainamoinen, que nasceu do ventre da virgem Ilmatar, engravidada pelo mar:

> Foi mesmo mais para baixo,
> descendo até as ondas,
> até o alto-mar aberto,
> e o amplo dorso do mar.
> Veio brusco um vendaval,
> o ar irado do leste;
> ergueu espumas do mar,
> e as ondas entornou.
> O vento a virgem soprou,
> a onda a jovem levou
> ao longo do dorso azul,
> por sobre a espuma das vagas:
> vento ventou em seu ventre,
> o mar engravidou Ilmatar. (Lonnrot, 2009: 55).

Assim como no exemplo da cultura pataxó, os kayapós, indígenas que vivem no Estado do Pará, possuem a crença em ancestrais que vieram das águas. Munduruku (2020), relatando sobre os índios kayapós, afirma que eles se autodenominam *Mebemokré*, cujo significado é *gente do fundo do rio* (Munduruku, 2020: 30). Conforme o autor, o povo kayapó acredita que seus ancestrais se ergueram de dentro do rio para povoar a terra.

Os mitos expostos acima ofertam exemplos de uma ideia única: a criação de um povo a partir da água, muito embora esses mitos tenham sido criados em regiões geográfica e culturalmente diversas. Como tal fato é possível? A partir dos conceitos de inconsciente coletivo e arquétipos, a teoria junguiana propõe respostas à questão.

Arquétipos e inconsciente coletivo

Citando o antropólogo alemão Adolf Bastian, Campbell (2015) relata que em todos os sistemas religiosos e em todas as mitologias,

é possível observarem-se os mesmos temas, que, conforme cita Campbell, foram nomeados *ideias elementares* (Campbell, 2015: 92) e, ainda que se repitam, emergem de diferentes alegorias.

Conforme Campbell (2015: 92), Adolf Bastian denominou de *ideias étnicas* as diferenças regionais que dão roupagens diversas às ideias elementares. As ideias elementares de Adolf Bastian são análogas ao conceito de arquétipo de Jung. As ideias étnicas podem ser vistas como as diferentes roupagens do arquétipo, dependendo da região onde aparecem.

O consciente é a instância que percebe a si própria, o mundo externo e o mundo interno, conforme Jung (2013). No centro da consciência está localizado o eu, sujeito dos atos conscientes, instância com a qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. E é justamente essa relação que define se um conteúdo é consciente ou não, pois não existe conteúdo consciente que não tenha se apresentado ao eu (Jung, 2013).

Jung (2015) enfatiza ainda que, para além dos limites do campo da consciência, está o inconsciente pessoal. São conteúdos do inconsciente não somente os materiais reprimidos, mas também todos os materiais que estão para além do limite da consciência, havendo conteúdos que nunca alcançaram a consciência. "Acentuamos, portanto, que, além do material reprimido, o inconsciente contém todos aqueles componentes psíquicos subliminares, inclusive as percepções subliminares dos sentidos" (Jung, 2015: 204). E ainda:

> Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos inconsciente pessoal. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos inconsciente coletivo. (Jung, 2014a: 12).

Jung (2014a), introduz aqui uma relação entre o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo, relatando que, se por um lado o inconsciente individual é, principalmente, constituído de complexos afetivos, no inconsciente coletivo são encontrados os arquétipos. Conforme o autor, arquétipo é uma tendência a se formarem as mesmas representações de um motivo, e essas representações podem apresentar uma quantidade inumerável de detalhes sem que percam sua qualidade original.

Com isso, pode-se perceber que existem muitas representações do *mito de criação*, mas o motivo permanece o mesmo. "O arquétipo é, na realidade, uma *tendência* instintiva, tão marcada como o impulso das aves para fazer seu ninho ou o das formigas para se organizarem em colônias" (Jung, 1999: 69).

Junito Brandão (1986) afirma que a palavra *arquétipo* vem do

grego *arkhétypos*, que etimologicamente significa *modelo primitivo*, *ideias inatas*. Por meio dos mitos, tais conteúdos remontam a uma época ainda indeterminada. "Através do conceito de arquétipo, C. G. Jung abriu para a Psicologia a possibilidade de perceber nos mitos diferentes caminhos simbólicos para a formação da Consciência Coletiva" (Brandão, 1986: 6).

Em Jung (2014a), os arquétipos são como uma aptidão para se reproduzirem, de forma contínua, as mesmas ideias míticas, e o mito é uma das expressões mais comuns dos arquétipos.

O autor relata que a camada do inconsciente pessoal vai até as recordações infantis mais remotas. Por sua vez, o inconsciente coletivo ultrapassa as recordações infantis, contendo tempos pré-infantis, ou seja, a vida dos nossos antepassados. Para Jung (2014a), as imagens das recordações do inconsciente são imagens vazadas, não preenchidas, pois são formas não vividas pelas pessoas: "Quando, porém, a regressão da energia psíquica ultrapassa o próprio tempo da primeira infância, penetrando nas pegadas ou na herança da vida ancestral, aí despertam os quadros mitológicos: os arquétipos" (Jung, 2014a: §118).

Concluindo, em Jung (2014a), o inconsciente coletivo é uma figuração do mundo, representando a sedimentação multimilenar da experiência. Com isso, no transcorrer dos anos, determinados traços dessa figuração foram se definindo: "São os denominados arquétipos ou dominantes – os dominadores, os deuses, isto é, configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade à medida que se sucedem as figurações, as quais são continuamente revividas pela alma" (Jung, 2014a: §151).

Considerações finais

O alicerce teórico para o desenvolvimento deste trabalho tem como base a pesquisa e a importância que Jung deu para o estudo sobre os mitos. Em vista disso, procurei juntar a narrativa mítica da origem do povo indígena pataxó como uma expressão dos arquétipos do inconsciente coletivo, expressos no mito, deixando-me tocar pelos símbolos ali apresentados.

Posto isso, para além de uma produção intelectual, considero o presente texto a transcrição do que em mim foi despertado ao realizar o contato com a aldeia pataxó de Carmésia – MG, ou seja, a minha identificação com o ritual e a cultura, que, segundo Jung, estão presentes em todos por meio do inconsciente coletivo.

A experiência do ritual que reatualiza a fundação dos pataxós impulsionou-me na pesquisa da mitologia brasileira, pois ter contato direto com essa cultura foi como olhar para mim mesmo, para as

raízes que até então não me haviam sido despertadas.

Escrever sobre os mitos indígenas é realizar uma imersão em nossa ancestralidade, que, embora seja bastante rica, não é muito conhecida nem muito valorizada. Dessa forma, este trabalho se apresenta como resgate de nossas raízes culturais anteriores à chegada dos europeus em nosso país.

As narrativas míticas despertam memórias afetivas com as quais as pessoas interpretam o mundo interno e o mundo externo. Com isso, escrever sobre mito é ir ao encontro das origens de nós mesmos, ou, em termos junguianos, é aproximar-se do que nos une enquanto espécie: os arquétipos.

Durante o levantamento bibliográfico, observei pouca pesquisa que tivesse como objeto a análise o mito de criação pataxó, a partir da teoria junguiana, o que confere a este trabalho um caráter de significativa contribuição ao pensamento junguiano.

A partir da metodologia da observação participante, foi possível apreender o mito de criação pataxó atualizado no ritual Festa das Águas. Entretanto, por não se tratar de uma pesquisa etnográfica, com imersão na cultura da aldeia de Carmésia por um período mais prolongado, não foi possível observar como o mito de criação interfere na subjetividade dos pataxós, o que pode ser objeto para pesquisas posteriores.

Referências Bibliográficas

ARAREBY, Pataxó (1997). *O povo pataxó e sua história*. São Paulo: Global.

ARMSTRONG, Karen (2005). *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras.

BARROS, Manoel de (2015). *Meu quintal é maior do que o mundo: antologia*. Rio de Janeiro: Alfaguara.

BRANDÃO, Junito de Souza (1986). *Mitologia grega*. vol. 1. Petrópolis: Vozes.

CAMPBELL, Joseph (1990). *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athenas.

CAMPBELL, Joseph (2015). *As transformações do mito através do tempo*. São Paulo: Cultrix, Pensamento.

CASCUDO, Câmara (2002). *Antologia do folclore brasileiro*. vol. 1. São Paulo: Global.

EDINGER, Edward F. (2006). *Anatomia da psique*. São Paulo: Cultrix.

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

JUNG, Carl Gustav (1999). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

JUNG, Carl Gustav (2012). *Mysterium conniunctionis*. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013). *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2014a). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2014b). *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2015). *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes.

KATÃO, Pataxó (2004). *Trioka Hahão Pataxi: caminhada pela história pataxó*. Contagem: Veracel.

KANÁTYO; MANGUADÃ; ANGTHICHAY; JASSANÃ; ARARIBY, Pataxó (1997). *O povo pataxó e suas histórias*. Brasília: MEC/UNESCO/SEE-MG.

KANÁTYO; PONIOHOM; JASSANÃ, Pataxó (2001). *Cada dia é uma história*. Brasília: SEF/MEC/SEE-MG.

LONNROT, Elias (2009). *Kalevala: poema primeiro*. São Paulo: Ateliê Editorial.

LUCIDALVA, Pataxó (2011). *Ãgohó: Lua Pataxó*. Belo Horizonte: Faculdade de Letas da UFMG.

MUNDURUKU, Daniel (2020). *Como surgiu: mitos indígenas*. São Paulo: Callis Editora.

Plano de gestão territorial do povo pataxó de Barra Velha e Águas Belas (2012). Brasília: Funai.

PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

SPALDING, Tassilo Orpheu (1973). *Dicionário de mitologia*. São Paulo: Cultrix.

YAMÃ, Yaguare (2007). *Murugawa: mitos, contos e fábulas do povo maraguá*. São Paulo: Martins Fontes.

Ainda há tempo: a morte simbólica no conto *A Mulher-esqueleto*

Artigo

*Josiane Lina da Silva Neri**

Sinopse: A morte, um tema-limite não só para a psicologia, mas para a humanidade que teme falar da experiência do não ser, permeia a psique como recurso último para lidar com situações de frustração. A busca profunda da transformação que a alma clama perpassa processos de uma eterna danação de nascimento, crescimento, desenvolvimento, transição, mortes e renascimentos. A presente proposta reflexiva segue com uma leitura simbólica com as bases teóricas referenciais da psicologia analítica do conto *A Mulher-esqueleto*. O conto em voga retrata a morte de uma mulher em sua trajetória de retomada da vida e de reconstrução de si mesma. Um convite peculiar ao leitor de amestrar o olhar simbólico para a progressão e a regressão da libido. Esta pesquisa pode colaborar com a práxis do analista, em que ele possa ser mediador do processo de elaboração do paciente que vivencia a morte simbólica em aspectos de sua psique, promove sintomas físicos daquilo que não verbalizou e corre o risco de chegar ao comportamento do autoextermínio.

Palavras-chave: morte simbólica, individuação, anábase, catábase, alma.

Abstract: Death, a limit theme not just to psychology, but also to humanity which fears talk of the experience of not being, permeates the psyche as a last resource to deal with the frustrations situations. The deep search of the transformation which the soul cries out, runs through a process of an eternal damnation of rebirth, growth, development, transition, deaths and rebirths. The current reflexive proposal follows with the symbolic reading with the theoric bases referred to the Analytical Psychology proposed by Carl Gustav Jung of the Skeleton Woman tale's. The tale in vogue portrays the death of a woman in her trajectory to retake life, and the rebuilding of herself. A peculiar invite to the reader to tame the symbolic look to the progression and regression of the libido. This research can collaborate to the analyst praxis, where he can be the mediator of the process of elaboration of the patient which experience the symbolic death in some aspects of the psyche, and, promote physical symptoms of that which wasn't verbalized and incurs the risk of arrive to the auto-exterminate behavior; also be the collaboration on the symbolic reading of tales as a parallel to the challenging situations of live and giving substance to the academic productions of the theme.

Keywords: symbolic death, individualization, *anábase*, catábase, soul.

Resumen: La muerte, tema limitante no solo para la psicología, sino para la humanidad que teme hablar de la experiencia del no ser, permea la psiquis como último recurso para enfrentar situaciones de frustración. La profunda búsqueda de la transformación que clama el alma pasa por procesos de eterna condenación de nacimiento, crecimiento, desarrollo, transición, muerte y renacimiento. La presente propuesta reflexiva sigue con una lectura simbólica con las bases teóricas referenciales de la Psicología Analítica del cuento A Mulher Skeleton. El cuento en boga retrata la muerte de una mujer en su camino hacia la recuperación de la vida, y la reconstrucción de sí misma. Una peculiar invitación al lector a entrenar la mirada simbólica para la progresión y regresión de la libido. Esta investigación puede colaborar con la praxis del analista, donde puede mediar el proceso de elaboración del paciente que experimenta la muerte simbólica en aspectos de su psiquismo, y promueve síntomas físicos de lo que no verbalizó y corre el riesgo de llegar a la conducta del paciente autoexterminio;

Palabras clave: muerte simbólica, individuación, *anábase, catábase*, alma.

***Josiane Lina da Silva Neri:** Psicóloga graduada pela Faculdade Metropolitana de Belo Horizonte (2009). Especialista em Psicoterapia Analítica Junguiana, Pós-graduação UNIP PAULISTA (2018). Membro candidata a analista do Instituto C. G. Jung de Minas Gerais.

E-mail: josianeneri@yahoo.com.br

■

Encobertas pelo verniz da consciência humana, as demandas internas do ciclo do viver-morrer-nascer jazem latentes aguardando ausculta. Compreender esse processo engendrado por angústias existenciais renova-se na psique humana a cada época em seus aspectos *Khronos*, aquele que quantifica e "devora ao mesmo tempo que gera" (Brandão, 2015: 208), *Kairós*, o momento oportuno, e *Aion*, o tempo da totalidade. Lidar com frustrações e os vazios inerentes ao viver pode ser aterrorizante à alma. A morte, tema-limite não só para a psicologia, mas para a humanidade, que teme falar da experiência do não ser, permeia a psique como recurso último para lidar com situações de frustração, e seu elemento simbólico pode ser abordado como uma *catábase* na alma:

> No fundo o medo e a resistência que todo ser humano experimenta em relação a um mergulho demasiado profundo em si mesmo é o pavor da descida ao Hades. Se fosse resistência apenas, o caso não seria tão grave. Na realidade, porém, emana desse substrato anímico, desse espaço obscuro e desconhecido uma atração fascinante, a qual ameaça tornar-se mais avassaladora quanto mais nele, penetrar. (Jung, 2012a: 439).

A imergência na alma, no anseio de fechar o ciclo de algum padrão de repetição que por vezes não é possível conscientemente, pode com esmero, retroalimentar ainda mais esse processo, podendo culminar com a morte do corpo físico – o suicídio. Uma confusão nítida do desejo de morte simbólico e o concreto, e que eventualmente, apresenta-se como recurso às tormentas da alma. A busca profunda da transformação que a alma clama perpassa por processos de uma eterna danação de nascimento, crescimento, desenvolvimento, transição, mortes e renascimentos. O pôr teleológico empreendido na propriedade imanente do viver mobiliza, reestrutura e ordena transmutações permeadas por dores profundas que, por vezes, só podem cessar com a morte. Hillman (2011: 84) obtempera que é o meio mais eficaz de reiniciar ciclos, porque traz consigo emoção intensa sem a qual não ocorre nenhuma transformação.

Permeada pelas agruras da vida ou gozos lautos, a questão existencial sempre bate à porta da consciência humana, convidando a reflexões. Os contos apresentam essas demandas renovadas de forma poética e simbólica, quase brincando com as emoções, permite que essas reflexões, de modo metafórico, possam ser abordadas, acolhendo as dores comuns (Franz, 1990: 1).

A presente proposta reflexiva segue com uma leitura simbólica de situações símeis dos conflitos vividos pelos personagens do conto *A Mulher-esqueleto*, aludido no capítulo cinco do livro *Mulheres que correm com lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*, de Clarissa Pinkola Estés (2014), e os conflitos psíquicos do ser humano, tendo por fundamento a teoria da psicologia analítica proposta por Carl Gustav Jung.

A modernidade, em sua busca frenética de interação, retroalimenta uma dinâmica objetivista e utilitária, pautando o pensamento em uma estrutura palpável, concreta e admissível à necessidade mecânica e literal de compreensão e percepção do mundo, onde conteúdos emocionais são considerados pueris e desvalorizados e a abstração em uma cultura orientada para a lógica exorta por integração.

Utilizar a leitura dos contos como metáfora em relação à psique é um caminho para que seja possível assimilar mais amplamente aspectos universais que possam fugir à consciência, "[...] quando examinamos o mundo de contos de fada, é difícil fugir à impressão de que certas figuras se repetem com freqüência, ainda que com roupagens diferentes" (Jung, 2013a: 254).

Não cabe aqui um esgotamento das apreciações simbólicas do referido conto, porém é este artigo um compilado das reflexões emergidas de pesquisas bibliográficas como proposta de monografia apresentada na primeira etapa do curso de formação para analistas do Instituto C.G. Jung de Minas Gerais e pretende ocasionar manejos que possam munir o analista a albergar o discurso

do analisando que se depara com mortes simbólicas – substrato do processo analítico – que se evidenciam ao passo que o analisando percorre seu processo de individuação e necessita reconhecer os ciclos de mortes simbólicas em aspectos de sua psique, mas que, por ser infante no diálogo com suas emoções, promove sintomas físicos de concretude daquilo que não verbalizou e corre o risco de chegar ao comportamento do autoextermínio; outrossim, pretende ser colaboração na leitura simbólica dos contos como paralelos às situações desafiadoras do viver e dar corpo às produções acadêmicas sobre o tema, diminuindo os impactos de correlações estereotipadas que transformam o símbolo em sinal.

A Mulher-esqueleto
Resumo do conto (adaptação)

Ela havia feito alguma coisa que seu pai não aprovava, embora ninguém lembrasse o que havia sido; ele a arrastou até os penhascos, atirando-a ao mar. Ela ficou no fundo do mar e foi devorada por peixes. Um dia um pescador veio pescar. O anzol dele se prendeu nos ossos das costelas da Mulher-esqueleto. Quando ele percebeu, ela estava emaranhada na sua linha. Ele correu pelas pedras, e ela o acompanhou. Ele atravessou o longo caminho, e ela não se distanciou. Em desespero, o homem chegou ao seu iglu, acreditando estar livre da perseguição. Ofegante e soluçante, acendeu sua lamparina e ali estava ela – aquilo! Mas sua respiração foi ganhando um quê de delicadeza, bem devagar e, falando baixinho, começou a soltá-la. Ele sentiu sono após esse longo trabalho, e, sonhando, uma lágrima lhe caiu dos olhos. Ela, o esqueleto, se deitou a seu lado, nutriu-se dessa lágrima e estendeu a mão, retirando o coração do homem. Ela começou a cantar em voz alta. Quanto mais cantava, mais seu corpo se revestia de carne. Ela cantou para ter cabelo, olhos saudáveis e mãos boas e gordas. Ela cantou para ter a divisão entre as pernas e seios compridos o suficiente para se enrolarem e dar calor, e todas as coisas de que as mulheres precisam. Ela devolveu o grande tambor, o coração, ao corpo dele, e foi assim que acordaram, abraçados um ao outro, enredados na noite juntos, agora de outro jeito, de um jeito bom e duradouro.

Análise do conto

A trama é calcada em um relacionamento íntimo declarado em seu prelúdio entre pares de opostos, feminino e o masculino, retratando uma relação hierárquica de um pai e uma filha, passando por uma cisão compulsória por parte do pai. A procura por soluções

para as frustrações pode e muitas vezes demanda atitudes radicais da psique, que a qualquer custo, buscará o alívio para a angústia existencial, e, como o pai, o único recurso passa a ser relegar a alma ao esquecimento. O conto nos possibilita visualizar uma mulher, que vivencia a dificuldade de lidar com sua imagem interna de *animus* (Jung, 2015: 328), retratada pelo pai, o devorador, repressor, o que condena, agride, mata aquilo que não agrada e que faz calar.

A estrutura dos penhascos, de onde o pai lança a filha, remete a um território inominável, descrito em minúcias pelo poeta italiano Dante Alighieri (1265-1321) em *A Divina Comédia*. Relata ele que seu nono círculo é caracterizado por abrigar em sua estrutura gélida a imagem de Lúcifer, ser de três cabeças e de asas que reina no mundo subterrâneo. Esse local promove prejuízos ao discernimento, à percepção e à capacidade de julgamento e correspondente a um simulacro de inferno. Como no inconsciente, o local não possui tempo nem espaço. As profundezas do penhasco se caracterizam por atemporalidade, permeado por um código próprio de linguagem e funcionamento que evidencia uma ausência de contradição de juízos de valores onde o sim e o não coexistem. Podemos perceber, logo no início do conto, que: "ela havia feito alguma coisa que seu pai não aprovava, embora ninguém se lembrasse do que havia sido" (Estés, 2014: 45).

Ela, réproba a cumprir sua sentença, no fundo do mar é esquecida e devorada pelos peixes, um paralelo à progressão e regressão da energia psíquica, que se investe ou se desinveste ao experimentar o indivíduo uma frustração que lhe seja de difícil compreensão. A libido regride para o fundo do mar, desinveste-se do mundo consciente e mergulha no mundo interior, massacrada pela imagem do *animus* não integrado, latente, pulsando nas profundezas da psique e ameaçando submergir. Assim, no conto, segundo a lenda dos habitantes daquela região, a enseada onde ocorreu a cisão da relação entre pai e filha é assombrada. De igual modo, a psique se assombra com a possibilidade de ter que se haver com a necessidade de integrar o *animus*, promovendo o analisando sintomas físicos de medos, angústias, pânico.

A teoria da libido postula sobre forças hipotéticas que impulsionam o indivíduo para o viver (Jung, 2013b: 26-33). A progressão e a regressão dessa energia constituem a base para que a vida possa acontecer. São os "processos psicológicos de adaptação", movimento constante da vida intrapsíquica, mudanças, renovações, adaptações às condições do ambiente. Esse processo de justura às demandas apresentadas ao indivíduo em um movimento *ad eternum* de progressão da libido, uma vez que passe por um desequilíbrio, promovido por uma inadequação da resposta esperada de novas atitudes que renovem e retroalimentem esse processo, desencadeia segundo Jung (2013b: 61), uma "compensação": a libido fica reprimida, e, por consequência, o resultado é a

desagregação dos pares de opostos que antes se encontravam em equilíbrio, como na relação entre o pai e a filha.

Nesse processo de ser relegada, submersa no fundo do mar, ela é devorada por peixes que consomem sua carne, que a devoram em sua personalidade, lhe tiram aquilo que sustentava o corpo físico, e promove cegueira, quando o conto faz menção de que também os peixes lhe arrancaram os olhos, e lá no fundo do mar ficou rolando com as correntes que a prendiam em emoções, sensações, representações de si mesma. Ter os olhos enucleados é um convite a renunciar à percepção do mundo, sem as projeções que os olhos, antes da evisceração, permitiram registrar.

Ser devorada por peixes é ser reintegrada ao mar, habitat natural dos vertebrados aquáticos que têm em suas características mais relevantes possuir a capacidade de ectotermia, a termorregulação de temperaturas que propicia adaptação e adequação a qualquer ambiente para sobrevivência. O retorno da matéria diferenciada ao estado indiferenciado. Submersão em água, como em um útero; câmara de gestação, fomentador da capacidade de renascimento e ressurgimento, a morte ritualística dos ritos de iniciação citada por Jung (2012a: 171): "um verdadeiro banho de renovação na fonte da vida, onde se é novamente peixe... como no sono, na embriaguez e na morte, daí o sono da incubação, a consagração orgiástica dionisíaca".

A libido regredida, de igual modo a ela, que jazia no fundo mar, rolava muitas vezes, também em um processo intenso, lento, árduo de circum-ambulação. Reorganiza-se e, nas entranhas do ventre, embriona-se na prenhez de símbolos latentes que, subjacente, prepara o dado momento em que se revelará à psique parturiente.

O equivalente ocorre no processo da dialética psíquica, em que as atitudes estabelecidas do ego são colocadas em questão para uma ausculta que tem como escopo oferecer mais atenção aos elementos do inconsciente, dissolvendo conceitos rígidos e inflexíveis para promoção de uma retomada da progressão da libido (Jung, 2013c: 423), processo que colabora com o surgimento de novos recursos. Ocorre o desaparecimento de uma forma do ego que reaparece regenerada, dissolvida, saindo da condição ou visão unilateral da realidade.

Sobrechega no conto a figura do pescador, advertido de que corria riscos ao pescar naquele local, desconsiderando as forças que tentavam limitar e censurar suas atitudes – forças dos complexos que colaboram com os encalhes do acesso aos conteúdos sombrios da psique –, forças nutridas por compatriotas de sua colônia, pela alegação de que a enseada era mal-assombrada. Ele se fortalece e, não se acovardando, afastando-se das influências das fantasias propostas pelo inconsciente pessoal, lança o anzol, correndo o risco de fisgar aquilo que não podia perceber.

O pescador como o *animus* que se apresenta para reconexão. O terceiro elemento: a ele é imprescindível coragem, pois a energia que regrediu apresentar-se-á com aspecto assustador por trazer consigo resíduos das zonas lodaçais na qual se abrigava até ser impelida à consciência (Jung, 2012b: 365). A função transcendente. Espelha Caronte, o barqueiro, que colabora na travessia de aspectos do inconsciente para a consciência. Mediador do diálogo dos opostos, tornando exequível à reconciliação do par de opostos pela interação dos aspectos antes relegados ao esquecimento, ruptura relatada pela atitude do pai, figura masculina no início do conto (Jung, 2014b: 121), "[...] unificação do consciente (natureza masculina) e do inconsciente (natureza feminina)" (Jung, 2013c: 426).

O meio, o caminho para a manifestação do potencial de ressignificação. Ao lançar o anzol o pescador acredita ser esse o artefato ardiloso que vai lhe trazer recurso de alimento e, ao vislumbrar que algum conteúdo se prendeu, esbanja-se em um enlevo indizível, mesmo desconhecendo sua natureza; contudo, quando se abaixa para recolher aquilo que acreditava ser o maná a lhe suprir as necessidades –proporcionando-lhe um longo tempo sem trabalho –, inebriado pela espuma que agitou-se do mar, depara-se com a abominável criatura do mudo subterrâneo que agora emerge: a Mulher-esqueleto, o complexo que se apresenta.

A iconografia do esqueleto argumenta à consciência o caráter transitório e passageiro da vida; consubstancia a representação do arquétipo da morte, a perda da estrutura da carne, da forma humana; metaforicamente remete à finitude e, por conseguinte, ao renascimento, à renovação da *matéria-prima* em processo de transmutação. Aparência desagradável – por isso, desprezada e rejeitada – faz menção à indiferenciação, sem fronteiras ou limites. São os aspectos relegados da psique que se apresentam sombrios, quando acessados pela consciência, arrastando complexos. Em contraponto, promove fascínio por ser a única condição diáfana do contínuo existencial da humanidade. Personificação da sombra. Etapa alquímica, escurecimento pertencente à operação *mortificatio*, refere-se às consequências de se ter consciência da própria sombra; um negrume, referente à derrota, à tortura, à mutilação, à morte e ao apodrecimento, sendo pertinente, portanto, à experiência de morte *mortificatio*, o fracasso que pode ser vivenciado de forma simbólica no drama trágico (Jung, 2012b: 367).

Em tempo nenhum de sua jornada laboriosa em busca de recursos, imaginou ele se deparar com força tão desorganizadora. Jung pontua em *A energia psíquica* que: "quanto maior a tensão dos opostos, tanto maior é a energia produzida; e quanto maior a energia, tanto mais forte é a força de atração constelada" (Jung, 2013b: 49). Acreditando que o pouco esforço e escassas ações lhe seriam favoráveis, alimenta de medo a certeza de que antes o

afiançava em uma falsa ideia de liberdade, mas que o subjugava, pois permanecia em águas rasas e lançava a rede em lugares improfícuos, nutria em si um processo de entropia, "uma ideia 'fixa' ou uma visão de mundo à qual se acostumou" (Jung, 2013b: 50), em que quebrar padrões de pensamentos e atitudes rígidas é um desafio e requer muito labor interno.

Ao se deparar com o esqueleto, sente-se desnorteado e se põe a correr de tamanha abominação. O complexo constela e arrasta a sombra; quanto mais ele corre, mais é perseguido: "ele correu pelas pedras, e ela o acompanhou, ele atravessou a tundra gelada e ela não se distanciou". Não há outra possibilidade que não a de dialogar com essa força que se apresenta; ao contrário, o complexo permanece ativo, gravitando no entorno de emoções, registros, memórias vividas ou reprimidas. As qualidades ou atributos que o ego conscientemente não consegue admitir manifestam-se nesse elemento da psique. O que é considerado inferior, o que não se desenvolve ou se desconhece se manifesta na sombra. Em *Aion*, Jung afirma que:

> A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispender energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. Este ato é base indispensável para qualquer tipo de autoconhecimento, e por isso, em geral, ele se defronta com considerável resistência. (Jung, 2013c: 14).

O ponto alto da trama, no conto, apresenta a oportunidade de virada de atitude psíquica, ressignificação subjetiva, a dialética intrapsíquica, que ocorre após uma longa jornada no trajeto da enseada, lugar que abriga resíduos das águas do inconsciente. O pescador finalmente chega ao esteio onde acreditava ele estar seguro, protegido, o iglu –espaço psíquico para a promoção do diálogo da consciência com o inconsciente, delimitando o espaço sagrado –, lugar de abrigo, que protege conteúdos da psique sem que, para isso, ocorra uma exposição das suas fragilidades; lugar potencial de reconhecimento e reconciliação dos elementos da psique, o espaço analítico que pode nesse momento da atual conjuntura de nossa sociedade – pandemia do SARS-CoV-2 –, ser físico ou virtual; o vaso alquímico, o *têmenos:*

> recinto que delimita e ao mesmo tempo faz subsistir o espaço do sagrado. Como imagem encontra-se frequentemente nos materiais oníricos, nas mitologias [...] enquanto 'zona de tabu', o têmenos protegeria os materiais psíquicos inconscientes de eventuais projeções para o externo ou de influências a partir do externo, e esses elementos enquanto 'isola-

> dos intencionalmente' perderiam para o Eu o seu carácter amedrontador e perturbador. (Pieri, 2002: 493-494).

Debalde foram seus esforços para tentar fugir da presença do esqueleto que o perseguia, "imaginem quando ele acendeu a lamparina de óleo de baleia, ali estava ela – aquilo", o inominável convidando ao diálogo, ao reconhecimento. Potencialidades não reconhecidas, criatividades represadas. Sua integração é paulatina, constante e para toda a vida: "a sombra é, no entanto, um desfiladeiro, um portal estreito cuja dolorosa exiguidade não poupa quem quer que desça ao poço profundo" (Jung, 2014a: 45). Este trabalho interno, de profundo diálogo com a sombra, ocorre bem devagar, para que a *catábase* vivenciada pela libido que promoveu o acesso às emoções carregadas de afeto possa encontrar outra possibilidade de se manifestar e, assim, se reinvestir. O resgate da alma perdida:

> Por que trilhas emaranhadas uma boa estrela me conduziu a ti? Dá-me tua mão, minha quase esquecida alma. Que calor de alegria rever-te, minha alma muito tempo renegada. A vida reconduziu-me a ti. Vamos agradecer à vida o fato de eu ter vivido, todas as horas felizes e tristes, toda alegria e todo sofrimento. (Jung, 2017: 232).

Apropriar-se e aproximar-se de si: essa é a meta do processo de individuação, "sua respiração ganhou um quê de delicadeza, bem devagar ele estendeu as mãos encardidas e, falando baixinho… começou a soltá-la da linha de pescar". Em um processo profundo de desemaranhar-se das tramas da rede que foi lançada ao mar do inconsciente, a sombra que outrora assustava vai demonstrando-se passível de diálogo. Caminho avassalador de persistência e disciplina, requer quebrar com conceitos anteriores falsos de si, por conseguinte um despertar do ser em sua essência. Essa força tremenda e compulsiva, resultante da união dos conteúdos conscientes e inconscientes, promove um sentido à vida: "um processo de diferenciação", que objetiva desenvolver a personalidade individual. "*É* uma necessidade natural. [...] traça as linhas do desenvolvimento individual que não poderiam ser adquiridas pelos caminhos prescritos pelas normas coletivas" (Jung, 2013d: 853-854) – método para a reconciliação dos opostos, vencendo a unilateralidade e promovendo a interdependência e interrelação dos elementos da psique.

Após o diálogo com a sombra manifesta no complexo de cargas afetivas que emergiram ao pescador fisgar o esqueleto; após se acalmar, acolher e desenredar o esqueleto das redes, é então o pescador acometido por um sono profundo. O esqueleto que permanecia em silêncio a observar, sedento de afeto, nutre-se de uma lágrima caída de seus olhos, possivelmente por estar ele em

alguma vivência onírica. Ainda em busca de sanar suas angústias, ela, a Mulher-esqueleto, se deita ao lado do pescador, estende as mãos e retira-lhe do peito o coração; envolta pelo retumbar da sístole e diástole ventricular, mobiliza seu sistema somatossensorial e, absorta pelo renascimento cinestésico, entoa uma louvação. A cadência promove um reequilíbrio. A libido se investe e se reveste. Sua cantata fomenta sua diferenciação, "e quanto mais cantava, mais o seu corpo se revestia de carne, ela cantou para ter cabelo, olhos saudáveis e mãos boas e gordas."

Na busca de resoluções de conflito, a vivência dos opostos torna-se necessária para uma aceitação pessoal, sem pontos de vista, "*uniomentalis* (união mental), representa, pois, tanto na linguagem alquímica quanto na psicológica a '*cognitio si ipsius*' ou o conhecimento de si mesmo" (Jung, 2012b: 370). Cantar para se diferenciar: "Ela cantou para ter divisão entre as pernas, e seios compridos e o suficiente para se enrolarem e dar calor, e todas as coisas de que uma mulher precisa", a consumação do *mysterium coniunctionis* (mistério da conjunção) retratando a uma unidade de espírito e corpo.

O conto encerra-se com ela percebendo que havia regressado, que a libido havia novamente se investido e retomado a consciência: "também cantou para despir o homem, devolveu o coração ao corpo dele, e foi assim que acordaram, abraçados um ao outro, enredados da noite juntos, agora de um outro jeito".

A Mulher-esqueleto, que assim se tornou por ter libido desinvestida da figura de *animus* que era projetada em seu pai, coloca-se a observar esse novo aspecto de *animus* que se apresenta projetado no pescador, disposto a restabelecer uma relação de confiança, e se abre a uma reconexão, permitindo que a libido, outrora represada e entranhada no inconsciente, agora possa gerar uma nova atitude pela superação de conflitos. Apresenta-se em outra configuração e se reveste daquilo que se investiu, para que novamente se prepare para se deparar com outras situações que lhe demandaram uma adaptação. A eterna danação do viver, morrer, renascer.

A promoção do diálogo interno com os conflitos existenciais no processo analítico inevitavelmente acessa destroços e lágrimas, não se pode prescindir de mortes simbólicas. Necessário é vivenciá-las, deixar ir aquilo que promove estagnação das emoções, para que a morte do corpo físico não se apresente como concretude na possibilidade de lidar com frustrações. Mortes simbólicas são pedras que calçam um caminho para a aceitação de limites e potencialidades do ser, uma busca ousada e incerta, mas que enseja o reencontro da alma perdida. Ainda há tempo, não desista.

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Junito de Souza (2015). *Mitologia grega*. vol. 1. Petrópolis: Vozes.

ESTÉS, Clarissa Pinkola (2014). *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco.

FRANZ, Marie-Louise von (1990). *A interpretação dos contos de fada*. São Paulo: Paulus.

HILLMAN, James (2011). *Suicídio e alma*. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2012a). *Psicologia e alquimia*. *OC*, vol. 12. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2012b). *Mysterium coniunctionis. OC*, vol. 14/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013a). *A prática da psicoterapia*. *OC*, vol. 16/1. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013b). *A energia psíquica*. *OC*, vol. 8/1. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013c). *Aion: estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo*. *OC*, vol. 9/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013d). *Tipos psicológicos*. *OC*, vol. 6. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2014a). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. *OC*, vol. 9/1. Petrópolis: Vozes.

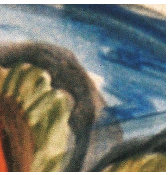
JUNG, Carl Gustav (2014b). *Psicologia do inconsciente*. *OC*, vol. 7/1. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2015). *O eu e o inconsciente*. *OC*, vol. 7/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2017). *O livro vermelho*. Petrópolis: Vozes.

PIERI, Paolo Francesco (2002) *Dicionário junguiano*. São Paulo: Paulus.

Artigo



Entre o passado e o futuro: um olhar sobre o sujeito histórico e a atitude simbólica

*Daniel da Silva Guimarães Cândido**

Sinopse: Este artigo adequa-se ao tema apresentado na jornada de comemoração dos trinta anos da Associação Junguiana do Brasil (AJB), Vida, Morte, Transformação, ao propor o mito do progresso como representação da "morte" da subjetividade por desconsiderar a dimensão simbólica e dar ênfase ao pensamento racionalista. Em contraponto, apresenta a dimensão simbólica como possibilidade de "vida" nova, manifestando-se em temas míticos e artísticos, abrindo o diálogo entre o consciente e o inconsciente como atitude de "transformação" da realidade. Apresenta conceitos propostos por Walter Benjamin e Carl Gustav Jung para discutir a relação entre a história e a atitude simbólica. Para tal, faz-se importante um levantamento bibliográfico para identificar os pressupostos teóricos que fundamentam tais conceitos. Apresentam-se, também, o mito de Janus, a metáfora do anjo da história de Benjamin, *O Livro Vermelho* de Jung, bem como a dimensão criativa da arte de vanguarda como exemplo das manifestações dessa atitude simbólica. Ao final, encontra-se um caminho que passa pelo olhar histórico do símbolo, reforçando a importância da atitude simbólica diante da realidade.

Palavras-chave: subjetividade, sujeito histórico, atitude simbólica, Janus, vanguarda.

Resumen: Este estudio se ajusta al tema del 30º aniversario de la Asociación Junguiana de Brasil - AJB "Vida, Muerte, Transformación" al proponer el mito del progreso como representación de la "muerte" de la subjetividad al prescindir de la dimensión simbólica y enfatizar el pensamiento racionalista. En contrapunto, presenta la dimensión simbólica como posibilidad de nueva "vida", manifestándose en temas míticos y artísticos, abriendo el diálogo entre el consciente/inconsciente como actitud de "transformación" de la realidad. Presenta conceptos propuestos por Walter Benjamin y Carl Gustav Jung para discutir la relación entre la historia y la actitud simbólica. Para ello, se realizó un estudio bibliográfico para identificar los supuestos teóricos en los que se basan dichos conceptos. También pretendemos presentar el mito de Jano, la metáfora del "ángel de la historia" de Benjamin, "El libro rojo" de Jung, así como la dimensión creativa del arte de vanguardia, como ejemplos de las manifestaciones de esta actitud simbólica. Al final, encontramos un camino que recorre la mirada histórica del símbolo, reforzando la importancia de la actitud simbólica ante la realidad.

Palabras clave: subjetividad, sujeto histórico, actitud simbólica, Jano, vanguardia;

Abstract: This article fits the theme presented on the 30th Anniversary of the Jungian Association of Brazil (AJB): "Life, Death, Transformation". It proposes the myth of progress as a representation of the "death" of subjectivity by disregarding the symbolic dimension and emphasizing rationalistic thinking. In counterpoint, he presents the symbolic dimension as a possibility of new "life", manifesting itself in mythical and artistic themes, opening the dialogue between the conscious/unconscious as an attitude of "transformation" of reality. It presents concepts proposed by Walter Benjamin and Carl Gustav Jung to discuss the relationship between history and the symbolic attitude. To this end, a bibliographical survey was carried out to identify the theoretical assumptions on which these concepts are based. We also intend to present the myth of Janus, the metaphor of Benjamin's "angel of history", Jung's "The Red Book", as well as the creative dimension of avant-garde art, as examples of the manifestations of this symbolic attitude. In the end, we find a path that goes through the historical look of the symbol, reinforcing the importance of the symbolic attitude before reality.

Keywords: subjectivity, historical subject, symbolic attitude, Janus, avant-garde;

***Daniel da Silva Guimarães Cândido:** Psicólogo clínico, mestrando em Ciência da Informação pela UFMG, especialista em História da Arte Contemporânea pela PUC-MG, especialista em Saúde Mental pela PUC-MG, candidato a analista junguiano pelo Instituto C. G. Jung de Minas Gerais.

E-mail: daniel.guim@gmail.com

■

O mito do progresso, ou a "morte" da subjetividade

Sabemos que os estudos do filósofo Walter Benjamin se edificam no campo da estética, da história, da religião, da crítica ao capitalismo. Isso se dá através da linguagem como reflexão simultaneamente, pesarosa e esperançosa, para as mudanças que vinham acontecendo na modernidade. Benjamin, ao analisar a produção cultural de massa do século XX, observa o caráter racionalista que pensadores de diversas áreas têm em relação à produção de conhecimento, valorizando o mito do progresso. Para Benjamin, esse mito é regressivo, porque enfatiza o discurso da classe hegemônica como verdade absoluta na pretensão de convencer que a história tem destino certo e glorioso, impossibilitando a experiência como processo de diálogo que permita ver outras versões (Benjamin, 1985).

De acordo com Vieira (2006), a visão de mundo do psiquiatra Carl Gustav Jung e o seu sistema de interpretação levam em consideração a construção de um sujeito histórico e as noções de história e cultura. A história é um dos fundamentos da obra de Jung, e

sua importância aparece já em 1909, durante a viagem aos Estados Unidos feita com Freud para as conferências na Clark University.

Nessa viagem, Jung (2008) teve o seguinte sonho:

> Sonhei que estava em minha casa, aparentemente no primeiro andar, numa sala de estar muito confortável e agradável, mobiliada no estilo do século XVIII. Estava admirado por nunca ter estado naquela saleta antes, e começava a me perguntar como seria o andar térreo. Desci e cheguei a um cômodo bastante escuro, de paredes almofadadas e uma mobília do século XVI, ou talvez mais antiga ainda. Minha surpresa e curiosidade aumentaram. Queria conhecer toda a disposição da casa. Desci então ao porão, onde encontrei uma porta que abria para um lance de degraus de pedra, levando a uma grande sala abobadada. O piso era de enormes lajes de pedra e as paredes pareciam muito antigas. Examinei a argamassa e verifiquei que estava misturada a pedaços de tijolos. Obviamente eram paredes de origem romana. Sentia-me cada vez mais agitado. Num canto vi uma laje com uma argola de ferro. Puxei a argola e encontrei outro lance de degraus estreitos que conduziam a uma gruta, uma espécie de sepultura pré-histórica, onde se encontravam duas caveiras, alguns ossos e cacos de cerâmica. Nesse momento acordei. (Jung, 2008: 65-66).

Jung (2008) interpreta esse sonho como um resumo do desenvolvimento de sua psique até aquele momento, remetendo a uma longa história que tem origem na coletividade. Ainda em 1909, Jung direciona seus estudos para a mitologia. Utiliza do método comparativo da antropologia (amplificação). A mitologia permite uma visão dinâmica da psique. Em 1911, Jung escreve *Símbolos da transformação*, obra em que aparece a ideia da psique como produto da história. No prefácio da terceira edição, Jung (2013d) escreve:

> A psicologia não pode prescindir da contribuição das ciências do espírito, sobretudo da história do espírito humano. É, sobretudo, a história que hoje nos permite coordenar a imensa quantidade de material empírico e reconhecer a importância funcional dos conteúdos coletivos do inconsciente. A psique não é uma coisa dada, imutável, mas um produto de sua história em marcha. Assim, não só secreções glandulares alteradas ou relações pessoais difíceis são as causas de conflitos neuróticos; entram em jogo também, em igual proporção, tendências e conteúdos decorrentes da história do espírito. (Jung, 2013d: 17).

Em 1914, Jung rompe relações com o círculo psicanalítico e pede demissão da Faculdade de Medicina de Zurique. Começa a transcrever suas vivências para *O Livro Vermelho*, em que apresenta a metáfora do caminho, uma peregrinação interior que chamou de *jornada da alma*. Essa metáfora também pode ser encontrada em obras literárias como *A Odisseia*, de Homero, e *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.

Ao analisar os problemas trazidos pela modernidade, Jung (2012) fala que o homem moderno passa por um sofrimento espiritual que é reflexo da destruição de seus referenciais éticos em conflito com sua visão de mundo. Jung (2013c), descreve a visão de mundo (*Weltanschauung*) como um fenômeno cultural que tem aspectos mais próximos da atitude consciente, esquema que medeia a relação do indivíduo com o mundo. Por ser uma atitude consciente, tem influência do contexto social no qual o indivíduo está inserido, mas, por ser também de natureza intuitiva, tem influência de conteúdos arquetípicos presentes antes mesmo da consciência.

A seguir, apresentamos como a dimensão simbólica faz-se presente, no mito, na metáfora e na obra literária, possibilitando o diálogo entre o consciente e o inconsciente.

Janus*, Angelus Novus* e o *Liber Novus*: anunciadores da "vida" nova

No início do século XX, ocorre uma experimentação na literatura, na psicologia e na arte. O conceito de inconsciente passa a ser explorado pela sua dimensão criativa. Revela-se o contraste entre dois tipos de pensamentos: o pensamento direcionado (verbal e lógico) e o pensamento de fantasia (metafórico, simbólico, associativo e imagético). O primeiro é explicado pela ciência; o segundo, pela mitologia.

Segundo Jung (2008), o contemporâneo retorno aos mitos ocorre devido a uma necessidade de busca de identidade no mundo. O mito é um tesouro cultural de grande importância para a humanidade, permitindo a atuação da psique cognitiva e emocionalmente. O mito é uma forma de linguagem simbólica que permite o diálogo entre o consciente e o inconsciente através de símbolos.

O símbolo vai além do seu significado evidente e convencional. Está ligado a um aspecto inconsciente da psique que não é inteiramente explicado, em parte por estar ligado ao inconsciente coletivo. É no inconsciente coletivo que o símbolo nasce, produzido de forma espontânea. Geralmente, tende a se manifestar no que Jung (2008) chama de imagem simbólica ou mítica. Por ser uma produção do inconsciente coletivo, o mito possui uma estrutura universal, arquetípica, que se repete independentemente do local, da época ou da cultura. Esses relatos são carregados de experiências simbólicas que influenciam manifestações culturais como religião, arte, filosofia e ciência, possibilitando uma representação da subjetividade (Jung, 2008).

De acordo com Chevalier e Gheerbrant (1998), na mitologia romana, de tradição indo-europeia, encontra-se a imagem de um

deus bifronte cujas faces se voltam uma para a frente, para o porvir, e a outra, para trás, observando o que já passou. Esse é Janus, um dos deuses mais antigos de Roma, o mediador das preces humanas para os demais deuses. Transformou-se em deus das transições e das passagens. Dirige todos os nascimentos, os dos deuses, os dos homens e os de suas ações. Em tempos de guerra, ele guarda os portais e os caminhos por onde passam os soldados romanos. Seu rosto duplo significa que ele vela tanto sobre as entradas como sobre as saídas, que olha o interior e o exterior, a direita e a esquerda, o alto e o baixo, a frente e as costas, o pró e o contra. É a vigilância e, talvez, a imagem de um imperialismo sem limites. Seus santuários são, sobretudo, arcos, como as portas e as galerias são seus lugares de passagem. As moedas com sua efígie têm, no verso, um barco. Janus recebeu do deus Saturno o dote da rara prudência, colocando passado e futuro diante de seus olhos. Também é reconhecido como o deus dos princípios, assim lhe sendo consagrado o primeiro mês do ano (janeiro, *januarius*: a porta do ano) e o primeiro dia do mês.

Benjamin (2013), em *O anjo da história*, descreve um quadro de Paul Klee, *Angelus Novus*:

> Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que ele olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhes lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstruir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval (Benjamin, 2013: 14).

Vieira (2006) diz que Benjamin, ao trazer a metáfora do anjo, apresenta uma concepção crítica à historiografia que trabalha com a ideia de tempo como cronologia linear. O anjo representa a noção de passado repleto de sementes de possibilidades de futuros. Para Benjamin (2013), o historicismo busca estabelecer um nexo causal com momentos diversos da história, mas não é simplesmente por ser um fato causal que se pode considerar um fato histórico. Ainda de acordo com Benjamin (2013), a tarefa do historiador é escrever a história a contrapelo, ou seja, do ponto de vista dos vencidos – contra a tradição conformista do historicismo alemão cujos partidários entram sempre "em empatia com o vencedor".

Tanto o deus Janus como o *Angelus Novus* trazem a dimensão dialética com a história. Jung (2010/2015) em *O Livro Vermelho*,

também aborda essa dimensão. No livro, o ego está o tempo todo presente, dialogando com as imagens inconscientes personificadas. Processo que permite o desenvolvimento de uma consciência menos unilateral. Jung traz uma narrativa simples, carregada de uma linguagem direta e emocional das vivências do inconsciente. Estão presentes o começo, o meio e o fim, a trajetória e para onde está indo. O livro retrata vivências interiores, angústias, crises, traz uma honestidade ao falar de suas vivências. Jung ressalta a importância do mito do herói. Necessidade de busca de um mito pessoal.

Em *O Livro Vermelho*, Jung fala do "espírito da época" e do "espírito da profundeza". Na primeira parte do livro, *Liber Primus*, ele diz:

> Cheio de vaidade humana e cego pelo ousado espírito dessa época, procurei por muito tempo manter afastado de mim aquele outro espírito. Mas não me dei conta de que o espírito da profundeza possui, desde sempre e pelo futuro afora, maior poder que o espírito dessa época que muda com as gerações. (Jung, 2015: 109).

Diz mais a frente: "eu falava e pensava muita coisa da alma, sabia muitas palavras eruditas sobre ela, eu a analisei e fiz dela um objeto de ciência" (Jung, 2015: 117). O "espírito da profundeza" tem a necessidade de entender, enquanto o "espírito da época" tem a necessidade de explicar.

Na concepção de Jung, a alma necessita continuar o seu desenvolvimento para atingir um fim, não ficando retida aos fatos causadores. Esse desenvolvimento ocorre através do desaparecimento da energia na causa em si e seu reaparecimento no símbolo, "o valor de uma causa jamais deve ser suprimido pelo estabelecimento de uma meta arbitrária e racional. Este é sempre um recurso provisório" (Jung, 2013a: 46).

O desenvolvimento da alma não se dá apenas pela vontade ou pela intenção, é preciso um símbolo atrator com um *quantum* de energia que ultrapasse a energia da causa. No ser humano civilizado, o racionalismo da consciência é o grande obstáculo para essa transposição de energia, por se fixar em uma causa concreta, diferentemente dos povos primitivos, que têm uma vida anímica ao mesmo tempo concreta e simbólica (Jung, 2013a).

Com o passar do tempo, o ser humano civilizado distancia-se do que Jung (2008) chama de participação mística. O processo de tomada de consciência transforma essas práticas em simbolismo. Com a chegada do pensamento racionalista no ocidente, o indivíduo passa a valorizar cada vez menos o simbolismo e a justificar suas ações pelo pensamento racionalista, desconsiderando a ação do inconsciente, que pode retornar de forma compensatória.

Jung entende a função compensatória como uma forma de autorregulação da psique. A função compensatória pode ocorrer nos sonhos, nos atos falhos, nos chistes, nas expressões plásticas, dentre outros. A energia, quando suprimida, pode atuar de outra forma na consciência – ou até mesmo no inconsciente – com o objetivo de restabelecer o equilíbrio psíquico do sujeito (Jung, 2013a).

Adiante, apresentamos a arte de vanguarda como anunciadora de transformações da realidade através da atitude simbólica.

Avant-garde, diálogo com a atitude "transformadora" do símbolo

Do francês temos o termo *avant-garde* (vanguarda), que significa, literalmente, a guarda avançada ou a parte frontal de um exército. Seu uso metafórico data do início do século XX e refere-se a setores de maior pioneirismo, consciência ou combatividade dentro de um determinado movimento social, político, científico ou artístico; que ou quem busca ou tem a função de anunciador de ideias precursoras, particularmente nas artes; que é de vanguarda; grupo de intelectuais e artistas de um país responsável pela introdução de ideias, concepções e técnicas novas e avançadas no âmbito artístico e cultural (Vanguarda, 2021).

Dentre os movimentos de vanguarda, Benjamin (1985) definiu a arte surrealista como o sopro de inteligência da arte moderna. O movimento surrealista nasceu em Paris com a proposta de despejar no mundo real todo o conteúdo maravilhoso e fantasioso do inconsciente, fruto das teses de Freud e da forte ligação com o marxismo que marcou o período. Questionava as crenças culturais então vigentes na Europa, bem como a postura humana, vulnerável diante de uma realidade cada vez mais difícil de compreender e dominar. O surrealismo valoriza acima de tudo o desempenho da esfera do inconsciente no processo da criação. Essa escola artística e literária insinua-se no interior dos movimentos de vanguarda modernistas, englobando antigos adeptos do dadaísmo, que primava pela irracionalidade, pela censura a toda atitude moderada, e era marcada por uma descrença total e um negativismo radical.

De acordo com Jung (2013b), a obra de arte pode ser inserida no campo da análise da psicologia analítica como uma expressão do inconsciente. O processo criativo é definido por Jung como um complexo autônomo:

> A obra inédita na alma do artista é uma força da natureza que se impõe, ou com tirânica violência ou com aquela astúcia sutil da finalidade natural, sem se incomodar com o bem-estar pessoal do ser humano que é o veículo da criatividade. O anseio criativo vive e cresce dentro do homem

> como uma árvore no solo do qual extrai seu alimento. Por conseguinte, faríamos bem em considerar o processo criativo como uma essência viva implantada na alma do homem. A psicologia analítica denomina isto complexo autônomo. (Jung, 2013b: 115).

Ao processo formador de símbolos Jung (2013b) deu o nome de função transcendente. A função transcendente é um símbolo que marca o confronto e a união de opostos. Seu objetivo não é a transformação de energia, mas a unidade psíquica, ou seja, a função transcendente é um símbolo unificador que está intimamente relacionado com o processo de individuação.

Segundo Jung, o processo de individuação implica um relacionamento entre o ego e o *Self*. O *Self* é o centro organizador da totalidade psíquica. Em muitos mitos e contos, o *Self* é representado pela imagem do velho sábio – como uma das faces de Janus, a título de exemplo. Após o estado uróboro inicial, o ego passa a se diferenciar da totalidade na relação com o *Self* (Jung, 2013d). "A individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto, um processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual" (Jung, 2013d: 853).

Na individuação, é necessária a participação do ego consciente, que auxilia na integração do material inconsciente com a consciência. Essa síntese ocorre através de um símbolo unificador (Jung, 2013d).

Fica evidente que a arte, aqui representada pelos artistas de vanguarda, possibilita o contato com temáticas mitológicas e uma aproximação com o inconsciente coletivo, fazendo o papel de símbolo unificador.

Considerações finais

As contribuições de Walter Benjamin e Carl Gustav Jung permanecem com grande valor para analisarmos o cotidiano e as trocas de experiências na atualidade. Esses dois pensadores, cada um em seu campo de conhecimento, propuseram, com suas teorias, reflexões que estão cada dia mais atuais com as mudanças que vivenciamos no campo das ciências humanas.

Benjamin com sua filosofia da história, denúncia o processo de exclusão social na modernidade que hoje se aprofunda com o processo de globalização. O teórico identifica a necessidade de construção de uma narrativa político-social que dê voz aos excluídos.

Já Jung contribui ao apresentar a dimensão simbólica e falar da importância de buscarmos a consciência de nossas ações para

estarmos abertos a entender as manifestações que vêm de atitudes inconscientes. Faz-se necessário o diálogo entre as polaridades consciente-inconsciente – quando uma delas se manifesta de forma a exercer poder sobre a outra, tendemos a uma unilateralidade e a uma possibilidade de manifestação desproporcional do lado impedido de se manifestar.

Para pensarmos um modo de subjetividade que permita o exercício da cidadania por parte de todos que a constituem, é preciso uma atitude que permita enxergarmos além das luzes do progresso, da racionalidade capitalista.

Assim como Janus, *Angelus Novus* e o *Liber Novus*, precisamos manter uma atitude singular com o próprio tempo e sermos capazes de percebê-lo e apreendê-lo através de um distanciamento que se adere a ele e, ao mesmo tempo, dele toma distância.

É também importante perceber o obscuro como algo que se dirige direta e singularmente ao tempo, recebendo em pleno rosto o facho de trevas que provêm de seu tempo, ou seja, exatamente o presente, e não se deixar cegar pelas luzes do século. É a urgência, a intempestividade do agora, pois o "já" pode se tornar o "muito tarde", como a moda que, quando se usa, já passou. Ao mesmo tempo, o agora é inapreensível, é quem consegue perceber os indícios de presente no arcaico, buscando ferramentas eficazes para considerar as transformações no campo social e identificar o que já mudou e o que continua a mudar.

É preciso desenvolver uma atitude crítica e analítica. A arte carrega muito dessa atitude, ao nos mostrar múltiplos significados, múltiplas formas, e passa a ser uma atividade que consiste em produzir relações no mundo através de signos, formas, gestos e objetos. A árdua missão da arte é tentar entender e difundir novos conceitos que passam pela análise filosófica da arte e da sociedade por confrontamentos com movimentos artísticos passados.

Assim, é importante que, a todo o momento, tenhamos um posicionamento diante dos acontecimentos que nos circundam.

Referências

BENJAMIN, Walter (1985). *Obras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense.

BENJAMIN, Walter (2013). *O anjo da história*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain (1998). *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio.

JUNG, Carl Gustav (2012). *Aspectos do drama contemporâneo*. *OC*, vol. 10/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013a). *A Energia Psíquica*. *OC*, vol. 8/1. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013b). A relação da psicologia com a obra de arte poética. In: JUNG, Carl Gustav. *O espírito na arte e na ciência*. *OC*, vol. 15. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013c). Psicologia Analítica e Cosmovisão. In: JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. *OC*, vol. 8/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013d). *Tipos psicológicos*. *OC*, vol. 6. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2015). *O livro vermelho: liber novus*. 4. ed. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (org.) (2008). *O homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

VANGUARDA (arte) (2021). In: INFOPÉDIA. Porto: Porto Editora. Disponível em: https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$vanguarda-(arte). Acesso em: 19.fev.2021.

VIEIRA, André Guirland (2006). A função da história e da cultura na obra de C. G. Jung. *Aletheia*, v. 23, p. 89-100. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-03942006000200010. Acesso em: 19.fev.2021.

Artigo

Das narrativas fantasmas às narrativas de resistência: sofrimento e libertação nos guardados da memória de mulheres negras

*Ana Maria de Oliveira Urpia**

Sinopse: Para junguianos e pós-junguianos, a psique é histórica; mais que isso, ela historia. Essas histórias pessoais e coletivas são nossos "documentos fundacionais". Embora invisíveis enquanto influência – fantasmáticas –, são a base de nossos complexos e abastecem a psique com aglomerados energéticos que, não raro, usurpam nosso presente e nos mantêm presos ao passado. Este artigo propõe algumas reflexões sobre o silêncio em torno do genocídio negro e do trauma da escravização e aponta para as duradouras consequências desse evento histórico para a saúde psíquica de africanos(as) escravizados(as) e de seus descendentes no Brasil. A fim de refletir sobre os efeitos transgeracionais desse trauma**,** recorre, primeiro, a dois autores afro-americanos do campo da psicologia analítica: Samuel Kimbles e Fanny Brewster, ambos empenhados em pensar sobre o sofrimento sociorracial em contextos diaspóricos. Segundo, tomando como ponto de partida a ideia de *narrativas fantasmas* de Kimbles, sugere, sob a inspiração da poética afro-brasileira produzida por mulheres, a existência de uma dinâmica narrativa particular no domínio da psique: as *narrativas de resistência*, que se configurariam como uma demanda de libertação por parte da alma.

Palavras-chave: trauma, sofrimento sociorracial, complexo cultural, narrativas fantasmas, narrativas de resistência.

Abstract: For Jungians and post-Jungians, psyche is historic; more than that, it makes up stories. Those personal and collective stories constitute our "foundational documents". Although invisible as an influence – phantasmic –, they are the basis of our complexes and supply the psyche with energetic clusters that often usurp our present, and keep us stuck in the past. The present paper proposes some reflections on the silence surrounding the black genocide and the trauma of enslavement, and also point to long-lasting consequences of this historical event on the psychic health of enslaved Africans and their descendants in Brazil. In order to reflect on the transgenerational effects of this trauma, it first resorts to two African-American authors in the field of analytical psychology: Samuel Kimbles and Fanny Brewster, both of whom committed to thinking about social and racial suffering in diasporic contexts. Second, taking Kimbles' idea of "phantom narratives" as a starting point,

this paper suggests, under the inspiration of Afro-Brazilian poetics produced by women, the existence of a particular narrative dynamics in the domain of the psyche: the "resistance narratives", which might be configured as the soul's demand for liberation.

Keywords: trauma, sociorracial suffering, cultural complexes, phantom narratives, resistance narratives.

Resumen: Para junguianos y posjunguianos, la psique es histórica; más aún, ella es historia. Esas narraciones personales y colectivas son como nuestros "documentos fundacionales". Aunque invisibles en torno a influencias – fantasmáticas –, son la base de nuestros complejos y abastecen la psique con cúmulos energéticos, no siendo insólito que estos usurpen nuestro presente y nos mantengan presos al pasado. Este artículo propone algunas reflexiones sobre el silencio en torno al genocidio negro y al trauma de la esclavitud, y señala las consecuencias duraderas de este evento histórico para la salud psíquica de los africanos/as esclavizados y de sus descendientes en Brasil. Con el intuito de reflexionar sobre los efectos transgeneracionales de ese trauma, recurre, primero, a dos autores afroamericanos del campo de la psicología analítica: Samuel Kimbles y Fanny Brewster, ambos empeñados en pensar sobre el sufrimiento socio-racial en contextos diaspóricos. Segundo, tomando como punto de partida la idea de "narrativas fantasmas" de Kimbles, sugiere, bajo la influencia inspiradora de la poética afrobrasileña producida por mujeres, la existencia de una dinámica narrativa particular en el dominio de la psique: las "narrativas de resistencia", que se configurarían como una demanda de liberación por parte del alma.

Palabras clave: trauma, sufrimiento socio-racial, complejo cultural, narrativas fantasmas, narrativas de resistencia.

***Ana Maria de Oliveira Urpia:** Professora adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Mestre e doutora pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal da Bahia. Analista em formação pelo Instituto de Psicologia Analítica da Bahia.

E-mail: anaurpia@ufrb.edu.br

Introdução

Considerando que, sob a perspectiva junguiana e pós-junguiana, somos feitos de histórias que nos atravessam, entrelaçando diferentes gerações em suas mais doces e mais duras memórias (às vezes esquecidas, mas certamente vivas); considerando que essas histórias/memórias parecem mover-nos como uma

"necessidade histórica" (Hillman, 2010a) ou por meio de um verdadeiro "imperativo de contar" (Laub, 1995), como acontece com sobreviventes de traumas coletivos, propomos neste artigo algumas reflexões sobre o silêncio em torno do genocídio negro e do trauma da escravização, apontando para as duradouras consequências desse evento histórico para a saúde psíquica de africanos(as) escravizados(as) e de seus descendentes no Brasil. Partindo do pressuposto de que o assunto merece uma atenção mais acurada e antenada com as discussões contemporâneas em torno das relações étnico-raciais, recorremos a dois autores afro-americanos do campo da psicologia analítica, Samuel Kimbles (2014) e Fanny Brewster (2019), com o objetivo de refletir sobre a transmissão transgeracional do sofrimento sociorracial.

Tomando como ponto de partida a ideia de *narrativas fantasmas* de Kimbles, sugerimos ainda, sob a inspiração da poética afro-brasileira produzida por mulheres, a existência de uma dinâmica narrativa particular no domínio da psique: as *narrativas de resistência*, ou "*resistências narrativas*, que se configurariam como uma demanda de libertação por parte da alma. Tal libertação torna-se possível através do acesso, por vezes doloroso, aos "guardados da memória", termo que tomamos emprestado da escritora negra Ana Cruz (2008), para fazer referência não somente àquilo que precisou ser esquecido, por ter sido traumático do ponto de vista psíquico, e se tornou inconsciente, mas também aos princípios fundamentais da cosmopercepção africana reinventada no Brasil que foram sendo transmitidos através de narrativas de uma geração para outra, sustentando psiquicamente os africanos e seus descentes no Brasil.

Vale a pena lembrar que, para Carl Gustav Jung (2014), a psique é histórica. Segundo Jung (2014: §518), "não temos razão alguma para supor que a estrutura peculiar da psique seja a única coisa no mundo que não tem qualquer história além de suas manifestações individuais". A psique em Jung é não somente histórica, como também historia, ou seja, cria personificações (Jung, 2014: §507-514), ideia que será mais tarde amplamente explorada por pós-junguianos como James Hillman (2010a, 2010b). De acordo com Hillman (2010b), tanto Freud quanto Jung apontaram para a propensão da psique a personificar. Personagens familiares, figuras estranhas, monstros de toda sorte, heróis, crianças, velhos sábios ganham cena em nossa alma, contam histórias de nós mesmos, de nossa cultura e da humanidade e mostram, ao fazê-lo, o entrelaçamento entre o "antigo" e o "moderno" (Jung, 2014: §499), entre o passado e o presente, entre as nossas histórias e as histórias de nossos ancestrais.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a *psique* **é**, portanto, *narrativa* – ela cria/conta histórias que não raro falam de nossos aprisionamentos (Hollis, 2017), mas também apontam para possíveis

caminhos de libertação pela via da imaginação da alma. Historiar, no domínio da psique, equivaleria a um movimento natural da alma em busca de construir o sentido da vida e de curar-se, talvez porque sejamos "[...] todos, na maior parte do tempo, prisioneiros de uma história, assombrados por 'instruções' espectrais que flutuam do passado até o novo presente para informar, colorir e ditar nossas escolhas" (Hollis, 2017: 83). Hollis considera que "quando estamos possuídos por um complexo[1], somos contidos por uma história, possuídos pelo passado" (Hollis, 2017: 81). Segundo o autor, do ponto de prisão interior que nos limita a vida desce um fio invisível ao campo arcaico de nossa história, que pode ser, na perspectiva junguiana e pós-junguiana, pessoal, cultural e/ou coletiva.

O presente trabalho é herdeiro dessa tradição na psicologia analítica, que reconhece o poder da história na dinâmica da psique, dedicando-se aqui menos àquilo que em nossa história pessoal nos aprisiona do que àquilo que em nossa história cultural nos assombra, nos persegue e nos leva ao sofrimento. É ainda herdeiro de um movimento no campo da psicologia analítica brasileira e internacional que, de um lado, aponta para a necessidade de se pensar sobre nosso passado histórico, reconhecendo o racismo estrutural tão bem quanto as nossas heranças culturais africanas e indígenas; de outro, problematiza a obra junguiana, reconhecendo que, em alguns pontos, sua linguagem e seus métodos refletem uma mentalidade colonial (Lorez e Watkins, 2002)[2].

E o genocídio africano no Brasil, não seria um trauma coletivo a se considerar?

De acordo com Kai Erikson (1995), entende-se por trauma coletivo,

> [...] um choque na base do tecido da vida social que prejudica os vínculos de apego das pessoas e afeta o senso de comunalidade prevalente. O trauma coletivo trabalha de forma lenta e mesmo insidiosamente na consciência daqueles que sofrem. Ele não tem a qualidade de ser violento, normalmente associada ao "trauma". Mas é também uma forma de choque de realização gradual, em que a comunidade já não existe mais como um suporte afetivo, em que uma parte importante do eu desapareceu... Eu continuo a existir, embora lesado [com danos, ferido, traumatizado] e talvez permanentemente transformado. Você continua a existir, embora muito distante e ferido para contar. Mas nós não existimos mais como um par conectado ou como células ligadas em um corpo comunal maior. (Erikson, 1995: 187).

No campo da psicologia profunda, o trauma é um tema recorrente. Nesse sentido, cabe aqui questionar, antes de seguirmos, o

silêncio desse campo no que diz respeito a um trauma coletivo que nunca foi reparado no Brasil e em outras partes do mundo: o genocídio africano operado pelo regime colonialista europeu. Silêncio que em alguma medida revela o lugar que temos reservado às vidas negras, aos problemas, portanto, de nossas "maiorias populares", como teria dito Martin-Baró (2011b).

Em face desse silêncio revelador, "deve-se reconhecer", como diz Martin-Baró (2011b: 181), "que a contribuição da Psicologia [a nosso ver, a contribuição de todas as psicologias, mas sobretudo da psicologia clínica], como ciência e como práxis, à história [de libertação] dos povos [afro]latino-americanos é extremamente pobre". Nesse último campo – o da clínica –, é preciso reconhecer que a psicologia esteve muito voltada aos interesses das camadas dominantes. Seu desafio é, mais uma vez lembrando Martin-Baró (2011b), orientar sua influência social para o atendimento prioritário do sofrimento dos grupos dominados, para os problemas das maiorias populares, de modo a construir com eles a libertação que almejam. Afinal, "definir a história da Psicologia de uma perspectiva libertária não somente não a trai, como, provavelmente, a revela em sua dimensão mais profunda" (Martin-Baró, 2011a: 214).

No campo da psicologia social, é preciso sublinhar, já há um corpo denso de discussões sobre o tema do racismo, o que tem contribuído muito para a compreensão do sofrimento psíquico na experiência da população negra, que permanece experimentando os dissabores do fato de viver numa realidade antiafricana, como pontuam autores da psicologia negra norte-americana, como Wade Nobles (2009). A psicologia profunda precisa beber dessa fonte a fim construir as bases para uma contribuição que só ela pode dar ao tema: a discussão sobre a dimensão inconsciente do sofrimento sociorracial e sobre sua transmissão psíquica intergeracional – dimensão em cujas profundezas descobriremos que somos todos prisioneiros das histórias de nosso passado histórico.

Das profundezas dos traumas coletivos, um campo narrativo mostra-se inconsciente (Freeman, 2018), fantasmático (Kimbles, 2014), merecendo de nós todos cuidadosa atenção. No entanto, como observam autores como Kai Erikson (1995), Eva Hoffman (2004) e Helene Lorez ([200-]), grande parte do trabalho inicial elaborado sobre a teoria do trauma imaginou-o como o problema de indivíduos cujas experiências únicas de violência ou abuso causaram fragmentação de identidades. Modalidades de cura que abordam o trauma pessoal criam espaços protegidos para a recordação e, com a ajuda do diálogo, da imaginação e da criatividade, conduzem indivíduos em sofrimento psíquico para o luto e, depois, para a reorganização e revitalização. Para traumas coletivos, como o genocídio africano, porém, nem sempre há espaço para uma recordação protegida (Brewster, 2019; Lorez, [200-]).

Eva Hoffman (2004) lembra, ao trazer para a discussão a questão da transmissão intergeracional do trauma do holocausto judeu, que a compreensão de que um evento de tamanha magnitude poderia deixar os sobreviventes e seus descendentes traumatizados não foi de imediato aceita à época do fim da Segunda Guerra. Referindo-se ao holocausto judeu, a autora, filha de sobreviventes, sublinha:

> Sessenta anos depois de ocorrido o Holocausto, nosso acerto de contas com esse evento definidor está longe de terminar. De fato, à medida que essa imensa catástrofe se afasta de nós com o tempo, nossa preocupação com isso parece apenas aumentar. Temos cada vez mais a intenção de penetrar em suas lições sombrias, de escavar todos os dados sobre suas origens e execução, para tentar retificar, ainda que tardiamente, algumas de suas injustiças. (Hoffman, 2004: ix).

Hoffman considera ainda que é de impressionar que episódios de igual ou similar magnitude em termos traumáticos, como o genocídio armênio, que é, inclusive, um precursor do genocídio judeu, não tiveram o mesmo reconhecimento público que a *Shoah*. A autora sublinha que a indiferença do mundo a isso aparentemente deu a Hitler um conforto perverso ao contemplar seu próprio projeto de exterminar os judeus, de tal forma que, questionado se tal empreendimento poderia lhe dar um mau nome na história, ele teria dito: "Quem agora se lembra dos armênios?". As reflexões de Eva Hoffman (2004) caberiam bem para pensar o caso brasileiro, ou seja, para se pensar sobre os(as) inúmeros(as) negros(as) que foram cruelmente torturados(as), violentados(as) e mortos(as) no Brasil no período colonial sem que tenha havido do Estado o devido reconhecimento público dos danos causados aos povos africanos escravizados e a seus descendentes. Desse modo, nas trilhas do pensamento de Eva Hoffman (2004), caberia perguntar: mais de cem anos após a "abolição" da escravatura no Brasil, por que o silêncio em relação ao massacre dos povos africanos no período colonial e a seus efeitos contemporâneos na vida de seus descentes?

Para Abdias Nascimento (1980), intelectual negro reconhecido pela luta antirracista no Brasil e em outras partes do mundo, não há dúvida quanto a esse silêncio: trata-se da confirmação de nosso racismo e do interesse das classes dominantes de permanecer no poder através da manutenção da ordem que as beneficia.

> Nós, os negros, temos sido forçados a esquecer nossa história por tempo demasiadamente longo. Por que ficarmos quietos, silenciosos, e perdoarmos ou esquecermos o holocausto de milhões sem conta – cem, duzentos, trezentos milhões? – de africanos (homens, mulheres, crianças) friamente assassinados, torturados, estuprados, raptados por criminosos europeus durante a escravidão e depois dela? Ou será que devemos nos calar cooperando com os escravocratas de ontem e de hoje, já que

> para os europeus a escravidão constituiu o 'passo necessário' à fundação e desenvolvimento do capitalismo [...] sendo este a etapa obrigatória rumo ao "paraíso" socialista? Sob a lógica desse processo, as massas negras do Brasil só têm uma opção: desaparecer. Seja aniquiladas pela força compulsória da miscigenação/assimilação, ou através da ação direta da morte pura e simples. É assombroso comprovar que uma dinâmica fatal de erradicação vem ceifando vidas negras, initerruptamente, há séculos. (Nascimento, 1980: 12-13).

O que os africanos escravizados no Brasil e seus descentes viveram foi, decididamente, um trauma coletivo (silenciado), com repercussões na vida tanto individual como comunal dos povos para cá transportados à força. Como nota Elisa Nascimento (2008: 29), "a África foi vítima do maior holocausto que o mundo já conheceu, desdobrado em dois momentos: o tráfico escravista árabe dos séculos VIII e IX, e o mercantilismo europeu dos séculos XV a XIX". Interromper o silêncio sobre esse tema doloroso e vergonhoso tem sido a luta do Movimento Negro no Brasil há tempo, confirmando aquilo de que fala Laub (1995: 63): "os sobreviventes não só precisam sobreviver para contar suas histórias, como também precisam contar suas histórias para sobreviverem". Para Laub (1995: 63) existe, em cada sobrevivente, uma "necessidade imperativa de contar", embora nem sempre consigam fazê-lo, tornando conhecida sua história e livrando-se dos fantasmas do passado/presente. A escrita de mulheres negras na literatura afro-brasileira é testemunho desse imperativo!

Sofrimento arquetípico: os efeitos transgeracionais do trauma da escravização

> A escravidão existe há milhares de anos e não começou com a instituição da escravidão americana. A simplicidade deste fato oculta e acredito que desvia a atenção das dolorosas experiências daqueles que foram capturados no holocausto africano. Atualmente, há aqueles que afirmam esse fato sem reconhecer o trauma da escravidão para aqueles que foram escravizados por séculos assim como para seus descendentes. (Brewster, 2019: 28).

No Brasil nunca houve, como mencionamos anteriormente, espaço para o reconhecimento público do sofrimento psíquico infligido a milhares de mulheres e homens africanos(as) escravizados(as) e a seus descendentes, em função do regime colonialista e da escravização, sofrimento que é cotidianamente reeditado pelas práticas recorrentes de exclusão, violência e invisibilização da população negra. Como não houve reconhecimento do mal causado a essa população responsável por erguer este país às custas de suas vidas,

também não houve reparação, de modo que até hoje a população negra no Brasil sofre as consequências dos processos de escravização e abandono social do pós-abolição e do racismo histórico que sustentou e justificou o injustificável. No campo da psicologia analítica, quem traz uma importante contribuição para essa discussão é a pesquisadora e analista afro-americana Fanny Brewster em *Archetypal grief*: *slavery's legacy of intergenerational child loss.*

O trabalho da autora vem juntar-se ao de Samuel Kimbles (2014), sobre quem falaremos na próxima seção deste artigo, no esforço de explicitar os efeitos do processo escravista e do racismo na vida psíquica de homens e mulheres negros(as) que viveram a escravidão e de seus descendentes.

Em seu livro, Brewster (2019) legitima a raiva sentida e expressa pelas mulheres negras, incluindo a preocupação contemporânea delas em relação à hostilidade da cultura dominante em direção aos homens negros e ao alto índice de encarceramento deles. Para a autora, o racismo da escravidão transferiu-se para uma região subliminar e continua vivo nas estruturas institucionais. Considera que isso se reflete, contemporaneamente, na erupção de ações policiais em contextos negros, na ascensão do movimento de supremacia branca e na morte contínua de afro-americanos perpetrada pela força policial. Nesse contexto de continuidade do racismo estrutural, Brewster compreende e entende que há uma explicação histórica para a raiva das mulheres negras de ontem e de hoje e convoca-nos à aceitação da pertinência dessa raiva, afirmando: "raiva é privilégio e direito (da mulher negra), reclamada pelo sofrimento de gerações que elas têm tido que carregar" (Brewster, 2019: xviii).

Brewster (2019) defende o direito do traumatizado de experienciar e expressar/afirmar sua raiva e critica a atitude negativa da cultura dominante em direção à raiva das mulheres negras. Referindo-se a essa característica da obra de Brewster (2019), Martinez (2019) pondera que, na fronteira protetiva do contexto terapêutico, entrar em contato com a raiva e expressá-la é um passo essencial para deixar de ser tomado por um complexo e obter maior liberdade de resposta àquelas situações que tocam em nossas histórias. E completa: "na arena pública, entretanto, a raiva encontra resistência e é vista como ameaçadora e destrutiva" (Martinez, 2019: xviii). Nesse processo de cura coletiva, é fundamental, segundo Brewster (2019) e à semelhança de Martin-Baró (2011b), no contexto latino-americano, recuperar a memória daqueles que viveram a escravização e após ela. Brewster afirma: as "memórias dos ancestrais africanos têm sido esquecidas, roubadas e distorcidas" (Brewster, 2019: xx), em vez de serem reconhecidas. Para Brewster (2019), um dos legados da escravização inclui o estigma corrente da mulher africana ou negra como enraivada, desagradável e descontente ou como sexualmente disponível. Atenta a isso, ela nos convoca a um

exercício imaginativo através das seguintes reflexões:

> Quando lemos os detalhes da vida dos escravos, mal podemos imaginar aquela vida. No entanto essa era a vida de milhões de ancestrais da diáspora africana que forneciam a riqueza econômica para os americanos brancos. As mulheres afro-americanas ficaram conhecidas como descontentes e raivosas. Como chegamos a ser conhecidos dessa maneira? O que está oculto sob essa imagem, estereótipo e padrão quase arquetípico da mulher negra furiosa? (Brewster, 2019: 70).

Particularmente interessada em pensar os efeitos duradouros do processo de escravização na vida dessas mulheres e de seus descendentes, Brewster (2019) reafirma que tais efeitos podem ser observados ainda hoje na vida cotidiana de afro-americanos(as). "Nós testemunhamos estes efeitos diariamente. Sempre, a cada dia, em algum lugar da América, nós vemos repetidas vezes os resultados da escravidão pagos mediante sofrimento vivido por cada nova geração", diz Brewster (2019: xxi) e considera que a amnésia coletiva que nega a dor da escravização e seus prolongados prejuízos para a saúde psíquica da população negra só beneficia a continuidade do racismo e provoca ainda mais sofrimento para as pessoas negras. A fim de dar destaque para a presença viva do sofrimento de seus ancestrais nas gerações negras contemporâneas, a autora escolhe estruturar o seu trabalho através do conceito de arquétipo. Ao utilizar o termo "sofrimento arquetípico", como mostra Martinez (2019), Brewster parece querer invocar um sentido de transcendência do tempo e a profundidade do sofrimento que se faz sentir ainda hoje na psique dos afro-americanos. O ponto é que, ao colocar o profundo no nível do arquétipo, levanta a questão sobre ser possível nos libertarmos desse sofrimento, questão que a própria Brewster faz em relação à violência do racismo. Em todo o seu trabalho, porém, há um esforço para tentar curar essa ferida. Diz Brewster:

> O sofrimento arquetípico no contexto desse escrito quer fazer referência a um tipo particular de sofrimento e luto. Eu uso a palavra arquetípico para significar a existência de um estado emocional de longa data, relacionado a energias de arquétipos e padronizado em formas particulares que o tornam reconhecível em um dado ambiente cultural. Este comportamento de sofrimento não está presente por umas poucas horas ou dias. (Brewster, 2019: 4).

E completa:

> Antes, eu sugiro que, por causa da natureza traumática e da longevidade desse tipo de sofrimento, devido a séculos de escravidão na América – trauma cultural – esse sofrimento tornou-se poderoso e reflexo de

> séculos [na condição de] potencialmente arquetípico, tendo-se tornado ativo no nível transgeracional. Além disso, estou sugerindo que esta potencialidade se concretiza no comportamento e nas experiências vividas de pessoas de cor. A presença histórica da escravidão e seus profundos efeitos sobre os afro-americanos promoveram um estado psíquico que se mostra como um sofrimento sempre presente através das gerações. (Brewster, 2019: 4).

Para Martinez (2019), entretanto, o desejo de Brewster (2019) de comunicar o caráter intergeracional das emoções ligadas ao sofrimento psíquico das pessoas negras e sua suscetibilidade à transformação talvez possa ser mais bem explorado através dos conceitos de complexo cultural e de narrativas fantasmas, mais abertos à possibilidade de mudança através do tempo e à conscientização. Em todo caso, o trabalho da autora afro-americana aponta para a necessidade de os acadêmicos junguianos e pós-junguianos clarificarem as relações entre os usos dos termos arquétipo, complexo cultural e narrativas fantasmas (Martinez, 2019). Ao nosso ver, aponta também para o fato de que nos Estados Unidos e em outros países com histórico de colonização, como o Brasil, seguimos ocultando o fato de que um dos tristes legados da escravização para os descendentes dos africanos é a gama de sinais de sofrimento agudo, dor e perda transmitidos intergeracionalmente (Hoffman, 2004).

Complexos culturais, sofrimento social e narrativas fantasmas

De acordo com Kimbles (2014), traumas coletivos como os provocados pelo terror, pela violência e pelo impulso para a destruição em eventos históricos – como o holocausto judeu e o genocídio africano nas Américas (apenas para citar algumas das mais dramáticas experiências desumanizantes de nossa história) – são organizados por e mantidos vivos em uma forma não resolvida, por complexos culturais. O autor sublinha que esses complexos carregam a memória histórica do grupo, construída sobre uma "forma arcaica de justiça" e, por esse motivo, podem ser muito destruidores e perigosos.

Nesse sentido, podemos afirmar que a memória cultural pertence não somente ao indivíduo inserido na cultura, mas à cultura em si mesma, que gera seu próprio campo narrativo-emocional, ou seja, seus complexos. Esses campos energéticos operam através da psique dos indivíduos para atingir seus efeitos. "A memória cultural usa as psiques dos indivíduos para alcançar a libido, propagar efeitos, e constelar ideologias, desta maneira, compartilhando valores, expectativas, prescrições, proscrições, rituais e histórias" (Kimbles, 2014: 64). Segundo o autor, assim como se processa no nível

individual quando ocorrem situações traumáticas, "no nível do inconsciente cultural, o trauma rompe o senso de continuidade existencial do grupo, sua continuidade ontológica" (Kimbles, 2014: 72).

Mas o que são os complexos culturais e qual a sua relação com as narrativas fantasmas de que fala Kimbles em *Phantom narratives: the unseen contributions to psyche*. Para o autor (Kimbles, 2014: 62-63), complexos culturais são campos energéticos dinâmicos que distorcem a consciência, gerando respostas automáticas em relação ao outro. Alguns aspectos os definem. Na obra citada é possível encontrar uma descrição mais detalhada dos complexos culturais. Nas linhas que se seguem, buscamos sintetizá-los, tentando nos afastar o mínimo possível do texto original.

- Complexos que operam no nível grupal do inconsciente cultural organizam profundamente crenças coletivas e emoções armazenadas, bem como fantasias na psique individual. Complexos culturais fazem a mediação do relacionamento do indivíduo com grupos específicos de referência, nação ou cultura, ao ligar experiências pessoais com expectativas grupais.

- Os complexos culturais funcionam autonomamente em cada indivíduo ou grupo – abaixo da consciência. Eles impõem ao indivíduo e ao grupo restrições sobre a percepção das diferenças grupais/individuais ou acentuam suas características por meio de estereótipos. Complexos culturais enfatizam tanto identificações com o grupo quanto diferenciações, possibilitando, assim, sentimentos de intenso pertencimento ou de sofrimento alienante.

- A fim de organizar as atitudes, as emoções e os comportamentos que abrangem a vida grupal, complexos culturais funcionam como campos emocionais energéticos, mas as dinâmicas são interpessoais – complexos culturais não concernem a pessoas – só estão ocupados da sobrevivência e da continuidade do grupo – e não servem à reflexão individual. Impulsionam pessoas a sentimentos e ações. Funcionam mediante indução psíquica, uma ressonância mórfica que produz, em indivíduos amplamente diferentes, um sentimento de comunalidade.

- Os complexos facilitam o relacionamento afetivo do indivíduo com os padrões culturais do grupo. Significa que, quando esses complexos estão funcionando positivamente, estruturam o senso individual de pertencimento. Na base desses vários pertencimentos, entretanto, a função negativa do complexo cultural realiza-se, gerando estereótipos, preconceitos e atitudes que criam uma imagem dos outros (grupos e indivíduos pertencentes a grupos) como ameaçadores.

• O fato de os complexos culturais fornecerem a indivíduos e a grupos um sentimento de pertença e identidade dentro de uma continuidade histórica de associações emocionais compartilhadas significa que o arquétipo do *Self* é evocado por complexos culturais que então têm à disposição toda a energia dos níveis arquetípico e pessoal da psique. Isso torna os complexos culturais muito perigosos, assim como os habilita a mobilizar o espírito coletivo do grupo de forma positiva, tal qual ocorre, por exemplo, em esforços de restauração.

Na gênese desses complexos encontra-se o sofrimento social. Na visão de Kimbles (2014), os complexos são a forma como as perdas culturais geradas por traumas coletivos são organizadas na psique dos grupos e dos indivíduos. "O sofrimento social refere-se ao sofrimento experimentado pelos indivíduos por pertencerem a um ou a outro grupo, por um lado, e por serem membros do grupo humano, por outro. O sofrimento social", completa o autor, "inclui as lesões monstruosas que as forças sociais infligem aos seres humanos politicamente, economicamente, e institucionalmente, bem como as imagens e metáforas usadas para representar essas injúrias" (Kimbles, 2014: 79-80). Essa conceituação de sofrimento social, segundo afirma o próprio autor, é uma tentativa sua de deslocar o olhar dos analistas junguianos do indivíduo para os grupos, "[...] um impulso para que nossa comunidade analítica resgate e adote uma compreensão mais ampla do sofrimento que liga fatores sociais e culturais a relacionamentos e experiências individuais" (Kimbles, 2014: 80). Ele questiona o que os grupos fizeram e estão fazendo com o sofrimento social – deles e dos outros. Quer entender o que fizemos com as feridas, as perdas, a raiva, a vergonha e a culpa sofridas.

Kimbles (2014) enfatiza que as perdas culturais e os sintomas associados de fúria, vergonha e raiva são exigências por reconhecimento, restituição e reparação e uma importante parte do processo de cura do grupo e dos indivíduos. Sem esses processos, a ferida causada por essas perdas torna-se melancolia. A melancolia social, em Kimbles (2014: 80), "refere-se ao fracasso em lamentar e trabalhar o sofrimento no nível do grupo", e os complexos culturais referem-se a sua maneira de pensar como esses processos são organizados pela psique no nível do grupo e no nível do indivíduo.

A consciência de que alguns de nossos complexos são culturais, ou seja, processos simbólicos derivados do campo imaginativo e emocional do grupo e operando no nível coletivo, permite a criação de uma terceira narrativa, um espaço para a simbolização e a possibilidade de reflexão (Kimbles, 2014). Mas, para isso, é preciso criar fios de conexão com as narrativas fantasmas que falam de nossos fracassos coletivos e dão sustentação a esses mesmos complexos. "Tais histórias", como sublinha James Hollis (2017: 39), "são nossos 'documentos fundacionais', saibamos delas ou não",

e podem assombrar nosso presente, infiltrando-se em nossas vidas (individuais e coletivas) e até destruindo-as. Diz então Kimbles (2014: 35), que

> o termo narrativa fantasma é minha tentativa de tornar consciente a forma como os complexos culturais tendem a funcionar em sua base, silenciosamente estruturando e alterando percepções, comportamentos, imagens (representações), e respostas afetivas de grupos e indivíduos em grupos.

E completa:

> O fantasma é uma imagem simbólica para estruturar a atividade afetiva no nível do inconsciente cultural, e presentificar figuras, processos e dinâmicas ausentes/presentes, relacionadas a indivíduos e grupos, que são invisíveis. A ontologia do fantasma é ambígua: presença no silêncio, ausente e irreal em termos literais, mas real psiquicamente. O fantasma carrega o passado como presente, e nos faz exigências que crescem a partir de uma história viva, em que a *hauntology*[3] substitui a ontologia. (Kimbles, 2014: 43).

Segundo o autor, um fantasma, quando nós o entendemos psicologicamente, como imagem e processo, constitui, tal como denominou Bollas, o "conhecido não-pensado" (Bollas, 1987 apud Kimbles, 2014) ou o inconsciente narrativo, nas palavras de Mark Freeman (2018). Kimbles (2014) sinaliza que esses fantasmas contribuem para a transmissão intergeracional da identidade coletiva por meio da memória de eventos compartilhados e do uso de rituais e narrativas culturais, que se encontram no nível do inconsciente. Esses eventos, rituais e narrativas compartilhadas seriam, para usar um termo de Bollas (1987 apud Kimbles, 2014), objetos "geracionais". Eles seriam responsáveis por abrir e manter vivos atitudes, eventos e objetos que significam experiências emocionais *lived-through* por um grupo particular ou por indivíduos no passado, mas que estão ativas no presente como ausências, isto é, dinâmicas grupais inconscientes. Embora as narrativas sejam invisíveis – fantasmas –, possuem força motriz capaz de gerar atitudes com poder de moldar o futuro.

As narrativas fantasmas constituem um espaço potencial que mantém e expressa as dinâmicas históricas ativas que foram formativas na criação da identidade de um grupo. Essas dinâmicas são, segundo o autor, eventos e experiências compartilhadas que são narrados através de rituais e histórias com poder de ação no presente (Kimbles, 2014). Se o que desejamos é uma mudança social que beneficie nossas maiorias populares negras, precisamos "voltar" a essas narrativas cujas influências fantasmáticas têm produzido tanto sofrimento para este grupo há séculos.

Das narrativas fantasmas às narrativas de resistência

Nesta parte do artigo, gostaríamos de ensaiar algumas reflexões ainda em fase preliminar de elaboração que caminham de modo a reconhecer, a partir do campo da literatura afro-brasileira (Evaristo, 2009) produzida por mulheres negras, um movimento que, a nosso ver, revela outra dinâmica narrativa no domínio da psique, mais direcionada ao futuro que ao passado, mas que deste não prescinde para realizar aquilo que parece ser sua meta: a libertação da alma negra da opressão sociorracial que tanto aflige os(as) africanos(as) e seus descentes no Brasil. Referimo-nos às narrativas de resistência ou resistências narrativas, termo que parece expressar melhor o fato de que a resistência – narrativa – é, antes de tudo, uma expressão própria da poética da alma em sua busca de sentido e libertação.

De acordo com Alfredo Bosi (1996), a resistência é um conceito originariamente ético e em tese não haveria combinação possível entre esse termo/conceito e o conceito de narrativa. Ele explica que a resistência, em seu sentido mais profundo, apela para a força de vontade que resiste a outra força, o que a colocaria em uma posição inversa àquela das narrativas que apelam para um campo imaginativo, criativo, que nada tem a ver, originalmente, com a questão da vontade. A narrativa estaria no campo das potências cognitivo-criativas, enquanto a resistência estaria no campo das potências da vida prático-política, a saber, do desejo e da vontade. Diz, então, o autor que, postas as coisas assim, em nível abstrato, narrativa e resistência não deveriam misturar-se, confusão que ocorreria em expressões como *narrativas de resistência*. "No entanto, como sempre acontece, no fazer-se concreto e multiplamente determinado da existência pessoal, fios subterrâneos poderosos amarram pulsões e signos, os desejos e as imagens, os projetos políticos e as teorias, as ações e os conceitos" (Bosi, 1996: 13). É justamente aquilo que vemos na poesia de Conceição Evaristo (2008) e de Ana Cruz (2008), duas escritoras negras brasileiras com as quais dialogamos neste artigo e em cujas poéticas a imaginação da alma mistura-se irremediavelmente à resistência da alma. Em seus poemas, vemos que a imaginação da alma é exatamente aquilo que permite a resistência e a libertação da alma das correntes que ainda aprisionam o povo negro.

Para Bosi (1996), a ideia de resistência no campo da literatura tem sido realizada de duas maneiras que não se excluem: a) a resistência se dá como tema, 2) a resistência se dá como processo inerente à escrita. Acrescentaríamos não exatamente uma terceira maneira, mas uma terceira via de expressão da resistência, invisível, porém, a olho nu: 3) a resistência que se dá como dinâmica psíquica, necessariamente ligada à tomada de consciência das narrativas fantasmas e à exigência de reparação e libertação.

Alfredo Bosi (1996: 21) afirma que as narrativas de resistência poderiam ser bem entendidas através do mito de "[...] Sísifo, 'retomando a subida da montanha, não cederá à onipotência do rochedo. À gravidade do mundo oporá pela liberdade do espírito [...]". Do ponto de vista da busca da psique afro-brasileira por saúde, afirmaríamos que as resistências narrativas atendem a uma outra imagem-guia: a de Sankofa. De acordo com Nascimento (2008: 31), Sankofa é um dos adinkra, conjunto de ideogramas que compõem a escrita dos povos Akan, da África Ocidental: "Significa que nunca é tarde para voltar e recolher o que ficou para trás. Aprender do passado, construir sobre suas fundações [...]". O ideograma é a estilização do pássaro que olha para trás, imagem que se aplica muito bem ao que as narrativas de resistência fazem: retornam ao passado, aprendem com ele, para seguirem conectadas a suas raízes, dando seguimento à luta libertária da alma afro-brasileira.

Neste artigo, sugerimos que a literatura afro-brasileira de resistência, através da palavra poética de mulheres negras como Conceição Evaristo e Ana Cruz, revela a poética da psique quando lhe tiram seus "objetos" mais sagrados: terra natal, família, identidade, cultura, voz etc. Essa poética "[...] deixa emergir o tempo do esquecimento, liberando o que ficou retido nos desvãos da história e nos descaminhos da memória" (Bernd, 2012: 32). Esse retorno curativo-libertador aos guardados da memória tem, a nosso ver, vários sentidos para a psique afro-brasileira em sua busca por libertação: ele é reverência em relação à ancestralidade; é grito por reconhecimento em relação ao trauma da escravização, ao racismo histórico e à dor não reparada; mas é também, do ponto de vista da saúde psíquica, a dinâmica da psique no sentido de encontrar os rastos, os vestígios que falam da presença de uma ausência (Bernd, 2012), meio através do qual é possível buscar desfazer os nós da "memória mal-adormecida" (Evaristo, 2008). Esses "nós" decorrentes da transmissão transgeracional do sofrimento gerado pela escravização e pelo racismo, porém não reconhecido e não reparado socialmente, custam à alma afro-brasileira, e ganham expressão em *Meu rosário*, de Conceição Evaristo (2008) e em *Raízes*, de Ana Cruz (2008). Em ambos os poemas, temos uma visão sensível desse sofrimento e da incansável luta da população negra no Brasil e no mundo pelo direito à palavra histórica (Martin-Baró, 2011a: 207).

Raízes

Pode não parecer, mas eu tenho uma história
Uma casa com alicerces profundos, paredes flexíveis
No quintal uma mina d'água na sombra de um jequitibá
Lugar, onde crescemos e nos afirmamos eu e antepassados reverenciados na alegria e na tristeza
Ponto de redenção para o qual inevitavelmente sempre serei chamada

A aprender suportar o doído processo de transformação do tecido
E com o corpo totalmente exposto, tear a nova pele
Pode não parecer, mas eu tenho uma história completa e com bases profundas e paredes flexíveis
Solidificando a herança, uma mina d'água na sombra de um jequitibá
Toda cercada de saias, saiotes
Galinha D'angola
Quilombolas (Cruz, 2008: 9).

Em *Raízes*, Ana Cruz (2008) reivindica para si um lugar, uma história para a qual diz que "sempre será chamada", nos fazendo lembrar das narrativas fantasmas e dos complexos culturais de Kimbles (2014), mas também do Sankofa, para aquilo que do passado precisa ser aprendido para se construir o futuro. Também a partir dessa base profunda, diz a autora, é possível "suportar o doido" e o inevitável processo de transformação que está corporificado numa pele negra "totalmente exposta" (pedimos licença para completar) às recorrentes práticas do racismo não reconhecido por nós, brasileiros.

De seus pantanais (Hollis, 2017) ou manguezais, remetendo-nos a uma imagem que nos liga imediatamente às comunidades negras quilombolas no Brasil, a literatura afro-brasileira, em sua resistência narrativa, testemunha que a verdade da alma africana no Brasil não está, como tão bem pontuou Matin-Baró (2011) em relação aos latino-americanos, em seu passado-presente de opressão, mas em seu futuro de liberdade. Nessas narrativas produzidas por mulheres negras como Conceição Evaristo (2008) e Ana Cruz (2008), fica muito clara "[...] a íntima relação entre a desalienação pessoal e a desalienação social, entre controle individual e poder coletivo, entre a libertação de cada pessoa e a libertação de todo um povo" (Martin-Baró, 2011b: 191). Nem Evaristo, nem Cruz se pensam sós; a história de cada uma delas, a voz de cada uma delas está ligada à história de muitas outras mulheres negras.

Vozes-Mulheres

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
ecoou lamentos
de uma infância perdida.
A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias

debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela
A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e fome.
A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade. (Evaristo, 2008: 10-11).

A narrativa de Conceição Evaristo em *Vozes-Mulheres* é, a um só tempo, catarse e elaboração do sofrimento, memória e esquecimento, luta e libertação da alma africana em relação aos vestígios do opressor em seu psiquismo e no psiquismo das gerações do pós-abolição. Lembrando mais uma vez o trabalho de Brewster (2019) e de Kimbles (2014) sobre a transmissão transgeracional do trauma coletivo, Evaristo destaca que a voz da filha "recolhe todas as vozes, recolhe em si as vozes mudas caladas, engasgadas nas gargantas". Da filha é também, por outro lado, a voz que fará eco do ontem, do hoje e do amanhã e que, portanto, fará ecoar a "vida-liberdade", o que significa dizer a vida em outro termo: o da liberdade. Neste movimento, a narrativa de resistência, como figura, revela o seu fundo: a resistência narrativa da alma africana, a mesma que se faz ver no samba, na religiosidade etc.

Como afirma a própria Conceição Evaristo (2009: 18), "tendo sido o corpo negro, durante séculos, violado em sua integridade física, interditado em seu espaço individual e coletivo pelo sistema escravocrata do passado e, ainda hoje, pelos modos de relações raciais que vigoram em nossa sociedade [...]", coube então aos brasileiros descendentes de africanos inventarem formas próprias de resistência (Evaristo, 2009) que, a nosso ver, marcaram tanto a nação brasileira com um passado-presente que nem sempre desejou ver e reconhecer quanto a psique da pessoa negra com uma habilidade para lutar pelo futuro sem abandonar o seu passado. As narrativas de resistência revelam o dinamismo da alma que, de sua história ancestral, busca força para produzir saúde, exigir justiça.

Considerações finais

Destaca-se dessas narrativas de resistência que a busca pelo passado esquecido, inconsciente talvez, ou somente silenciado – "engasgado na garganta", para usar uma expressão de Conceição Evaristo (2008) – pede um movimento de reaproximação daqueles "objetos perdidos" de que fala Kimbles (2014): memória de pessoas (seus ancestrais mais próximos e mais distantes), "imagens" de África, identidade, cosmopercepção etc. Essas perdas históricas conduzem a exigências psíquicas e sociais de reconhecimento, retistituição e reparação que são, como apontou a literatura, partes importantes dos processos de reconstrução da saúde dos grupos e dos indivíduos cujas vidas foram atingidas por eventos traumáticos (Hoffman, 2004; Kimbles, 2014).

Como observa Wade Nobles (2009), em sua psicologia afrocentrada, o que o povo africano em toda a diáspora esqueceu, ou mais precisamente, teve a mente quase que inteiramente esvaziada pelo opressor, foi: o significado de ser africano. De acordo com o autor, é preciso recuperá-lo. Afinal, como afirma uma das poucas vozes a tematizar a questão do sofrimento sociorracial no campo da psicologia profunda no Brasil, a psicanalista negra Neusa Souza: "saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo," continua a autora, remetendo-nos ao Sankofa uma vez mais, "a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades" (Souza, 1983: 17-18).

Para Nobles (2009), a psicologia precisaria ajudar as pessoas negras em toda a diáspora a "voltar atrás" e reconstituir o que esqueceu. Ele considera que, embora o ataque sobre a psique da pessoa negra pelos regimes colonialistas tenha sido pavoroso, não conseguiu destruir o "senso de ser" dos africanos, mas certamente alterou a sua percepção de si, assim como a percepção do outro. Ao atuarmos no campo da clínica analítica no Brasil, país que até hoje sofre as consequências do colonialismo e do racismo histórico, precisamos estar atentos a esse fato, que muitas vezes se traduz numa exigência interna de reparação, nem sempre consciente, manifesta através de sintomas e de complexos com poder de aprisionar a pessoa negra em seu próprio sofrimento.

Como sublinha brilhantemente Frantz Fanon (2008), em *Pele negra, máscaras brancas*, autor que merece de nós toda a deferência pelo pioneirismo de suas proposições acerca do colonialismo e do sofrimento sociorracial, "o negro é um homem negro; isto quer dizer que devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo" (Fanon, 2008: 26). Mas, para isso, observa o autor, será preciso

trabalhar em dois campos cujas metafísicas são, com frequência, muito destrutivas: o branco e o negro. De um lado, diz o autor, o branco incita-se a assumir a condição de ser humano, fechando-se em sua brancura; de outro, em função do colonialismo, o negro quer ser branco, por sua vez fechado em sua negrura. É preciso "pôr fim a esse círculo vicioso", sublinha Fanon (2008: 27).

Do ponto de vista da psicologia analítica, isso exige um movimento perseverante de tornar conscientes nossos complexos culturais, bem como as narrativas fantasmas que os sustentam, como demonstrou Kimbles (2014), sem o que não se pode alterar o quadro das relações étnico-raciais nem as condições que resultam em sofrimento psíquico.

Referências Bibliográficas

BERND, Zilá (2012). Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n.40, p.29-42.

BOSI, Alfredo (1996). Narrativa e resistência. *Itinerários,* n.10, p.11-27.

BREWSTER, Fanny (2019). *Archetypal grief: slavery's legacy of intergenerational child loss*. London: Routledge.

CRUZ, Ana (2008). *Guardados da memória*. Niterói: Edição da autora.

ERIKSON, Kai (1995). Notes on trauma and Community. In CARUTH, Cathy. *Trauma: explorations in memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p.183-199.

EVARISTO, Conceição (2008). *Poemas de recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala.

EVARISTO, Conceição (2009). Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, vol.13, n.25, p.17-31.

FANON, Frantz (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Traduzido por R. de Silveira. Salvador: Edufba.

FREEMAN, Mark (2018). Discerning the history inscribed within: significant sites of the narrative unconscious. In WAGONER, Brady. *Handbook of culture and memory*. New York: Oxford University Press.

HILLMAN, James (2010a). *Ficções que curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler*. Traduzido por G. Barcellos, L. Capriotti, A. de A. L. e Elizabeth de M. S. Campinas: Verus.

HILLMAN, James (2010b). *Re-vendo a psicologia*. Traduzido por G. Barcellos. Petrópolis: Vozes.

HOFFMAN, Eva (2004). *After such knowledge: memory, history and the legacy of the Holocaust*. New York: PublicAffairs.

HOLLIS, James (2017). *Assombrações: dissipando os fantasmas que dirigem nossas vidas*. Traduzido por D. F. Yago. São Paulo: Paulus.

JUNG, Carl Gustav (2011). *Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Traduzido por E. Stern. Petrópolis: Vozes. *OC*, 5.

JUNG, Carl Gustav (2013). *A natureza da psique*. Traduzido por M. R. Rocha. Petrópolis: Vozes. *OC*, 8/2.

JUNG, Carl Gustav (2014). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Traduzido por M. L. Appy e D. M. R. F. da Silva. Petrópolis: Vozes. *OC*, 9/1.

KIMBLES, Samuel (2014). *Phantom narratives: the unseen contributions of culture to psyche*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

LAUB, Dori (1995). Truth and testimony: the process and the struggle. In CARUTH, Cathy. *Trauma: explorations in memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

LOREZ, Helene Shulman [200-]. *Interrupted subjects: psychologies of loss and liberation*. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B_FNgLRAcmlnYWo2UjlDSzUtMms/view>. Acesso em: 15.maio.2019.

LOREZ, Helene Shulman; WATKINS, Mary (2002). *Depth Psychology and Colonialism: Individuation, Seeing Through, and Liberation*. Disponível em <https://www.academia.edu/22526312/Depth_Psychology_and_Colonialism_Individuation_Seeing_Through_and_Liberation>. Acesso em: 15.maio.2019.

MARTIN-BARÓ, Ignácio (2011a). Desafios e Perspectivas da Psicologia Latino-Americana. In GUZZO, Raquel Souza Lobo; LACERDA JÚNIOR, Fernando. *Psicologia social para América Latina: o resgate da psicologia da libertação*. Campinas: Alínea.

MARTIN-BARÓ, Ignácio (2011b). Para uma psicologia da libertação. In GUZZO, Raquel Souza Lobo; LACERDA JÚNIOR, Fernando. *Psicologia social para América Latina: o resgate da psicologia da libertação*. Campinas: Alínea.

MARTINEZ, Inez (2019). Prefácio. In BREWSTER, Fanny. *Archetypal grief: slavery's legacy of intergenerational child loss*. London: Routledge.

MUNANGA, Kabenguele (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.

NASCIMENTO, Abdias (1980). *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes.

NASCIMENTO, Elisa (2008). Sankofa: significado e intenções. In NASCIMENTO, Elisa. *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro.

NOBLES, Wade W. (2009). Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afro-centrado. In NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro.

SOUZA, Neusa Santos (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

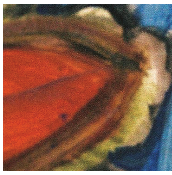
[1] Para Jung (2013), "os complexos podem 'nos ter'. A existência dos complexos põe seriamente em dúvida o postulado ingênuo da unidade da consciência que é identificada com a 'psique', e o da supremacia da vontade. Toda constelação de complexos implica um estado perturbado de consciência. [...] De fato, quando um complexo está ativo nos coloca por algum tempo num estado de não liberdade, de pensamentos obsessivos e ações compulsivas [...]". O complexo é uma imagem de uma determinada situação ou um conjunto de situações psíquicas de forte carga emocional, com elevado grau de autonomia. Hollis (2017) quer destacar que essa autonomia encontra fundamentos em nossas histórias.

[2] Todos os textos em língua inglesa foram traduzidos livremente pela autora do artigo.

[3] *Hauntology* é um neologismo usado por Derrida (1994 apud Kimbles, 2014) para referir-se à persistência do passado no presente, ou seja, às presenças fantasmáticas de que fala Kimbles, que não estão nem presentes, nem ausentes; nem mortas nem vivas.

Deuses feridos: a simbologia das divindades feridas no candomblé e no cristianismo e seu papel no processo de individuação

Artigo



*Alejandra Villanueva Mauricio**
*José Jorge de Morais Zacharias***

Sinopse: Em algum momento da história, o homem teve a necessidade de ferir seus deuses, tentando transmitir um conceito arquetípico das feridas na evolução humana. O caminho da individuação é doloroso. Nesse processo, então, nunca estaremos livres de ferimentos psíquicos. Reconhecer essas feridas como parte da nossa totalidade é um passo importante no processo de individuação. A simbologia das feridas nas figuras divinas passa pelas mais variadas interpretações. Dessa maneira nasce a hipótese de que as imagens dos deuses feridos cumprem um papel importante no processo de individuação através da sua rica e variada simbologia. O objetivo dessa pesquisa é realizar um levantamento bibliográfico sobre a simbologia por trás das figuras de deuses feridos nas mitologias cristã e africana.

Palavras-chave: divindades feridas, psicologia analítica, dor psíquica, mitos, individuação.

Abstract: At some point in history man had a need to wound his gods, trying to convey an archetypal concept of wounds in human evolution. The path of individuation is painful. In this process, then, we will never be free of psychic injuries. Recognizing these wounds as part of our wholeness is an important step in the individuation process. The symbolism of the wounds in the divine figures goes through the most varied interpretations. Thus the hypothesis is born that the images of the wounded gods play an important role in the individuation process through their rich and varied symbolism. The aim of this research is to conduct a bibliographic survey on the symbology behind the figures of wounded gods in Christian and African mythologies.

Keywords: wounded deities, analytical psychology, psychic pain, myth, individuation.

Resumen: En algún punto de la historia, el hombre se vio en la necesidad de herir a sus dioses, intentando transmitir un concepto arquetípico de las feridas en la evolución humana. El camino de la individuación es doloroso. Siendo así, en este proceso nunca estaremos libres de heridas psíquicas. Reconocer estas heridas como parte de nuestra totalidad es un paso importante en el proceso de individuación.

La simbologia de las heridas de figuras divinas pasa por las más variadas interpretaciones. Así nace la hipótesis de que las imágenes de los dioses heridos cumplen un papel importante en el proceso de individuación através de su rica y variada simbologia. El objetivo de este trabajo fue realizar un levantamiento bibliográfico sobre la simbologia por trás de las figuras de los dioses heridos en las religiones cristiana y de matriz africana.

Palabras clave: dioses heridos, psicologia analítica, dolor psíquico, mitos, individuación.

***Alejandra Villanueva Mauricio:** Médica cardiologista, peruana, de 40 anos de idade. Morando no Brasil desde 2006. Fez residência em cardiologia na Universidade Estadual Paulista "Julho de Mesquita Filho" (UNESP), em Botucatu (2012-2014). Durante sua prática clínica, descobriu a importância da psicoterapia para a cura de doenças orgânicas e decidiu especializar-se em psicoterapia junguiana. Fez especialização em psicoterapia analítica na Universidade Paulista (UNIP) (2018-2020).

E-mail: alvima88@hotmail.com

****José Jorge de Morais Zacharias:** Psicólogo, doutor em Psicologia Social – USP, analista didata AJB/IAAP, autor do teste QUATI e coautor dos instrumentos Ter de Palavras e GOPC (Vetor Editora), autor de obras sobre tipologia junguiana, psicologia e religião e religiosidade de matriz africana, docente universitário e músico.

E-mail: zacharias@terra.com.br

■

Introdução

Em algum momento da evolução, o homem precisou ferir seus próprios deuses para traduzir um inconsciente coletivo que entende que a realização plena do ser humano passa, necessariamente, por episódios e processos dolorosos que devem ser incorporados à consciência.

Por outro lado, o processo de individuação descrito por Jung inclui o processo de levar o conteúdo inconsciente para a consciência, atingindo a unidade psíquica. Nesse processo, a observação das nossas próprias feridas se faz necessária para poder ressignificar nossa existência, nossas escolhas e nosso caminho.

Byington (2019) explica que o sacrifício de Jesus Cristo no mito cristão contribuiu para a mudança de toda uma consciência coletiva do estado patriarcal para um novo estado de alteridade. Por outro lado, Edinger (2008) afirma que só a ampliação de consciências de maneira individual poderia mudar toda uma sociedade. Poderíamos concluir, então, que a morte de Jesus Cristo só poderia ter conseguido

uma mudança de consciência social através da ampliação inicial de consciências individuais. É essa ampliação um dos passos necessários para o dito processo de individuação. Inferimos, assim, que as feridas infligidas ao messias cristão teriam um papel relevante no processo de individuação. Sendo assim, outros mitos com representações de deuses feridos poderiam cumprir o mesmo papel.

O objetivo deste artigo é realizar um levantamento bibliográfico sobre a simbologia por trás das figuras de deuses feridos nas mitologias cristã e africana. Para isso, foram escolhidas as figuras de Obá, Obaluaiê, Jesus Cristo, São Lázaro e Santa Catarina de Ricci. Os termos de pesquisa foram introduzidos em plataformas de busca bibliográfica digital, restringindo-se os resultados a livros, artigos científicos, teses e monografias. A pesquisa do material também foi feita em páginas *web* de conteúdo religioso, lojas de literatura religiosa e bibliotecas digitais.

Com os resultados dessa pesquisa pretende-se ampliar o conhecimento do papel simbólico dos deuses feridos no processo de individuação, o que pode fortalecer o uso dessas imagens em cenários terapêuticos.

Obá: a deusa tomada pelo *animus*

Prandi (2001) relata que Obá é um orixá guerreira, tão poderosa, que já tinha vencido todos os orixás masculinos em luta. Decide então desafiar Ogum, um grande guerreiro, para um combate. Ogum consulta os babalaôs (adivinhos oraculares) sobre a melhor estratégia para vencer Obá. Eles a aconselharam a fazer uma massa de quiabos e milho e a oferecer em oferenda. Ogum segue as orientações e deixa a preparação viscosa perto do lugar de batalha.

Chegado o momento, Obá mostra-se arrogante, querendo acabar com o poder de Ogum. Ela começa dominando a batalha, mas Ogum a dirige até o lugar da oferenda, onde Obá escorrega. Já no chão, Ogum a despe e a possui, tornando-se, assim, seu primeiro homem. Mais tarde Xangô, deus do trovão, roubaria Obá de Ogum.

Obá é uma mulher possuída por seu aspecto masculino, ou *animus*, e, a fim de alcançar a sua totalidade, deve incorporar sua feminidade. Tal como descreve Martins (2011), Obá é uma deusa propensa à ira; rancorosa, de caráter difícil, despreza a vaidade feminina. Ao mesmo tempo, projeta o desprezo pelo marido, Xangô, em qualquer homem, o que faz dela uma deusa de difícil acesso.

Esse comportamento projetivo e violento encaixa-se dentro do conceito de "fúria narcísica" cunhado por Kohut (1989). Segundo o autor, o termo corresponde a uma reação violenta e descontrolada diante daquele que ofendeu e feriu o ego ainda regredido,

produzindo uma ferida narcísica. No caso de Obá, a simbiose com o objeto amado é de tal grau, que a deusa termina rejeitando o masculino universal, o *animus,* não reconhecendo seu papel dentro da sua própria personalidade.

Sendo masculinizada e propensa a brigas, Obá luta com Ogum e é possuída por ele, recuperando, assim, a sua conexão com o feminino. Em prol da unificação desses arquétipos, faz-se necessária a submissão do ego polarizado nos conteúdos conscientes. No mito, a queda do ego é representada pelo tropeço de Obá na oferenda de Ogum no campo de batalha.

> Primeiro fazer uma oferenda, isto retira do ego a prepotência e a confiança estrita no consciente, liberando a psique inconsciente para agir através de intuições oportunas e da sensibilidade (exatamente o que Obá não possui). O sítio da batalha deve ser preparado para que se quebre o orgulho e a prepotência da oponente, motivada pela sua identificação com o animus (Zacharias, 1998: 182-183).

Podemos ver como esse mito traz consigo uma função unificadora e, portanto, de restabelecimento do equilíbrio psíquico. Dessa maneira, o primeiro mito de Obá sendo possuída por Oxum é capaz de transmitir a necessidade da integração do complexo *animus-anima* para o processo de individuação.

A ferida narcísica e a paixão: a mutilação de Obá

Prandi (2001) conta que Obá e Oxum, deusa das águas doces, competem sempre pelo amor de Xangô. Oxum é a mais amada, motivo pelo qual Obá a imita em tudo. O amor de Xangô começa pelos pratos que Oxum prepara, e Obá vive copiando as receitas da rival. Cansada, Oxum convida Obá à sua casa e recebe-a com um lenço que esconde as duas orelhas. Oxum mostra, então, o caldeirão em que prepara a comida, e nele boiam dois cogumelos. Diz então para Obá que são suas próprias orelhas. Quando Xangô chega, compraz-se e elogia os dotes culinários de Oxum.

Uma semana depois, Obá, morta de ciúmes, prepara a mesma iguaria, cortando uma de suas orelhas e pondo-a para cozinhar. Xangô, ao ver a orelha boiando no prato, ira-se com a mulher. Nesse momento, Oxum entra em cena, exibindo as orelhas intatas. Obá lança-se sobre Oxum e começa uma briga épica. Xangô, cansado da disputa, começa a persegui-las, lançando raios de fúria, terminando por convertê-las em dois rios.

Segundo Freud, o estágio do desenvolvimento em que as pulsões sexuais são destinadas ao próprio corpo denomina-se narcisismo (Freud, 2010). Para evoluirmos, em algum momento, a força sexual

deve ser projetada no outro. É nessa translação de energia sexual que os arquétipos do *animus*, da *anima* e da sombra exercem seus papéis em prol da diferenciação da consciência e do inconsciente.

Entendemos por sombra todos aqueles aspectos obscuros e inferiores da personalidade ligados a problemas de ordem moral. Alguns desses aspectos podem ser reconhecidos e integrados dentro da personalidade. No entanto, existem sombras que se opõem a ser reconhecidas e são projetadas, de maneira inconsciente, para o mundo exterior (Jung, 2013).

Na vivência da paixão, temos um cenário prolífico para a experiência da sombra, pois, segundo Trindade, Linares e Costa (2018: 31), "[…] somente arrebatados por uma força de vida que transcenda o bem e o mal é que somos tomados de coragem e impulsionados para além da moral, do juiz e dos portões do estabelecido pela cultura como correto e sensato".

Durante a experiência do amor romântico, os casais invadem-se de uma necessidade de possessão do outro. Assim, os indivíduos apaixonados tornam-se obsessivos pela imagem do outro, comportando-se de maneira não empática diante dos desejos do objeto amado. Mesmo sendo rejeitado, o apaixonado pode recusar-se a enxergar a rejeição. Obá cega-se diante da rejeição do amado e continua na sua empreitada incessante pela conquista de Xangô.

Na iconografia do candomblé, Obá é sempre apresentada com um lenço cobrindo a orelha decepada, mostrando a seus fiéis que a ferida narcísica precisa ser incorporada à realidade. A mutilação do parceiro que projeta todas as suas vivências e até a própria existência no objeto de afeto é representada pela ferida sempre aberta na deusa.

No entanto, Obá transforma-se em rio, quando fulminada pelo raio de Xangô, evidenciando, assim, que a incorporação das projeções e a iluminação das sombras permitem a fluidez da nossa psique na busca de sua integração e realização.

A ferida ocasionada pelo materno negativo no mito de Obaluaê

> Conta-se que Nanã, a mais velha Orixá feminina, senhora dos mortos e do pântano, teve um filho (Obaluaê) que nasceu coberto de pústulas e feridas da varíola. Não podendo ver o filho deste jeito, abandonou-o na praia para que perecesse. Foi quando Iemanjá, passeando pela orla da praia, encontrou e recolheu a criança que já estava sendo atacada pelos caranguejos […]. Iemanjá criou a criança que se curou de suas feridas, tornando-se um guerreiro poderoso, tão poderoso que seu rosto brilhava como o sol […]. Estando adulto, Iemanjá levou Obaluaê de volta para a sua mãe Nanã, que o recebeu e por ele foi perdoada. (Zacharias, 1998: 162).

O mito de Obaluaê também levanta, de maneira simbólica, a existência da ferida narcísica ocasionada pelo abandono do complexo materno negativo. A mãe rejeita o filho por ele não corresponder às fantasias e as expectativas dela.

Segundo Zacharias (1998), o mito do nascimento de Obaluaê representa as duas faces do arquétipo materno: Nanã é a mãe que abandona, e Iemanjá, a mãe que resgata. Posteriormente, Obaluaê deve perdoar a mãe. Assim, a internalização e o trabalho interno das nossas feridas narcísicas levam ao perdão, passo necessário para a nossa última integridade.

Obaluaê: o arquétipo da iniciação e do curador ferido

Em outro mito contado por Prandi (2001), Obaluaê sai de casa por volta dos doze anos para trabalhar, mas ninguém dá trabalho para o menino. Como nada consegue, decide pedir esmola, mas ninguém dá nada para ele, nem alimento, nem água, nem refúgio. Ele é acompanhado sempre por um cachorro. Vendo-se rejeitado, passa a morar na mata, onde os mosquitos e os espinhos das plantas começaram a ferir sua pele. Só o cachorro conforta Obaluaê, lambendo-lhe as feridas.

Um dia, enquanto dormia, escuta uma voz que diz: "Está pronto! Levante-se e vá cuidar do povo". Obaluaê, então, descobre que suas feridas estão cicatrizadas e parte de volta para a civilização. Quando chega, vê que toda a humanidade está adoecida pela varíola, inclusive os pais, que o viram partir. Obaluaê, então, passa a curar o mundo todo e a ser louvado como Senhor da Terra (Prandi, 2001: 205).

Por meio desse mito, podemos adentrar dois arquétipos: o da iniciação e o curador ferido. Segundo Henderson (Jung, 2016b: 168) expõe em *O homem e seus símbolos*, "A história antiga e os rituais das sociedades primitivas contemporâneas forneceram-nos abundante material sobre mitos e ritos de iniciação, nos quais jovens rapazes e moças são afastados de seus pais e obrigados a se integrarem no seu clã ou na sua tribo".

Obaluaê representa a criança que, deixando a proteção dos pais, é submetida a ritos de passagem para depois integrar-se à comunidade, tal como vemos no mito. O futuro deus é, então, submetido a uma prova de sobrevivência na floresta.

Desse modo, o mito do Senhor da Terra, Obaluaê, remete às feridas causadas pela iniciação. Ele é ferido pelos mosquitos e os espinhos da floresta, que representam as feridas ocasionadas pelo confronto entre a consciência e um inconsciente primevo e selvagem. Ao mesmo tempo, um cachorro lambe suas feridas, remetendo ao próprio inconsciente individual como fonte de cura e

integração. Finalmente, o iniciado escuta o chamado do *Self*.

O termo *Self* foi definido da seguinte maneira:

> O centro organizador de onde emana essa ação reguladora parece ser uma espécie de "núcleo atômico" do nosso sistema psíquico. É possível denominá-lo também de inventor, organizador ou fonte de imagens oníricas. Jung chamou esse centro o self e o descreveu como a totalidade absoluta da psique, para diferenciá-lo do ego, que constitui apenas uma pequena parte dela (Jung, 2016b: 212).

No caso desse mito, o *Self* apresenta-se como uma voz que o iniciado escuta enquanto dorme. Diante desse chamado, as forças psíquicas mobilizam-se, curam e incorporam as feridas causadas pela iniciação e fornecem à nossa personagem a força necessária para exercer sua verdade no mundo.

Obaluaê também representa o arquétipo do curador ferido. Zacharias (1998: 163) escreve: "O curador é aquele que já foi ferido, e mais que isto, sua ferida não pode ser cicatrizada".

Mas por que a própria ferida do curador não pode ser curada? A resposta é que, sem ferida, não há cura efetiva. Quem ativa o arquétipo do curador é o paciente que, ferido, procura a cura. Porém, para o paciente ser efetivamente curado, precisa ativar o seu complexo de curador interno, motivo pelo qual precisa sentir a ferida do seu curador.

Guggenbühl-Craig (2004: 85) relata o relacionamento médico/terapeuta-paciente nos seguintes termos: "Quando uma pessoa fica doente, o arquétipo de terapeuta-paciente se constela. O enfermo procura um terapeuta exterior, mas ao mesmo tempo se constela o terapeuta intrapsíquico […]. As feridas não se fecham nem as doenças se vão sem a ação curativa do terapeuta interior".

Como podemos ver, todo nós, curadores, estamos condenados a uma estrutura psíquica ferida, e precisamos abrir nossas feridas em cada processo terapêutico. Esse processo pode ser doloroso, o que muitas vezes obriga a consciência a se polarizar: ou fica no polo da saúde, ou fica no polo da doença. O verdadeiro curador ferido saberá transitar entre os dois polos, sem perder a sua essência ou sempre a recuperando através do próprio processo terapêutico.

O poder transformador das feridas de Obaluaê

Prandi (2001) narra que Obaluaê chega a uma festa, mas não pode entrar devido à aparência do seu corpo ferido, que lhe causa constrangimento. Ogum prepara uma vestimenta com palhas da costa que cobre Obaluaê da cabeça aos pés e o convida a entrar,

e ele, timidamente, aceita. Iansã, deusa dos ventos, compadece-se dele, pois ninguém se aproxima, e dança com Obaluaê. A dança de Iansã produz ventos que sopram por baixo das roupas de Obaluaê, levantando as palhas e convertendo suas feridas em chuva de pipocas. Quando todos olham, Obaluaê torna-se belo e jovem.

Segundo escreve Peixoto (2018: 129): "Por vezes a doença se estabelece para transformar os caroços duros que temos dentro de nós, abrindo-os como uma flor no calor das experiências e atritos terrenos".

Rubem Alves, de sua parte, também relata, de maneira belíssima, o significado que as mudanças têm na vida humana por meio da metáfora da transformação do milho em pipoca:

> […] A transformação do milho duro em pipoca macia é símbolo da grande transformação por que devem passar os homens para que eles venham a ser o que devem ser. O milho de pipoca não é o que deve ser. Ele deve ser aquilo que acontece depois do estouro. O milho de pipoca somos nós: duros, quebra-dentes, impróprios para comer; pelo poder do fogo podemos, repentinamente, nos transformar em outra coisa […]. (Peixoto, 2018: 130).

Como vemos, por meio desse mito, na perspectiva cristã ou africana, a humanidade já vê, desde tempos antigos, a importância da incorporação e da transformação da simbologia das feridas para o nosso processo de individuação. Nesse sentido, as feridas também têm um caráter prospectivo, levando-nos para mais perto do *Self*.

São Roque: as feridas da transferência

A história de São Roque é muito bem resumida por Trindade, Linares e Costa (2018). Eles relatam que Roque nasceu numa cidade francesa chamada Montpelier por volta do ano de 1300. Em sua juventude inicia os estudos em medicina. Pouco tempo depois, decide vender seus bens e destinar o lucro para os pobres. Com o objetivo de dedicar-se à evangelização, iniciou uma peregrinação a Roma, percorrendo várias cidades italianas. Na Toscana, passou a curar doentes infectados pela peste, conseguindo realizar curas por vezes, inexplicáveis. Na volta para a França, fica na cidade italiana de Piacenza, onde continua curando doentes da peste e acaba contaminado pela doença. Retira-se para um bosque para não contaminar outras pessoas.

Conta a história que, todos os dias, o santo recebe a visita de um cão que leva pães que retira da mesa do seu tutor, Gottardo Pallastrelli, um homem rico da cidade. Após perceber esse fato, o homem decide seguir o cachorro, penetrando no bosque e encontrando São Roque moribundo. Levo-o para casa e curou-o.

Outras versões contam que o cão cura Roque lambendo a ferida da sua perna enquanto está no bosque. Depois de ser curado, Roque decide voltar para a sua cidade natal, mas é detido por soldados em Angera, norte da Itália, e considerado um espião. Feito prisioneiro, morre na cadeia entre 1376 e 1379.

Como podemos ver, a história de São Roque apresenta fatos coincidentes com o mito de Obaluaê, motivo pelo qual a imagem do santo faz parte do sincretismo entre o candomblé e o catolicismo. Havendo já mobilizado o inconsciente coletivo com seu efeito numinoso, a imagem do santo também pode ser considerada arquetípica, representando o arquétipo do curador ferido. Cabe, então, a pergunta: o curador pode ser contaminado pelo paciente, assim como foi São Roque?

Guggenbühl-Craig (2004) explica que o médico tem um fascínio pelo arquétipo doença-saúde e deseja conhecê-lo experimentando a doença na própria pele. Por esse motivo, a maioria dos estudantes de medicina começa a experimentar sintomas parecidos com as doenças que eles estudam, como se fossem contaminados pelo simples conhecimento teórico da doença, sendo muitas vezes considerados neuróticos pelos médicos mais experientes.

> […] Mas essa assim chamada fase neurótica pode ser um ponto crítico para o estudante. É nesse momento que ele começa a compreender que ele se torna o "terapeuta ferido". Pode ocorrer, porém que a carga se torne pesada demais e o polo da doença venha a ser reprimido. Mas, se for capaz de experimentar a doença como uma possibilidade existencial nele próprio e de integrá-la, o estudante transformar-se-á num verdadeiro "terapeuta ferido". (Guggenbühl-Craig, 2004: 91).

Freud (2010), por sua vez, cunhou o termo neurose de transferência. Esse termo exprime um mecanismo de cura por meio do qual o paciente transfere os sintomas de sua neurose para o terapeuta, de tal maneira, que os sintomas ficam expostos e passíveis de serem tratados no cenário terapêutico, criando-se, assim, uma enfermidade artificial, mais branda que a neurose pessoal, e curável mediante a psicanálise.

Examinando esse conceito, podemos inferir que o contágio do terapeuta com a neurose é uma ferramenta para a cura dos sintomas neuróticos. O curador ferido, então, deve ser capaz não só de ativar o arquétipo do curador no paciente por meio da própria ferida, como também de se deixar contaminar pelas feridas do seu analisando.

Jung também declarou que a contaminação do terapeuta é uma ferramenta de inestimável valor curativo e faz um apelo para que o médico e o terapeuta deixem de lado suas próprias resistências ao contágio para alcançar o paciente no seu íntimo.

> A rotina, o "já saber de antemão" são inseparáveis da persona, requisitos apreciadíssimos pelo clínico experiente, como, aliás, por toda autoridade infalível. Esta falta de percepção, porém, não nos é propicia, visto que com a contaminação inconsciente nos é oferecida uma possibilidade terapêutica de inestimável valor, por realizar a transferência da doença para quem está tratando dela. […] (Jung, 2012: §365).

Vemos, então, que a transferência também é uma figura arquetípica. A contaminação do curador ferido é representada pelas feridas de São Roque, que, curando doentes, adquire a mesma doença deles. Como vimos antes, em ambas as versões existem cachorros que ora ajudam a manter Roque vivo por meio do alimento, ora curam suas feridas. O cão representa a força selvagem do inconsciente, que tem a capacidade de nos manter vivos diante das vivências que ameaçam o nosso ego e o poder de nos curar. Assim, o terapeuta também deve estar em contato constante com seu próprio inconsciente para integrar as feridas provocadas na transferência. Que isso possa servir como ferramenta terapêutica e via de evolução para o próprio curador.

Santa Catarina de Ricci: as feridas da *coniunctio*

Segundo a Bíblia Católica Online (2022), Santa Catarina de Ricci foi uma freira italiana da terceira ordem dominicana. Nasceu em Florença em 1522 e era filha de um homem muito respeitável, Pier Francesco de Ricci. Foi criada pela madrasta, Fiammetta da Diacceto, mulher devota da religião católica, já que sua mãe morreu, quando era muito pequena. Depois de muita rejeição da sua vocação por parte do pai, ela consagrou-se freira em 1536. Durante a sua vida, Catarina de Ricci experenciou momentos de êxtase seguidos de aparecimentos de estigmas. Dos estigmas conhecidos da santa, só um é objeto deste estudo: o anel místico.

Segundo relatado pela irmã M. Strozzi, Catarina foi desposada por Jesus Cristo na presença de Maria, a virgem:

> Tomou então, Jesus da sua mão esquerda e enquanto da rainha do céu sustentava a mão, Cristo colocou este belíssimo anel dizendo: 'Com este serás para sempre minha esposa e em troca nunca te deixarás levar pelo mau humor'. E acrescentou: 'Agora és realmente minha esposa'. Jesus beijo-a então na boca e igualmente Nossa Senhora. E Catarina pediu desculpas por não ter palavras para agradecer conforme desejava e disse-lhe: 'Meu Senhor, agradeço-vos por terdes escolhido esta miserável criatura por vossa esposa' (Lorenzatto, 1978: 51).

A palavra *coniunctio* é um estágio do processo alquímico que

indica a união de substâncias opostas para formar uma nova. Jung também denominou esse estágio de casamento sagrado. Nos seus estudos sobre alquimia, Jung estabeleceu que a união dos opostos é o objetivo principal do processo alquímico. A *coniunctio*, portanto, é parte primordial do processo de individuação.

O casamento sagrado de Catarina de Ricci representa o arquétipo da *coniunctio*: a união do masculino e do feminino dentro da psique da santa. O beijo de Jesus Cristo e Maria na boca de Catarina representam o caráter erótico da união. As núpcias sagradas são seladas com uma ferida: o anel estigmatizado no dedo de Catarina de Ricci, que simboliza a difícil integração dos nossos opostos. No caso de Catarina, a instituição de forte rigidez moral certamente impedia a projeção do arquétipo *animus-anima* para o mundo exterior. Assim, a psique da santa liberou sua tensão em um ferimento físico depois de uma experiência de êxtase com o inconsciente.

Jesus Cristo: o *Self* ferido

Diz a narrativa dos evangelhos de João e de Mateus:

> Pilatos mandou então flagelar Jesus (Bíblia Católica Online, 2022, João 19:1).
> Os soldados do governador conduziram Jesus para o pretório e rodearam-no com todo o pelotão. Arrancaram-lhe as vestes e colocaram-lhe um manto escarlate. Depois, trançaram uma coroa de espinhos, meteram-na na cabeça e puseram-lhe na mão uma vara. Dobrando os joelhos diante dele, diziam com escárnio: "Salve, rei dos judeus!". Cuspiam-lhe no rosto e, tomando da vara, davam-lhe golpes na cabeça. Depois de escarnecerem dele, tiraram-lhe o manto e entregaram-lhe as vestes. Em seguida, levaram-no para o crucificar. (Bíblia Católica Online, 2022, Mateus 27: 27-31).

A flagelação e a humilhação de Jesus simbolizam a custosa degradação a que o ego deve ser submetido em prol do processo de individuação (Edinger, 1987).

No mito, Jesus Cristo resiste à dor da humilhação de maneira estoica. O fato pode ser relacionado a uma humildade pessoal extrema, porém, do ponto de vista simbólico, representa a força do ego individuado para suportar o poder sem identificar-se com ele (Edinger, 1987).

Segundo a narrativa do evangelho de Mateus:

> Chegaram ao lugar chamado Gólgota, isto é, lugar do crânio. Deram-lhe de beber vinho misturado com fel. Ele provou, mas se recusou a

> beber. Depois de o haverem crucificado, dividiram suas vestes entre si, tirando à sorte. Cumpriu-se assim a profecia do profeta: Repartiram entre si minhas vestes e sobre meu manto lançaram à sorte. Sentaram-se e montaram guarda. Por cima de sua cabeça penduraram um escrito trazendo o motivo de sua crucificação: "Este é Jesus, o rei dos judeus". Ao mesmo tempo foram crucificados com ele dois ladrões, um à sua direita e outro à sua esquerda. (Bíblia Católica Online, 2022, Mateus 27:33-38).

Jung estabelece que o processo de individuação só se completa, se o indivíduo for capaz de vivenciar e incorporar suas polaridades opostas. A crucifixão representa a dolorosa incorporação dos opostos por parte da consciência:

> Tanto um como outro [Cristo e Anticristo] são símbolos cristãos que significam a imagem do Salvador crucificado entre os dois malfeitores. Este grandioso símbolo indica que a evolução e a diferenciação produzidas na consciência levam-nos a um conhecimento cada vez mais ameaçador da contradição, e significa nada menos que uma crucificação do eu, isto é sua suspensão dolorosa entre dois opostos inconciliáveis (Jung, 2013: §79).

Jung trata Jesus Cristo como um modelo de individuação. No seu livro *Aion*, Jung (2013: 52) refere-se a Cristo como o arquétipo do si mesmo (*Self*). Longe de propor um *Self* perfeito, como atualmente o cristianismo divulga a figura de Jesus Cristo, Jung mostra-nos uma imagem "inteira, porém longe da perfeição".

> Se alguém se sente inclinado a considerar o arquétipo do si-mesmo como um agente real e Cristo, portanto, como símbolo do si-mesmo, não deve esquecer que há uma diferença básica entre *perfeição* e *inteireza:* a imagem que temos de Cristo é relativamente perfeita (pelo menos é isto o que se tem pensado), ao passo que o arquétipo (enquanto o conhecemos) indica inteireza, mas está longe de ser perfeito. (Jung, 2013: §123).

Essa premissa cobra bastante lógica diante dos textos bíblicos, como podermos ver no evangelho de João:

> Na tarde do mesmo dia, que era o primeiro da semana, os discípulos tinham fechado as portas do lugar onde se achavam, por medo dos judeus. Jesus veio e pôs-se no meio deles. Disse-lhes ele: "A paz esteja convosco!". Dito isso, mostrou-lhes as mãos e o lado. Os discípulos alegraram-se ao ver o Senhor. (Bíblia Católica Online, 2022, João 20:19-20).

Jesus Cristo, ressuscitado, retorna transfigurado, porém ferido, longe da perfeição que, talvez, seus discípulos fantasiavam ou que

muitos de nós ainda lhe atribuímos. A totalidade então implica a integração de diversas feridas.

1. As feridas da flagelação do ego – a derrota do ego, sempre polarizado, diante do *Self* é necessária para se alcançar a totalidade. Edinger (2008: 37) descreve essa derrota da seguinte forma: "Em Mysterium, Jung faz a observação profunda de que 'a experiência do *Self* é sempre uma derrota pra o ego'. Isso acontece porque o encontro com a coisa maior sempre resulta em feridas e danos, inicialmente, na coisa menor".

2. As feridas da crucificação entre os opostos – a integração dolorosa dos nossos opostos, das nossas sombras pessoais, também é um degrau intransponível no processo de individuação. As feridas que esta integração pode causar no ego são de magnitude semelhante à morte:

> Uma vez que você é capaz de enxergar por trás da dinâmica dos opostos, não é mais vítima deles, mas, ao mesmo tempo, perde conexão com a energia que o propulsiona pela vida. Portanto, é um *insight* que literalmente pode matar. É uma imagem do que acontece quando se encontra um ponto de vista para além dos opostos, e uma ferida profunda – possivelmente fatal – é infligida ao ego (Edinger, 2008: 80).

3. As feridas que a sombra coletiva pode impor – no caminho da individuação, devemos separar-nos da coletividade, que, por sua vez, reagirá de forma violenta contra nós, pois a nossa iluminação significará o desaparecimento das suas projeções, que deverão voltar para a própria coletividade, gerando, assim, a sensação desagradável de imperfeição.

4. As feridas da fé – o *Self* é um arquétipo cuja exigência maior é a fé. Acreditar no processo que nos leva à totalidade é um ato de verdadeira fé. As nossas feridas nem sempre serão visíveis, mas devemos acreditar que elas estão aí e reconhecê-las, pois, sem elas, o processo de individuação não está completo.

Considerações finais

Byington (2019) tece uma teoria sobre a evolução do inconsciente coletivo a partir dos arquétipos. Ele hipotetiza que o inconsciente coletivo passou por uma diferenciação ao longo dos anos, percorrendo um caminho que vai desde o arquétipo maternal na vida nômade até o arquétipo paternal após a revolução agropastoril. Assim como o inconsciente pessoal passa do estado patriarcal para o estado de alteridade, também o faz o inconsciente coletivo. O surgimento dessa necessidade evolutiva traz consigo no-

vas figuras arquetípicas, como Buda e Jesus Cristo. A partir dessa interessante hipótese evolucionista, podemos também levantar a hipótese de que, em algum momento da história, a humanidade teve a necessidade de ferir seus deuses, transmitindo um conceito arquetípico das feridas na evolução humana.

A leitura simbólica de Jung (2013) sobre o mito cristão deixa claro que o caminho da individuação é doloroso, passando pela impiedosa suspensão entre seus opostos, até a descida aos infernos de suas próprias sombras. Nesse processo, então, nunca estaremos livres de ferimentos psíquicos. Reconhecer essas feridas como parte da nossa totalidade é um passo importante no processo de individuação.

Interessante perceber que, na maioria desses mitos, o ferimento aparece no relacionamento com o outro, demonstrando que a vulnerabilidade é um determinante importante no processo do encontro com o *Self*: precisamos abrir nossas mais íntimas defesas para nos ferir e nos deixar ferir. Só assim chegaremos à nossa verdade.

Também é intrigante pensar que podemos carregar feridas desde o nascimento, como Obaluaê. Essas feridas podem corresponder às ocasionadas pelas expectativas maternas, geradas ainda intraútero. Somos marcados pela culpa de ter que quebrar essas expectativas sempre que decidimos encontrar nosso verdadeiro eu. O homem, então, é um ser ferido por uma culpa inata que deve reconhecer e assimilar mais adiante no seu caminho de individuação.

Posteriormente, Obaluaê transformar-se no curador ferido, arquétipo que por muito tempo foi reduzido a representar aqueles que dedicavam a vida a sarar doenças. Olhemos além: se o arquétipo tem caráter universal e orientador para a individuação, então tem o poder de ser reproduzido por todos, e não por determinados agentes. Assim, o curador ferido é um arquétipo necessário para o encontro do *Self* de maneira universal. Se todos carregam feridas, todos são capazes de curar. Curar o outro por meio de nossas vivências é uma passagem necessária para a individuação, e não é preciso ser profissional ou dedicar a vida a fazê-lo.

Por outro lado, podemos também ser afetados pelas feridas do outro – assim o demonstra a figura de São Roque, contaminado pelos doentes que curava. Ele também é considerado um curador ferido; porém, neste trabalho, tentamos fazer outra análise, com base no processo de transferência. É desafiador analisar o conceito de neurose de transferência, cunhado por Freud (2010), do ponto de vista arquetípico, mas a figura de São Roque ajuda muito nesse propósito. O fato de esse santo carregar as feridas da afetação que o outro pode trazer durante o processo terapêutico é de grande importância.

Assim, para propósitos deste trabalho, o arquétipo foi observado nos limites de um processo terapêutico feito por um profissional treinado. Surge a pergunta: o processo de individuação do

terapeuta é diferente? Ele tem feridas diferentes? Não necessariamente. Do ponto de vista junguiano, a transferência é um processo que o ser humano usa o tempo todo, não se restringindo ao *setting* terapêutico; a diferença radica no fato de que o profissional terapêutico faz um esforço consciente para identificar a transferência e usá-la para fins curativos, ao passo que quem não está treinado para realizar esse processo pode sofrer os embates da transferência até o processo projetivo cessar de maneira natural ou com recursos terapêuticos. Nesse sentido, sempre que o terapeuta estiver consciente do movimento de transferência (e contratransferência), também terá em mãos uma ferramenta evolutiva importante tanto para si como para o outro.

Outro conceito freudiano que tentamos discutir nesta pesquisa, do ponto de vista arquetípico, é o do narcisismo. Obá representa a ferida que sofremos durante a imersão intensa nas nossas próprias projeções. A mutilação daquele que entrega sua própria integridade à projeção carregada por um objeto de desejo faz parte de um movimento narcísico. Em algum ponto da vivência narcísica, deixamos de ser inteiros, mas o caminho para a verdade também contempla a mutilação. Como podemos reconhecer a completude, se não passamos pela vivência da incompletude? Assim, a ferida narcísica também requer ser recolhida no inconsciente coletivo e representada nos arquétipos, tal como a deusa do candomblé foi representada.

A *coniunctio*, por outro lado, continua sendo tema bastante denso. A reintegração de nossas projeções, nossos opostos e nossas sombras, terá como conclusão o nascimento (ou renascimento) de um novo e autêntico ser. Essa é a simbologia por trás do processo da *coniunctio*. Como exploramos ao longo de todo este trabalho, o processo de individuação exige constantes sacrifícios, representados como feridas em figuras arquetípicas. Santa Catarina de Ricci foi a portadora de um ferimento bastante especial: o anel do casamento sagrado. Catarina teve uma vivência numinosa que a marcou fisicamente para sempre. Ela encarou os opostos no seu inconsciente, seu masculino e seu feminino, sua santidade e a sua sexualidade. Desse confronto saiu ferida, porém grata e com uma enorme missão: nunca se deixar levar pelo mau humor. Jesus Cristo, o *Self*, faz esse único pedido, anunciando, talvez, que a luta dos opostos é eterna e o mal não deve vencer o bem dentro dela.

Finalmente, chegamos a uma conclusão comovedora: o *Self* é um arquétipo ferido. A figura de Jesus Cristo, ressuscitado e transfigurado, havendo cumprindo a missão do ser, retorna do seu processo de individuação com feridas para poder ser reconhecido. Podemos deduzir, então, que o reconhecimento das nossas feridas é parte importante do processo de individuação. Este estudo, dentre outros, traz a percepção de que o processo de individuação não é isento de passagens difíceis que se traduzem em feridas psíquicas.

As feridas adquiridas no processo têm representação simbólica no inconsciente coletivo, e o reconhecimento delas é parte importante no processo de individuação, segundo Jung.

Em tempos em que se privilegiam a blindagem da alma e o afastamento de experiências dolorosas; em que o relacionamento com o outro fica cada vez mais na superficialidade de uma positividade forçada; e em que a vulnerabilidade é vista como fraqueza, a revisão das nossas próprias feridas constitui-se num movimento introspectivo valioso em busca do verdadeiro ser.

Referências Bibliográficas

BARCELLOS, Mario Cesar (1990). *Os orixás e a personalidade humana*. Rio de Janeiro: Pallas.

BÍBLIA CATÓLICA ONLINE (2022). Disponível em: https://www.biblia-catolica.com.br**/**. Acesso em: 19.maio.2019.

BYINGTON, Carlos Amadeus (2019). Uma explicação arquetípica da crucificação de Jesus pela teoria arquetípica da história. *Junguiana*, São Paulo, vol.37, n.1, p.261-274, 2º sem 2018. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-08252019000100015. Acesso em: 19.maio.2019.

EDINGER, Edward F. (1987). *O arquétipo cristão*. São Paulo: Cultrix.

EDINGER, Edward F. (2008). *O mistério da coniunctio: imagem alquímica da individuação*. São Paulo: Paulus.

FERNANDES, Roberto R. (2017). *Abismos narcísicos: a psicodinâmica do amadurecimento e da individuação*. Curitiba: Appris.

FREUD, Sigmund (2010a). *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras.

FREUD, Sigmund (2010b). *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos: (1911-1913)*. São Paulo: Companhia das Letras.

GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf (2004). *O abuso do poder na psicoterapia*. São Paulo: Paulus.

HENDERSON, Joseph. L. (2016). Os mitos antigos e o homem moderno. In JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Harper Collins.

JUNG, Carl Gustav (2012a). *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. *OC*, vol. 16/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2012b). *Mysterium Coniunctionis: pesquisas sobre*

a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. *OC*, vol. 14/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2013). *Aion: estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo*. *OC*, vol. 9/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2016a). *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

JUNG, Carl Gustav (2016b). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Harper Collins.

KIVITZ, Ed R. (2012). *Talmidim*. São Paulo: Mundo Cristão.

KOHUT, Heinz (1989). *Como cura a psicanálise?* Porto Alegre: Artes Médicas.

LORENZATTO, José (1978). *Parapsicologia e religião: alguns aspectos da mística à luz da ciência*. São Paulo: Loyola.

MARTINS, Cleo (2011). *Obá: a amazona belicosa*. Rio de Janeiro: Pallas.

PEIXOTO, Norberto (2018). *As flores de Obaluaê: o poder curativo dos orixás*. Porto Alegre: BesouroBox.

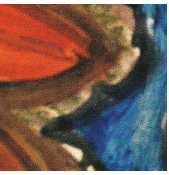
PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

TRINDADE, Diamantino F.; LINARES, Ronaldo A.; COSTA, Wagner V. (2018) *Os orixás na umbanda e no candomblé*. São Paulo: Madras.

VERGER, Pierre F. (2018). *Orixás: deuses iorubás na África e no mundo*. Salvador: Fundação Pierre Verger.

ZACHARIAS, José J. de M. (1998). *Ori Axé: a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor.

Artigo



De vales e abismos: reflexões clínicas sobre suicídio assistido

*Ana Cristina Gilbert**

Sinopse: Este artigo examina a questão do suicídio assistido sob a ótica do trabalho analítico realizado na psicologia clínica. A partir do conto intitulado ***Sul***, do autor português José Luís Peixoto (2003), cujo tema central é o suicídio, proponho algumas reflexões sobre essa forma específica de suicídio, tendo como fio condutor o livro ***Suicide and the Soul***, do psicólogo americano James Hillman (2007), teórico da psicologia arquetípica que aprofunda e avança as ideias da psicologia analítica desenvolvidas por Carl G. Jung, em uma tentativa de interlocução entre esse fenômeno – essencialmente um fenômeno da esfera biomédica mas também da esfera jurídica – e o espaço analítico.

Palavras-chave: Suicídio. Suicídio assistido. Psicologia Arquetípica. Psicologia Analítica. Alma.

Abstract: This paper examines the subject of assisted suicide under the viewpoint of the analytical work performed in clinical psychology. Using as a starting point the short-story ***Sul*** by the Portuguese writer José Luís Peixoto (2003), whose central theme is suicide, I discuss some aspects of this specific kind of suicide. Based on the book Suicide and the Soul by the American psychologist James Hillman (2007), founder of the archetypal psychology whose work deepened and advanced the ideas of the analytical psychology by Carl G. Jung, the paper aims at creating a dialogue between this phenomenon, that essencially belongs to the biomedical domain but also to the juridical domain, and the analytical setting.

Keywords: Suicide. Assisted suicide. Archetypal Psychology. Analitical Psychology. Soul.

Resumen: Este artículo discute la cuestión del suicidio asistido, en la perspectiva del trabajo analítico realizado en la psicología clínica. A partir del cuento ***Sul*** del autor portugués José Luís Peixoto (2003), cuyo tema central es el suicidio, propongo algunas reflexiones sobre esa forma específica de suicidio, teniendo como hilo conductor el libro ***Suicide and the Soul*** del psicólogo americano James Hillman (2007), teórico de la psicología arquetípica que aprofunda y avanza las ideas de la

psicología analítica desarrolladas por Carl G. Jung, en un intento de interlocución entre ese fenómeno, esencialmente un fenómeno del dominio biomédico pero también del dominio jurídico, y el espacio analítico.

Palabras clave: Suicidio. Suicidio asistido. Psicología Arquetípica. Psicología Analítica. Alma.

***Ana Cristina Gilbert:** Graduação em Psicologia; Mestrado e Doutorado em Saúde Coletiva (IFF-Fiocruz); Pesquisa de Pós-Doutorado em Estudos Culturais (PACC-UFRJ); Candidata do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro (IJRJ-AJB).

E-mail: ana.cbgilbert@yahoo.com

■

Introdução

Este artigo examina a questão do suicídio assistido sob a ótica do trabalho analítico realizado na psicologia clínica. A partir do conto ***Sul,*** do autor português José Luís Peixoto (2003), cujo tema central é o suicídio, proponho algumas reflexões sobre essa forma específica de suicídio, tendo como fio condutor o livro ***Suicide and the soul,*** do psicólogo americano James Hillman (2007), teórico da psicologia arquetípica que aprofunda e avança as ideias da psicologia analítica desenvolvidas por Carl G. Jung, em uma tentativa de interlocução entre esse fenômeno – essencialmente um fenômeno da esfera biomédica, mas também da esfera jurídica – e o espaço analítico.

O conto

Sul é um dos capítulos do livro *Antídoto* (Peixoto, 2003), novela de contos que constitui uma conversa poética com outro gênero de arte, a música, e, dentro dela, o *heavy metal*, na expressão do grupo português Moonspell no álbum de mesmo nome, *The antidote* (Century Media, 2003). Essa relação, ou parentesco, modula a expressão literária de Peixoto; os textos (conto e letras), escritos em simultâneo, espelham-se mutuamente no horror e na beleza, no estranho e no familiar, na curiosidade e no medo. Especialmente, no medo. Dois antídotos para um mesmo veneno, nos diz a contracapa.

Ao longo do livro, alternam-se vozes no plural que constituem um *nós* e vozes no singular, *ele* e *ela*, revelando temas comuns, universais, e temas particulares. Nós sabe aquilo que ele e ela não

sabem; é indiferente ao sofrimento humano, é onisciente do trágico destino dos homens e assiste impassível à sua realização inexorável.

Ele e ela vivem esse destino, experienciam o sofrimento e o turbilhão de emoções, dúvidas, conflitos e contradições próprios dos humanos, apenas pressentindo o que virá. Ele e ela vivenciam o medo, a separação e a morte.

Nós identifica-se como o medo, aquilo que existe "[d]entro e sobre os homens" (Peixoto, 2003: 8); aquilo que cada um encontrará entranhado na pele, dentro de si, se for capaz de se olhar; aquilo que verá nos próprios olhos diante do espelho e que não consegue esconder; aquilo que jaz sob o peso dos segredos mais bem guardados em solidão.

Com o medo está a morte. Ambos nos acompanham pela vida inteira; são a única certeza. Mas há também o desejo, os sonhos, as sombras e o olhar sobre o mundo. E o tempo. E o envelhecer no tempo; as vozes e o silêncio. A imaginação.

O medo, sentimento ancestral, rizomático e plural, povoa o existir diário e é veneno destilado lentamente. Contudo, se a morte é condenação e desistência, também se apresenta como possibilidade de ruptura, transcendência e libertação. Coragem.

José Luís Peixoto, no conto *Sul*, descreve uma trajetória circular de pensamentos, sensações, lembranças, decisões, atos. O texto começa em primeira pessoa e, a partir desse 'eu' (o menino que caçava lebres com o pai nas madrugadas de outono, mas também o adulto que, no presente, manuseia a arma usada naquelas ocasiões; o ele dos outros capítulos do livro), outras três personagens sem nome são evocadas pela memória de cada um: a mulher do monte, que se lembra da mulher da mercearia, que se lembra do pastor velho, que se lembra do eu do início, "o rapaz que era filho daquele homem que ele conhecia" (Peixoto, 2003: 30), que se lembra da mulher do monte, fechando o círculo.

Dois momentos temporais se alternam: o primeiro apresenta o que aconteceu a cada uma das pessoas rememoradas, o desfecho, a morte; o segundo relata em detalhe os pensamentos e as emoções de cada uma delas até chegar ao momento do confronto com o instrumento por meio do qual vão tirar a própria vida. O leitor acompanha os eventos e, ciente do que acontecerá, é levado a sentir a angústia do vazio da alma, da solidão de cada uma das personagens, solidão apenas mitigada pela presença da pessoa evocada na última lembrança.

Quatro suicídios, quatro personagens, quatro formas de morrer (arma de fogo, veneno, lâmina, corda), quatro pontos cardeais. O Sul, a terra. Dela surgimos e a partir dela nos diferenciamos. A mãe, o domínio do matriarcal. O Sul, essa direção para onde sempre apontaremos e onde somos inalcançáveis. Para nós mes-

mos. O inconsciente. As motivações que partem do Sul e que nos falam de profundidade, de abismos, de sombras e escuridão, de repetições, do morrer das luzes, da obnubilação do pensamento, da ânsia por transformação, do vale da alma.

O conto revela-nos a solidão, a tristeza, a falta de alento, a impossibilidade de mudança. Evoca a velhice, a esterilidade, a saudade; a ânsia pelo retorno às origens. Suicídio – o único ato possível em dado momento, o único capaz de provocar mudança, de permitir o deslocamento, de proporcionar o destacar-se da dor; a dor que substitui a dor maior, insuportável, de existir. Suicídio – quando o vazio da vida, a invisibilidade da alma e a desconexão tomam conta; quando é impossível narrar o sofrimento, narrar o inenarrável; quando já não somos nem vistos, nem escutados por ninguém.

Aparentemente fora da nossa realidade urbana contemporânea, as personagens de *Sul*, moradoras de uma vila portuguesa, possivelmente no Alentejo tão caro a Peixoto, aproximam-se de nós, carregando o mesmo questionamento sobre a vida e a mesma possibilidade de escolha da morte, considerada pela religião, pelo direito e pela medicina, respectivamente, pecado, crime e insanidade, mas que para a vida psíquica pode ser considerada uma escolha natural. Cada uma das personagens torna-se testemunha do suicídio de outra, produzindo uma irmandade nesse círculo de eventos solitários. Esse testemunho amaina o sentimento de solidão e traz algum conforto.

Suicídio. Em certo momento, resultado da intoxicação por um potente veneno: o medo, o vazio, a perda da alma, a desconexão com o que se é para além do trabalho ou das relações sociais; resultado da fixação na impossibilidade de ser, do emudecimento que anuncia a morte em vida. Narrativa, o antídoto possível (Costa, 2012). A narração (não necessariamente verbal), fio que resiste e se prende à vida, aponta para vínculos potenciais, para a linguagem poética e metafórica capaz de expressar a dor para além da literalização da morte, mas que nem sempre encontra lugar.

Falar de suicídio é romper com a ideia (ilusória) de que o falar induz a ele. Silenciar, sim, é alimentar o tabu; é aumentar a incomunicabilidade do sofrimento; é desconsiderar o aspecto social desse ato individual, resultado de um autoisolamento, ou, melhor dizendo, é desconsiderar as relações entre indivíduo, sociedade e cultura e a permanência daquele que se suicida nos discursos e na vida dos que ficam; é deixar patente o quanto nós, como interlocutores, não suportamos ouvir o que é indizível para o outro (Moretto et al., 2017).

Diante do desconforto e da impotência, podemos escorregar para atitudes de prevenção ou de intelectualização que nos tirem desse lugar de contato sensível com a morte, calando vozes em nome de um eu consciente que, acreditamos, deveria ser salvo. Apelamos para a informação, como se ela fosse capaz de suprir

a lacuna da narração, e perdemos a oportunidade de perguntar o que (quais aspectos, quem em mim) deve morrer.

Desconsideramos a possibilidade de entrar em diálogo com a morte, considerando-a uma dessas potentes vozes, a fim de criar sentidos para os eventos; de abrir espaço para a manifestação de conteúdo afetivo inconsciente que compõe os complexos (Jung, CW8: §201), os quais atravessam (e nela interferem) a perspectiva de decisões conscientes.

Na série *Por treze razões* (*Thirteen reasons why*), o movimento gerado na escola pelo suicídio da personagem Hannah Baker, que inclui cartazes, temas para discussão em sala de aula, atitudes parentais de querer conversar com seus filhos sobre qualquer coisa que lhes possa afligir, é um exemplo desse apelo à informação e mostra o quanto ela pode ser ineficaz, deixando de fora o que realmente importa. Muitas vezes, a informação serve apenas calar o desespero de um grito mudo, reforçando o discurso dominante de evitação do tema da morte e cristalizando significados em torno das pessoas que ousam pensar em tirar a própria vida.

O efeito contagioso do suicídio, chamado de *efeito Werther* na literatura médica (em referência à obra de Goethe de 1774, *Os sofrimentos do jovem Werther*, cujo suicídio por uma desilusão amorosa teria provocado uma suposta epidemia de suicídios entre jovens da época), é apontado como um dos motivos para se evitar o assunto (alguém poderia se referir às mortes das personagens de Peixoto como contágio...).

Entretanto, discordar dessa visão não significa compactuar com a literalização de impulsos suicidas nem os incentivar; tampouco significa negar sua existência e necessidade. É compreender o chamado para viver a experiência psíquica de morte, que, em determinado momento, pode se expressar por meio de comportamentos autodestrutivos e ideias ou fantasias suicidas; é discutir aberta e amplamente a relação com a morte como possibilidade e suas consequências; é discutir as imagens, as fantasias e os significados a ela associados, ou seja, testemunhar esse movimento que traz a marca profunda da desesperança. Por não se fixar na prevenção do suicídio, o trabalho do analista contribui para que o indivíduo realize essa experiência psíquica de morte, podendo, com isso, ultrapassar a busca pela morte literal (Hillman, 2007).

Hillman (2007) aponta que, diferentemente da posição da medicina, que se engaja na prevenção do suicídio com base em sua metáfora-raiz, a vida, a perspectiva exercitada no espaço analítico alinha-se a outra metáfora-raiz, a alma. No modelo de pensamento sobre o qual se assenta a prática analítica, não cabe a evitação do tema da morte, uma vez que ela é intrinsecamente ligada à vida e emitirá seu apelo em muitos momentos de nossa existência.

Sob esse enfoque, é preciso suportar dizer (e ouvir) aquilo que

não pode ser dito, sequer pensado. Esse é o antídoto possível, caminhar em direção ao sul, em direção às sombras, ao mesmo tempo desconhecidas e familiares. Mas esse antídoto, esse caminhar, deve carregar a chama lírica dos afetos; a busca do sentido daquilo que pode ser a experiência última, do significado do suicídio para a psique, contudo, desafiando a literalidade do ato. Assim sendo, a única alternativa para o analista é lidar com suas próprias ideias e experiências de morte para poder lidar com o suicídio de alguém, seja como possibilidade real, seja como fantasia.

Nesse sentido, as categorias e classificações, as explicações de fora, são insuficientes para a compreensão das circunstâncias que cercam o sofrimento individual e a relevância desse sofrimento para a alma da pessoa em questão. A alma carrega a ambiguidade do símbolo e não a precisão do conceito. Refere-se a uma perspectiva, não a uma coisa (Hillman, 1988).

Hillman refere-se à alma como aquilo que permite o delineamento de significados e que aponta para experiências, não para eventos, isto é, a uma forma de olhar o mundo a partir do eu. A compreensão do que acontece na alma (ou na psique) humana em determinado momento só pode se dar se nos afastarmos da atitude de prevenção e de evitação da morte.

Para lidar com a questão do suicídio, continua Hillman, é necessário nos aproximarmos do indivíduo, com sua "mitologia interna (como sonhos, fantasias e modos de apercepção)" (Hillman, 2007: 51), não do suicídio como fenômeno comportamental geral, como fato social. Mas seremos nós capazes de entender aquilo que é externo a nós e acontece ao outro? No conto de Peixoto, parece que as personagens sabem o que vai na alma umas das outras...

O processo analítico requer do analista o que Hillman descreve como "ter um pé dentro e um pé fora" (Hillman, 2007: 53). O que isso quer dizer? Dados seu treinamento e sua análise pessoal, o analista é capaz de estar dentro do processo, compreendendo-o em profundidade, servindo de espelho para o outro; e, ao mesmo tempo, fora dele, observando-o. Dessa maneira, ele é capaz de compreender profundamente o outro em suas ideias e imagens suicidas, especialmente suas motivações inconscientes, em uma relação de diálogo que inclui a relação consigo mesmo e com o mundo (Pieri, 2005).

O impulso em direção à transformação pode ser expresso por várias imagens. A morte é uma delas, talvez a mais potente, talvez a mais literal, talvez a que produz as mais intensas emoções, a que provoca mudanças diante de uma vida já sem alma, ainda que elas ocorram às custas do fim daquilo que o indivíduo chama de eu.

Suicídio assistido

Diante do que foi exposto acerca do ponto de vista da prática analítica (e sua metáfora-raiz), como abordar um fenômeno como o suicídio assistido, um fenômeno que se espraia não apenas pela esfera médica, mas também pela legal, na medida em que exige regulamentação apropriada, e por que não dizer pela religiosa, diante dos afetos que mobiliza? Existe interlocução possível?

Antes, porém, algumas definições.

A morte assistida engloba tanto a eutanásia (em suas várias modalidades) quanto o suicídio assistido. Eutanásia refere-se ao "emprego ou abstenção de procedimentos que permitem apressar ou provocar o óbito de um doente incurável, a fim de livrá-lo dos extremos sofrimentos que o assaltam." (Siqueira-Batista e Schramm, 2005: 113). Ela pode ser ativa (quando existe um ato deliberado de um agente, por exemplo, uma injeção letal); passiva (quando ocorre por omissão de procedimentos que poderiam prolongar a vida, como deixar de entubar um paciente com neoplasia terminal); e a de duplo efeito (quando a morte é acelerada em decorrência de ações que trariam alívio, como a aplicação de doses de morfina para aliviar a dor que acabam provocando depressão respiratória e morte).

Com relação ao consentimento do paciente, pode ser voluntária (sendo quase sinônimo de suicídio assistido; a diferença é que alguém que não o paciente comete o ato), involuntária (há uma recusa do paciente que não é respeitada) e não voluntária (quando não se conhece a vontade do paciente).

A distanásia é o oposto: significa a manutenção da vida a qualquer custo (levando ao sofrimento físico e/ou psíquico), resultado da chamada obstinação terapêutica.

Já a ortotanásia significa morte no devido tempo, o que se confunde com a eutanásia passiva, uma vez que é nebulosa a demarcação entre deixar morrer e deixar morrer no tempo certo (Siqueira-Batista e Schramm, 2005).

A kalotanásia acrescenta à morte no tempo certo aspectos culturais e estéticos, ritualísticos e poéticos (Kovács, 2014).

Haveria, ainda, a mistanásia, que pode ser definida como a morte antes do tempo, em condições sub-humanas, pela falta de acesso às condições mínimas de vida, por omissão de socorro, por erros médicos ou por práticas de eliminação de populações indesejáveis, como foi o caso do nazismo (Siqueira-Batista e Schramm, 2005).

O que seria, então, o suicídio assistido? Nele, não há a capacidade de se realizar a morte por si mesmo, então, existe um pedido de ajuda a outra pessoa para se alcançar tal propósito. Considera-se que a pessoa está consciente de sua opção e do resultado de sua zin-

sanidade (por exemplo, demência) ou anormalidade (por exemplo, depressão), ou, ainda, circunstâncias de vida (abandono, solidão, cuidados inadequados) que, se modificadas, poderiam reverter o pedido para morrer, considerado não legítimo. Segundo os defensores dessa posição, a pessoa não estaria em condições de avaliar as consequências do ato (Kovács, 2003). As discussões concentram-se nos mau uso do procedimento; os temores que o tema desperta acabam esvaziando a discussão, impedindo o aprofundamento real nos dilemas, nas dúvidas e nos conflitos que o tema suscita.

Se existem vários critérios para o estabelecimento da morte física, sendo a morte encefálica o principal critério vigente, como estabelecer a agonia ou a morte da alma, condição presente nos atos suicidas e que, no caso do suicídio assistido, diante do apelo do sofrimento físico (ainda que se reconheça o sofrimento psíquico associado) é pouco considerada? Como diferenciar a experiência psíquica da experiência literal de morte? Como encarar os chamados cuidados paliativos?

Dito de outra forma, em uma sociedade assentada na razão, considerada o bem supremo do ser humano, prega-se que qualquer decisão sobre a vida e a morte deve ser pautada por essa qualidade. "A autonomia pressupõe que cada indivíduo tem o direito de dispor de sua vida da maneira que melhor lhe aprouver, optando pela morte no exaurir de suas forças, ou seja, quando sua própria existência se tornar subjetivamente insuportável" (Siqueira-Batista e Schramm, 2005: 116).

Contudo, os marcos referenciais que definem a qualidade insuportável da existência se baseiam em elementos racionais de informação que, como vimos acima, não são suficientes para a compreensão das motivações para o suicídio. É possível olhar para o suicídio assistido sob a perspectiva da alma? Se considerarmos, como propõe Hillman, a morte como uma das opções para se lidar com a vida, diante da morte da alma ela pode se apresentar como possibilidade, não como resultado de doença mental.

O tema do suicídio assistido aparece no livro *Suicídio e os desafios para a Psicologia*, produzido em 2013 pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) em parceria com os conselhos regionais. O livro é resultado das transcrições dos debates *on-line Suicídio: uma questão de saúde pública e um desafio para a Psicologia clínica* e *Suicídio: o luto dos sobreviventes*, ambos promovidos pelo CFP em julho e agosto de 2013, respectivamente. O livro é composto por duas partes, com três capítulos cada, correspondentes às palestras dos dois debates, e uma última parte com as perguntas feitas aos palestrantes e suas respostas. O tema aparece apenas na seção de perguntas e respostas, intitulada *Eutanásia*, considerado pouco desenvolvido no país. São levantados apenas os seguintes aspectos que impediriam o avanço das discussões: 1) interesses da indústria da "manutenção da

vida a qualquer custo" (Conselho Federal de Psicologia, 2013: 85), que coloca o indivíduo moribundo como consumidor de produtos altamente rentáveis; 2) entraves relacionados a crenças religiosas.

Ao longo dos capítulos, percebe-se uma oscilação entre uma perspectiva social e outra médica sobre o suicídio. Contudo, não se trata apenas de pontos de vista (pessoais) diferentes: ao reunir em livro as falas dos convidados e considerá-lo uma "referência" para os profissionais e para "ações futuras da Psicologia" (Conselho Federal de Psicologia, 2013: 8), o CFP assume para si a postura transmitida nos textos. Por um lado, são veiculados questionamentos e críticas sobre a forma como a sociedade lida com a morte e, consequentemente, com o suicídio, apontando aspectos como: 1) "pobreza terminológica" (p. 17), que iguala todas as formas de morte voluntária, dentre elas, o suicídio assistido, independentemente da intencionalidade, dos meios utilizados, da motivação e das circunstâncias; 2) redução do suicídio de um fenômeno complexo (com múltiplos fatores determinantes) para um fenômeno simples (derivado de transtornos mentais, como depressão, esquizofrenia e alcoolismo). Por outro lado, é dito, já na apresentação do livro, que a perspectiva do trabalho é a mesma da saúde pública: a da prevenção, mesmo em se tratando de psicologia clínica, como mostra o título de um dos debates.

É discutida a inadequação da visão sociológica sobre o suicídio, presente em Durkheim, por exemplo, segundo a qual em toda sociedade haveria um número definido de indivíduos que o praticariam em determinado tempo; mas, logo em seguida, o texto se refere ao suicídio como resultado de condições de vida degradantes decorrentes do modelo capitalista. Ao mesmo tempo em que é evocada a experiência clínica, na busca por entender o sofrimento que leva uma pessoa a se matar – "fatores precipitantes externos e internos e contexto sociocultural" (Conselho Federal de Psicologia, 2013: 31) –, o "comportamento suicida" (Conselho Federal de Psicologia, 2013: 50) é considerado um fenômeno generalizado que deve ser prevenido, basicamente, com informação e que a prevenção deve começar na família e continuar nas escolas.

Na esteira da prevenção, profissionais das diversas áreas, não apenas da psicologia, deveriam ser treinados (como?) para identificar comportamentos suicidas e neles intervir – "Por exemplo, engenheiros e arquitetos, ao planejarem espaços públicos, podem se atentar a locais onde possíveis suicídios possam ocorrer, tornando-os inacessíveis" (Conselho Federal de Psicologia, 2013: 28).

Tal ambiguidade na perspectiva sobre o suicídio explicita o quanto o lugar da psicologia é ainda nebuloso em se tratando de fenômenos que transitam por outros saberes, o que, por sua vez, repercute na posição dos profissionais da área. Como dialogar com outros saberes sem se perder nem assumir seus pontos de vista?

Considerações finais

A intenção deste trabalho não é condenar o enfoque da prevenção do suicídio, como tema de preocupação da saúde pública, mas sim, voltando a Hillman (2007), questionar se é desse lugar que o analista deve olhar para essa experiência (Oliveira, 2012). Ao chegarmos a esse ponto, é necessário considerar o papel do curador na medicina e na psicologia. Na primeira, o curador-médico trabalha alinhado à luz da consciência, em uma atitude de ordem, razão e distância em relação ao indivíduo, devendo desafiar a escuridão da morte.

Já o curador-analista, pela sua condição de "um pé dentro e outro fora", deve ser capaz de considerar ambos os aspectos: luz e escuridão, ordem e caos, distanciamento e envolvimento, corpo e alma; deve saber diferenciar compreensão do sofrimento e explicação da doença.

O entendimento do contraste entre os dois tipos de atitude torna-se fundamental para a discussão do suicídio assistido e para a busca de uma interlocução possível. Por se tratar de um fenômeno que atravessa diversas disciplinas, não é possível abordá-lo fora de uma moldura interdisciplinar; tampouco é possível fazê-lo a partir de um "pé (exclusivamente) fora", considerando-o fenômeno universal.

Conciliar diferentes lógicas, cada qual com sua metáfora-raiz, não é tarefa fácil. Requer abertura a outros saberes que não o próprio (porém, com diferenciação) e, principalmente, à experiência de morte como fenômeno psíquico que nos toca a todos como seres humanos que somos. Essas são algumas reflexões. O debate está apenas começando.

Referências

CASTRO, Mariana P. R. de, ANTUNES, Guilherme C., MARCON, Lívia M. P., ANDRADE, Lucas S., RÜCKL, Sarah, ANDRADE, Vera Lúcia A. (2016). Eutanásia e suicídio assistido em países ocidentais: revisão sistemática. *Revista Bioética*, Brasília, *24*(2), 355-367. Disponível em https://www.scielo.br/j/bioet/a/DhvhJgpN9ykykc9L8cpFtxN/abstract/?lang=pt. Acesso em: 25.set.2022.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (2013). Suicídio e os desafios para a Psicologia. Brasília, CFP. Disponível em https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/12/Suicidio-FINAL-revisao61.pdf. Acesso em: 25.set.2022.

COSTA, Cibele L. (2012). A morte como veneno, a narrativa como antídoto. *Revista Desassossego*, São Paulo, *7*, 116-123. Disponível em https://www.revistas.usp.br/desassossego/article/view/47632. Acesso em: 25.set.2022.

HILLMAN, James (1988). *Psicologia arquetípica*. São Paulo: Editora Cultrix.

HILLMAN, James (2007). *Suicide and the soul*. Connecticut: Spring Publications.

JUNG, Carl Gustav (2013). *Structure and dynamics of the psyche*. The Collected Works of C. G. Jung, 8. Londres: Routledge.

KOVÁCS, Maria J. (2003). Bioética nas questões da vida e da morte. *Psicologia USP*, São Paulo, *14*(2), 115-167. Disponível em https://www.scielo.br/j/pusp/a/d9wcVh7Wm6Xxs3GMWp5ym4y/?lang=pt. Acesso em: 25.set.2022.

KOVÁCS, Maria J. (2014). A caminho da morte com dignidade no século XXI. *Revista Bioética*, Brasília, *22*(1), 94-104. Disponível em https://www.scielo.br/j/bioet/a/QmChHDv9zRZ7CGwncn4SV9j/?lang=pt. Acesso em: 25.set.2022.

MOONSPELL (2003). *The antidote*. United States of America: Century Media.

MORETTO, Maria Lívia T., SVARTMAN, Bernardo P., FRELLER, Cintia C., MASSOLA, Gustavo M., CROCHIK, José L., SILVA, Pedro F. da (2017). O suicídio e a morte do narrador. *Psicologia USP*, São Paulo, *28*(2), 159-164. Disponível em https://www.scielo.br/j/pusp/a/G8Dp9cpNZBmgL5Ccdn3g6rz/?lang=pt. Acesso em: 25.set.2022.

OLIVEIRA, Santina R. (2012). O suicídio e os apelos da alma: reflexões sobre o suicídio na clínica junguiana com pacientes adolescentes. *O mundo da saúde*, São Paulo, *36*(1), 103-110. Disponível em https://bvsms.saude.gov.br/bvs/artigos/mundo_saude/suicidio_apelos_alma_reflexoes_adolescentes.pdf. Acesso em: 25.set.2022.

PEIXOTO, José L. (2003). *Antídoto*. Lisboa: Temas e Debates.

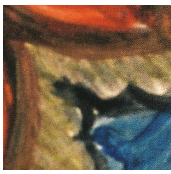
PIERI, Paolo F. (2005). *Introdução a Carl Gustav Jung*. Lisboa: Edições 70.

RIBEIRO, Diaulas C. (2006). Autonomia: viver a própria vida e morrer a própria morte. *Cadernos de saúde pública*, Rio de Janeiro, *22*(8), 1749-1754. Disponível em https://www.scielo.br/j/csp/a/4j7czM9wTQRfP5rBqQn5WVf/abstract/?lang=pt. Acesso em: 25.set.2022.

SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo; SCHRAMM, Fermin. (2005). Conversações sobre a "boa morte": o debate bioético acerca da eutanásia. *Cadernos de saúde pública*, Rio de Janeiro, *21*(1), 111-119. Disponível em https://www.scielo.br/j/csp/a/rpx7NmV6Yt4XTtmjytnfH6g/?lang=pt. Acesso em: 25.set.2022.

Apontamentos psicológicos do corpo: Um estudo em psicossomática sobre a Síndrome de Sjögren baseado na teoria da psicologia analítica

Artigo



*Daiana Oliveira Costa Antonio**
*Denise Amorelli Silveira***

Sinopse: É sabido que, desde os primórdios da humanidade, busca-se conhecimento sobre as causas do adoecer e os caminhos da cura. Associado a doença geralmente, há um conflito interior, uma vivência de impasses existenciais que criam condições para sintomas orgânicos. O presente artigo tem como objetivo proporcionar uma contextualização teórica sobre a síndrome de Sjögren, doença autoimune crônica sem causa ou cura aparentes em que o sistema imunológico ataca tecidos saudáveis do próprio corpo. Além disso, busca questionar o fenômeno psique-corpo no processo de adoecimento dos portadores da síndrome, adotando como referencial teórico a psicossomática e os pressupostos da psicologia analítica.

Palavras-chave: síndrome de Sjögren, psicossomática, doenças autoimunes, psicologia analítica, complexos.

Synopsis: It is known that since the dawn of humanity, knowledge has been sought about the causes of illness and the ways of healing. Associated with the disease, there is usually an inner conflict, an experience of existential impasses that create conditions for organic symptoms. This article aims to provide a theoretical context about Sjögren's syndrome, a chronic autoimmune disease, with no apparent cause or cure, in which the immune system attacks healthy body tissues. In addition, it seeks to question the psyche-body phenomenon in the process of illness of patients with the syndrome, adopting psychosomatics and the assumptions of analytical psychology as the theoretical framework.

Keywords: Sjogren's syndrome, psychosomatics, autoimmune diseases, analytical psychology, complex.

Sinopsis: Se sabe que desde los albores de la humanidad, se ha buscado conocimiento sobre las causas de la enfermedad y las formas de curación. Asociado con la enfermedad, generalmente hay un conflicto interno, una experiencia de impases existenciales que crean condiciones para síntomas orgánicos. Este artículo tiene como objetivo proporcionar una base teórica sobre el síndrome de Sjögren, una enfermedad autoinmune crónica, sin causa aparente o cura, en la que el sistema inmunitario

ataca los tejidos sanos del cuerpo. Además, busca cuestionar el fenómeno de la psique-cuerpo en el proceso de enfermedad de pacientes con el síndrome, adoptando la psicosomática y los supuestos de la psicología analítica como marco teórico.

Palabras llave: síndrome de Sjogren, psicossomática, enfermedades autoinmunes, psicología analítica, complejos.

***Daiana Oliveira Costa Antonio:** Graduada em Psicologia. Especialista em Psicologia Analítica pela Universidade José do Rosário Vellano – UNIFENAS. Mestranda em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Pós-graduanda em Psicossomática pela Santa Casa de São Paulo.

E-mail: daianacostapsi@outlook.com

****Denise Amorelli Silveira:** Docente Unifenas. Doutora em Psicologia pelo Centro de Ciências da Vida, PUC Campinas. Analista do Instituto de Psicologia Analítica de Campinas. Filiada a AJB e IAAP. Analista didata IPAC.

E-mail: deniseamorelli@uol.com.br

Introdução

A síndrome de Sjögren (SS) é uma doença autoimune multissistêmica que afeta principalmente as glândulas exócrinas, causando ressecamento da boca e dos olhos decorrente da disfunção das glândulas salivares e lacrimais. Alguns sintomas extraglandulares, apesar de menos frequentes, também são descritos por pacientes, como fadiga incapacitante, doença intersticial pulmonar, envolvimento neurológico e artrite. Trata-se de uma doença sistêmica primária ou secundária. A artrite reumatoide é a principal doença relacionada com a SS secundária (Isik *et al*., 2017).

O grande problema enfrentado por pesquisadores, equipes de saúde e portadores da doença é não ser possível identificar causa ou cura, sendo o tratamento apenas paliativo. Embora avanços recentes tenham ocorrido na elucidação da SS, muitos pontos permanecem obscuros. Ainda existem poucos estudos interdisciplinares sobre a síndrome, bem como baixa produção científica correlacionando a doença à psicologia, menos ainda com a psicologia analítica. Compreender a natureza e os demais aspectos de uma doença requer perguntar mais do que "Quais são os sintomas?" ou "Como a doença surgiu?". Também é preciso compreender o fenômeno psique-corpo, em que o homem é visto em sua totalidade (Isik *et al*., 2017).

Na busca pela compreensão da síndrome de Sjögren, vale lembrar que, para Franz Alexander (1989), a medicina psicossomática coaduna-se com o conhecimento da relação entre a vida emocional e os processos do corpo. A visão ampliada da condição humana torna-se útil para a compreensão da doença somática, na medida em que tal processo pode ser considerado um desequilíbrio do ser na sua totalidade.

Essa é a visão integral do ser humano proposta por Jung, que contribuiu significativamente para o campo da psicossomática. Inicialmente, ele desenvolveu o teste de associação de palavras a fim de diagnosticar neuroses e psicoses por meio dos complexos. Assim, Jung demonstrou que o corpo é a base do ego e do complexo secundário, pois ambos têm seu tom emocional (Ramos, 2006).

Baseado nos pressupostos de Jung, sabendo que o sintoma é essencialmente um símbolo e levando em consideração as palavras de McDougall (1991: 8), segundo quem, "no final das contas, as causas dos sintomas psicológicos jazem no fundo da própria pessoa", o presente artigo visa a explorar o fenômeno psique-corpo no processo de adoecimento dos portadores da síndrome de Sjögren, bem como questionar se existem fatores emocionais comuns a essas pessoas, adotando a psicossomática e a teoria analítica como referencial teórico.

Através dos conhecimentos adquiridos deverá ser possível auxiliar o meio acadêmico na visão holística do paciente portador da doença, ampliando o leque de possibilidades, garantindo um conhecimento mais aprofundado do tema e permitindo um tratamento multidisciplinar que extrapole o tratamento medicamentoso e assim promova uma melhora em sua qualidade de vida.

Conhecendo a síndrome de Sjögren

A SS é uma doença autoimune, sistêmica e inflamatória que se caracteriza principalmente pela manifestação de olhos secos (xeroftalmia) e boca seca (xerostomia) associada à presença de autoanticorpos ou sinais de inflamação glandular. Células brancas, chamadas de linfócitos, invadem vários órgãos e glândulas e produzem um processo inflamatório que impede suas funções normais. Outras glândulas exócrinas também podem ser afetadas, como o pâncreas, as glândulas sudoríparas, as glândulas dos tratos respiratório, gastrointestinal e urogenital, além da possibilidade de surgirem problemas articulares e pulmonares (Jonsson *et al*., 2002).

Embora possa afetar pessoas de todas as idades, a SS, assim como outras doenças autoimunes, tem prevalência em mulheres entre 40 e 60 anos, sendo comum em idades mais avançadas (Rozman *et al*., 2004).

A SS pode ser primária, quando ocorre de forma isolada, ou estar associada a outras doenças autoimunes, como artrite reumatoide, lúpus eritematoso sistêmico, esclerose sistêmica progressiva, esclerodermia e doença de Graves, caracterizando-se, assim, como secundária (Asmussen e Bowman, 2001).

De acordo com Felberg e Dantas (2006), o aspecto clínico é variável. Sendo assim, o paciente pode não apresentar sintomas ou ter importantes limitações em suas atividades diárias. Os sintomas clássicos correspondem à chamada síndrome Sicca, que está relacionada à secura da boca e dos olhos.

As manifestações oculares estão relacionadas à diminuição da produção lacrimal e podem causar irritação ocular, sensação de corpo estranho, queimação, fotofobia, turvação ocular, quantidade de muco na superfície ocular, levando até mesmo a úlceras de córnea em casos mais severos (Felberg e Dantas, 2006).

A deficiência na produção de saliva leva à boca seca, cáries frequentes, dificuldade na deglutição de alimentos, aftas e aumento do volume das glândulas parótidas. As manifestações respiratórias, urinárias, cutâneas, vasculares e musculoesqueléticas são menos frequentes, porém podem aparecer durante o curso de manifestação da doença, causando dores articulares, falta de ar, secura e prurido vaginal, eczema, vasculites, entre outros sintomas (Felberg e Dantas, 2006).

Rehman (2003) observou que sintomas de ansiedade, depressão e distúrbios da personalidade foram descritos com frequência maior em paciente com SS do que na população em geral.

De acordo com Betim *et al* (2016), o diagnóstico baseia-se fundamentalmente nos dados clínicos, conjugados com resultados de exames laboratoriais, imagiológicos e histológicos. Muitos critérios de diagnóstico e de classificação foram sugeridos para essa síndrome, mas apenas em 2002 uma versão revisada dos critérios diagnósticos foi apresentada à comunidade internacional de reumatologia e ficou conhecida como Consenso Americano Europeu, que inclui a avaliação de fatores subjetivos e objetivos da síndrome, a presença de anticorpos anti-Ro (SS-A) e anti-La (SS-B) e a avaliação dos critérios descritos na Tabela 1.

Para ser considerado portador da síndrome de Sjögren primária, o paciente deve apresentar pelo menos quatro dos critérios descritos, e os critérios IV ou VI devem ser positivos; ou apresentar pelo menos três dos quatro critérios objetivos (III, IV, V e VI). É considerado portador da síndrome de Sjögren secundária o paciente que apresentar o critério I ou II juntamente com pelo menos dois dos critérios III, IV e V (Betim *et al*., 2016).

Visto que ainda não há cura para a SS, a abordagem terapêutica tem por objetivo o alívio dos sinais e sintomas, garantindo uma con-

sequente melhora na qualidade de vida dos pacientes, além de modificação no curso da doença, a fim de minimizar e/ou evitar sequelas.

A síndrome de Sjögren não apresenta risco para a vida do paciente, mas pode provocar profundas alterações na qualidade de vida. Por isso, com uma conduta terapêutica apropriada, a qualidade de vida pode ser melhorada. O diagnóstico e a intervenção precoces podem alterar o curso da doença (Fávaro; Ferreira e Martins, 2006).

Tabela 1: Critérios para a classificação da síndrome de Sjögren

I. Sintomas oculares, resposta positiva para pelo menos uma das seguintes questões: 1. Você tem apresentado diariamente olhos secos por mais de três meses? 2. Você tem sensação recorrente de areia nos olhos? 3. Você usa substitutos de lágrima mais de três vezes ao dia?
II. Sintomas orais, resposta positiva para pelo menos uma das seguintes questões: 1. Você tem apresentado diariamente sensação de boca seca por mais de três meses? 2. Você tem apresentado aumento das glândulas salivares recorrente ou persistente quando adulto? 3. Você frequentemente bebe líquidos para ajudar a engolir alimentos secos?
III. Sinais de comprometimento ocular, resultado positivo para um dos dois testes seguintes: • Teste de Schirmer I (< ou = 5 mm em 5 min); • Teste de Rosa Bengala ou outro corante (> ou = a 4 mm).
IV. Histopatologia: presença de um ou mais focos (aglomerado de 50 ou mais células inflamatórias) por 4 mm2 de tecido glandular em biópsia de glândula salivar menor.
V. Envolvimento de glândula salivar, resultado positivo para um dos seguintes testes diagnósticos: • Sialometria com fluxo salivar total não estimulado (< ou = a 1,5 ml em 15 minutos); • Sialografia de parótida mostrando sialectasias difusas, sem evidência de obstrução dos ductos maiores; • Cintolografia salivar com atraso na captação, redução na concentração e/ou atraso na secreção do traçador.
VI. Autoanticorpos, presença de um ou ambos: Anticorpos anti-Ro (SS-A) ou anti-La (SS-B).

Fonte: Vitali *et al*., 2002.

Psicossomática e psicologia analítica

É sabido que, desde os primórdios da humanidade, se busca conhecimento sobre as causas do adoecer e os caminhos da cura. O homem era visto como um ser fragmentado, e a doença, possessão por espíritos maus. A terapia nesses casos era o exorcismo, a expulsão do demônio do corpo (Alexander, 1989). Contudo, Hipócrates, na Grécia Antiga, tentou ser o médico integral que se preocupava com as doenças físicas e os problemas mentais, desmistificando a doença sagrada (Mello Filho, 1991).

O modelo biomédico que vê o corpo como um sistema independente é o mais arraigado. O surgimento do modelo holístico de um homem visto em sua totalidade mente-corpo trouxe novas perspectivas ao campo médico. Assim, "existe uma tendência a considerar todas as doenças como psicossomáticas, na medida em que elas envolvem a inter-relação contínua entre corpo e mente na sua origem, em seu desenvolvimento e sua cura" (Ramos, 2006: 47).

Mello Filho e Burd (2010) afirmam que psicossomática é a prática da medicina integral, um campo de pesquisa sobre a saúde, o adoecer e suas práticas; é a junção entre o aparelho psíquico e o aparelho somático, que interagem entre si e provocam manifestações físicas.

Associado à doença, geralmente há um conflito interior, uma vivência de impasses existenciais que minam a resistência interna e criam condições que acarretam doenças orgânicas (Maciel, 1994).

O corpo reage à ameaça psicológica, como se ela fosse exclusivamente de natureza fisiológica. Alguns desses pacientes, assim como destaca McDougall (1991), não têm consciência de sua suposta dor mental e até negam o vínculo entre o sofrimento físico e o mental.

O conceito de psique descrito por Hall e Nordby (1993) "sustenta a idéia primordial de Jung de que uma pessoa, em primeiro lugar, é um todo. Não uma reunião de partes" (Hall e Nordby, 1993: 25). Para Jung, a doença é uma representação simbólica que impulsiona o processo de individuação.

Jung (2007) afirmava não existir distinção entre corpo e mente, pois a relação entre eles é tão íntima, que é possível compreender saúde e doença a partir da psique e vice-versa. Assim, ele baseou sua teoria no princípio da integração de opostos.

A primeira referência da relação psique-corpo encontra-se na teoria dos complexos. Ao definir complexo e ego, Jung disse que cada emoção é acompanhada de mudanças corporais. Sendo assim, a base do complexo egoico e secundário é o corpo (Ramos, 1990).

Dessa forma, de acordo com Silveira (2003):

> Encontrar o núcleo do complexo, onde repousa, certamente, um arquétipo poderá dar à luz: tanto o significado (o que é) que a doença tem na vida daquele indivíduo, quanto o sentido (qual a direção) que a doença tomará na sua vida. Faz saber, portanto, o lugar que a doença ocupa e qual a direção que será dada para a vida a partir disso (Silveira, 2003: 5).

Ramos (1990), ao citar Byington, diz que "o corpo participa da psique através dos símbolos estruturantes que expressam suas particularidades" (Byington citado por Ramos, 1990: 39). Portanto, o sintoma é essencialmente um símbolo, e faz menção a uma totalidade expressiva e digna de investigação psicológica.

Na visão junguiana, o símbolo é uma linguagem universal, que expressa através de imagens muitas coisas que transcendem das problemáticas específicas dos indivíduos (Silveira, 1968).

O corpo simbolicamente apresenta-se como um mecanismo compensador das atitudes da consciência. Assim, quanto maior a consciência corporal, menor é a possibilidade de uma vivência corporal desagradável.

> A doença é uma estratégia para nos mostrar outras possibilidades, um aviso do *Self* ao ego através do símbolo, corporal ou imaginário, para que o ego tome consciência de novos conteúdos. É uma forma de expressão do *Self*, uma tentativa de superar a cisão e reestabelecer o fluxo mente-corpo, *ego-Self*, necessários para que o desenvolvimento prossiga (Fernandes, 2007: 37).

A doença atua como uma linguagem simbólica, comparável aos sonhos ou a outras formas de expressão simbólica, e tem por objetivo canalizar a energia vital presa nos complexos inconscientes. Essa obstrução impede o curso normal da energia psíquica, atuando como escudo ou defesa (Silveira, 2003).

Para a compreensão do processo de adoecer e dos processos de cura, é preciso uma visão holística do homem em que a doença, seja psíquica, seja somática, é a desarmonia do ser. A psicologia analítica vê o ser como um todo, não prioriza apenas a doença. Ela oferece o escopo teórico necessário acerca da constituição do sujeito e do desequilíbrio da constituição psicofísica.

A relação psique-corpo na síndrome de Sjögren

"Toda e qualquer doença tem uma expressão no corpo e na psique, simultaneamente" (Ramos, 2006: 72). Sendo assim, vale questionar: "qual *é* o sofrimento psíquico vivido pelos portadores da s*índrome* de Sjögren?", ou "o que deseja a alma desses pacientes?", ou

ainda "existem fatores emocionais comuns a essas pessoas?". Podemos pensar sobre o que leva o corpo a se autoatacar e destruir, parcial ou completamente, as glândulas responsáveis pelas secreções. Qual a linguagem desses sintomas? Qual o sentido de tais sintomas?

Entendendo que, para Jung (2007), os sintomas físicos não são nada mais do que manifestações simbólicas de complexos patogênicos e que, de acordo com Silveira (2003), a doença funciona como uma linguagem simbólica, é importante avaliar os complexos atuantes, bem como a complexidade dos sinais e sintomas, vistos por meio de uma dimensão simbólica.

Para Jacobi (2016), os complexos são grupos de representações emocionalmente acentuadas no inconsciente que possuem autonomia. Trata-se de uma imagem com energia e carga afetiva próprias.

Horschutz (2018) enfatiza que:

> Os complexos podem ter a sua origem na consciência ou no inconsciente, em vivências traumáticas, fatos vividos ou imaginados, conflitos de conduta e costumes diferentes, que podem gerar uma cisão ou dissociação interna no indivíduo. Ao sofrer algum estímulo ou provocação, ele vê irromper de maneira intempestiva alguns de seus "habitantes" internos, que trazem à tona, para a consciência, toda uma rede de memórias, associações, recordações, temores, desejos, obrigações, imposições, necessidades ou mesmo conteúdos totalmente novos, portanto desconhecidos para a consciência (Horschutz, 2018: 48).

Cada complexo consiste em ser um portador de significado e podem ter todos os graus de independência. A grande maioria deles permanece oculta no inconsciente, outros atuam como desordeiros, e alguns invadem a consciência. Aqueles que se apresentam totalmente autônomos são inconscientes e, por não estarem totalmente integrados ao eu, aparecem de forma projetada, como nos sonhos ou nos sintomas (Jacobi, 2016).

Essa quantidade de energia represada pode fluir, ocupar novos conteúdos e produzir uma situação que seja propícia ao equilíbrio psíquico, como uma somatização. As manifestações somáticas do complexo fazem dele uma entidade pertencente à unidade corpo-mente (Boechat, 2004).

Dessa forma, o indivíduo "evita o sofrimento com o conflito real, mas o troca por um sofrimento com todos os tipos de transtornos e sintomas neuróticos" (Jacobi, 2016: 29). Para Boechat (2008), os sintomas provocados pelos complexos revelam sua natureza psicofísica; assim, são psíquicos, mas também pertencem ao domínio do corpo fisiológico. O corpo apresenta-se como um palco do processo de individuação, como os sonhos. Afirma ainda que as defesas do Si-mesmo visam à proteção da totalidade. Quando o

imaginar e o fantasiar não são suficientes, ele necessita desintegrar em nível corporal a fim de evitar a fragmentação (Boechat, 2008).

Boechat (2008), citando Fordham (2001), acrescenta:

> Devemos lembrar, para isso, a visão de Fordham de que o Si-mesmo é uma totalidade psicossomática desde o princípio. Essa unidade é a que Fordham chama de *Si-mesmo primal*. Desde o nascimento e com as primeiras experiências do bebê, esse *Si-mesmo primal* vai sofrendo processos de *de-integração* e *re-integração*, formando os *de-integrados* do *Si-mesmo original* ou *primal*. Dentro dessa visão, o próprio corpo é um *de-integrado* do *Si-mesmo primal*. Podemos assim entender os processos de somatização de uma maneira dinâmica desde a infância (Boechat, 2008: 23).

Silveira (2003) citando Ramos (1994) afirma que o paciente somático perde a conexão do seu corpo com o inconsciente somático, proporcionando formas mais arcaicas de funcionamento mental, naturais no estágio infantil. Para a autora, "no desenvolvimento do processo simbólico vemos que os conteúdos psicológicos lentamente se diferenciam dos somáticos na psique infantil" (Silveira, 2003: 35). Sendo assim, a dificuldade de simbolização é resultado da interrupção prematura da relação com a mãe.

Há evidências de que a doença está sempre ligada a um complexo materno e/ou paterno, até mesmo aos dois; sendo assim, ela se constitui em símbolo estruturante do processo de individuação (Silveira, 2003).

O feminino e o complexo materno

Estudos comprovam que as mulheres têm um risco nove vezes maior de desenvolver a SS do que os homens. Geralmente, elas experimentam secura vaginal e dispareunia, juntamente com sintomas glandulares e extraglandulares. Visto que a maioria das mulheres é sexualmente ativa, a doença pode ter grave impacto sobre a qualidade de vida da paciente, incluindo questões de saúde emocional, funcional, psicológica, sexual e reprodutiva, o que leva a um comprometimento dos aspectos relacionados ao feminino (Isik *et al*., 2017).

Para maior entendimento, é importante salientar algumas informações sobre o desenvolvimento da personalidade. Inicialmente, os bebês encontram-se em uma relação de identidade com a mãe. A mãe garante-lhe proteção e apresenta-se em um estado de fusão com o bebê, que vive uma identificação psíquica com a mãe. A diferenciação do eu começa a acontecer por volta dos cinco anos e,

caso esse processo não se desenvolva ou se estenda pelo decorrer da vida, ocorre a impossibilidade do processo de construção do eu (Neumann, 1990).

Juntamente com essa fase de indiferenciação do eu, o bebê também começa a conhecer o mundo, e isso se dá através das sensações corpóreas. Silveira (2003) afirma que as estruturas psíquicas são construídas primeiramente nas reações psicofisiológicas. Por isso, os primeiros símbolos conhecidos são os fisiológicos. Sendo assim, quando toma como um sintoma físico a sensação de abandono, desamparo e falta de proteção, o adulto revive um padrão infantil de comportamento.

Atrelados à mãe (arquétipo materno) estão os aspectos do feminino (arquétipo feminino), que exercem influência tanto no homem quanto na mulher. No homem, o aspecto feminino é chamado de *anima* e estabelece a relação do homem com sua própria feminilidade. Na mulher, o feminino está relacionado com a vivência com o próprio corpo. Assim, o princípio feminino está enraizado no arquétipo materno (Werres, 2013).

Quando algo na relação materna é abalado, a energia condensa-se e dá origem a um complexo materno. O efeito negativo de um ou mais complexos, sentidos como uma distorção em uma ou mais funções psicológicas, é o que vai caracterizar os sintomas neuróticos, psicóticos e psicossomáticos. Assim, o fenômeno corporal pode ser o motor de um processo específico de simbolização (Boechat, 2004).

Vale lembrar que os eventos traumáticos geralmente ocorrem pelas projeções arquetípicas na figura materna e não necessariamente pela ação da mãe real (JUNG, 2000).

O complexo materno é fundamentado pela experiência com a mãe e quando constelado age em sua especificidade, levando ao ego informações da mãe, carregadas de afetividade. O complexo materno remonta a fase mais infantil e primitiva do ego e, em suas implicações pode atrapalhar ou até impedir a aquisição de uma identidade verdadeira, bem como o reconhecimento do indivíduo sobre si mesmo. Quando ativo e inconsciente o complexo materno leva a uma fixação na mãe e acarreta impedimento de o sujeito seguir adiante em busca de sua auto realização (Werres, 2013).

Ampliando o tema, podemos pensar na função dos principais componentes afetados pela SS, a saber, as lágrimas e a saliva. É sabido que ambas atuam como protetoras. A lágrima é uma camada protetora para os olhos – além de atuar na defesa contra bactérias, também é responsável pela nutrição da córnea e por manter os olhos lubrificados. A saliva, por sua vez, é responsável por lubrificar e diluir os alimentos, além de proteger o trato respiratório e digestório contra vírus e bactérias (Fonseca, Arruda e Rocha, 2010).

Levando em consideração tudo o que foi citado sobre a influência do materno na constituição psíquica de cada indivíduo, bem como o caráter protetor e simbiótico estabelecido na primeira infância, poderíamos pensar na agressão da SS aos sistemas lacrimal e salivar como uma simbolização do complexo materno? Possivelmente sim.

Pode-se, ainda, pensar que a falta de segurança e confiança básicas no início da vida vivenciadas como falta de proteção seja um seguimento da relação psique-corpo, uma manifestação do arquétipo psicoide na relação primordial associado a uma identificação com o arquétipo materno. Enquanto se estrutura a personalidade, pode-se, ao mesmo tempo, estruturar a desproteção e aspectos referentes à insegurança. Talvez uma vivência de ressecamento do afetivo? É possível.

Apesar da impossibilidade de se extinguir por completo o complexo materno, é provável que, através de um trabalho específico, ele possa ser modificado e integrado à consciência, à medida que for vivenciado conscientemente através do diálogo entre o ego e seus componentes (Werres, 2013). No diálogo do ego com as fantasias e as imagens advindas do complexo, é estabelecida uma relação com o inconsciente e, nesse contato, tem-se a oportunidade de ser construída uma identidade mais consciente, além de uma abertura para a autorrealização, o que pode modificar a estrutura simbólica dos sintomas.

Pensando novamente na constituição simbólica dos sintomas da doença, é sabido que alguns estudos revelaram uma alta incidência de pacientes com sintomas de depressão e ansiedade antes de iniciarem o tratamento de SS. Outros estudos sobre enfermidades crônicas autoimunes constataram que as condições de estresse relacionadas com o curso da enfermidade e os acontecimentos psicossociais produzem aumento dos sintomas fisiológicos (Díaz-Sibaja, Comeche-Moreno e Mas-Hesse, 2008).

É possível concluir que sintomas emocionais específicos se relacionam à SS. Sendo assim, talvez seja possível pensar a escassez de fluídos corpóreos como simbolização do represamento das emoções vivenciado como um ressecamento afetivo. Isso também é observado em doenças de pele, na estruturação do eu como ressecamento da pele, que é vivenciada como o invólucro do corpo, o que dá proteção e defesa na relação com o mundo externo (Anzieu, 2000).

É relevante pensarmos na fluidez da água (secreções), fazendo uma comparação com a energia psíquica. Para Portela (2013), a energia que deveria estar direcionada ao eu regride violentamente ao inconsciente, ficando represada. Levando em consideração que o principal objetivo da psique é o equilíbrio, podemos supor que os sintomas seriam a prova de que algo se encontra desequilibrado, ou seja, a energia psíquica, em vez de estar direcionada à consciência, vai para o inconsciente e se torna autônoma.

Observamos, portanto, que é importante conhecer a linguagem simbólica dada pelos portadores de SS, pois isso constitui o primeiro passo para intervenções que permitam uma abordagem mais criteriosa da doença. Explorar a relação da pessoa com sua própria doença é uma das contribuições da psicologia na interface com a saúde. Dessa forma, deve-se ser possível identificar o potencial de recursos psicossociais capazes de ajudar a pessoa a lidar melhor com o sofrimento (Araújo e Traverso-Yépez, 2007).

Ramos (2006) diz que a psique e o corpo adoecem simultaneamente. A manifestação do inconsciente tem como finalidade compensar uma atitude unilateral da consciência, para que o ego consiga fazer a integração do conteúdo reprimido. A compensação e a integração do símbolo ajudam na melhora do paciente.

É notória a necessidade de uma intervenção interdisciplinar no atendimento às pessoas portadoras de SS, bem como a consideração da forma peculiar como a doença se expressa na vida de cada pessoa, já que os aspectos psicossociais envolvidos contribuem para a complexidade do desenvolvimento e da exacerbação dos sintomas.

A contribuição da psicossomática e da psicologia é oferecer uma alternativa para a assistência do modelo biomédico e permitir a abordagem do doente como portador de "problemas de viver" e não só de adoecer. Alguns dos objetivos do tratamento analítico é auxiliar o sujeito a lidar com seus complexos e proporcionar o desenvolvimento de suas potencialidades com o objetivo de realizar a individuação (Nasser, 2010).

Considerações finais

A mente e o corpo são animados por uma mesma vida, e é exatamente por isso que não podemos dizer que as doenças corporais não estão relacionadas com a psique. Mesmo que a doença não tenha sido causada pelo psíquico, podem-se observar complicações psíquicas. Sendo assim, um sofrimento corporal pode afetar a psique, como também a psique pode afetar o corpo.

> Ao abordarmos o ser humano como um todo, podemos afirmar que não existe separação entre corpo e mente; a psique está no corpo como o corpo está na psique. Sendo assim, encaramos a doença como uma representação da energia psíquica que não encontrou outra forma de se expressar, porque a pessoa doente não descobriu outra maneira de simbolizar seu desequilíbrio (Silveira, 1997: 2).

Livros e artigos científicos, em sua maioria, transmitem apenas o quadro clínico da doença, mas não enxergam o doente em sua totalidade. É necessário conhecer o ser como um todo, enxergá-lo

em sua totalidade psíquica, vê-lo enquanto pessoa que sofre, chora, tem frustrações e perdas. Acima de tudo, é preciso questionar qual a necessidade da alma.

Considerando-se os conceitos apresentados e ressaltando-se que a doença é um símbolo, faz-se necessária a compreensão dos fatores emocionais envolvidos em cada patologia. Diante da escassez de material sobre a SS e levando-se em consideração o sofrimento vivido pelos portadores, principalmente por não se saber a causa nem haver cura da doença, surgiu o interesse neste estudo, que pretende contribuir com o meio acadêmico através do questionamento sobre prováveis fatores psicológicos vivenciados pelos pacientes.

Vale ressaltar que este trabalho não pretende apresentar causalidade psíquica de uma doença como a SS. A aposta é de que o acompanhamento analítico pode operar como um veículo de escoamento da angústia e de construção de novos meios de simbolização, de modo a ocupar o lugar até então desviado para o corpo. Através da expansão do repertório simbólico, espera-se uma nova possibilidade de subjetivação que difira da via corpórea.

A relação entre as possíveis variáveis psicológicas – os complexos, complexo materno, relação com o feminino – e a SS faz com que seja necessário desenhar e implementar programas de tratamento psicológico que permitam aos pacientes desenvolver estratégias eficazes para melhorar sua qualidade de vida, enfrentar as demandas da doença e resolver possíveis distúrbios psicológicos.

Nesse sentido, pode-se dizer que existem poucos estudos sobre o tratamento psicológico aplicado aos pacientes com SS, e, por isso, é preciso ressaltar a importância da continuidade deste estudo, a fim de ampliar o conhecimento e garantir um tratamento multidisciplinar que leve à compreensão dos fatores emocionais no adoecer.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, F. (1989). *Medicina psicossomática*. Porto Alegre: Artes Médicas.

ANZIEU, D. (2000). *O eu-pele*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

ARAÚJO, A. D.; TRAVERSO-YÉPEZ, M. A. (2007). *Expressões e sentidos do lúpus eritematoso sistêmico (LES).* Rio Grande do Norte: Estudos de Psicologia.

ASMUSSEN, K. H.; BOWMAN, S. J. (2001). Outcome measures in Sjogren's syndrome. *Rheumatology*, Oxford, vol.40, n.10, p.1085-1088.

BETIM, F. C. M.; SOUZA, S. W.; GOMES, R. A. O.; RIBEIRO, C. N. M. (2016). Da descoberta às perspectivas da síndrome de Sjögren: uma revisão de literatura. *Revista Eletrônica Biociência, Biotecnologia e*

Saúde, Curitiba, n.14, p.20-31.

BOECHAT, W. (2004). *O corpo psicóide: a crise de paradigma e a relação corpo-mente*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004. 146 p. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BOECHAT, W. (2008). O sonho em pacientes somáticos. *Cadernos Junguianos*, São Paulo vol.4, p.19-31.

DÍAZ-SIBAJA, M. A; COMECHE-MORENO, M. I.; MAS-HESSE, B. (2008). *Tratamiento psicológico em grupo del síndrome de Sjögren: efectos sobre la depresión y la ansiedad*. Disponível em https://psiquiatria.com/psicosomatica/tratamiento-psicologico-en-grupo-del-sindrome-de-sjogren-efectos-sobre-la-depresion-y-la-ansiedad/.

FÁVARO, R. A. A.; FERREIRA, T. N. R.; MARTINS, W. D. (2006). Xerostomia: etiologia, diagnóstico e tratamento. *Clínica de Pesquisa Odontológica*, Curitiba, v.2, n.4, p.303-317.

FELBERG, S.; DANTAS, P. E. C. (2006). Diagnóstico e tratamento da síndrome de Sjögren. *Arquivos Brasileiros de Oftalmologia*, São Paulo, v.69, p.959-963.

FERNANDES, K. C. dos S. (2007). *Anorexia nervosa – uma visão junguiana do adoecer.* Monografia – COGEAE, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

FONSECA, E. C.; ARRUDA, G. V.; ROCHA, E. M. (2010). Olho seco: etiopatogenia e tratamento. *Arquivos Brasileiros de Oftalmologia*, São Paulo, v.73, n.2.

HALL, C. S.; NORDBY, V. J. (1993). *Introdução à psicologia junguiana*. São Paulo: Cultrix.

HORSCHUTZ, R. W. (2018). Há muitos moradores, emotivos e vivazes, que habitam nosso psiquismo. In VALLADA, C.; PERRONE, P. *Ideias e afetos: a clínica dos complexos*. São Paulo: Sattva Editora. p. 47-56.

ISIK, H.; ISIK, M.; AYNIOGLU, O.; KARCAALTINCABAD, D.; SAHBAZ, A.; BEYAZCICEKE, T.; HARMA. M. I.; DEMIRCANE, N. (2017). As mulheres com síndrome de Sjögren estão satisfeitas com sua atividade sexual? *Revista Brasileira de Reumatologia*, São Paulo, v.57, n.3, p.210-216.

JACOBI, J. (2016). *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G Jung*. Rio de Janeiro: Vozes.

JONSSON, R.; MOEN, K.; VESTRHEIM, D.; SZODORAY, P. (2002). Current issues in Sjogren's syndrome. *Oral Diseases*, vol.8, n.3, p.130-40. Disponível em: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12108757.

JUNG, C. G. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. *OC*, vol. 9/1. Petrópolis: Vozes.

JUNG, C. G. (2007). *A energia psíquica*. *OC*, vol. 8/1. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes.

MACIEL, C. L. (1994). *Emoção, doença e cultura: o caso da hipertensão essencial*. In

MCDOUGALL, J. (1991). *Teatros do corpo*. São Paulo: Martins Fontes.

MELLO FILHO, J. (1991). *Concepção psicossomática: visão atual*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MELLO FILHO, J.; BURD, M. (2010). *Psicossomática hoje*. Porto Alegre: Artmed.

NASSER, Y. B. D. N. (2010). A identidade corpo-psique na psicologia analítica. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v.10, n.2, p.325-338. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812010000200003.

NEUMANN, E. (1990). *História da origem da consciência*. São Paulo: Cultrix.

PORTELA, B. O. S. (2013). *A cura d'alma na psicologia de Carl Gustav Jung*. Juiz de Fora: UFJF, 2013. 120 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

RAMOS, D. G. (1990). *A psique do coração*. São Paulo: Cultrix.

RAMOS, D. G. (2006). *A psique do corpo*. São Paulo: Summus.

REHMAN, H. Ur (2003). Sjogren's syndrome. *Yonsei Medical Journal*, Seoul, v.44, n.6, p.947-54.

SILVEIRA, D. A. (1997). *A doença como símbolo de transformação*.

SILVEIRA, D. A. (2003). *Descoberta dos significados da doença e processos de cura: um estudo fenomenológico.* Campinas: PUC, 2003. Tese (Doutorado em Psicologia) – Centro de Ciências da Vida, Pontifícia Universidade Católica, Campinas.

SILVEIRA, N. (1968). *Jung, vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor.

VITALI, C; BOMBARDIERI, S; JONSSON, R.; MOUTSOPOULOS, H. M.; ALEXANDER, E. L.; CARSONS, S. E.; DANIELS, T. E.; FOX, P. C.; FOX, R. I.; KASSAN, S. S.; PILLEMER, S. R.; TALAL, N.; WEISMAN, M. H.; EUROPEAN STUDY GROUP ON CLASSIFICATION CRITERIA FOR SJÖGREN'S SYNDROME (2002). Classification criteria for Sjögren's syndrome: a revised version of the European criteria proposed by the American-European Consensus Group. *Annals of the rheumatic diseases*, London, v.61, n.6, p.554-8.

WERRES, J. L. (2013). *O complexo materno e o feminino emergente*. Disponível em: https://www.jungpage.org/learn/articles/analytical-psychology/640-o-complexo-materno-e-o-feminino-emergente.

Artigo

Função poética do eu: ensaio sobre psicologia dos complexos e criatividade

*Roque Tadeu Gui**

Sinopse: Recupera-se o papel adaptativo dos complexos, destacando-se sua relação com o complexo do eu, por meio do que se denomina *função poética do eu*. O sujeito, ao colocar-se no estado poético (estendido para situações menos grandiosas do que a arte visionária, tão cara a Jung, incluindo-se os gestos ordinários de criação que permeiam a vida cotidiana), tem a consciência rebaixada ao limiar da fronteira consciência-inconsciente, de modo a tornar-se sensível à captura dos movimentos afetivos, tendo um eu suficientemente estruturado para não ser engolfado por complexos desestruturantes. Em condições normais, adaptativas, de funcionamento psíquico saudável, a fronteira consciência-inconsciente é permeável, permitindo o fluxo de ideias e afetos entre os dois campos psíquicos. Quando a aproximação desses campos é bem-sucedida, nasce uma (pequena ou grande) obra de arte. Aquele que se encontra no exercício da função poética do eu é mestre nessas aproximações. Seu eu deseja e necessita essa aproximação. A assertiva pode ser generalizada para os demais seres humanos: quando a progressão da energia psíquica associada à criatividade é estagnada, sobrevém a doença.

Palavras-chave: complexo; eu; função poética do eu; função transcendente; criatividade.

Abstract: The adaptive role of complexes is recovered, highlighting their relationship with the complex of the ego, through what is called the *poetic function of the ego*. The subject, when placing himself in the poetic state (extended to situations less grandiose than the visionary art, so dear to Jung, including the ordinary gestures of creation that permeate everyday life), has his conscience lowered to the threshold of the border consciousness-unconscious in order to become sensitive to the capture of affective movements, having an *ego* sufficiently structured to not be engulfed by destructuring complexes. Under normal, adaptive conditions, with healthy psychic functioning, the consciousness-unconscious frontier is permeable, allowing the flow of ideas and affections between the two psychic fields. When the approach of these fields is successful, a work of art (small or large) is born. Who finds himself in the exercise of the *poetic function of the ego*, is a master of these approaches. Your ego wants and needs this approach. We can generalize the assertion to other

human beings: when the progression of psychic energy, associated with creativity, is stagnant, the disease comes.

Keywords: complex, ego, ego poetic function, transcendent function, creativity.

Resumen: Se recupera el papel adaptativo de los complejos, destacando su relación con el complejo del yo, a través de lo que se llama la *función poética del yo*. El sujeto, al colocarse en el estado poético (extendido a situaciones menos grandiosas que el arte visionario, tan querido por Jung, incluidos los gestos ordinarios de creación que impregnan la vida cotidiana), hace que su conciencia baje al umbral de la frontera inconsciente-conciencia para volverse sensible a la captura de movimientos afectivos, teniendo un *yo* estructurado lo suficiente como para no ser engullido por complejos desestructurantes. En condiciones normales y adaptativas, con un funcionamiento psíquico saludable, la frontera conciencia-inconsciente es permeable, permitiendo el flujo de ideas y afectos entre los dos campos psíquicos. Cuando el enfoque de estos campos es exitoso, nace una obra de arte (pequeña o grande). El que se encuentra en el ejercicio de la *función poética del yo*, es un maestro de estos enfoques. Su yo quiere y necesita este enfoque. Y podemos generalizar la afirmación a otros seres humanos: cuando la progresión de la energía psíquica, asociada con la creatividad, está estancada, llega la enfermedad.

Palabras clave: complejo, yo, función poética del yo, función transcendente, creatividad.

***Roque Tadeu Gui:** Psicólogo Analítico, Analista pela International Association for Analytical Psychology (IAAP)

E-mail: roque.tadeu@gmail.com

■

A alma é ao mesmo tempo mãe de toda ciência e vaso matricial da criação artística.
(Jung, 1991d: §133)

Este trabalho pretende, ainda que de modo precário e inicial, apresentar a ideia de que, o poeta, ao colocar-se no estado poético (e aqui podemos estender esse estado para situações menos grandiosas do que a "grande arte", visionária, tão cara a Jung, e incluir os gestos ordinários de criação que permeiam a vida cotidiana), tem a consciência rebaixada ao limiar da fronteira consciência-inconsciente, de modo a se tornar sensível à captura dos movimentos afetivos, tendo um eu suficientemente estruturado para não ser engolfado por complexos desestruturantes. Alguns transitam perigosamente pela fronteira.

Jung ressalta que a qualidade dirigida e determinada da consciência foi alcançada relativamente tarde na história da humanidade e que essa qualidade pode estar severamente prejudicada no caso de indivíduos neuróticos. Em condições normais, ou seja, adaptativas, de funcionamento psíquico, a fronteira consciência-inconsciente é permeável, permitindo o fluxo de ideias e afetos entre os dois campos psíquicos (Jung, 1991a: §134). Podemos dizer que essa permeabilidade é condição mesma da saúde psíquica. O sonho cumpre com esse ritual de aproximação entre os dois campos, exercendo, portanto, uma função equilibradora do psiquismo.

Quando a aproximação desses campos é bem-sucedida, nasce uma (pequena ou grande) obra de arte. O poeta, ou seja, aquele que se encontra no exercício da *função poética do eu*, como gostaria de denominá-la, é mestre nessas aproximações. Seu eu deseja e necessita essa aproximação. Por isso, entendemos o consenso universal de artistas ao dizerem que criar é uma necessidade permanente. Quando não o conseguem, devido a alguma circunstância estagnante, alguns até adoecem. E podemos generalizar a assertiva para os demais seres humanos: quando a progressão da energia psíquica associada à criatividade é estagnada, sobrevém a doença.

> Qualquer que seja a denominação dada ao pano de fundo psíquico, permanece fato que a existência e o ser da consciência são por ele influenciados em larga escala, e tanto mais quanto menos estivermos conscientes disso. Dificilmente o leigo poderá ter ideia do quanto é influenciado, em suas tendências, disposições de espírito e decisões, pelas obscuras realidades de sua psique e de quão perigosas ou úteis são as forças dela ao comandarem o destino. (Jung, 1991e: §332).

Colocaremos, então, em perspectiva as considerações do mestre desenvolvidas no artigo *Psicologia e Poesia* (Jung, 1991d), lançando um olhar sobre o aparelho psíquico do "poeta", ou seja, aquele sujeito comprometido com o gesto criativo. Trata-se, nesse momento, de uma primeira aproximação, um ensaio inicial, como dissemos anteriormente, a respeito da contribuição da teoria dos complexos para a compreensão das relações entre psicologia analítica e processo criativo e, consequentemente, para a formulação daquilo que estamos denominando *função poética do eu*.

Eu sou eu e meus complexos: a rede complexual

> É dos complexos que depende o bem-estar
> ou a infelicidade de nossa vida pessoal.
> (Jung, 1991a: §209)

Complexos são órgãos psíquicos de nosso inconsciente pessoal. Todos os temos, já resumiu Jung. São constituídos a partir de nossas experiências pessoais que, por sua vez, ancoram-se em motivos mitopoéticos que transcendem as individualidades e disposições compartilhadas por todos os seres humanos, os chamados *arquétipos*.

Alguns complexos, sabemos, tornam-se perturbadores do funcionamento da consciência, a depender de sua energia e do grau de sua dissociação do eu consciente. O fenômeno disruptivo ocorre em função da sua emergência abrupta, muitas vezes crivado de fortes emoções, assemelhando-se a um estado psicótico ou, na maioria das vezes, de modo insidioso, colorindo, enfatizando e até mesmo distorcendo a percepção e a compreensão da realidade objetiva. Foi assim que Jung descobriu os complexos. A ideia básica é a de que os complexos são gerados por experiências traumáticas (Jung, 1991a: §204). Em outro lugar, Jung reforça o caráter disfuncional do complexo ao compará-lo com um tumor maligno, embora, na continuidade, repare sua declaração ao ressaltar o caráter não completamente mórbido do complexo:

> Se desejarmos uma comparação médica, nada melhor do que comparar os complexos com as infecções ou com tumores malignos que nascem sem a mínima participação da consciência. Esta comparação, todavia, não é de todo satisfatória, porque os complexos não são totalmente de natureza mórbida, mas *manifestações vitais próprias da psique*, seja esta diferenciada ou primitiva. (Jung, 1991a: §209).

O caráter patológico é ressaltado por Jung ao dizer que o *complexo afetivo* é a "imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência" (Jung, 1991a: §201). Grifamos a incompatibilidade do complexo com a consciência mencionada por Jung, para especular se, de fato, é sempre assim. O próprio Jung fará um reparo, logo após a analogia dos complexos com as infecções, dizendo que a comparação "não é de todo satisfatória, porque os complexos não são totalmente de natureza mórbida, mas manifestações vitais próprias da psique [...]" (Jung, 1991a: §209). E, no parágrafo seguinte, confere aos complexos o estatuto de "unidades vivas da psique inconsciente" (Jung, 1991a: §210).

Seguindo o mestre, Franz afirma que:

> Os complexos são simplesmente os motores da psique. São como diferentes núcleos, que impulsionam e vitalizam a psique. Se não tivéssemos complexos estaríamos mortos. Você experimenta um complexo, por exemplo, quando se sente entediado e de repente algo lhe interessa e você se envolve. Aí um complexo foi tocado. Assim, os complexos são simplesmente os centros de energia da psique. Mas em linguagem

> coloquial usamos complexo só de forma negativa. Dizemos então que alguém tem um complexo sexual, ou de dinheiro, ou paterno, o que significa que o complexo em questão ativa a energia da pessoa, só que negativamente. (Franz, 1988: 17).

Dummar Filho (1999), em *O complexo criativo: a arte, o inconsciente coletivo e a transcendência,* também aponta o caráter geralmente pejorativo atribuído ao complexo, lembrando que "determinados momentos marcantes de nossa vida, plenos de felicidade, também podem criar complexos, mas complexos benéficos que impulsionam o indivíduo em direção ao futuro" (Dummar Filho, 1999: 30).

Em alguns textos, por exemplo, ao discutir a *função transcendente*, Jung menciona as condições necessárias para que determinado conteúdo seja inconsciente: 1) elementos psíquicos débeis permanecem inconscientes por apresentarem baixo valor energético; 2) elementos psíquicos podem ser inibidos pela censura, por serem incompatíveis com os valores conscientes; 3) elementos psíquicos individuais que são esquecidos, bem como os "traços funcionais" herdados, ou seja, as disposições arquetípicas; e, por fim, 4) as combinações da fantasia que ainda não ganharam energia suficiente para ingressar no campo da consciência (Jung, 1991a: §132).

Parece-nos que o eu do poeta e o dos demais indivíduos no exercício da função criativa apresentam a peculiaridade de favorecer a emergência dos elementos débeis do ponto de vista energético (condição 1) e das combinações da fantasia que autonomamente ocorrem no inconsciente, gerando novos complexos (condição 4). Até mesmo elementos censurados podem emergir, uma vez que a licença poética serve de justificativa e atenuação do incômodo à consciência (condição 2). O mesmo pode acontecer com as memórias pessoais (condição 3).

Algo na disposição do eu consciente possibilita o gesto criador, ao abrir o campo da consciência para o surgimento de ideias e afetos oriundos do inconsciente para serem transformados e modelados pelas habilidades e pelos recursos conscientes do poeta. Dummar Filho diz que o *complexo criativo* é anunciado pela inspiração que nos acomete e exerce uma pressão para transformá-la em realidade palpável (Dummar Filho, 1999: 30).

É pouco enfatizada na obra de Jung a ideia de que os complexos constitutivos do inconsciente são imprescindíveis ao funcionamento do eu consciente. Mas podemos perguntar: seria possível perceber conscientemente certos aspectos do mundo exterior bem como do mundo interior sem a concorrência de nossos complexos? A ideia que desejamos considerar é a de que os complexos, por serem estruturas condensadas de experiências psíquicas individuais com o mundo físico, cultural e relacional – algumas delas traumáticas,

como enfatiza Jung, mas não todas e talvez não a maioria delas –, representam filtros modeladores da percepção desses aspectos que retroagem sobre o psiquismo, reforçando os complexos e originando outros.

Podemos dizer que o conjunto dos inúmeros complexos que constituem nosso psiquismo, somado às inúmeras relações estabelecidas entre eles, forma uma *rede complexual* que é mobilizada pelos acontecimentos que colidem com nossa subjetividade, interferindo muitas vezes na adequada percepção e compreensão da realidade, como diz Jung, mas, ao mesmo tempo, possibilitando-a.

Assim, não poderíamos perceber o mundo exterior nem mesmo nossas experiências interiores, se não tivéssemos complexos que nos permitissem fazê-lo. Equivaleria a supor a possibilidade da apreensão imediata e direta dos fenômenos do mundo exterior sem a existência de uma estrutura aperceptiva em nossa mente ou, então, a captação direta dos arquétipos, o que sabemos ocorrer apenas em psicoses ou em experiências extáticas. Nos casos ordinários de funcionamento normal da psique, os arquétipos se manifestam por meio dos complexos. Isso equivale à postulação junguiana de que, por trás de todo complexo, existe sempre uma disposição arquetípica. Um complexo não surge no vazio, mas sempre de uma matriz arquetípica e na colisão da subjetividade com o mundo exterior.

Podemos falar, então, de uma organização psíquica, uma rede complexual, como estamos chamando, rede na qual circula a energia psíquica, que permite e condiciona os processos de adaptação psíquica, seja em relação ao mundo interior, seja ao mundo exterior.

Encontramos em Jean Piaget (1886-1980), psicólogo suíço, criador da teoria epigenética do conhecimento, alguns paralelos que expandem nossa compreensão a respeito do surgimento, da estrutura e da dinâmica dos complexos, para aquilo que nos interessa neste trabalho. Para Piaget (1952), citado por Flavell (1975: 47):

> A organização [cognitiva] é inseparável da adaptação: são dois processos complementares de um único mecanismo: o primeiro é o aspecto interno do ciclo do qual a adaptação constitui o aspecto externo… O "acordo do pensamento com as coisas" e o "acordo do pensamento consigo mesmo" expressam essa invariante funcional dupla de adaptação e organização. Estes dois aspectos do pensamento são indissolúveis: é se adaptando às coisas que o pensamento se organiza e é ao se organizar que ele se estrutura às coisas.

Creio que não seja excessivo pensar na rede complexual nesses mesmos termos estruturais, ressalvando-se aqui que estamos falando de uma organização ideoafetiva e não apenas cognitiva, como destacada no texto piagetiano, embora devamos ressaltar que, em seus estudos mais tardios, Piaget tenha deixado claro que afeto e

cognição são indissolúveis e presentes na vida real e necessários à adaptação humana, no processo de adaptação e acomodação (Flavell, 1975: 80).

Assim, para Piaget, o "aspecto afetivo-emocional fornece energia ao comportamento, enquanto o aspecto cognitivo proporciona a estrutura (o afeto não pode por si criar estruturas, embora exerça influências sobre a seleção do conteúdo da realidade sobre a qual a estrutura opera)" (Flavell, 1975: 80).

Então, reiteramos, se não for excessiva a comparação, podemos pensar nos complexos como *esquemas* na acepção piagetiana (Flavell, 1975: 51), ou seja, estruturas (cognitivas, para Piaget, mas com a ressalva feita no parágrafo anterior; ideoafetivas, para Jung) que se referem a classes de "sequências de ações semelhantes, sequências que constituem totalidades potentes e bem delimitadas nas quais os elementos comportamentais que as constituem estão estreitamente inter relacionados" (Flavell, 1975: 52).

A comparação da teoria dos complexos com os esquemas cognitivos de Piaget sugere-nos pensar nas funcionalidades de *assimilação* e *acomodação* dos complexos. Para exemplificar, imaginemos que um complexo paterno é uma estrutura ideoafetiva dinâmica ancorada no arquétipo paterno, conforme propõe Jung, que se transforma ao longo da vida de uma pessoa, assimilando elementos da realidade objetiva e subjetiva, por um lado, e, por outro, acomodando-se a essa mesma realidade.

É assim que em seus *Estudos Experimentais*, Jung dirá que: "Enquanto na neurose acontece normalmente uma adaptação ao meio ambiente, estando por isso os complexos sujeitos a contínuas mudanças, na *dementia precoce* os complexos se fixam de tal forma a paralisar o processo da personalidade como um todo – o que denominamos demência" (Jung, 1991b: §1354, destaques nossos). Aqui, enfatiza-se a mobilidade e transformação contínua dos complexos.

Assim, se nos permitimos traçar paralelos entre a teoria epigenética de Piaget e a teoria dos complexos de Jung, é para ressaltar o caráter *aperceptivo* da rede complexual. Esse movimento aperceptivo, como dizia Jung, é um "processo psíquico pelo qual se articula um novo conteúdo com conteúdos semelhantes e já existentes…" (Jung, 1991f: §763). Essa estrutura ideoafetiva, a que podemos denominar *condicionante complexual*, manifesta-se numa sequência de comportamentos, afetos e valores relacionados a determinado tema arquetípico.

Portanto, se não é novidade, como diz Jung, que todos temos complexos, alguns dos quais são disfuncionais ao processo adaptativo do eu, podemos imaginar que outros não o são e, ao contrário, possibilitam os processos perceptivos e adaptativos da consciência. Podemos chamá-los de *complexos adaptativos* – conforme vimos,

Dummar Filho (1999) denomina-os complexos criativos –, em contraposição àqueles disruptivos que criam obstáculos ao adequado funcionamento do eu. Em todo caso, a funcionalidade ou a disfuncionalidade do complexo dependerá do estado de sua relação com o eu.

O complexo do eu

> É noite: falam mais alto, agora, todas as fontes borbulhantes.
> E também a minha alma é uma fonte borbulhante.
> (Nietzsche, 1998: 135).

Jung ensina-nos que o eu é um "complexo funcional de representações que constitui o centro da consciência e que o sujeito experimenta como idêntico e contínuo consigo mesmo" (Pieri, 2002b). A apreensão da realidade interna e externa dá-se, portanto, pela atividade do eu, no qual o indivíduo reconhece todas as características que, por ato reflexivo, identificam a si mesmo, recusando aquelas características em que não se reconhece e que passam a constituir sua *sombra*, que dará a tonalidade, por assim dizer, à sua rede de complexos. De modo reverso e complementar, o eu é subsidiado inconscientemente por nossa rede complexual. Como sabemos, uma função fundamental do eu é a de mediar a relação entre consciente e inconsciente, o individual e o coletivo, assegurando-nos um equilibrado processo de adaptação.

Jung caracteriza o eu como um fator complexo, dado o conjunto de atributos funcionais do qual é portador. Stein (2000) sintetiza as qualidades do *complexo do eu*, a saber: é um fator com o que todos os conteúdos conscientes se relacionam, ou seja, algo se torna consciente apenas quando conectado com o eu; representa o centro da consciência, ocupando o papel de sujeito de todos os atos conscientes; é o centro da vontade, do desejo, da reflexão e da ação, *locus* de decisões e do livre-arbítrio; é ainda o centro de energia que movimenta o conteúdo da consciência e o organiza por ordem de prioridade, espécie de espelho em que a psique pode se ver a si mesma e se tornar consciente. Enfim, o eu é autorreflexivo e, portanto, agente singularizador na consciência humana (Stein, 2000: 23-36).

Sendo facilmente influenciado por estímulos psíquicos internos e ambientais externos, o eu desenvolve-se por meio de colisões com o mundo exterior (conflito, dificuldades, angústia, compaixão, sofrimento). Como dissemos, qualquer elemento psíquico (sentimento, pensamento, percepção ou fantasia) deve estar ligado ao eu para ter a qualidade de consciência. Quando bem-organizado, o eu é capaz de obter e movimentar de forma deliberada grande volume de conteúdo consciente. Quando é fracamente organizado, sucumbe facilmente a impulsos e reações emocionais, carece de

foco e motivação consistente, podendo ser tomado pela emoção, pelo desejo e pela identificação.

Por fim, segundo Jung (1991f), o complexo do eu conta com quatro funções orientadoras da consciência – o pensar, o sentir, o intuir, o perceber sensorialmente, todas matizadas pelas duas orientações atitudinais, a extroversão e a introversão – que lhe possibilitam adaptar-se e transformar a realidade.

Pensamos poder acrescentar a essas diversas funções uma outra, responsável não apenas por atos indiscutivelmente criativos, tais como aqueles caracterizados pelas obras artísticas, mas também por microgestos e atos criativos da vida cotidiana, supondo que nossa mente esteja continuamente envolvida com a destruição e a criação de elementos psíquicos. Propomos denominar esse processo *função poética do eu*.

A função poética do eu

A criatividade, segundo a psicologia analítica, representa um potencial inerente aos seres humanos. Haveria, portanto, um impulso para a realização desse potencial ao qual Jung chega a conferir caráter de instinto, colocando-o ao lado de outros quatro fatores instintivos principais, a saber, a fome, a sexualidade, a atividade e a reflexão (Jung, 1991a: §243). Tal como o instinto, o impulso criativo apresenta um caráter compulsivo (Jung, 1991a: §246). Se assim for, é razoável afirmar que é próprio do eu certa funcionalidade voltada para a realização de tal impulso.

Fayga Ostrower (1920-2001), artista plástica alemã e pensadora da arte que viveu em nosso meio, está de acordo com Jung quando diz que as potencialidades e os processos criativos não se restringem ao campo das artes, como se a humanidade pudesse ser dividida entre os indivíduos criativos e não criativos. Segundo a autora: "O criar só pode ser visto num sentido global, como um agir integrado em um viver humano… criar e viver se interligam" (Ostrower, 1993: 5).

Para a artista, criar é dar forma a algo, ordenando-se e configurando-se alguma coisa. O potencial criativo inerente ao indivíduo realiza-se no confronto com o meio social e cultural. Se pensarmos na "arte de viver", desafio comum a todos os seres humanos, somente podemos admitir que estamos permanentemente dando forma ao nosso estar no mundo. É aqui que nosso eu é colocado à prova. E aqui intervém a função poética do eu. No processo psicoterapêutico ou analítico tratamos exatamente, dentre outros aspectos, do fortalecimento dessa função: inventar novas formas de estar no mundo e consigo mesmo.

O processo criativo

Poderíamos parafrasear a famosa máxima existencialista do filósofo francês Jean Paul Sartre (2002: 61) "O importante não é o que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós", dizendo: "Não importa (tanto) o que meus complexos fazem de mim, mas sim o que posso fazer com eles"[1]. Com isso, estamos dizendo que não podemos nos livrar sumariamente de nossos complexos, e, ainda que isso fosse possível, não seria desejável, por serem, como já dissemos, órgãos aperceptivos de nosso aparato psíquico, representando, portanto, recursos com os quais criamos e manejamos a realidade.

Sabemos que a dinâmica da psique está firmemente ancorada na produção de imagens, processo que constitui o cerne do mundo psíquico. A percepção da realidade é produto da animação do mundo objetivo pelos processos psíquicos.

> O que é a realidade se não for uma realidade em nós, um *esse in anima*? A realidade viva não é dada exclusivamente pelo produto real e objetivo das coisas, nem pela fórmula ideal, mas pela combinação de ambos no processo psicológico vivo, pelo *esse in anima*. Somente através da atividade vital e específica da psique alcança a impressão sensível aquela intensidade, e a ideia, aquela força eficaz que são os dois componentes indispensáveis da realida de viva. Essa atividade autônoma da psique, que não pode ser considerada uma reação reflexiva às impressões sensíveis nem um órgão executor das ideias eternas, é, como todo processo vital, um ato de criação continua. A psique cria a realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é *fantasia*. A fantasia é tanto sentimento quanto pensamento, ë tanto intuição quanto sensação. Não há função psíquica que não esteja inseparavelmente ligada pela fantasia com as outras funções psíquicas. (Jung, 1991f: §73; os itálicos são do original; o sublinhado é nosso)

Observando o completo contexto em que situa sua famosa frase "a psique cria a realidade todos os dias", podemos compreender que Jung não propõe um subjetivismo no qual o mundo se desvanece, nada existindo além de uma projeção psíquica do indivíduo. A "realidade" constitui-se como algo vivo, animado, no embate entre as coisas objetivas e o psiquismo humano. A essa atividade de animação que demanda a atuação das quatro funções do eu, orientadoras da consciência (sentimento, pensamento, intuição e sensação), Jung dá o nome de fantasia, processo contínuo de criação psíquica.

Mas ouçamos, mais uma vez, a artista. Para Ostrower (1993), a intuição encontra-se na base dos processos criativos, articulando-se com a sensibilidade inerente ao ser humano. Sensibilidade

aqui é entendida como disposição básica de excitabilidade sensorial e "representa uma abertura constante ao mundo e nos liga de modo imediato ao acontecer em torno de nós" (Ostrower, 1993: 12). Grande parte da sensibilidade, incluindo as sensações internas, vincula-se ao inconsciente, diríamos que dependem da excitabilidade de nossos complexos. Outra parte da sensibilidade vincula-se ao sensório, via percepção consciente. A percepção envolve a elaboração mental das sensações.

> A percepção delimita o que somos capazes de sentir e compreender, portanto corresponde a uma ordenação seletiva dos estímulos e cria uma barreira entre o que percebemos e o que não percebemos. Articula o mundo que nos atinge, o mundo que chegamos a conhecer e dentro do qual nós nos conhecemos. Articula o nosso ser dentro do não-ser. (Ostrower, 1993: 13).

A ênfase atribuída pela autora à percepção nos processos criativos assinala a importância da fricção entre nosso mundo interno complexual e os estímulos do mundo externo. Mas o processo de criação, em qualquer dimensão da vida, requer uma atitude do eu.

> A criação deriva de uma atitude básica da pessoa. […] A maior importância, por isso, deve ser dada à qualidade do engajamento interior do indivíduo e à sua capacidade renovadora, isto é, à sua capacidade de se concentrar e de ao retomar o trabalho poder retomar o estado inicial de criação, alcançar e manter a atenção nesse nível profundo de sensibilização. […] A capacidade de intuir espontaneamente e ao mesmo tempo sustentar a tensão psíquica em níveis mais profundos, será determinante para a criação. Seja na área artística ou científica ou tecnológica. Seja em qualquer atividade do homem, é a tensão renovada que renova o impulso criador. (Ostrower, 1993: 74, destaques do original).

Podemos distinguir no texto da artista algumas características daquilo que estamos chamando de *função poética do eu*. De início, envolve atitude, engajamento do eu no processo criativo e crença em sua capacidade generativa (certamente oriunda do inconsciente); depois a capacidade de manter a atenção, ou seja, energia psíquica concentrada no objeto de criação (seja no ato da criação artística, seja nos microatos da vida cotidiana), permitindo que ela flua sem resistências.

Jung diz que a aproximação entre o eu e o inconsciente requer que a atenção crítica seja afastada. Embora a função poética do eu seja devedora de todas as funções psíquicas, pois cada uma delas pode oferecer uma porta de acesso ao novo, um juízo crítico apressado pode inibir a ativação dessa função.

A expectativa do surgimento de uma imagem é o início do pro-

cesso criativo (a folha em branco para o escritor, a tela vazia para o pintor, a rocha bruta para o escultor, a expectativa em relação ao dia que se inicia para todos nós e assim por diante). O criador, a depender de sua tipologia, pode ver emergir uma imagem, um som, uma sensação, uma vaga percepção do que pode vir a ser a "obra". A disposição consciente do criador é fundamental para a ativação da função poética do eu: um estado limítrofe da consciência (certo rebaixamento mental) próprio para captar os sutis movimentos das figuras que emergem do inconsciente, o afrouxamento da crítica (recomendado por Jung, principalmente para a imaginação ativa), a despreocupação estética no ato da criação (reservando a crítica para momento posterior).

É comum escritores ficcionais descreverem que seu processo criativo pode iniciar com uma vaga (ou não tão vaga) intenção quanto a um enredo, uma história, uma situação, para, em seguida, vencida a página em branco, apresentarem-se os personagens, assumindo seus papéis, apresentando seus dramas e escolhendo seus próprios caminhos, frequentemente à revelia das intenções do criador.

Os complexos autônomos apresentam-se à consciência, são personificados e tornam-se velhos conhecidos do eu. O poeta jamais recusa uma imagem ou censura seu personagem, por mais degradantes que possam parecer (sentir-se-ia um farsante, se assim o fizesse). Reconhece o direito das imagens de se expressarem sem censura. A licença poética permite tudo. Há uma ética na função poética do eu.

A função transcendente e a função poética do eu

Em seu artigo *A função transcendente*, Jung (1991a) afirma que o terapeuta/analista exerce inicialmente a função transcendente para o paciente, ajudando-o a unir a consciência e o inconsciente, possibilitando o surgimento de uma nova atitude do eu. O objetivo, contudo, é estimular o desenvolvimento dessa função, inerente ao aparelho psíquico, no próprio analisando. A transferência, para Jung, objetiva exatamente a busca de uma nova atitude pelo paciente (Jung, 1991a: §146).

Talvez possamos ousar e dizer que, na relação com a obra de arte, o usufruidor goza do benefício transferencial ao ter seus complexos mobilizados pelo trabalho do artista. Em algum nível, ao confrontar-se com a obra, o *coimaginador* (poderíamos assim chamá-lo, uma vez que a obra sempre apela para a imaginação daquele que a confronta) tem sua função poética ativada no trabalho de recriação da obra.

A semelhança entre a função transcendente na relação terapeuta-paciente e a função poética nas relações criador-obra e

usufruidor-obra merece mais estudos. Se a função transcendente é constitutiva do funcionamento mental, podendo estar mais ou menos ativada, a depender das disposições egoicas do indivíduo, compreendemos que ela produza sutil e continuamente aproximações e intercâmbios de elementos conscientes e inconscientes, possibilitando adequação psíquica ao mundo objetivo e subjetivo.

A arte, ao estimular a função poética do eu, poderia produzir efeitos semelhantes: um aprofundamento da compreensão de nós mesmos e do mundo em que vivemos? Seria, então, a função poética do eu coadjuvante da função transcendente?

Vale para o poeta a constatação de Jung de que, sendo a psique uma "pluralidade contraditória de complexos" (Jung, 1991c: §323), um "complicado conjunto de elementos ligados entre si de modo delicado" (Pieri, 2002a), a arte consiste em possibilitar a expressão desses complexos, permitindo um jogo que pode parecer absurdo para quem não leva em consideração a parcialidade da consciência.

Certamente não ocorre a um escritor ficcional, por exemplo, não levar a sério seus personagens e suas demandas de autonomia que permitem à história seguir um rumo não previsto – e às vezes não desejado – pelo autor. A abertura para o inconsciente, o destemor diante do desconhecido e mesmo a ousadia de dar voz às imagens que surgem podemos atribuir à função poética do eu.

Considerações finais

Vimos que Fayga Ostrower, ao discutir as relações entre inspiração e individualidade em sua obra *Acasos e criação artística* (Ostrower, 1990), conclui que há uma interação circular e retroativa entre os elementos subjetivos e os acontecimentos do mundo exterior. Diz ela: "Há no ser de cada pessoa certas áreas de sensibilidade, a partir das potencialidades latentes, que serão ativadas pelos acontecimentos, transformando-se em enfoques para os próprios acontecimentos" (Ostrower, 1990: 3).

Isto equivale à nossa conjectura de que a rede complexual do indivíduo é formada a partir de suas experiências com o mundo (não unicamente as traumáticas, lembremos) e retroativamente possibilita a apreensão e significação dos acontecimentos externos e internos. A singularidade da rede de complexos dos seres humanos explica a diversidade criativa que se manifesta nos atos poéticos individuais. Afinal, o que toca a um não toca necessariamente a outro, porque as ressonâncias das redes complexuais individuais são diferentes, dada sua organização singular e diferenciada. E o que nos afeta em certo momento não nos afeta em outro, e igualmente o inverso, dada a mutabilidade de nossa rede complexual.

A dar crédito à existência de uma função poética do eu, devemos aprofundar o estudo de seus atributos, dos impactos dos gestos poéticos sobre o campo da consciência e de suas relações com a função transcendente, agenda de pesquisa a ser desenvolvida.

Referências Bibliográficas

DUMMAR FILHO, J. (1999). *O complexo criativo. A arte, o inconsciente coletivo e a transcendência*. Rio de Janeiro: Vozes.

FLAVELL, J. H. (1975). *A psicologia do desenvolvimento de Jean Piaget.* Trad. M. H. S. Patto. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. (Trabalho original publicado em 1965).

FRANZ, M.-L. von (1988). *O caminho os sonhos*. Trad. Roberto Gambini. São Paulo: Cultrix.

JUNG, C. G. (1991a). *A dinâmica do inconsciente*. *OC*, vol. 8. Petrópolis: Vozes.

JUNG, C.G. (1991b). *Estudos experimentais*. *OC*, vol. 2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, C.G. (1991c). *Estudos sobre psicologia analítica*. *OC*, vol. 7. Petrópolis: Vozes.

JUNG, C.G. (1991d). *O espírito na arte e na ciência*. *OC*, vol. 15. Petrópolis: Vozes.

JUNG, C.G. (1991e). *Psicologia em transição*. *OC*, vol. 10. Petrópolis: Vozes.

JUNG, C. G. (1991f). *Tipos psicológicos*. *OC*, vol. 6. Petrópolis: Vozes.

NIETZSCHE, F. W. (1998). *Assim falou Zaratustra*. Trad. M. da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

OSTROWER, F. (1990). *Acasos e criação artística*. Rio de Janeiro: Campus.

OSTROWER, F. (1993). *Criatividade e processos de criação*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1977).

PIERI, P. F. (2002a). Complexo. In PIERI, P. F. *Dicionário junguiano*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.

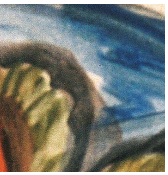
PIERI, P. F. (2002b). Eu. In PIERI, P. F. *Dicionário junguiano*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.

SARTRE, J.-P. (2002). *Saint Genet. Ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 1952).

STEIN, M. (2000). *Jung: o mapa da alma. Uma introdução*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1998).

[1] No original francês: "L'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais que ce nous faisons nous même de ce qu'on a fait de nous." (Sartre, 2002: 61).

Artigo



A individuação de Narciso às *selfies:* reflexos na pós-modernidade

*Andrea Goulart**
*Rosana Penna***

Sinopse: Este artigo de cunho teórico teve como objetivo identificar e compreender o processo de individuação desde os primórdios até a sociedade pós-moderna, mesclando os mundos real e virtual. A identidade forma-se a partir de aspectos conscientes e inconscientes (pessoal e coletivo), nuances que a inteligência artificial ainda não parece ser capaz de captar e traduzir. Nesse contexto, a *selfie* surge como uma inovação, um recurso simbólico com a finalidade de adaptação e socialização, fazendo parte da construção de uma nova identidade em que o eu virtual parece criar vida a cada interação que uma postagem recebe. Em seu livro *Aion*, Jung descreve o *Self* como o arquétipo da totalidade que, ao superar muitos dos obstáculos e dos conflitos impostos pelo ego, culmina no processo de integração do ser capaz de atingir a numinosidade, uma força individual, intransferível e enriquecedora, revelando o divino que habita em cada ser humano. Na perspectiva junguiana, conclui-se que a superexposição da própria imagem em pleno século XXI revelou a solidão como um sintoma, não mais como um sentimento.

Palavras-chaves: individuação, imagem, Narciso, solidão, *selfie*.

Resumen: Este artículo de carácter teórico tuvo como objetivo identificar y comprender las transformaciones sobre el desarrollo del *Self* desde los tiempos primordiales hasta culminar en una sociedad posmoderna que mezcla los mundos real y virtual de forma intensa. La identidad se forma a partir de aspectos conscientes e inconscientes (personal y colectivo), matices que la inteligencia artificial todavía no parece ser capaz de captar y traducir. Los selfis forman parte de la construcción de una nueva identidad y el "Yo virtual" parece ganar vida a cada interacción que una publicación recibe. En su libro Aion (1990), Jung describe al *Self* como el arquetipo de la totalidad que, al superar muchos de los obstáculos y de los conflictos impuestos por el Ego, alcanza la numinosidad: una fuerza individual, intransferible y enriquecedora, revelando lo divino que habita en cada ser humano. En una perspectiva junguiana, se concluye que la sobreexposición de la propia imagen en pleno siglo XXI, mostró que el significado de la soledad se transformó, dejando de ser sólo un sentimiento, convirtiéndose también en un síntoma.

Palabras clave: individuación, imagen, Narciso, soledad, selfie.

Abstract: This theoretical article was aimed to identify and understand the transformations of the construction of the *Self* over time until the present moment, where postmodern society mixes its life between the real world and the virtual world. The word selfie is a neologism that best defines this moment. In a jungian perspective, selfie assumes the persona representation, becoming symbolically a mask used by the Self for the purpose of adaptation and socialization. Selfies are part of building a new identity, and a "Virtual I" that seems to create life through the interactions that each post receives. The identity is formed from conscious and unconscious aspects (personal and collective), nuances that artificial intelligence still does not seem to be able to grasp and translate, for the *Self* is the totality constituted by personality, feelings, thoughts and cognitions. We conclude that overexposure revealed loneliness as a symptom, and no longer as a feeling.

Keywords: individuation, image, Narcisus, loneliness, selfie.

***Andréa Goulart:** Psicóloga pelo Centro Universitário Salesiano (UNISAL). Mestre em Ciências pela Universidade de São Paulo (USP).

E-mail: andrea_goulart71@yahoo.com.br

****Rosana Penna:** Psicóloga Clínica, Mestre em Psicologia Clínica pela PUC/SP; Especialista em Psicologia Analítica pela Universidade São Francisco/SP e em Sexualidade Humana pelo Instituto H. Ellis/SP. Docente Universitária e coordenadora do curso de Pós graduação lato sensu de Psicologia Junguiana da UNIVAP/São José dos Campos - Universidade do Vale do Paraíba.

E-mail: rosanapena1@hotmail.com

Introdução

Desde seu surgimento, o homem sempre sentiu forte necessidade de expressar diferentes visões de si e da sua evolução. A comunicação tem a função de transmitir informações através das gerações, como uma forma de o homem se manter eterno. De acordo com Flusser (2007), o objetivo da comunicação é estabelecer contato com o outro numa forma de esquecer que o indivíduo se encontra num contexto de solidão e de incomunicabilidade. Enxergar-se como pessoa é também compreender seu papel na sociedade, sua relação com o meio, seus costumes e a construção da sua identidade histórica.

Quando cria um objeto, o homem procura dar extensão a seu corpo, aprimorando os sentidos, desenvolvendo a sensação de ampliação e procurando atender às suas necessidades, através da interação com o mundo que o cerca. Tais objetos tornam-se uma defesa contra nossas fragilidades. Frutos da imaginação, esses objetos

captam os medos e as angústias, fazendo do desejo uma realidade tátil, mesmo que tal desejo seja considerado insano à primeira vista.

Através dos séculos, é possível perceber um objeto bastante presente na história da humanidade: o espelho. O ato de observar a si mesmo tornou-o um objeto que incita a introspecção, a curiosidade, o autorreconhecimento e a autoanálise.

O espelho foi tomado como símbolo presente desde as civilizações antigas, através de representações pictóricas, até o cotidiano, tendo grande significado artístico, cultural, histórico e até mesmo religioso. A literatura não ficou de fora. O espelho é um objeto que aparece tanto nos contos de fadas como nos mitos, num contexto simbólico de reflexão sobre a alma humana.

No conto da Branca de Neve, por exemplo, o espelho mágico da madrasta possui o simbolismo de revelar a verdade, isto é, o conteúdo da consciência e do coração. Não é por acaso que a madrasta pede ao caçador que mate sua enteada, Branca de Neve, e traga o coração dela como prova.

O espelho também funciona como instrumento de confrontação. À medida que o tempo passa, o corpo físico vai envelhecendo, um processo do desenvolvimento humano natural e inevitável. A madrasta da Branca de Neve, dia após dia, olha sua imagem refletida no espelho e lança a pergunta: "Espelho, espelho meu, existe no mundo alguém mais bela do que eu?". Jung e Kerényi (1989) mencionam que talvez os contos de fada tenham sido inventados para contextualizar algo do próprio homem. Os contos de fadas possuem uma importância essencial, pois neles se encontram personagens que Jung considerou "expressões inconscientes de nós mesmos" (Jung e Kerényi, 1989: 162).

A *selfie é* um exemplo de inovação tecnológica que a sociedade pós-moderna adotou como forma de autorretrato, auxiliando na construção da narrativa da própria pessoa ao ser publicada em diversas mídias, principalmente nas redes sociais. Os autores Virilio (1996) e Rouanet (1993) afirmam que o fenômeno das *selfies* ganhou espaço devido à globalização, tendo como características inerentes o imediatismo, a fugacidade, o individualismo, entre outras.

A palavra mito vem do grego e significa 'narrativa contada'. Os mitos têm a função de mostrar a essência do ser humano através de seus complexos e arquétipos, ajudando na compreensão de alguns comportamentos e pensamentos humanos. Descrevem acontecimentos fabulosos através das façanhas dos deuses, de seres sobrenaturais e de heróis que executam proezas extraordinárias com intuito de compreender e interpretar a origem da vida e a existência humana.

Para ser caracterizada como um mito, a narração deve envolver acontecimentos relativos a uma época antes do surgimento dos homens, ensinando o que é profano e o que é sagrado, dando

sentido para a explicação da origem do Universo, do surgimento das instituições políticas e das razões para os rituais.

Na constituição da personalidade, o mito contribui para o desenvolvimento individual e coletivo. As ações contidas nessas narrativas possuem a capacidade de estruturar padrões de comportamento, gerando uma evolução psicossocial, tendo como consequência um padrão mais adequado de comportamento, fazendo com que o mito seja um modelo, permitindo que o indivíduo reveja comportamentos considerados não adequados e conduzindo-o na perspectiva de sua totalidade (processo de individuação).

Importante enfatizar que individuação e individualidade não são sinônimos. A individuação é um processo que ocorre durante toda a vida, de forma contínua, transcendente, e implica a construção da personalidade individual que estabelece relações com o coletivo, sem se anular. A individualidade é estar voltado para si mesmo, acarretando isolamento por não considerar o outro. "Jung busca fazer psicologia a partir da perspectiva da psique e não a partir do ego; a partir de dentro, não de fora. Ele nos convida a ver com a ajuda do inconsciente, em invés de apenas o contemplarmos" (Downing, 1991: 14).

Para compreender o processo de individuação é preciso conhecer o objeto, que pode ser desvendado nas repostas para a filosófica e complexa pergunta "Quem sou eu?". O indivíduo está inserido em uma comunidade – tribos ou grupos –, com que compartilha ideias, hábitos, costumes, línguas, mas, quando deixa de se enxergar como uma homogeneidade, percebe que, para construir sua identidade, é capaz de realizar suas próprias escolhas, crenças, desejos, ambições. A questão "Quem sou eu?" é respondida pela própria história de seus familiares, pelo ambiente em que está inserido e na reação do contato com o outro dentro de si. Tais fatores não são determinantes e categóricos para a formação da personalidade e para o processo de individuação. Como cita Christine Downing (1991), "Não sou só o que penso, como propôs Descartes, nem tampouco o que fiz, como alegam os existencialistas; sou também, como Gaston Bachelard tão veementemente mostrou, aquilo que imagino e recordo" (Downing, 1991: 8).

Segundo Jung (1996), há diferença entre individualismo e individuação:

> Individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas. A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social. (Jung, 1996: 267).

A individuação é um arquétipo que implica uma ampliação de consciência. A psique é dinâmica, e o *Self* provoca chamados para que a individuação ocorra, sem um final determinado, objetivando a realização pessoal plena. Dessa forma, ao final do processo de individuação, em comunhão dos opostos como *animus, anima*, persona, sombra, entre outros, o indivíduo será um ser integrado, pleno e feliz. As quatro funções (sensação, pensamento, intuição e sentimento) são conceitos definidos por Jung em sua teoria dos tipos psicológicos. Essas funções são também o caminho para a compreensão da totalidade do *Self.*

Uma visão histórica e simbólica sobre as *selfies*

A necessidade de expressar-se sempre acompanhou o ser humano no desejo de registrar não apenas sua imagem, mas sua existência e sua história. A permanência daquilo que é produzido diante da força destrutiva do tempo também se tornou uma preocupação, compondo o cerne emocional da humanidade. Um registro retrata não apenas uma imagem, mas uma época, os valores, as maneiras de se perceber o mundo.

Numa breve retrospectiva, durante o período da pré-história, as autoimagens eram feitas em pinturas rupestres no interior das cavernas, representando a história através do cotidiano de uma pessoa ilustrando atividades como caça, rituais, lutas e danças. Era muito comum o registro da palma das mãos. Esses registros demonstram a necessidade do homem de transmitir suas ideias e seus sentimentos, tornando-se uma forma de comunicação da época e um registro para a posteridade.

Durante o Renascimento, o autorretrato e o retrato tornaram-se mais populares, e os pintores tinham que registrar os rostos de pessoas importantes daquela época.

No período Barroco, o pintor holandês Rembrandt se destacou por ter feito mais autorretratos do que qualquer outra pessoa em toda a história. Ele registrou suas próprias expressões e emoções em diferentes fases de sua vida.

Durante o século XX, os artistas contemporâneos descobriram inúmeras formas de registrar suas próprias imagens com bastante liberdade. Dentre eles, Salvador Dali, Frida Kahlo, Gauguin, Leonardo da Vinci (*Mona Lisa*, ou *La Gioconda*).

A primeira fotografia reconhecida oficialmente foi tirada em 1826 pelo francês Joseph Nicéphore Niépce. Ao longo das décadas, o processo fotográfico vem passando por grandes avanços tecnológicos, tornando o ato de fotografar uma experiência pessoal e bastante popular.

A sociedade pós-moderna vem sendo fortemente influenciada com a evolução tecnológica ocorrida nas últimas décadas. Em pleno século XXI, a *selfie* é considerada a versão pós-moderna do reflexo que Narciso vê de si na água, dos desenhos cravados nas cavernas sobre o homem pré-histórico ou das imagens dos faraós pintadas nas paredes internas das pirâmides do Egito antigo.

Selfie, autorretrato, autoimagem. Independente do nome que receba, trata-se de uma expressão instintiva que narra e registra a história, pois faz o indivíduo sentir-se parte dela e pela qual deseja ser lembrado. O rosto traduz o que foi herdado, de como o genótipo se manifesta através do fenótipo, além do que se passa na alma, retratando as emoções sentidas no momento em que foi feito o registro.

Antes mesmo de qualquer avanço tecnológico (digital e virtual), o que se retrata é o conteúdo que se deseja revelar através de um ser atemporal em si mesmo. São capturados o *Self* e seu chamado, nítido e sem disfarce, prendendo-os numa imagem e sendo lançados na internet, em que aguardarão serem resgatados. A mensagem contida em cada rosto é "Estou aqui! Eu existo! Você me aceita como eu sou?".

As *selfies* recebem críticas na mesma proporção em que são publicadas, pois comprovam que uma das consequências reais que a sociedade pós-moderna tornou virtual foi a solidão conectada. A necessidade de reconhecimento, pertencimento e aprovação potencializou o fenômeno das *selfies* no início do século XXI. Os indivíduos criam personagens, na ânsia de serem aceitos e na ilusão de que poderão controlar a reação do outro através da foto perfeita.

A busca pela autoimagem modificou-se com o passar do tempo. Percebe-se que o ser humano sempre esteve num mundo permeado por superfícies, seja a de um lago, seja a de uma parede, seja até mesmo a das telas, evoluindo das telas de pinturas, passando para a de cinema, a da televisão, a do computador e a de *smartphones*.

A transmissão de informação começou com expressões corporais. Com a evolução humana, o homem desenvolveu a fala, possibilitando a linguagem oral em vários idiomas. Depois, uma comunicação mais aprimorada foi desenvolvida através de símbolos como a escrita (pensamento em linha) e a por imagens (pensamento em superfície).

De Narciso às *selfies*

Originalmente, a palavra Narciso é derivada do termo grego *"narke"*, sendo traduzido como um estado hipnótico, de torpor. O vocábulo *narcótico* possui a mesma raiz etimológica e remete ao mesmo significado.

O mito de Narciso possui simbologias bastante discutidas em diversas áreas do conhecimento, como história, filosofia, psicologia e artes. A principal simbologia menciona um rapaz chamado Narciso que se apaixonou pela própria imagem refletida nas águas de um lago, dando origem ao conceito de narcisismo.

O pai de Narciso era o deus Céfiso, cuja personalidade denotava um caráter de dominação, violência e imposição. No aspecto positivo, essa agressividade é a capacidade masculina fertilizadora, que representa um conteúdo inconsciente rico em potencialidades. No aspecto negativo, denota o aspecto da personalidade que não dá espaço ao outro.

A mãe de Narciso era a ninfa Liríope, que possuía uma personalidade com excesso de empatia e ausência de consciência crítica. Do encontro de Céfiso e Liríope nasceu Narciso, cuja personalidade apresentou aspectos negativos de seus pais, pois projeta seu recurso criativo nos outros, acarretando dificuldades no plano relacional, impossibilitando o processo de autoconhecimento e de individuação.

Preocupada com o destino de seu filho, Liríope resolve consultar o sábio Tirésias. O sábio revela que Narciso não viveria o suficiente para se autoconhecer. Por não se conhecer, Liríope não foi capaz de refletir seu filho nem compreendeu as suas necessidades. Ela apenas refletiu seu desejo de que Narciso fosse belo e perfeito. Nesse desejo reside a ferida narcísica.

O mito de Narciso mostra o ego, em seu estado indiferenciado, que instaura uma luta para ter o direito de se fortalecer e de se diferenciar, para escapar da ameaça de ser incorporado pela sombra.

Na psicologia analítica, a sombra representa simbolicamente tudo o que não é aceito pela sociedade. Faz parte da sombra tudo o que o indivíduo mais detesta em si e, numa atitude de negação, acaba projetando no outro o que está na própria obscuridade. Essa projeção é o reflexo da sombra, despertando raiva, medo e estranheza, fazendo com que o indivíduo não queira nem ver sua sombra refletida no outro.

O ser humano precisa da sensação de pertencer, de fazer parte de algo importante e de se sentir importante. Sente necessidade de "re-validação" e de "re-conhecimento". A personalidade narcisista apresenta uma energia que não é investida na relação com o outro, prevalecendo o sentimento de autopreservação. O amor por si mesmo reflete a necessidade de autoconhecimento, e esse caminho é o chamado interno, que conduzirá o indivíduo ao processo de individuação.

O narcisismo enquanto arquétipo mostra a importância da reflexão, ou seja, de o indivíduo voltar-se para si mesmo, descobrindo-se, autoconhecendo-se. Essa autorreflexão pode ser traduzida como uma necessidade da alma de ser percebida e reconhecida.

Quando o narcisismo se encontra em seu aspecto negativo, o ego não se diferencia, e o reconhecimento como individualidade não ocorre, justamente porque o eu e o outro estão integrados.

No processo de individuação, o ego vai se desenvolvendo em direção ao *Self*, o que deve ocorrer em diversos estágios, havendo a necessidade de reflexão numa dialética entre consciente e inconsciente. Quando não há distinção entre as duas instâncias e o ego é supervalorizado, o desenvolvimento psíquico compromete a individuação em prol de um autoerotismo. A psicopatologia narcísica acontece quando há uma cisão no eixo ego-*Self*, comprometendo o processo formativo do *Self* através da individuação.

Cada mito representa uma jornada da alma em busca de sua origem. O mesmo ocorre com Narciso, que, ao encontrar sua imagem refletida, está, na verdade, se conectando com sua dimensão arquetípica (congruência entre mito e arquétipo). Para Jung e Kerényi (1989), "imagem e significado são idênticos, pois assim que a imagem toma forma, o significado torna-se claro". Em suma, no momento em que a criança nasce, o rosto da mãe é o seu primeiro espelho. Esse espelho compõe a função materna não apenas por ser um olhar concreto, mas porque envolve todos os significantes que vão posicionar esse olhar na troca de experiência e de sensações, bem como na transmissão de forma inconsciente dos mitos familiares.

Heinz Kohut, psiquiatra e psicanalista austríaco, desenvolveu a teoria da psicologia do *Self* e formulou o conceito estrutural do *Self*-objeto, mostrando o espelhamento como um ato social capaz de restaurar o *Self* fragmentado, devolvendo ao indivíduo à sensação de estar vinculado a um objeto, gozando da sua plena existência. Na tenra idade, o bebê ainda não possui um *Self* estruturado e será a partir do vínculo formado com a mãe que o *Self* do bebê começará a ser desenvolvido, pois os *Self*-objetos são os responsáveis pelas funções psicológicas desse novo ser.

Kohut (1988a) afirma que, se houver falha durante o espelhamento primário, os bebês poderão desenvolver patologias narcísicas, internalizando sentimentos de vergonha e a sensação de não pertencimento, que ficará abrigada no inconsciente pessoal. A personalidade que se desenvolverá será a de um ser incompleto, que não é amado.

Quando Narciso olha seu rosto refletido no lago, busca o contato com seu eu mais profundo. Quando a experiência primária não acontece a contento, o autoespelhamento torna-se uma forma de suprir a falha. Contudo, se houver uma fixação pela imagem, o perigo iminente é a perda da alma em função da paralização do fluxo de energia.

O lago é o objeto que permite o autoespelhamento de Narciso, ampliando a consciência de si mesmo devido à função de reflexão.

Representando o arquétipo do velho sábio, Tirésias aparece na história como um profeta cego que recebeu de Zeus o dom de prever o futuro, para compensar sua cegueira. O fato de Narciso chegar ao lago e ver sua imagem refletida não é por acaso, mas uma maldição de Nêmesis, deusa do destino e da justiça, símbolo da lei interna. Tal maldição foi uma solicitação das ninfas pela morte de Eco. Nêmesis impõe a Narciso o sofrimento de se apaixonar pela própria imagem, até o ponto de sucumbir, para que ocorra uma reparação do enaltecimento do ego através da conscientização, redirecionando o processo para viabilizar a individuação. Eco é uma ninfa que precisa do outro para existir. Ela se apaixona por Narciso. Como sua função é ecoar e refletir empaticamente, Eco continuamente repete as últimas palavras de Narciso, replicando sua tristeza por não tocar seu objeto de desejo, isto é, sua própria imagem.

A palavra reflexo implica um ato reverso, resultando numa tomada de consciência. Para Jung (1991), o significado da palavra não deve ser entendido como um simples ato de pensar, mas como uma atitude que o teórico chamou de instinto de reflexão. Jung numerou cinco instintos: fome, sexualidade, atividade, criatividade e reflexão. Ressaltou ainda que, quando um desses cinco instintos começa a sobressair aos demais, a expressão patológica se faz presente. Narciso desenvolveu uma patologia no momento em que estabeleceu o instinto de reflexão.

O autoespelhamento permite que Narciso forme sua identidade, pois o reflexo no lago é o Si-mesmo, centro organizador da psique. Nesse momento, ocorre o rompimento, e Narciso não está mais sozinho, pois ele tinha o seu reflexo. Passa a existir o outro, enfraquecendo a atuação do ego. Quando Narciso se olha e enxerga o outro, ele se descobre, e Eros emerge. Quando sua atitude é de voltar-se para si mesmo, fica entorpecido, não conseguindo desenvolver mais nenhuma atividade, por estar absorto em sua própria contemplação. Ao limitar a progressão visando à satisfação plena (processo de individuação), Narciso não resiste a sua sombra e suicida-se, mergulhando nas águas. O lago reflete a imagem. Eco reflete o som. Essas repetições constantes fazem parte de um processo para que ocorra a compreensão e a elaboração de uma necessidade do *Self*.

O numinoso na psicologia analítica desvela exatamente o mistério que oscila entre o terrível e o fascinante e que nos organiza e nos constitui, capaz de nos confrontar com nossa essência e de nos conduzir a nós mesmos.

Mitos, arquétipos *versus* individuação

O psiquiatra e psicoterapeuta suíço Carl Gustav Jung foi o cria-

dor da psicologia analítica, propondo e desenvolvendo conceitos para essa abordagem, dentre eles o conceito de arquétipo.

A palavra arquétipo vem do grego *arkhetupon* e significa o primeiro molde ou modelo. Jung (2015) explica que nossa psique individual abriga conteúdos profundos que fazem parte do inconsciente coletivo, no qual se encontram os arquétipos, considerando-os muito mais do que personagens reconhecíveis.

Os arquétipos são descobertos por sua função. A individuação é um processo que implica a integração de opostos, e sua força é tão potente, que a função arquetípica emerge, mesmo quando isso não era pretendido. Essa potência é o que torna os arquétipos atraentes e excitantes, onde quer que apareçam. As representações arquetípicas exercem um fascínio sobre as pessoas, pois elas sentem uma ressonância com seu inconsciente coletivo e em consonância com a sábia premissa terenciana: "Nada do que é humano me é estranho". Esta frase remente ao conceito de sincronicidade criado por Jung, que nos ajuda a pensar que toda criação ou produção humana, por mais estranha que nos pareça, é feita por nós e faz parte de nós.

Em sua possibilidade de manifestação, o arquétipo pode atuar de forma ambígua, sendo interpretado ao mesmo tempo como terrível e fascinante. Diz-se que o arquétipo é numinoso ou que o arquétipo possui numinosidade, pois a constelação arquetípica observada era capaz de apresentar características da experiência do sagrado, do divino, que representa a perfeição e a totalidade.

> Religião é – do latim religare – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acuradamente chamou de "*numinoso*", isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, independente de sua vontade (Jung, 1990: 9).

Arquétipos e mitos são termos correlatos, pois os mitos expressam as representações arquetípicas. Numa explicação didática, mitos são construções culturais, e arquétipos têm sua base na experiência biológica humana.

O processo de individuação se dá através de uma jornada interior e única, buscando o encontro da essência mais pura, permitindo que cada componente psíquico encontre seu espaço e que seja capaz de integrar-se com os demais. Dessa forma é que se revela o propósito da individuação: alcançar a totalidade psíquica do indivíduo.

Numa visão junguiana, as *selfies* parecem ser um pedido de socorro feito pelo *Self*, pois é nesse momento que ocorre a constelação

de um complexo, e o indivíduo esquece a sua própria condição na tentativa de ser aceito pelo outro, pela sociedade.

> Quanto mais consciente nos tornamos de nós mesmos através do autoconhecimento, atuando, consequentemente, tanto mais se reduzirá a camada do inconsciente pessoal que recobre o inconsciente coletivo. Desta forma, vai emergindo uma consciência livre do mundo mesquinho, suscetível e pessoal do eu, aberta para a livre participação de um mundo mais amplo de interesses objetivos. Essa consciência ampliada não é mais aquele novelo egoísta de desejos, temores, esperanças e ambições de caráter pessoal, que sempre deve ser compensado ou corrigido por contra-tendências inconscientes; tornar-se-á uma função de relação com o mundo de objetos, colocando o indivíduo numa comunhão incondicional, obrigatória e indissolúvel com o mundo. (Jung, 2008: 53).

A *selfie* surgiu com a inovação de localizar a câmera no painel frontal dos *smartphones*. Dessa forma, é possível capturar a imagem usando o aparelho como se fosse um espelho, controlando cada gesto para obter o ângulo mais favorável, na ilusão de criar uma identidade pessoal perfeita. O que era um simples ato fotográfico tornou-se uma forma de comunicação, cujo propósito é o de ser visto pelo outro através dos olhos de quem está se fotografando.

Os elementos arquetípicos da narrativa são maneiras de refletir o sentido simbólico das relações de si mesmo com o outro, a fim de propiciar o processo de individuação.

A questão levantada no mito de Narciso não foi uma atitude egocêntrica, intitulada como narcisismo. Narciso não morreu por acaso. O problema de Narciso era relacionado à visão. Tirésias era um profeta cego que possuía a capacidade de prever o futuro através da mântica, uma forma de percepção do saber que exercita o olhar de fora para dentro. Tirésias proferiu que a vida de Narciso dependia de ele ver a si mesmo. Visão, imagem, reflexo. A história exige uma reflexão mais aprofundada, pois Narciso nunca havia se visto antes e, ao ver sua imagem refletida, apaixonou-se pelo próprio reflexo, mas se deparou com sua própria sombra e sucumbiu.

Quando Eco se apaixonou por Narciso, ele fugiu, assustado com a maldição de Eco, que repetia sempre as suas palavras. Sem ser correspondida por seu objeto amado (Narciso), Eco isolou-se do mundo até se tornar uma pedra. Tanto Eco e Narciso vivenciavam diferentes estados de solidão.

Segundo Worsley (2015), o significado da palavra solidão não se resume apenas ao estado físico de "estar só", mas ao "sentir-se só". Num mundo globalizado, onde as pessoas estão cada vez mais conectadas, surge um paradoxo ao atestar que toda essa evolução tecnológica foi capaz de amplificar a solidão e transformá-la num sintoma.

A solidão não deixou de existir porque alguém possui centenas de contatos numa rede social e consegue ter fácil acesso e se comunicar em tempo real com dezenas de pessoas. As amizades virtuais são feitas e desfeitas apertando-se um simples botão. A conexão virtual não exige os mesmos protocolos que uma relação na vida real, em que a pessoa está frente a frente com a outra.

A superexposição de uma *selfie* torna-se um sintoma, quando há uma necessidade de expressão de si mesmo, de ser notado. Utilizando a mitologia grega como metáfora, a contínua publicação de *selfies* remete ao mito de Eco, que repete sempre a última palavra de Narciso. O mito de Eco revela a angústia de não poder expressar-se livremente, mantendo-se preso tudo o que se sente e pensa, em função do medo de não se assumir sua autenticidade. Esse é mais um exemplo de uma expressão patológica em que o processo de individuação não ocorreu, sufocando o chamado do *Self* em prol da valorização de um dos instintos sobre os demais.

Na era das *selfies*, a solidão deixou de ser um sentimento e surgiu como um sintoma, um mal-estar que possibilita uma profunda reflexão sobre a dificuldade de se estar sozinho, com os próprios e reais sentimentos, bons ou ruins. Tornou-se um ciclo tomado por uma compulsão pela repetição para se evitar o sentimento de vazio. Quando o vazio dá sinal, o indivíduo tira e posta novas fotos na intenção de receber novos elogios, figurando um sentimento de felicidade ilusório e fugaz, ou seja, enxerga para fora e não para dentro, fugindo da sombra e dificultando o processo de individuação.

Considerações finais

O elo entre o mundo real e o mundo virtual não é a máquina, e sim o ser humano. Em pleno século XXI é possível ver Narcisos procurando e se apaixonando por seus reflexos. Ao encontrarmos semelhantes que aprovam nossa identidade virtual, corremos o risco de adentrar uma busca incessante por algo que não funciona no mundo real.

Essa busca incessante torna-se um vício. O indivíduo persegue apenas seus reflexos, potencializando sua sombra e ignorando o chamado do *Self*. Nesse processo, o indivíduo é lançado para um mar de solidão, entorpecendo seus sentidos, desenvolvendo quadros de ansiedade e depressão, viabilizando casos de suicídio, como no mito de Narciso.

O espelho é um meio para a materialização do ser, que vai permeando toda a existência, numa tentativa de reconhecimento do indivíduo como uma pessoa ímpar. Essa materialização impulsiona outras necessidades do ser humano, como a busca do sentido da vida, o entendimento de si mesmo, a compreensão sobre a

importância da unicidade e da singularidade na sociedade. A perfeita integração desses fatores viabilizará a eterna busca humana e resultará no processo de individuação.

De acordo com Durand (1997), a imaginação é uma forma que a consciência humana desenvolveu para lidar com seus medos. As diversas técnicas de registro e de divulgação de uma autoimagem são um meio de concretizar tais abstrações que antes habitavam o campo das ideias e das sensações. A *selfie* funciona como um recurso de confecção para a apresentação da persona, e, para tal, deverá ser minuciosamente estudada, pois é preciso descobrir qual persona será aceita pela sociedade e como a pessoa deverá aparecer no seu autorretrato.

As *selfies* são o espelho da sociedade pós-moderna e se revelaram como o principal idioma no mundo virtual, não apenas para apresentar uma autoimagem, mas tendo por finalidade uma projeção social. A *selfie* ganha status e mostra a possibilidade de construir uma autobiografia, mesmo que o conteúdo não seja real, devido a uma necessidade por parte do indivíduo em ser notado, em busca da aceitação e do sentimento de pertencimento. Essa autobiografia divulgada num ambiente digital possibilita maior visualização da existência de um indivíduo, devido a sua abrangência. Quanto mais *likes* uma postagem recebe, maior a sensação de que aquela pessoa está sendo vista e admirada pelo outro, causando a impressão de que ela não está só. O grande problema nesse cenário é que os aprimoramentos tecnológicos digitais deveriam ser um fim em si mesmo, apresentando-se como uma extensão do alcance para atingir a perfeição dos gestos humanos. Contudo, a tecnologia passou a ser o centro das atenções do ser humano, que deseja os recursos mais avançados para obter uma imagem perfeita e divulgá-la num ambiente que atinge uma audiência de proporções exponenciais.

Jung (2008) esclarece que, ao buscar a aprovação dos demais indivíduos na sociedade, corre-se um grande risco de a sombra sobrepujar a persona, desencadeando diversas patologias. A interação entre o original e a cópia, entre personagem e *alter ego* quase sempre traz complicações nefastas. Os duplos costumam trazer à tona todo o lado sombrio da personalidade (a sombra) existente em cada indivíduo, podendo surgir num impulso capaz de desencadear a própria tragédia. Nos tempos atuais, essa tragédia se apresenta em diversas facetas, como a solidão, a ansiedade e a depressão, consideradas os grandes males do século XXI.

A persona não é o *Self*, mas um arquétipo que assume um comportamento e uma atitude aceitos socialmente, atuando inclusive como uma forma de proteção da psique individual a fim de estabelecer um bom convívio em suas relações. O *Self* é a totalidade que atua de forma complexa e que jamais se contentará em se moldar às normas e às regras impostas pelo meio.

Tanto a sociedade pós-moderna como o trânsito de informações num mundo globalizado têm se mostrado de forma fluída. O que era para ser uma forma de conectar pessoas e estabelecer relações mostrou-se uma ferramenta capaz de isolar cada vez mais as pessoas, a ponto de a solidão ter deixado de ser um sentimento para ser compreendida como um sintoma, bastante presente nos tempos atuais, podendo desencadear quadros de ansiedade e depressão (Worsley, 2015).

O mito de Narciso assume uma análise positiva através de uma morte simbólica, ampliando a consciência. Quando Narciso mergulhou e seu corpo não foi encontrado, havia uma flor que estava naquele lugar e que recebeu seu nome. Quem mergulhou foi o ego, simbolizando um movimento em direção a uma nova consciência, desvelando uma experiência de transformação no processo de individuação. A flor que recebeu o nome de Narciso é o símbolo de uma renovação através da representação do *Self*.

O narcisismo é uma das formas de apresentação do Eros, ensinando que é preciso amar a si mesmo primeiro para, depois, poder amar o outro. Contudo, na sociedade pós-moderna, as *selfies* representam uma incoerência: aquilo que parecia ser amor era apenas solidão com ilusão de presença.

As redes sociais são consideradas espelhos sociais virtuais e o grande problema nisso é quando o indivíduo começa a desenvolver patologias na busca obsessiva por uma autoimagem perfeita. Dedica horas na construção de uma *selfie*, com seus melhores ângulos, selecionando palavras que transmitam a pessoa ideal que todos gostariam de ser. Uma imagem refletida (Narciso) repetidas vezes (Eco), para preencher um novo conceito de solidão.

As redes sociais devem ser consideradas um campo fértil que pode funcionar de forma mais construtiva, conectando pessoas com postagens de projetos sociais relevantes, informações culturais, fatos históricos. Mais importante do que a *selfie* é saber quem está por trás daquele autorretrato. É o olhar para dentro de si em busca do autoconhecimento, para lidar com a solidão que se instaurou como um sintoma em todo mundo. As redes sociais servem para conectar pessoas, podendo ultrapassar os limites virtuais, vindo a ser uma conexão real com o intuito de atender à necessidade de construir uma sociedade menos individualista e egocêntrica. Ao perceber o outro, a pessoa se vê como um ser único, podendo viver sua individualidade em meio a uma coletividade, abrindo caminho para a individuação.

Concluindo, é possível constatar que as novas tecnologias estão criando não apenas uma nova cultura, mas um novo modelo de sociedade e uma nova forma de as pessoas se relacionarem. A evolução tecnológica veio para ficar e não há como retroceder. Os indivíduos vão ter que se adaptar a esse novo estilo de vida,

utilizando e assimilando ao máximo o que a tecnologia digital tem para oferecer. A psicologia analítica contribui com os conhecimentos capazes de buscar a compreensão de tantas mudanças significativas e subjetivas, para que o processo de individuação ocorra de forma saudável. Cabe a cada indivíduo saber utilizar os recursos tecnológicos com parcimônia, para que sejam extraídos benefícios dessa nova forma de se comunicar, de se relacionar e de buscar o autoconhecimento em prol de sua própria individuação.

Referências bibliográficas

DOWNING, Christine (1991). *Espelhos do Self: as imagens arquetípicas que moldam a sua vida.* São Paulo: Cultrix.

DURAND, Gilbert (1997). *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes.

FLUSSER, Vilém (2007). *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify.

JUNG, Carl Gustav (1990). *Aion*: *estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo*. *OC*, vol. 9/2. 3. ed. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (1991). *Instinto e inconsciente*. *OC*, vol. 8/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (1996). *O homem e seus símbolos.* 13. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

JUNG, Carl Gustav (1998). *O desenvolvimento da personalidade*. *OC*, vol. 17. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2008). *O eu e o inconsciente*. 19. ed. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2009). *A natureza da psique. OC*, vol. 8/2. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav (2015). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo.* 6. ed. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav; KERÉNYI, Karl (1989). *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia.* Petrópolis: Vozes.

KOHUT, Heinz (1988a). *Análise do Self.* Rio de Janeiro: Imago.

ROUANET, Sérgio Paulo (1993). *A razão nômade*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

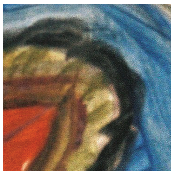
VIRILIO, Paul (1996). *Velocidade e política.* São Paulo: Estação Liberdade.

WORSLEY, Amelia (2015). Ophelia's Loneliness. *ELH*, Maryland, vol.82, n.2, p. 521-551. Disponível em < https://muse.jhu.edu/article/583635/pdf > Acesso em: 18.jul.2018.

A vida lógica da alma

GIEGERICH, Wolfgang. A Vida Lógica da Alma:
em direção a uma noção rigorosa de psicologia.
Tradução de André Dantas.
1.ª ed. Petrópolis: Vozes, 2021.

Resenha



*Sonia Maria Marchi de Carvalho

Acredito ser impossível permanecer a mesma pessoa depois de *realmente* ler algum trabalho do autor alemão Wolfgang Giegerich.

Desde sempre incomodada com a aproximação e interpretação de Jung sobre a narração cristã e seu contexto no ocidente, deparei-me com o artigo "God must not die! (or must He?)"[1], em que Giegerich oferece uma interpretação alquímica da cristandade, seu núcleo e seu significado histórico no *Opus* ocidental da Alma. Não demorou muito para que seu livro *A Vida Lógica da Alma,* ainda em inglês, se tornasse leitura obrigatória.

Logo no início, fazendo uso de um conto em que o personagem joga uma lança a sua frente para em seguida ir buscá-la e jogá-la novamente, Giegerich inicia-nos em seu projeto: lançar as bases teóricas de uma psicologia que se autoproclama "dionisíaca".

Surpreendentemente, o conhecido desmembramento dionisíaco vai-se operando e se tornando presente ao longo da leitura do livro. Você *realmente* experimenta um dilaceramento, uma dissolução, porém ao nível de seus conceitos prévios. O que seria essa dissolução? Ou melhor, como ocorre e sobre o quê? Para Giegerich, essa dissolução, ou desmembramento, ocorre sobre a forma ou estrutura mesma da consciência.

Somos introduzidos na árida jornada do pensamento, e o autor é exigente, não permitindo uma leitura fluida. É necessário *pensar*. Inicialmente, porém, é preciso deixar para trás tudo em que se acredita saber e, assim, permitir que, aos poucos, as ideias mesmas ensinem o que significam, incluindo-se o que ele chama de *pensamento*, algo bem diferente da função pensamento de Jung. Percebe-se a força de sua construção teórica *em ação*, não mais como um saber conteúdo, estático, mas uma compreensão psicológica que é ativa, viva, performática.

Para o autor, a própria *forma* de se pensar atualmente a psicologia precisa ser repensada, fazendo justiça à modernidade e à ruptura com o modo mitológico e metafísico de estar no mundo. Giegerich acrescenta que a crítica à psicologia analítica introduzida pela psicologia arquetípica iniciada por James Hillman foi *só até certo ponto* além de Jung.

Para realmente ir além de uma psicologia do ego, Giegerich afirma ser necessário ir mais longe, além da psicologia arquetípica. Não é por acaso que sua psicologia da interioridade é considerada a "terceira de onda" do movimento junguiano, depois de Jung e Hillman.

Tomando como referência *Mysterium coniunctionis*[2], obra monumental de Jung, o estilo de Giegerich lembra-nos a ação do enxofre, fazendo-nos sentir a dissolução alquímica e dela participar, pois não lemos e somente aprendemos como Giegerich pensa, mas, ao lê-lo, a própria forma de compreender é transformada. Que ele seja capaz de provocar a dissolução da forma do nosso prévio pensamento enquanto o lemos é, a meu ver, seu principal dom.

Partindo da dialética hegeliana como baliza epistemológica, Giegerich mostra-nos como e por que é ela quem melhor responde ao projeto de uma psicologia dionisíaca. Deslocando a perspectiva egóica de seu ilusório centro – como enfatizou Hillman –, Giegerich demonstra como na dialética esse pensamento se torna reflexivo, encontrando o oposto de sua afirmação. Esse movimento reflexivo provoca a destilação do pensamento mesmo: a alma suspende-se, chegando a si, "a sua própria casa", como o autor gosta de dizer. A noção é formada, sedimentando-se em valores humanos.

Assim, a alma é autorreferente, sempre diz de si mesma. Seu movimento performático é o próprio uróboro, em que "cabeça" se distingue de "calda", ou seja, o começo se distingue de seu fim, cujo movimento revela-se em transformação estrutural. Enquanto a *anima* personifica, o *animus* é pura negação. A alma *é* e *não é*, simultaneamente. Na espiral dialética, a vida lógica é *essa* dança paradoxal entre os opostos em contínua fluidez.

No *Prefácio* à edição brasileira, Giegerich salienta que "lógica" não se refere à lógica formal do pensamento abstrato, mas é, antes de tudo, o adjetivo de *logos*. Como ele mesmo diz, "Psicologia é a disciplina que estuda o logos da alma (*psychê*)", ou seja, as bases teóricas da psicologia deveriam ser ditadas pela própria lógica com que a alma se define. Nossa linguagem, portanto, deveria ser construída de modo a fazer justiça a sua dinâmica, de modo que tanto quem fala como quem escuta a vivem. Como o autor diz, a pessoa teria que como "estar morta". É o *Self* [3] se dirigindo a outro *Self*. A vida lógica supõe o *homem total*. Assim, para ele, um pensador pode ser um poeta, um pintor, um dançarino, um escritor, um filósofo etc.

Talvez um dos aspectos que mais chamam a atenção no capítulo 1 seja a chegada à psicologia mesma, ou seja, a admissão à própria psicologia, em que Giegerich diz que a linguagem, para descrevê-la, já é a psicologia *em ação.* Não se pode usar a linguagem comum, no sentido de uma linguagem do dia a dia, ou seja, a linguagem de que alguém se utiliza para descrever a psicologia já revela se a alma está presente ou não, se é ou não ação. O autor faz um paralelo com a imagem bíblica do homem que foi castigado por

ir trajando roupas comuns a uma festa oferecida por um rei (MT 22:11-14). Para o autor, o nível que representa o pensamento massificado não é capaz de expressar o nível do pensamento psicológico.

Tomando a frase de Jung "não deixar nada entrar, pois o sonho tem tudo aquilo de que necessita", Giegerich coloca essa frase no vaso pelicano da mente, devolvendo-a à própria essência da psicologia analítica, perfazendo a *circulatio*, cuja ação corrói a primícia de Jung. O resultado é que tudo aquilo que não foi proposto pela alma *realmente* é descartado. Destila o pensamento mesmo de Jung. É um paradoxo que Giegerich se revele radicalmente junguiano: inicialmente parece afastar-se do próprio pioneiro da noção de alma, revelando-se fiel, no entanto, não tanto a Jung, mas à noção mesma que Jung inaugurou.

Chama "Jung" o corpo de um pensamento e pontua a importância de se permanecer fiel à raiz desse pensamento. Jung é entendido como um pensador, por ter introduzido a noção de alma. Critica o mundo junguiano por ter abandonado sua própria raiz epistemológica, quando empresta de outras "ciências" a explicação para si própria, contrariando o coração do "não deixar nada de fora entrar".

Giegerich pulveriza as inconsistências epistemológicas do sábio de Zurique, retirando o que entende como positivação, e até mistificação, por parte de Jung. Ao longo do capítulo, vai depurando o Jung-obra do Jung-pessoa, ficando mais claro o que o autor alemão chama "psíquico", próprio ao sujeito concreto, empírico, e "psicológico", próprio à alma: a "diferença psicológica". Uma de suas importantes conclusões é a alma como "identidade de identidade e identidade de diferença".

Na sequência nos diz que a psicologia arquetípica é aquela que não apenas criticou alguns pontos vitais da psicologia analítica, mas também aquela que soube ser fiel a sua própria base-raiz, o "ver através".

Então, talvez o coração de sua obra, no capítulo 5, lança as razões de sua crítica epistemológica à psicologia arquetípica: por ainda se utilizar do pensamento pictórico para falar do imaginal. Para Giegerich, esse recurso ainda é um estágio do pensamento não totalmente explicitado, pois recai no sensorial, corporal, tornando-se sem desejar *também* uma positivação, mesmo que afirme que não o faz.

Segundo ele, a psicologia, para ser psicologia, precisa ir até o fim e agora é a vez de o "ver através" ser reflexivamente aplicado à psicologia arquetípica mesma, momento em que a alma deixa de se identificar com o imaginal para se tornar vida lógica, puro pensamento. Convite para uma calorosa e ampla discussão, principalmente porque, no passado, Giegerich foi um importante arquetipalista. Termina seu livro com o mito de Ártemis e Acteão, exemplo de como o mito expressa a vida lógica da alma, e não a subjetividade de uma pessoa ou sua psicologia individual.

Até onde consigo seguir o difícil autor alemão, ele deixa fora da psicologia todas as especulações, provenientes tanto da ciência como

dos crentes, da vida totalmente desprovida da negatividade lógica do primeiro, como daquela que explica tudo como vindo do mundo do "além", do último. Nega-as? Em absoluto, nem as defende, mas deixa claro que não são tópicos da psicologia como disciplina da interioridade, mas da ciência, da religião, da sociologia, da antropologia etc.

Para o autor, a psicologia somente pode dizer algo quando esse algo já aconteceu. O paradoxo é que a alma na nossa época atual já está em outro de seus momentos, cujo movimento, porém, ainda não se manifestou. As questões da atualidade já são por demais amplas, exigentes e merecedoras de uma resposta moderna à altura de questões modernas, diz.

Ainda em *A Vida Lógica da Alma,* Giegerich nos promete mostrar em outros trabalhos seus "como o ponto de vista da *lógica* da alma pode abrir a um entendimento melhor, mais refinado do que realmente ocorre na neurose quando essa é vista por dentro" (p. 484). Assim esperamos.

Enfim, seu livro seminal sobre a psicologia como disciplina da interioridade tem tradução para o português através do trabalho hercúleo, elegante e preciso de André Dantas.

Oxalá seja o primeiro arremesso de vários outros, a lança inicial da tradução para o português da obra de Wolfgang Giegerich, enriquecendo ainda mais a psicologia junguiana brasileira.

Referências

GIEGERICH, Wolfgang (2010). God must not die! (or must He?). *Spring,* vol.84, p.11-71.

GIEGERICH, Wolfgang (2014). *Dreaming the Myth Onwards: C.G. Jung on Christianity and on Hegel.* New Orleans: Spring Journal Books. p.165-225.

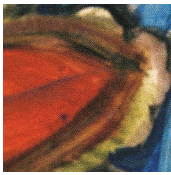
JUNG, Carl Gustav (1977). *Mysterium coniunctionis.* The Collected Works of C. G. Jung, 14. Princeton: Princeton University Press. § 410-411 e notas.

[1] Giegerich (2010). Ver também Giegerich (2014).
[2] Jung (1977).
[3] Diferentemente do *Self* de Jung, Giegerich usa o termo com sentido reflexivo.

***Sonia Maria Marchi de Carvalho:** Psiquiatra e Analista Junguiana pelo Instituto C. G. Jung, Suíça, membro da AGAP/ IAAP e da ISPDI

E-mail: smarchicarvalho@uol.com.br

Condições para submissão



A Comissão Editorial dos Cadernos Junguianos tem a proposta de promover a produção de conhecimento especializado na área da Psicologia Analítica, intermediando a submissão de artigos a pareceristas de maneira imparcial e sigilosa. Os Cadernos Junguianos é a revista oficial da Associação Junguiana do Brasil (AJB), filiada à International Association for Analytical Psychology (IAAP), que tem o compromisso de divulgar o pensamento de Carl Gustav Jung. Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade em relação a todos os itens aqui listados.

1. Declaração de que este trabalho é de autoria própria, original, inédito, exclusivo (não está sendo avaliado para publicação por outra revista), e segue as normas e regras técnicas aqui exigidas;

2. Termo de Concordância quanto aos critérios utilizados pelos Cadernos Junguianos, bem como o direito de exclusividade de publicação;

3. Etapas do processo de submissão de artigo: envio do artigo conforme edital, triagem e encaminhamento para pareceristas, retorno dos pareceristas com avaliações e sugestões de correção, devolutiva aos autores (aceito; aceito sujeito a correção e não aceito), possível reavaliação dos pareceristas e publicação;

4. DIRETRIZES AOS AUTORES:

4.1. Orientações gerais

4.1.1. Os textos originais (artigos, comunicações, resenhas, resumos de monografias, dissertações e teses, entrevistas) devem ser submetidos à revista, gravados em .doc. do Word, enviados por *e-mail* para: editores@ajb.org.br.

4.1.2. Os artigos deverão ter, no máximo, 25 laudas (60.000 caracteres com espaços no máximo). A extensão das Comunicações deve ficar entre 7 e 15 laudas (entre 20.000 e 40.000 caracteres com espaços) e as resenhas não deverão ultrapassar 5 laudas (até 15.000 caracteres com

espaços). Os textos poderão ser escritos na primeira pessoa do plural ou na terceira pessoa do singular de acordo com a escolha do autor(a).

4.1.3. Todos os textos devem ser enviados conforme as normas da ABNT e ortograficamente revisados.

4.1.4. A Comissão Editorial reserva-se o direito de apontar correções e complementações necessárias nos trabalhos recebidos, devolvendo-os aos autores para sua devida adequação às normas dos **Cadernos Junguianos**, bem como serão recusados aqueles que estiverem em desacordo com os critérios adotados.

4.1.5. Trabalhos submetidos que tiverem partes publicadas, em quaisquer meios, que ultrapassem o limite de 25% de autoplágio (self-plagiarism) deverão ser retirados ou serão cancelados.

4.1.6- Todos os trabalhos devem vir acompanhados de folha de rosto com biografia sucinta do autor, endereço para correspondência, telefone e e-mail, bem como do Termo de Autorização para Publicação e da Declaração de Direito Autoral datados e assinados.

4.1.7. Após seleção realizada pelos membros da Comissão Editorial, os textos seguem para os pareceristas e serão retirados os dados de identificação do (s) autor (es), bem como serão apagadas as identificações em "Arquivo/Propriedades/Resumo" do Word, de forma que a avaliação seja cega (sistema de duplo cego ou Double Blind Review).

4.1.8. Todos os textos aceitos, que tiverem indicações de correções apontadas em pareceres e/ou comentários, deverão ser revistos pelos autores e devolvidos para nova avaliação em um prazo de 10 dias úteis. Em caso de aprovação, o autor deverá encaminhar a versão em inglês. O prazo de entrega final da versão bilíngue deverá ser de 30 (trinta) a 45 (quarenta e cinco) dias.

4.2. ARTIGO

4.2.1. Os artigos devem conter no máximo 8.000 palavras ou 60.000 caracteres com espaço.

4.2.2. Os artigos devem vir acompanhados de um resumo – no mínimo 100(cem) e no máximo 180(cento e oitenta) palavras em parágrafo único, apresentando com clareza e concisão: o tema do trabalho, os objetivos, a metodologia utilizada e as conclusões. Assim como, de cinco palavras chaves, separadas por ponto e vírgula.

4.2.3. Os artigos devem respeitar a seguinte sequência:

• Título com, no máximo, 11(onze) palavras; subtítulo, se houver, deve ser explicativo.

• Resumo e Palavras-chave.

• Introdução.

• Corpo do texto com subtítulos e notas de rodapé (usar numeração sequencial: exemplo: 1, 2, 2.1, 2.2, 2.3, 3, 4...).

• Considerações finais.

• Referências.

4.2.4 NORMAS PARA O CORPO DO TEXTO:

• Fonte: *Times New Roman,* corpo 12.

• espaçamento: recuo de 1,25 cm nas primeiras linhas do parágrafo e de 1,5 cm entre linhas sem qualquer formatação, com as seguintes margens: superior 2,5, inferior de 2,7 cm e direita e esquerda de 3,0 cm;

• títulos e subtítulos **em negrito;**

• destaques do texto e palavras estrangeiras em *itálico*;

• títulos de obras e artigos em *itálico*;

• a palavra *Self* em *itálico* e com primeira letra maiúscula ou o termo Si-mesmo com a primeira letra maiúscula e hífen; uso de minúscula para os termos da psicologia tais como: psicologia analítica, sombra, arquétipo, complexo, ego, psique etc.; e as palavras *anima, animus* e *persona* em *itálico.*

4.2.5. CITAÇÕES:

• *Citação livre*: quando se reproduzem as ideias, sem transcrever as palavras do autor. Exemplo: Como lembra Teixeira (2005) o diálogo inter-religioso é fundamental para o mundo atual. Nas citações da obra de C.G. Jung: Como aponta Jung (OC, vol. X).

• *Citação textual*: transcrição literal de textos de outros autores. Exemplo: A realidade religiosa brasileira revela-se plural, um "pluralismo de tipo peculiar, que o caráter regulador do catolicismo não conseguiu disfarçar". (SANCHIS, 1997, p. 38).

• Se a citação ocupar um espaço maior que três linhas, deve ser destacada do texto, recuada em 4 cm, Fonte Times New Roman 10, em espaço simples entrelinhas, terminando com a margem direita do texto, sem aspas com a mesma referência acima (SANCHIS, 1997, p. 38).

• Nas citações de C. G. Jung, deve constar o SOBRENOME em maiúsculo, a sigla "OC", volume e parágrafo. Ex: (JUNG, OC, vol. VIII, §345).

Quando o texto original não fizer parte das *Obras Completas* e os parágrafos não estiverem numerados, é empregado o SOBRENOME em maiúsculo, ano e página. Ex: (JUNG, 1984, p.37)

4.2.6. Não numerar a Introdução, a Conclusão e as Referências.

4.2.7. 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).

4.3. RESENHA

O texto tem o objetivo de apresentar e analisar livros, artigos publicados online ou em revistas acadêmicas, documentários, filmes, entre outros. As resenhas podem ser descritivas ou críticas. A resenha crítica apresenta um ponto de vista claro do autor da resenha a respeito do objeto analisado, ao contrário da resenha descritiva, onde o objetivo é analisar estritamente o que o autor quis dizer. Devem ter até 5 laudas (até 10.000 caracteres com espaços).

As resenhas devem respeitar a seguinte sequência:

• Identifique e apresente a obra analisada – nome do autor, ano de publicação, e outras informações bibliográficas importantes.

• Introdução – descreva sobre o que fala a obra, bem como sobre o objetivo do autor e principais ideias desenvolvidas.

• Descreva a estrutura da obra

• Discorra sobre o conteúdo

• Análise crítica – as opiniões devem ter embasamento, não tornando-as demasiado pessoais. É sugerido sinalizar o público-alvo da obra.

4.4. COMUNICAÇÕES

Em comunicações têm-se textos que apresentem uma exposição concisa de determinado campo do conhecimento da psicologia analítica e afins, por exemplo: apresentação de congresso, jornada, simpósio, entre outros. Também, registros e relatos de casos que possam corroborar com determinada ideia.

As comunicações devem seguir os seguintes critérios:

Devem ter, no máximo, 5 laudas (15.000 caracteres com espaços).

A estrutura do texto deverá seguir a seguinte sequência: Introdução (apresentação dos objetivos), desenvolvimento, considerações finais e referências bibliográficas.

Em se tratando de relato de caso clínico, as descrições e relatos devem seguir critérios éticos de sigilo e preservação da identidade das pessoas envolvidas e ,se houver termos de livre consentimento, devem ser citados como anexo, ao final do texto, antes das referências bibliográficas.

4.5. RESUMO DE MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES

• Seguem os mesmos critérios dos artigos.

4.6. REFERÊNCIAS

As referências devem ser dispostas em ordem alfabética pelo SOBRENOME do primeiro autor, no final do artigo e seguir as normas da ABNT, como nos exemplos:

• LIVROS

SOBRENOME, Prenome. *Título.* Edição. Local: Editora. Ano de publicação.

Ex: LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. *Metodologia do trabalho científico.* 2. ed. São Paulo: Atlas, 1986.

Padrão específico de referência para as obras de C. G. Jung:

SOBRENOME, Prenome. *Título*; seguidos da abreviatura OC (Obras Completas), número de volume. Local: Editora. Ano de publicação.

Ex: JUNG, C.G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes. 1997.

• DISSERTAÇÕES E TESES

SOBRENOME, Prenome. Título: subtítulo. Local, Ano de publicação. Número de páginas ou volumes. Indicação de Dissertação ou Tese, nome do curso ou programa da faculdade e universidade, e local.

Ex: BITENCOURT, C. M. F. **Pátria, civilização e trabalho**. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988. 180 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

• ARTIGOS EM PERIÓDICOS

SOBRENOME, Prenome. Título. Editor, Local, volume, páginas, ano de publicação.

Ex: ARAÚJO, V. G. de. A crítica musical paulista no século XIX: Ulrico Zwingli. **ARTEunesp**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 59-63, 1991. WERNECK, Humberto. Dona Chiquita: as primeiras estórias de Guimarães Rosa. **Minas Gerais,** Belo Horizonte, 23 nov. 1968. Suplemento Literário, p. 3.

• ENTREVISTA

Entrevistado SOBRENOME, Prenome, Data. *Título*. Publicação. Nota da entrevista.

Ex: EDINGER, E. (2004). *Tomas B. Kirsch Interviews Edward Edinger*. The San Francisco Jung Institute Library Journal, vol. 23, n 2, p. 48-66.

• CONGRESSO E SIMPÓSIO

SOBRENOME, Prenome (Data). Nome do evento, n de edição do evento, ano, local. *Título*. Local: Editor.

Ex: WOOD, D.R. Augusto (2004). Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana, 3, 2003, Salvador. *Anais*. São Paulo: Lector Editora.

• ANAIS

Nome completo do evento, edição, cidade, ano. Anais: tema, p.

Ex: SEMINÁRIO NACIONAL DO INES, 14°. Rio de Janeiro, 2009. Anais: Múltiplos atores e saberes na Educação de surdos. P. 160.

• DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

SOBRENOME, Prenome. *Título*. Local: ano. Disponível em: http://... Acesso em: dia, mês (abreviado), ano

Ex: SILVA, I. Pena de morte para o nascituro. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 19 set. 1998. Disponível em: <<http://www.providafamilia.org/pena_morte_nascituro.htm>. Acesso em 29 set. 1998.

Obs. NÃO USAR traços (_____.) para SOBRENOMES repetidos. REPETIR o sobrenome.

Ex: BOFF, Leonardo. **A águia e galinha**. Petrópolis: Vozes, 1998. BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Eu,_____declaro (amos), que o presente artigo _____ é de minha (nossa) autoria, sendo que seu conteúdo não foi submetido à publicação em qualquer outro periódico, quer seja em parte, quer seja em sua totalidade. E que em caso de aceitação do artigo, concordo em compartilhar os direitos autorais com os Cadernos Junguianos, sendo que seu conteúdo ou parte dele, pode ser copiado, distribuído, editado ou remixado para criar outros trabalhos, nos limites da legislação e dos direitos conexos, podendo ser em qualquer meio de divulgação impresso ou eletrônico, desde que atribuídos os créditos de autoria. Declaro ainda que não existe conflito de interesses entre o tema abordado, o(s) autor(es) e empresas, instituições ou indivíduos.

Assinatura do autor: Data:

Autores

Alejandra Villanueva Maurício
Ana Cristina Gilbert
Ana Maria de Oliveira Urpia
Andrea Goulart / Rosana Penna
Cândido Vallada
Daiana Oliveira Costa Antonio
Daniel da Silva Guimarães Cândido
Denise Amorelli Silveira
Donald Kalsched
Elisabeth Zimmermann
Fabiano Mendonça
Glauco Ulson
José Jorge de Morais Zacharias
Josiane Lina da Silva Neri
Luigi Zoja
Paula Pantoja Boechat
Roque Tadeu Gui
Sônia Maria Marchi de Carvalho
Verena Kast
Walter Boechat