



cadernos Junguianos

nº 17-2023

Pele de foca, pele de alma: Um olhar sobre a individuação da mulher, a partir da maternidade

A transcendência do materno no mito de Iansã

Casamento: um dos caminhos no processo de individuação

Uma essência viva implantada na alma: um olhar junguiano sobre as relações entre criatividade e saúde

A crise psíquica e a apologia ao afeto Niseano

Psicoterapia: uma “pele psíquica” no Transtorno de Personalidade Borderline

Kill Bill, Mitos e Arquétipos: análise psicológica e mitológica da obra de Quentin Tarantino, por meio da teoria dos arquétipos de C. G. Jung

A jornada da individuação: um estudo sobre o herói na HQ Rocha Navegável

A psicologia analítica como proposta de transformação do ser

Educação para a Alteridade: contribuições da psicologia analítica

Por que a periferia incomoda? Analisando as re(l)ações sociais

Entre Deuses e Centauros: a inteligência artificial e a redefinição de ser humano

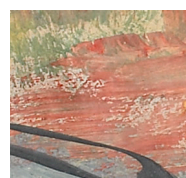
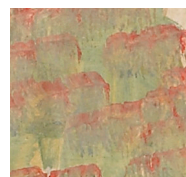
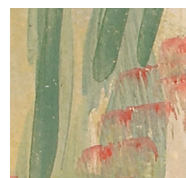
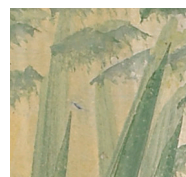
Resenha- Identidade e violência: a ilusão como destino, de Amartya Sen

cadernos Junguianos

nº 17-2023

**Revista anual
da Associação Junguiana
do Brasil**

*Membro da International
Association for Analytical
Psychology*



Cadernos Junguianos
Publicação da Associação
Junguiana do Brasil
nº 17 - 2023

Comissão Editorial

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

Conselho Editorial
(Revisores ad hoc)

Adriana Lopes
Adelaide de Faria Pimenta
Alessandro Caldonazzo Gomes
Anamélia Franco
Ana Maria Galvão Rios
Andrea Cunha
Celia Vettore
Carmem Livia Girarde Parise
Cristina Ferreira dos Santos Tose
Corina Post
Daniela Carneiro
Denise Batista Pereira Jorge
Elizabeth Bauch Zimmernan
Elizabeth Sandoval
Eugênia Curvelo
Farley Janusio Rebouças Valentim
Francisco Gilberto Labate
Freya Kottmann Imaguire
Gelson Luis Roberto
Idalina de Souza
Inês Praxedes Longhi
Jairo Ferrandin
Jayson Gustavo Seibel
Joel Sales Giglio
José Tarcísio Aguiar
José Clerton O. Martins
José Jorge de Moraes Zacharias
Julia Kaddis Khouri
Karina Cervi Santos Mestres
Lilian Loureiro
Lya Bueno da Rocha e Silva
Lunalva Fiúza Chagas
Marisa Vicente Catta-Preta
Mayté Romero
Maria Silvia Costa Pessoa
Marco Heleno Barreto
Monica Giraldo Hortegas
Nilton Sousa da Silva
Patrícia Flores de Medeiros
Paula Pantoja Boechat
Paulo Baeta Pereira
Raphael Loureiro Fernandes Mestres
Rejane Nate
Roque Tadeu Gui
Rubens Bragarnich
Sabina Vanderlei
Santina Rodrigues de Oliveira
Solange Missagia de Mattos
Sonia Maria Marchi de Carvalho
Sonia Tommasi
Suzana Lyra

Victor Palomo
Walter Melo Júnior

Conselho Consultivo

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

Editor Executivo

Comissão Editorial

Projeto Gráfico

Nelson Graubart

Diagramação

Editora Cubo

Revisão

Natalia Lotz Mendes

Tradução

Clarissa Growoski

Capa

Sem título, Isaac Liberato
Guache sobre cartão
20/11/1961, 33,1 X 48,4
Acervo Museu de Imagens do Inconsciente

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

Associação Junguiana do Brasil

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

Presidente

Rosa Brizola Felizardo

Diretor Administrativo

Ricardo Pires

Diretor de Ensino

Humbertho Oliveira

Diretora Financeira

Gabriela Betto

Diretor de Comunicação

Filinto Coelho

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)

Cadernos Junguianos / Associação Junguiana do Brasil. -
n. 1 (2005). - São Paulo, SP: AJB, 2005-.

n. 17 (2023)
Anual

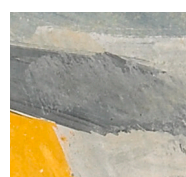
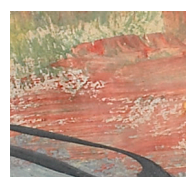
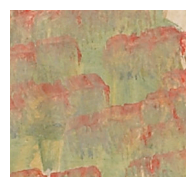
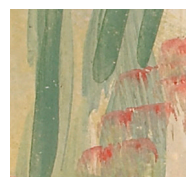
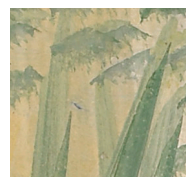
ISSN 1808-5342

1. Psicologia Analítica - Periódicos. 2. Psicologia
Junguiana - Periódicos I. Associação Junguiana do Brasil.

CDU 159.018.4 (05)

Sumário

Editorial	6
<i>Editorial</i>	9
Nossa capa	12
Pele de foca, pele de alma: Um olhar sobre a individuação da mulher, a partir da maternidade	13
<i>Sealskin, Soulskin: A perspective on the individuation of women, stemming from motherhood</i>	32
Adriana Vaz Di Mambro Ribeiro	
A transcendência do materno no mito de Iansã	51
<i>The Maternal Transcendence in the Myth of Iansã</i>	64
Carina Paula Brantegani Girardelli	
Casamento: um dos caminhos no processo de individuação	77
<i>Marriage: one of the paths in the individuation process</i>	92
Lidiane Gouveia Garcia	
Uma essência viva implantada na alma: um olhar junguiano sobre as relações entre criatividade e saúde	107
<i>A living essence planted in the soul: a Jungian perspective on the relations between creativity and health</i>	126
Luana Maria Rotolo e Cristina Pinto Lopes	
A crise psíquica e a apologia ao afeto Niseano	145
<i>The psychic crisis and the apology of Nisean affection</i>	159
Brena Souza Almeida e Livia Pessoa Campello	
Psicoterapia: uma “pele psíquica” no Transtorno de Personalidade Borderline	173
<i>Psychotherapy: a “psychic skin” in borderline personality disorder</i>	191
Julia Rogério Rampelotti e Renata Cunha Wenth	
Kill Bill, Mitos e Arquétipos: análise psicológica e mitológica da obra de Quentin Tarantino, por meio da teoria dos arquétipos de C. G. Jung	209
<i>Kill Bill, myths and archetypes: psychological and mythological analysis of Quentin Tarantino’s work, through C. G. Jung’s theory of archetypes</i>	228
Daniel da Silva Guimarães Cândido	



A jornada da individuação: um estudo sobre o herói na HQ Rocha Navegável	247
<i>The journey of individuation: a study about the hero in the graphic novel Rocha Navegável (Navigable Rock)</i>	<i>271</i>
Fábio Costa e Mariela B. Hernández	
A psicologia analítica como proposta de transformação do ser	295
<i>Analytical psychology as a proposal for the transformation of the being</i>	<i>310</i>
Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira	
Educação para a Alteridade: contribuições da psicologia analítica	325
<i>Education for alterity: contributions of analytical psychology</i>	<i>342</i>
Silvana Maria de Jesus	
Por que a periferia incomoda? Analisando as re(l)ações sociais	359
<i>Why does the periphery disturb? Analyzing social relations</i>	<i>371</i>
Vinicius Santos de Jesus	
Entre Deuses e Centauros: a inteligência artificial e a redefinição de ser humano	383
<i>Between gods and centaurs: artificial intelligence and the redefinition of the human being</i>	<i>403</i>
Flávio F.B. Cordeiro	
Resenha - Identidade e violência: a ilusão como destino, de Amartya Sen	423
<i>Book Review - Identity and Violence: The Illusion of Destiny, by Amartya Sen...</i>	<i>427</i>
Sandra Regina de Souza	
Condições para submissão	431

Editorial

A 17ª edição dos Cadernos Junguianos consolida-se como um espaço amplo e democrático de compartilhamento do pensamento junguiano.

Com a consciência da responsabilidade de que os Cadernos Junguianos são uma referência na área de psicologia analítica no Brasil é que entregamos esta nova edição aos nossos leitores. Esta é a nossa segunda edição eletrônica e a primeira no formato bilíngue. Através da repercussão da edição anterior, constatamos que a disponibilização eletrônica promoveu maior acesso à nossa revista, alinhando-se, assim, às exigências da contemporaneidade. Isso nos impulsionou a dar mais um passo para ampliar o alcance de nosso conteúdo: desta vez, os artigos foram traduzidos para a língua inglesa.

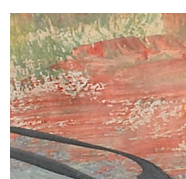
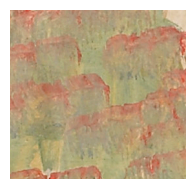
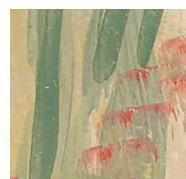
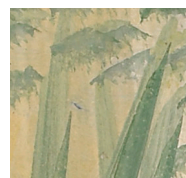
Nesta edição, ampliamos o número de nossos pareceristas que denominamos Conselho Editorial, composto por integrantes de todos os Institutos da AJB, bem como pesquisadores externos com experiência na área de pesquisa no campo junguiano, como forma de promover a diversidade e a qualidade dos artigos aqui publicados.

Esta edição foi composta inteiramente por artigos originais e inéditos. Os temas são diversificados e abordam as contribuições da psicologia analítica diante de questões contemporâneas e complexas.

A individuação em suas diversas nuances e os arquétipos ganharam destaque em vários dos artigos selecionados. Iniciamos por esse tema com o artigo “Pele de foca, pele de alma: individuação da mulher na maternidade”, esse estudo propôs investigar o processo de individuação da mulher, quando se torna mãe. A partir da escuta clínica, de pesquisa bibliográfica e da análise de um conto da mitologia inuíte, a autora buscou compreender os aspectos coletivos e arquetípicos da maternidade.

O artigo “A transcendência do materno no mito de Iansã”, por meio de um estudo de caso, analisa o processo de transcendência do materno negativo em uma mulher refletido em seu filho. Descreve o trabalho desenvolvido por meio da técnica de sandplay e de uma das leituras simbólicas afro-brasileira do orixá Iansã.

No artigo “Casamento: um dos caminhos para a individuação”, amplia-se a compreensão sobre a relação entre casamento e processo de individuação, levando-se em consideração os conceitos de anima e animus como arquétipos que impulsionam a busca pelo parceiro e atuam como pontes para o inconsciente.



Em “Uma essência viva implantada na alma: um olhar junguiano sobre as relações entre criatividade e saúde”, as autoras discutem a necessidade de utilização da arte e dos recursos expressivos nos serviços de saúde mental, refletindo sobre as relações entre criatividade e saúde, por meio da investigação das ideias de Jung e Nise da Silveira.

Em “A crise psíquica e a apologia ao afeto niseano”, as autoras buscam compreender o fenômeno da crise psíquica por meio da psicologia analítica. Partindo de reflexões sobre os avanços da reforma psiquiátrica no Brasil e do relato de experiência profissional na área de saúde mental, as autoras trazem reflexões às contribuições do método proposto por Nise da Silveira, que prioriza o afeto e a liberdade de expressão como elementos de organização psíquica.

No artigo “Psicoterapia: uma pele psíquica no transtorno de personalidade borderline”, é realizada uma análise do conceito de “pele psíquica”, termo desenvolvido por Brien Feldman, buscando compreender as particularidades do setting terapêutico e o papel do analista no atendimento de pacientes com transtorno de personalidade borderline.

No trabalho “Kill Bill, mitos e arquétipos: análise psicológica e mitológica da obra de Quentin Tarantino, por meio da teoria dos arquétipos de C. G. Jung”, o autor busca ampliar a compreensão da arte cinematográfica no imaginário dos espectadores por meio de uma minuciosa análise simbólica do filme.

Em “A jornada da individuação: um estudo sobre o herói na HQ Rocha Navegável”, os autores relacionam a trajetória do protagonista da história em quadrinhos “Rocha Navegável” com três registros conceituais: o processo de individuação (C. G. Jung), a jornada do herói (Joseph Campbell) e as estruturas antropológicas do imaginário (Gilbert Durand). A análise da narrativa gráfica é um destaque nesse estudo.

Em “Psicologia analítica como proposta de transformação do ser”, por meio de uma investigação teórico conceitual, o autor aborda como a psicologia analítica se constituiu como uma resposta à crise espiritual do homem moderno. Nesse sentido, o conceito de individuação se consolidou como uma proposta teleológica de transformação do ser.

Com o objetivo de contribuir para a discussão e integração de conceitos junguianos em uma proposta de educação para a alteridade no artigo “Educação para a alteridade: contribuições da psicologia analítica”, a autora investiga a interface entre a educação e a psicologia analítica. Por meio de uma revisão teórica dos conceitos de consciência, autoconsciência, arquétipo da alteridade e processo de individuação, a autora propõe a efetivação de um curso teórico-vivencial de educação para a alteridade.

No artigo “Por que a periferia incomoda? Analisando as re(l)ações sociais”, o autor aborda a relação entre as produções da periferia e as

reações sociais. Por meio do entendimento das relações entre símbolo, complexo e complexo cultural, busca ampliar a compreensão diante das reações de repulsa, repressão e violência com a periferia e os periféricos.

O tema emergente e urgente da inteligência artificial (IA) ganha destaque no artigo “Entre Deuses e Centauros: a inteligência artificial e a redefinição de ser humano”. Esse trabalho aponta os possíveis impactos que a IA pode exercer sobre a alma humana. A partir da análise bibliográfica e análise de casos recentes, o autor problematiza a atuação da sombra da IA e destaca a importância da psicologia analítica no debate de como essa tecnologia poderá impactar na produção de subjetividade e na própria noção de realidade.

Por fim, a resenha “Identidade e violência: a ilusão como destino” apresenta o pensamento do cientista político Amartya Sen, cuja obra é influenciada pelo “11 de Setembro” e se tornou relevante para a compreensão dos problemas de polarização entre o que denominamos Ocidente e Oriente na atualidade.

Agradecemos a todos que contribuíram com esta publicação: aos autores, que disponibilizaram os seus trabalhos; aos pareceristas, que generosamente fizeram as avaliações; aos revisores; à diretoria da AJB pelo apoio; e a nossos leitores, que fazem valer o trabalho coletivo.



Dedicamos, enfim, esta edição a Silvia Eugenia Faibischew Graubart, uma das fundadoras desta revista, que nos deixou no mês de novembro. Agradecemos a essa querida colega pela sua imensa contribuição nos primeiros anos dessa revista. Sua atuação foi fundamental para que os Cadernos Junguianos fossem criados e difundidos. Silvia possuía um olhar junguiano contemporâneo e atento à prática da psicologia de maneira crítica e inclusiva. Ela também fundou a clínica social do Instituto Junguiano de São Paulo – IJUSP.

Desejamos a todos uma ótima leitura!

Denise Amorelli Silveira (IPAC)
Pricilla Buzzachera (IJUSC)
Ricardo Barreto (IJBsB)
Simone Rodrigues Neves (IPAC)
Virgínia Sant’Anna (IJUSP)

Editorial

The 17th edition of *Cadernos Junguianos* is definitely a comprehensive and inclusive medium for sharing Jung's ideas

Bearing in mind the journal's commitment on being a reference in the field of Analytical Psychology in Brazil, we provide our readers with this new number of *Cadernos Junguianos*. This is the second number to be issued in electronic format and the first in bilingual edition. The previous online number improved the access to our journal, thus meeting contemporary needs. The result encouraged us to take a further step in broadening the reach of our content: this time all the papers here are also translated into English.

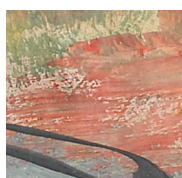
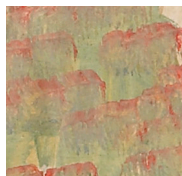
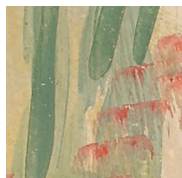
We also increased the number of reviewers to this issue, as a way of improving papers' diversity and quality. The Editorial Board comprises members from all of the AJB institutes, as well as external researchers with experience in the Jungian research field.

This issue consists of original papers only. Topics vary and all address the contributions of the Analytical Psychology to complex, contemporary issues.

Individuation in all its forms and the archetypes are central in some of the selected papers. This is the topic we begin with. The paper "Sealskin, soulskin: A perspective on the individuation of women, stemming from motherhood" examines woman's individuation process as she becomes mother. The author tries to understand the collective and archetypal aspects of motherhood based on clinical listening, literature review and the analysis of a story of the Inuit mythology.

The author of "The maternal transcendence in the myth of Yansã" explores a case study of the process of transcendent function of a woman's negative mother complex which reflected on her son. The paper also describes the use of the sandplay technique and an Afro-Brazilian interpretation of the symbol of the orisha Yansã.

In "Marriage: one of the paths in the individuation process," the author deepens the understanding of the relationship between marriage and individuation process based on the concepts of anima and animus as archetypes which both drive the search for a partner and lead to the unconscious.



The authors of "A living essence planted in the soul: a Jungian perspective on the relations between creativity and health" examine the thought of Jung and Nise da Silveira on the relationship between creativity and health. They also discuss the need for applying arts and other means of expression to the mental health care.

In "The psychic crisis and the apology of Nisean affection," the authors apply the Analytical Psychology to the understanding of psychic crisis. They ponder on the developments in the psychiatric reform in Brazil and on reports on professional experience in the field of mental health care. They also ponder on the contributions of Nise da Silveira's method, which focuses on affection and free expression as elements of psychic organization.

"Psychotherapy: a 'psychic skin' in borderline personality disorder" analyses Brien Feldman's psychic skin concept. It also explores the characteristics of the therapy setting and the role of the analyst in counseling borderline personality disorder patients.

In "Kill Bill, myths and archetypes: psychological and mythological analysis of Quentin Tarantino's work, through C. G. Jung's theory of archetypes," the author performs a symbol analysis of Tarantino's movie in order to develop the understanding of cinema by the audience's perspective.

The authors of "The journey of individuation: a study about the hero in the graphic novel 'Rocha Navegável' (Navigable Rock)" link the journey of the main character of the graphic novel "Rocha Navegável" to three concepts: individuation process (by Jung), hero's journey (by Campbell), and the anthropological structures of the imaginary (by Durand). The paper highlights the analysis of the graphic narrative.

In "Analytical psychology as a proposal for the transformation of the being," the author adopts a theoretical and conceptual approach to investigate how Analytical Psychology provides an answer for the spiritual crisis of the modern world. Thus the concept of individuation becomes a teleological proposal for the transformation of being.

The author of "Education for alterity: contributions of analytical psychology" draws a parallel between education and Analytical Psychology to contribute to the discussion and the integration of Jung's ideas into a proposal for an education for alterity. Based on theoretical review of the concepts of awareness, self-awareness, alterity archetype and individuation process, the author proposes a theoretical, experience-based course on education for alterity.

In "Why does the periphery disturb? Analyzing social relation," the author examines the social responses to ghetto outputs. Linking symbols, complex, and cultural complex, the author develops the understanding of repulsion, repression, and violence as a reaction to the outlying ghettos and their inhabitants.

The emerging and pressing topic related to artificial intelligence (AI) is the focus of "Between gods and centaurs: artificial intelligence and the redefinition of the human being." The author points to the likely effects of AI on the human soul. Based on literature review and the analysis of recent cases, the author both examines the AI shadow and stresses the importance of Analytical Psychology in discussing the impacts of this piece of technology on the subjectivity and the very perception of reality.

Last but not least, the book review "Identity and violence: the illusion of destiny" presents the political scientist Amartya Sen. Sen's work is influenced by the events of September 11 and became important to addressing the issues concerning the opposition between Western world and Eastern world today.

We would like to thank everyone who contributed to this number: the authors for their papers; the reviewers for their evaluations; the proofreaders; the AJB Board for their support; and our readers, who make the collective work worth it.



Finally, we would like to dedicate this number to the founder member of *Cadernos Junguianos*, Silvia Eugenia Faibischew Graubart, who passed away in November. We are indebted to Mrs. Graubart for her invaluable contributions in the first years of the journal. She played a crucial role in the foundation and development of *Cadernos Junguianos*. Mrs. Graubart had a contemporary Jungian eye engaged to a critical, inclusive psychology practice. She also founded the social clinic of Instituto Junguiano de São Paulo – IJUSP.

We wish you enjoy your reading!

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

Nossa capa

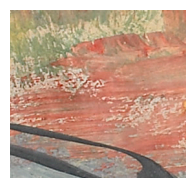
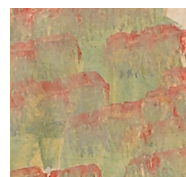
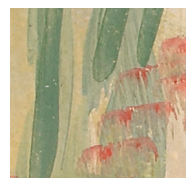
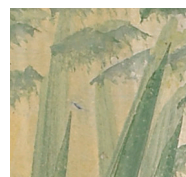


Sem título, Isaac Liberato

Guache sobre cartão

20/11/1961, 33,1 X 48,4

Acervo Museu de Imagens do Inconsciente



Pele de Foca, Pele da Alma - Um olhar sobre a individuação da mulher, a partir da maternidade

Adriana Vaz Di Mambro Ribeiro

Artigos



Resumo: O trabalho desenvolvido refere-se a um estudo do processo de individuação da mulher, especificamente quando se torna mãe. Partindo da escuta analítica, em consultório particular, de mulheres que são mães, e com base no referencial teórico de Carl Gustav Jung, utilizou-se da pesquisa bibliográfica para conhecer e compreender os aspectos coletivos da experiência materna, como manifestação do arquétipo da Grande Mãe, uma vez que o tema da maternidade vem sendo amplamente discutido em rodas de conversa, *blogs*, *lives*, entre outros meios de comunicação. Para auxiliar na compreensão deste estudo, utilizou-se da análise dos elementos de um conto popular da mitologia *inuí*t, *Pele de foca, pele da alma*, seguindo o método de análise dos sonhos, sugerido por C. G. Jung, uma vez que esse tipo de narrativa é considerado pela psicologia analítica um rico material simbólico, capaz de se comunicar com a alma humana. A personagem principal passa por algumas transformações, desafios e problemas, cujas imagens podem contribuir para a compreensão do caminho percorrido pelas mulheres, quando da maternidade. Este trabalho mostrou como o estudo dos arquétipos e suas expressões, proporcionado pela psicologia profunda de Jung, é uma grande e importante contribuição para o entendimento das manifestações femininas no comportamento da mulher-mãe e como a reconexão com o mundo interior e com os aspectos do Grande Feminino pode operar transformações importantes na vida da mulher e na sociedade em geral.

Palavras-chaves: individuação; feminino; arquétipos; Grande Mãe; psicologia analítica.

Introdução

A partir da escuta, em consultório particular, de mulheres que são mães, percebe-se alguns pontos em comum entre elas. São mães de crianças pequenas; cuidam também da casa, das questões escolares dos filhos e exercem alguma profissão. Sentem-se sobrecarregadas com o excesso de trabalho doméstico, com o leva-e-traz das crianças em aulas extracurriculares, consultas médicas e com toda a responsabilidade

educacional que recai sobre elas. É comum o relato de uma angústia sentida por quererem se dedicar mais à profissão ou a algum outro projeto que não conseguem identificar em um primeiro momento, ao mesmo tempo que se sentem culpadas por esse desejo. Vivem um conflito interno entre o desejo de se realizar profissionalmente e exercer a maternidade, fruto de seu ideal.

São mulheres que vêm reivindicando a seus pares uma divisão mais equânime de tarefas domésticas, cuidados com os filhos e responsabilidade sobre eles. Elas querem ser ouvidas e desejam exercer outras funções no mundo, além da maternagem, sem se sentirem mal por isso.

Faz-se importante destacar que o público atendido é composto por mulheres da classe média belorizontina, brancas, heterossexuais, que concluíram algum curso de graduação, sendo indiferente se seus filhos são adotivos ou naturais. Em ambos os casos, percebe-se similaridade na experiência.

Atualmente, há inúmeras discussões sobre esse tema, observadas em rodas de conversas, *blogs*, *lives*, *podcasts* e publicações que, além de trazerem o tema para discussão, também cumprem a função de serem apoio àquelas mulheres que estão passando pela experiência da maternidade, questionando tudo o que envolve essa função e seus valores na sociedade em que vivem. Contudo, sentiu-se a necessidade de buscar, na psicologia profunda, um entendimento mais amplo a respeito dos aspectos coletivos que podem se manifestar nas mulheres que se tornam mães, enfatizando o arquétipo¹ da Grande Mãe, por ser a base do complexo materno. Procura-se compreender também as transformações psíquicas que ocorrem ao longo do exercício da maternidade, os desejos opostos, a angústia e o sentimento de culpa tão comum entre as mulheres-mães, uma vez que se compreende essas transformações como parte importante do processo de individuação da mulher.

Clarissa Estés Pinkola propõe, em seu livro *Mulheres que Correm com Lobos*, a escuta dos conteúdos do inconsciente, o contato com o que ela denomina Mulher Selvagem, que seria a alma feminina, a voz do interior da mulher capaz de guiá-la em seu processo de individuação. A tentativa de se escutar essa voz pode ser considerada

¹ Os arquétipos são “[...] tipos arcaicos — ou melhor — primordiais, isto é, imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos” (JUNG, OC, vol. IX/1, §5), que em estado de repouso não possuem forma definida, mas são uma possibilidade de manifestação, preexistente na psique na mesma quantidade relativa às situações típicas da vida. Estas estruturas podem se manifestar através de projeções, sendo preenchidas por conteúdos pessoais, alcançando, com isto, a consciência. O arquétipo dará a forma para o conteúdo a ser manifestado e esse processo psíquico passará a influenciar o indivíduo independente de sua vontade consciente. É nesse sentido que Jung diz que somos guiados pelo nosso inconsciente, melhor dizendo, que a vida do ser humano, no mundo objetivo, é determinada pelas manifestações do inconsciente sem que o indivíduo tenha domínio sobre ela.

como um diálogo entre o consciente e o inconsciente pessoal, levando a um maior equilíbrio psíquico. Estés diz:

Quando a mulher consulta sua própria natureza dual, ela está cumprindo o processo de olhar, examinar e sondar o material que está para além do consciente, sendo, portanto, muitas vezes surpreendente no seu conteúdo e no seu tratamento, e quase sempre de imenso valor (ESTÉS, 1994, p. 164).

Na tentativa de aprofundar a compreensão sobre o aspecto da maternidade na individuação da mulher, optou-se pela análise de um conto popular da mitologia *inuit*, que ilustra a trajetória de uma mulher foca. Na história, a personagem aceitou um convite para se casar e passou a viver de maneira diferente da sua natureza. Assim, o conto apresenta o que aconteceu com ela durante a maternidade, as transformações pelas quais passou e como foi solucionada a problemática que vivenciou.

Para a psicologia analítica, os contos populares, também denominados contos de fadas, assim como os mitos, as lendas e os sonhos, são carregados de símbolos arquetípicos, que se comunicam diretamente com a alma humana. Mesmo que alguns contos tragam elementos de povos longínquos, aquilo que nele é arquetípico acessa a alma de todos os indivíduos, pois se trata de comportamento típico da psique dos seres humanos, por isso, é possível reconhecer-se em contos de fadas, independentemente de sua origem. Por essas razões, optou-se por analisar os elementos do conto *Pele de foca, pele da alma* para ilustrar o processo de individuação da mulher quando mãe, utilizando a metodologia da análise dos sonhos proposta por Jung, que consiste em dissolver o sonho em partes a serem analisadas, amplificando as imagens até que façam sentido. A estrutura dramática proposta por Jung, para o desmembramento de um sonho, também será seguida, dividindo o conto nas seguintes partes: local, exposição, peripécia e *lysis*.

Segundo Von Franz (2010), no início do século XIX, as mulheres começaram a se libertar mais e a participar da cultura em que viviam, ampliando sua consciência. Isso permitiu que elas explorassem outras oportunidades para seu crescimento pessoal, não focando apenas na maternidade, como acontecia em gerações passadas. Nesse contexto, a maternidade pode ser uma experiência da mulher com sua prole, a partir de uma escolha própria, e não mais o único papel possível de se desenvolver e ser reconhecido na esfera pública, como acontecia com várias mulheres em gerações anteriores.

Na gravidez e maternidade, várias possibilidades do arquétipo materno irão se manifestar, e a mulher passará por uma revisão de valores, abrindo a possibilidade de fazer a transição da posição de filha para a posição de mãe, promovendo seu amadurecimento.

1 Pele de foca, pele da alma (resumo do conto)

O conto apresentado narra a história de uma mulher-foca cuja natureza foi abandonada em função do casamento.

Tendo sua pele de foca roubada por um pescador, ela se vê compelida a aceitar o pedido de casamento feito por ele, mas impôs a condição de permanecer com ele por sete verões, quando receberia sua pele de volta. Durante sete anos, essa mulher dedicou-se exclusivamente à família que constituiu. Cuidando do seu filho, ao lado do marido, afastou-se de suas origens e cultura, mas essa ruptura levou-a ao adoecimento. “À medida que o tempo foi passando, sua pele começou a ressecar. A princípio, ela escamou e depois passou a rachar. A pele das suas pálpebras começou a descascar. O cabelo da sua cabeça, a cair no chão” (ESTÉS, 1995, p. 325). Porém, foi seu filho quem encontrou o meio de salvar a mãe. Seguindo uma voz que chamava pelo seu nome, saiu de casa em direção aos rochedos, acabando por encontrar a pele de foca roubada pelo pai. Não teve dúvidas em devolvê-la para a mãe, mesmo sabendo que corria o risco de perdê-la para seu mundo de origem. De posse de sua pele, a mulher-foca retorna ao seu mundo, levando o filho consigo, que permaneceria com ela por sete dias. Nas profundezas do mar, ao lado de sua família, a mulher-foca pôde recuperar a saúde.

No final dos sete dias, a mãe devolveu o menino à terra.

Com o passar do tempo, ele cresceu e se tornou um famoso tocador de tambor, cantor e inventor de histórias. Agora, nas névoas cinzentas das manhãs, ele às vezes ainda pode ser visto, com seu caiaque atracado, ajoelhado numa certa rocha no mar, parecendo falar com uma certa foca fêmea que frequentemente se aproxima da orla (ESTÉS, 1995, p. 328).

1.1 Análise dos elementos do conto

A partir da história contada, serão analisados símbolos, com o intuito de auxiliar na compreensão do processo de individuação da mulher, especificamente quando mãe.

Para Jung, os símbolos são a representação de manifestações arquetípicas, carregadas de sentido e emoção. São a linguagem do inconsciente, encontrada nos sonhos, nos mitos, nas brincadeiras infantis e nos contos de fadas.

Chamamos de símbolo um conceito, uma figura ou um nome que nos podem ser conhecidos em si mas cujo conteúdo, emprego ou serventia são tão específicos ou estranhos indicando um sentido oculto, obscuro e desconhecido (JUNG, OC, vol. XVIII/1, §416).

A importância dada à vivência da maternidade pelas mulheres surge de uma mudança interna de posição atual pela qual vêm passando, que tem como consequência outra mudança, não menos importante, na esfera sociocultural. Essa transformação tem refletido em suas atitudes perante o mundo, nas relações amorosas, interpessoais e profissionais e perante a imagem que constroem de si mesmas.

Com o objetivo de se alcançar uma melhor compreensão do conto *Pele de foca, pele da alma*, para sua análise, será utilizada a metodologia da análise dos sonhos, proposta por Jung (2011).

1.1.1 Local

O conto se passa em dois lugares distintos: no mar e em terra firme.

O mar é o local onde o conto começa e termina; é também uma maneira de lembrar ao ouvinte ou leitor que há um mundo em que eventos importantes acontecem e pertencem ao domínio do inconsciente. Assim como as ondas do mar que vêm e vão, ou como a *lemniscata*², que, com seu traço contínuo sem começo nem fim, nos lembra da existência do mundo físico e espiritual, o conto nos convida ao diálogo entre consciente e inconsciente.

1.1.2 Personagens e suas características

Homem: este personagem retrata um indivíduo autônomo, que sabe sobreviver com as habilidades que desenvolveu, afinal, é um pescador e vive de sua pesca, porém, falta-lhe algo, sente-se só e triste.

Focas: despem-se de suas peles e transformam-se em lindas mulheres, que dançam no alto de uma rocha. Para voltarem ao mar como focas, vestem novamente suas peles. No final do conto são apresentadas como seres que vivem nas profundezas do mar e constituem a família da mulher-foca que teve sua pele roubada.

Mulher-foca: jovem, era a mais alta de todas as mulheres que dançavam sobre a rocha. Tinha olhos que, apesar de sua origem de foca, pareciam humanos. Aceitou o pedido de casamento feito pelo homem, mas impôs a condição de permanecer com ele por sete verões, quando receberia sua pele de volta. Dedicou-se aos cuidados do filho, transmitindo-lhe um pouco de sua cultura. Passou por uma transformação durante a história.

² A *lemniscata* é o oito deitado, utilizada como símbolo do infinito; para fazer referência a algo sem começo nem fim. Simboliza, também, a coexistência dos dois mundos: espiritual e material.

Criança: é acordada no meio da noite e sai de casa, seguindo uma voz que chama pelo seu nome, mesmo sem reconhecê-la nem saber de onde ela vem. A voz a conduz aos rochedos, onde encontra a pele de foca roubada pelo pai e, ao devolvê-la, salva a mãe de seu adoecimento. Ao crescer, torna-se um famoso tocador de tambor, cantor e criador de histórias que, de tempos em tempos, visita determinada rocha a fim de conversar com uma foca específica.

1.1.3 Exposição

O homem solitário rouba a pele de foca da mulher, propondo-lhe casamento. Ela aceita com a condição de que, em sete verões, ele lhe devolva a pele. Essa atitude parece resolver a solidão do pescador e dar início a uma grande transformação na vida daquela mulher. No decorrer do tempo, nasce o filho do casal, a quem dão o nome de Ooruk.

Com a perda de sua pele, a mulher abdica de sua essência como foca para viver dedicada à família, submetendo-se ao estilo de vida do marido e perdendo o contato com seu meio natural. Quando nasce o filho do casal, ela se dedica exclusivamente à maternidade, e a única ligação que mantém com seu mundo original é pelas histórias que conta ao filho, falando sobre as criaturas que ela conhecia, habitantes de seu mundo de origem. Apesar de ter perdido o contato com os seus, levou sua cultura consigo, transmitindo-a, de alguma maneira, ao filho.

A perda da pele leva a mulher a uma dissociação, uma vez que se afastou de sua essência, de suas raízes e de sua origem, perdendo sua identidade de foca. Deixando de se nutrir, enfraqueceu-se, pouco a pouco, enquanto mulher, pois uma parte importante de si havia sido abandonada. Contudo, queria se recuperar e voltar às suas origens. Ao cobrar do marido o fim do prazo acordado e a devolução de sua pele de foca, acontece uma briga entre os dois.

1.1.4 Peripécia

O filho do casal, ao ouvir uma discussão entre os pais, sai de casa, seguindo uma voz que chama pelo seu nome. Por amor à mãe, é ele quem a salva do mal-estar e do definhamento. No início, sem saber muito o que estava fazendo, somente seguindo o chamado da voz que ouvia, mas quando encontra a pele e a devolve à dona, devolve-lhe também a chance de se restabelecer. Mesmo pressentindo que seria deixado, a criança apoia a mãe na briga com o pai e é levada por ela, a caminho do mar. De posse de sua pele de foca, a mulher volta para perto de sua família, na companhia do filho que permanece com ela por sete dias.

1.1.5 *Lysis*

Ao receber a pele de volta, a mulher retorna ao mar levando consigo o filho. Transcorridos sete dias no fundo do oceano, convivendo com sua família de origem, a mulher-foca recupera a saúde e, junto de seu pai, leva o filho de volta para a terra, onde ele crescerá, se transformará em um famoso tocador de tambor, cantor e inventor de histórias e visitará a mãe, em uma certa rocha, de tempos em tempos.

Somente de volta ao seu *habitat* original a mulher-foca conseguiu se restabelecer e voltar a ser quem ela era. Ao lado do pai e com o apoio dele, ela pôde encaminhar o filho e permitir que ele crescesse e trilhasse seu próprio caminho em um mundo que não era o dela. Deixou-o transformar-se no adulto que iria ser, prometendo-lhe atendê-lo todas as vezes que ele sentisse necessidade. Mãe e filho estavam livres para viverem suas vidas, cada qual em seu universo, sem perder o vínculo um com o outro. O nascimento do filho transforma a mulher-foca em mãe, assim como o crescimento dele irá produzir um outro tipo de transformação na mulher-mãe.

1.2 Elementos simbólicos

1.2.1 O pedido de casamento

Estando sozinho em seu barco e não tendo ninguém que o esperasse em terra firme, o pescador podia contemplar, olhar calma e profundamente tanto a imensidão azul quanto as rochas que o circundavam. Solitário em seu barco, restava-lhe a companhia da natureza ao redor. Foi assim que conseguiu distinguir uma movimentação diferente ao longe, com “olhar aguçado”. Na calmaria de sua solidão, ele pôde enxergar o que, talvez, fosse mais difícil se estivesse ocupado ou distraído, como acontece tantas vezes ao longo da vida.

Kast (2016) atenta para a importância do tempo para se conseguir escutar as necessidades da alma, assim como atendê-la. Segundo a autora, a convivência com os sentimentos, a fim de equilibrar as necessidades do mundo interior com as exigências do mundo exterior, precisa de tempo; considerar o mundo interior e a própria subjetividade demanda tempo. Não só uma pausa na rotina para a contemplação e para a escuta, mas um tempo interno para saber ouvir a voz interior.

Com o intuito de apreender uma oportunidade que se lhe apresentava, o homem, sem pensar, rouba uma das peles de foca, passando a ter poder sobre a dona dela. Captando a necessidade da alma de adaptação às exigências culturais, o ego tenta integrar à consciência os conteúdos inconscientes que querem se manifestar, cumprindo, assim, uma das etapas do processo de individuação feminino, seja pela identificação com os valores sociais, seja pela

imitação dos mesmos. Pela imitação também é possível se chegar a um caminho mais autônomo, dando seguimento à individuação, pois a imitação reativa valores próprios da pessoa, tornando possível um caminho diferenciado da coletividade.

Em uma situação como essa, a mulher pode correr o risco de se desviar de seu caminho particular, afoita pela apreensão de um determinado conteúdo interno, que se lhe apresenta com força e pelo qual se sente muito atraída. Focando exclusivamente em determinado conteúdo, corre-se o risco de tornar-se unilateral, deixando de lado outros aspectos importantes para serem considerados e vividos em sua atitude consciente.

Durante seu processo de individuação, muitas mulheres querem sentir-se pertencentes à sociedade da qual fazem parte, buscando corresponder às exigências da sociedade em que estão inseridas, o que fará com que tentem se adaptar, da melhor maneira possível, às regras de conduta culturais, às expectativas impostas sobre elas, ao rol de normas, atitudes e etapas colocadas socialmente como necessárias a serem cumpridas. Tudo isso com o objetivo de se sentirem capazes, adaptadas e aceitas, o que faz com que vivam uma *persona*.

Em nossa sociedade, geralmente, o lugar de esposa e mãe é o esperado para mulheres de certa idade. E aquelas que sentem necessidade de se adaptar às exigências externas irão se encaminhar em direção ao cumprimento de tais exigências, muito mais entendendo como uma escolha própria que pela consciência de um impulso interno coletivo. Como nossa sociedade judaico-cristã é estritamente patriarcal, a mulher fica confusa em relação à sua essência, restando-lhe duas opções:

[...] ou ela se agarra a um modelo de comportamento instintivo primitivo para resistir às pressões que sofre por parte da civilização, ou tenta construir uma imagem masculina de si mesma para compensar a incerteza que sente interiormente quanto à sua natureza (VON FRANZ, 2010, p. 13).

O homem chama a mulher para viver uma vida no mundo objetivo. Constituir família, cuidar do lar, dos filhos, da casa. Culturalmente, responder a um determinado padrão, encaixar-se nos valores coletivos. E a mulher-foca aceita a proposta, com a condição de que, depois de decorridos sete verões, eles iriam rever o combinado feito. Está colocada a ideia de um ciclo a ser cumprido, de um processo que irá se iniciar com o aceite do convite feito pelo ego, porém, anuncia-se a necessidade de finalizá-lo após sete verões.

Durante o processo de individuação, a escuta das necessidades internas, vindas do inconsciente, fazem a mulher viver vários ciclos que marcarão momentos distintos de nascimento, morte e renascimento. A necessidade de formar uma família e ser mãe é muito comum e anuncia uma importante mudança na vida tanto interior quanto

exterior da mulher. O aceite do convite de casamento feito pelo homem pode ser visto como a representação de conteúdos inconscientes quando são integrados pela consciência, fazendo com que a mulher caminhe em direção à sua individuação, ou como quando um aspecto inconsciente da alma feminina pode se realizar no mundo objetivo também, levando a um melhor equilíbrio psíquico.

1.2.2 A pele

A pele marca a divisão dos mundos, que só se comunicam por curtos períodos, mediante imagens específicas.

É assim na dinâmica dos arquétipos, que, devido à sua numinosidade, à sua energia, quando em estado puro não podem emergir à consciência, pois o ser humano seria incapaz de apreendê-lo.

A foca não poderia subir à superfície em seu estado puro e virginal. Em sua forma pura, o arquétipo não pode ser apreendido pela mente consciente. Portanto, a fim de impulsionar o processo de individuação da mulher, é preciso de uma imagem capaz de dialogar com o ego.

No conto, a pele da mulher, após esta de ter passado um longo tempo adaptada somente ao mundo objetivo, deixando de lado seu mundo interno, torna-se ressecada. Toda adaptação unilateral é sentida pela psique como desequilíbrio. No caso da mulher-foca, ao aceitar o convite do homem para se casar com ele e viver uma vida somente dedicada à família, ela teria se afastado de sua natureza e passado a viver um único aspecto de sua totalidade, o de mulher-esposa-mãe. No consultório, é comum as mulheres queixarem-se de falta de energia quando estão nessa posição. É preciso um trabalho de ampliação da consciência para que se deem conta de que estão deixando de lado outros aspectos de si mesmas, que também precisam ser realizados, que querem subir à superfície, como as focas. Não é possível para a consciência individual traduzir as necessidades da totalidade psíquica. A tendência da consciência é permanecer em um determinado caminho e/ou em uma escolha unilateral. Por isso, é importante buscar, nos materiais inconscientes, como os sonhos, respostas ou possíveis caminhos para se atender às cambiantes necessidades internas. Gallbach (1995) ressalta que sonhos arquetípicos costumam ocorrer quando há a necessidade de uma nova orientação na vida ou uma nova adaptação, trazendo como tema a imagem da necessidade do momento.

Nesse conto, a pele ressecada, rachada e sem cor é a imagem da falta de nutrição vinda de dentro, do mundo subjetivo, da falta de propósito que pode acometer a mulher que deixou de olhar para si.

Para voltar às águas oceânicas, enquanto lugar sagrado, à procura de alimento, a mulher precisa vestir novamente a pele de

foca, demarcando os dois mundos. Somente como foca é possível retornar e lá encontrar o alimento necessário para seguir a caminhada da vida. Assim é com a mulher: sua transformação e realização somente se darão se ela buscar a compreensão de si mesma em seu interior. No processo de individuação, as necessidades internas de cada mulher só poderão ser satisfeitas à medida que ampliar a consciência sobre si mesma, realizando, assim, aquilo nela que é individual, para além do coletivo.

1.2.3 O ritual

Para Jung, os ritos são a possibilidade de vivenciar, culturalmente, fatos psicológicos vindos do inconsciente. Ele dá especial importância às manifestações simbólicas do inconsciente coletivo, como necessárias a uma vida psíquica saudável, pois, “Somente a vida simbólica pode expressar a necessidade da alma” (JUNG, OC, vol. XVIII/1, §627).

O conto traz um ritual feminino. Tirar a pele de foca pode ser visto como o revelar de um determinado aspecto que só se manifesta do lado de fora, nos rochedos, ou seja, à luz da consciência. Como ritual, a retirada da pele marca a entrada no mundo da consciência, como se algum aspecto inconsciente estivesse chegando à consciência, a fim de se realizar, conduzindo as atitudes da mulher no mundo externo. Da mesma maneira, para regressar às profundezas do mar, símbolo do inconsciente, lugar sagrado, as mulheres precisavam vestir suas peles de foca, marcando, assim, a oposição entre esses dois mundos.

A imagem descrita dessas mulheres nos remete a um ser sobrenatural, que exerce certo fascínio sobre o homem solitário. Os conteúdos inconscientes, quando carregados de energia, também podem ser fascinantes, apoderando-se da consciência e dirigindo a atitude no mundo exterior. A alma feminina, que habita o inconsciente sem contato com o mundo exterior, pode se manifestar na noite escura, quando a consciência descansa, deixando o estado de vigília. São os aspectos arquetípicos que irão produzir alguma imagem capaz de influenciar as atitudes, pensamentos e ações do sujeito no mundo objetivo, com base no momento de vida que estão vivendo.

Nesse conto, o encontro dos elementos marinhos com a terra acontece à noite, sob o luar. A lua é o símbolo espiritual da esfera matriarcal. Sendo que o espírito é o fruto, o produto, o filho do Grande Feminino, ligado tanto à terra quanto à mãe, em uma época em que a lua era considerada o lado iluminado da noite, uma vez que ainda não havia a comprovação científica de que ela somente reflete a luz do sol (NEUMANN, 2021). A noite simboliza o inconsciente, e o dia, a consciência.

O rito marcaria as diversas vivências e etapas do indivíduo, quando inserido em sua cultura. O ritual das mulheres-foca marca a entrada da mulher na sociedade, quando quer encontrar um par, iniciar um namoro, começar uma vida social, estabelecendo relações próprias.

1.2.4 A mulher-foca

A mulher-foca aparece sobre os rochedos, em forma de mulher, mostrando-se, deixando-se conhecer, como acontece com os materiais do inconsciente quando se aproximam da consciência, sob a forma de imagens sobre as quais é possível ter acesso. O que impulsiona conteúdos inconscientes em direção à consciência é a energia da libido, que, regredindo até o inconsciente, ativa conteúdos adormecidos, levando à manifestação deles na consciência.

O desejo de ser mãe pode se realizar tendo como referência um determinado padrão social, porém nem sempre o padrão irá corresponder à individualidade e à totalidade da mulher. Contudo, a mulher que se torna mãe traz consigo muitos outros atributos e aspectos a serem realizados, que nem sempre estarão de acordo com essa face cultural da Grande Mãe. Além disso, o mundo interno é vasto e repleto de conteúdos que podem vir, como ondas do mar, uma atrás da outra, sinalizando desejos, emoções e necessidade de realização no mundo externo.

1.2.5 A criança

Jung, em seu livro *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, fala sobre o arquétipo da criança como uma importante manifestação do inconsciente coletivo capaz de conectar a vida do presente, ou seja, uma nova conquista da consciência, à vida do passado, para que a nova etapa da consciência não perca suas raízes (JUNG, OC, vol. IX/1). Ele ressalta também a importância do sentido funcional do motivo da criança, na tentativa de compensar ou corrigir a unilateralidade da consciência.

No processo de individuação (a criança) antecipa uma figura proveniente da síntese dos elementos conscientes e inconscientes da personalidade. É, portanto, um símbolo de unificação dos opostos, um mediador, ou um portador da salvação, um propiciador de completude (JUNG, OC, vol. IX/1, §278).

O filho desempenha importante papel no conto, pois é ele que irá salvar a mulher-foca do definhamento. Ele pode ser interpretado também como a designação da mulher, a fagulha que não se apagou e seguirá impulsionando-a em seu processo de desenvolvimento pessoal, pois, como assinala Jung, enquanto arquétipo, a manifestação do motivo da criança aparece durante o processo de individuação (JUNG, OC, vol. IX/1).

A criança, ao mesmo tempo que transforma a mulher em mãe, também é capaz de impulsioná-la para recuperar seus aspectos de mulher, para além da função materna, que haviam sido esquecidos. Muitas mulheres-mães dão novo sentido à vida, criando projetos a partir de temas que a maternidade lhes apontou, assuntos dos quais tomaram conhecimento depois do nascimento dos filhos ou que despertaram a

partir dos cuidados com a criança. Outras são capazes de arriscar uma guinada profissional guiadas pela nova visão trazida pela maternidade.

Ao longo da vida, a mulher pode viver inúmeras transformações, cujo sentido será encontrado nas diversas fases vividas. Cada fase, uma nova necessidade. Sendo assim, quando algum aspecto perde sua função e/ou não possui mais serventia no mundo externo, pode regressar e adormecer nas profundezas do inconsciente. Sendo que, de lá, outros aspectos acordarão e virão à superfície dançar. O filho mantém contato com a mãe em conversas constantes e esta é uma prática que as mulheres deveriam adquirir. É preciso manter diálogo com seu inconsciente, abrindo a possibilidade de integrar aspectos conforme suas necessidades, evitando, assim, sua desvitalização.

Manter-se nutrida diz respeito, também, aos cuidados com a alma, à procura dos alimentos adequados para isto, sendo que cada pessoa encontrará o seu. É importante buscar o equilíbrio entre as necessidades do mundo interior e as exigências do mundo exterior.

1.2.6 O retorno ao mar

Nas profundezas do inconsciente vivem todas as possibilidades de realização do feminino, que irão ser transformadas em imagens conforme a necessidade individual de cada mulher, para então poderem se realizar no mundo exterior. A realização dos caracteres elementar e de transformação e os vários aspectos da Grande Mãe que foram reconhecidos e adorados ao longo da história da humanidade estão vivos no fundo do oceano. Vivem, se manifestam e influenciam, ou melhor, mais que isto, definem a vida de uma mulher.

Kast (2016) aponta para a importância de alimentar a alma para se sentir vivo e conseguir dar sentido à própria vida, e também para o fato de que uma alma sem alimento leva a uma vida fria e a relacionamentos dominados pela funcionalidade. Estar cercada de pessoas e situações com sentido fortalece a mulher, o que irá contribuir para que ela caminhe na vida com propósito. Porém, a mulher precisa olhar para dentro de si em busca de sentido, pois será na profundidade do mar interior que ela encontrará a resposta que realmente atenderá às suas necessidades. Assim, ela conhecerá os possíveis caminhos para as encruzilhadas da vida.

A desvitalização da mulher-foca é o símbolo do desânimo, da apatia, da depressão e de alguns outros sintomas encontrados na mulher-mãe, quando começa a sentir sede de viver uma vida própria.

2 Individuação

Individuação é um dos pontos centrais da obra de Jung (2011), definido por ele como o processo de desenvolvimento psicológico

pelo qual os indivíduos, levando em consideração suas características particulares, podem realizar suas qualidades coletivas da melhor e mais completa maneira. A meta da individuação é se desfazer das faces da *persona*, ou seja, se despir das roupagens ou máscaras que se usa como meio de adaptação social, a fim de chegar a quem se é.

Ao se tornar mãe, a mulher passa por uma série de transformações (internas e externas), de novas necessidades, de revisão de valores.

Quando acontece a maternidade, o arquétipo da Grande Mãe, comum à humanidade, é ativado e, a partir daí, será constelada uma série de representações afetivas.

Ela necessita também de uma disposição interna ‘a priori’ para a vivência de mãe, de um núcleo que seleciona e atrai as percepções maternais. Esse arquétipo materno inato, comum à humanidade, constitui a condição formal de todas as imagens maternais individuais e diferentes quanto ao conteúdo; constitui a disposição interna ‘a priori’ para a vivência de mãe (GALLBACH, 1995, p. 19).

Como parte de seu desenvolvimento natural, à medida que o bebê cresce, a mãe cresce também e se transforma. A partir do ganho de autonomia da criança, a mãe vai perdendo, aos poucos, algumas funções, ganhando a chance de olhar mais para si mesma, podendo escutar suas próprias necessidades internas.

A mulher, quando não se sente mais realizada, precisa voltar-se para seu interior, a fim de descobrir o que realmente necessita. Mediante esse recolhimento, a libido penetrará na intimidade da alma feminina, trazendo de volta a possibilidade de o consciente reconhecer aqueles conteúdos necessários para dar seguimento à sua individuação. É nesse momento que se constelam os arquétipos necessários para uma nova orientação.

Algumas mulheres, seguindo seu processo de diferenciação da massa, buscando os caminhos que atendem às suas necessidades internas, têm compartilhado os novos valores construídos com outras mulheres que se identificam com elas, formando, assim, grupos por afinidade. Iniciativas como essas abrem a possibilidade para se pensar sobre os próprios incômodos, gerando mudanças e transformações de comportamento em muitas delas, mediante pequenos grupos sociais.

3 A grande mãe

Toda ação tipicamente humana é determinada por disposições psíquicas inconscientes que se expressam por imagens. Essas imagens, denominadas primordiais, caracterizam não só a forma da atividade a ser exercida pelo ser humano, como a situação que desencadeia a atividade específica. O arquétipo possui um núcleo invariável, porém

o modo como aparece depende de vários fatores. Assim é com o arquétipo materno, que tem grande variedade de aspectos, sendo, um deles, o da Grande Mãe.

Como todo símbolo, a Grande Mãe também apresenta aspectos positivos e negativos. Em vista disto, Jung indica alguns de seus traços essenciais:

[...] simplesmente a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento; o instinto e o impulso favoráveis; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal (JUNG, OC, vol. IX/1, §158).

Apesar do caráter universal da figura da mãe, sua imagem irá mudar conforme a experiência vivida por cada um.

A maternidade pode operar transformações bastante profundas nas mulheres-mães que, ao mesmo tempo que geram uma criança, são geradas pela própria maternidade. Isso leva a uma nova maneira de enxergar o mundo, com alterações em seus valores e perspectivas de vida, algo que nunca haviam experimentado antes. Os relatos de amor incondicional, intuição de mãe, as angústias experimentadas em relação a pequenas dificuldades dos filhos, os estudos sobre alimentação, desmame, desfralde e tantas outras investigações, tão comum entre as mulheres, referem-se a essa condição-de-mãe que algumas experimentam.

As experiências arquetípicas vividas ao longo da história da humanidade também são repetidas, de maneira inconsciente, no processo individual de cada um. No caso da mulher, diferenciar-se da coletividade, desvencilhar-se das exigências culturais que recaem sobre ela, fazendo escolhas genuínas que atendam às suas realidades internas, equivale à vivência da libertação do ser humano consciente do grande oceano que é o inconsciente.

Atualmente, é possível verificar um movimento natural (e arquetípico) das mulheres em busca de grupos de apoio somente de mulheres, onde compartilham suas experiências, trocam informações e expressam sentimentos no tocante às mais diversas situações e, assim, sentem-se fortalecidas, empoderadas. A experiência com a maternidade não é diferente. Elas se reúnem para trocas sobre a função da maternagem e suas inúmeras inquietações, alcançando conquistas apoiadas umas nas outras. Assim, elas vão transformando, pouco a pouco, uma cultura de orientação masculina em outra mais equilibrada, em que as necessidades da mulher-mãe abrem espaço para o feminino na esfera cultural.

No relato dessas mulheres parece haver uma busca por compreensão e orientação na troca com outras mulheres, assim como uma necessidade de dividir as descobertas ou experiências importantes umas com as outras. Os encontros nos grupos de mulheres funcionam como uma base segura de transformação na vida individual de cada uma.

Considerações finais

Desde o início do séc. XIX, as mulheres vêm percorrendo uma trajetória de conquistas relacionadas ao campo profissional e social dentro de uma cultura patriarcal; cultura essa que valoriza o masculino em detrimento do feminino e a objetividade no lugar da subjetividade, que é fortemente desvalorizada.

A sociedade atual é fruto de uma cultura predominantemente racional, que valoriza o saber científico, as conquistas materiais, os protocolos e manuais. Estes vêm regulamentando não somente o mundo corporativo, como também as relações interpessoais, desconsiderando os fatores subjetivos da nossa psique.

Vivemos em uma época em que as relações carecem de sentido. Nas palavras de Harding (1995), essas são vazias e estéreis. Essa maneira de se relacionar deixa as pessoas desvitalizadas, pois a alma carece de sentido e de relações que a nutram de afeto.

Como consequência desse modo de vida predominantemente pragmático, na tentativa de solucionar problemas pessoais, algumas mulheres têm buscado do lado de fora, em livros, opiniões, relatos e outras fontes, soluções práticas, respostas certas e receitas, desconsiderando suas particularidades individuais, como se fosse possível elencar um rol de atitudes gerais para solucionar casos específicos do comportamento humano. Estamos na era dos manuais de comportamento.

Se, por um lado, a mulher desenvolveu melhor seu aspecto masculino, ao longo dos últimos séculos, conquistando uma posição mais favorecida no mundo objetivo, profissional e social, por outro, enfraqueceu sua natureza feminina, fazendo com que perdesse o contato com algumas de suas características primordiais, dificultando-lhe o enfrentamento de problemas simples. A falta de contato com o princípio feminino acarreta um grande conflito na mulher, que se expressa entre a maneira objetiva no mundo social e no trabalho e a necessidade subjetiva de viver conforme sua natureza feminina. O conto *Pele de foca, pele da alma* traz, com a imagem da mulher que resseca, define e perde as forças, a simbologia desse afastamento do mundo interior, da perda de contato com a natureza feminina, levando a um enfraquecimento da força vital. Ao mesmo tempo, aponta uma possível saída para seu restabelecimento, que seria o

retorno às profundezas do mar, ao mundo interior, onde irá comer e beber junto aos seus e recuperar sua energia, sua forma, seus valores e sua saúde.

No consultório, pode-se notar esse estado de desânimo no relato das mulheres que, tendo se dedicado ao exercício de seus aspectos masculinos, começam a rever, a partir da maternidade, suas funções, seus desejos, sua atuação no mundo. Essas mulheres relatam uma falta de vontade de continuar agindo da mesma maneira, como até agora. Buscam algo que ainda não sabem o que é, mas, com o tempo, vão descobrindo aquilo que faz sentido para elas, mas que, até então, não estava sendo considerado. A unilateralidade cultural masculina levou à desvalorização da sabedoria do Grande Feminino. Essa maneira contemporânea de lidar com as questões da vida tem afetado uma das experiências mais importantes para a mulher, que é a maternidade.

Quando a mulher engravida, ativa-se um conjunto de emoções dentro dela, que irão se constelar em um complexo materno, que tem como base o arquétipo da Grande Mãe. Nesse complexo estarão as várias possibilidades de expressão e realização dos aspectos desse arquétipo, que conduzirão as atitudes da mulher no exercício da maternidade. Estar conectada com seu interior, deixar-se conduzir por essa sabedoria milenar, que vem de dentro de si mesma, confiar na regência arquetípica de ações tipicamente humanas relacionadas ao gerar, cuidar e nutrir é o que as mulheres deveriam fazer. A mulher experimenta o princípio feminino de maneira natural e intuitiva, como a expressão de sua própria feminilidade, de sua maneira sensível de lidar com o mundo. Daí a importância do fortalecimento da vida interior, do resgate do feminino como expressão psíquica, da reconexão da mulher com sua ancestralidade, aceitando como próprios e lícitos os impulsos de cuidado, a alteração do ritmo e as novas necessidades que nascem quando vivem a experiência de se tornar mãe.

Porém, o excesso do aspecto masculino exigido para a boa adaptação no mundo objetivo levou a mulher a perder o contato com essa sabedoria arquetípica de maternar, o que fez com que ela passasse a racionalizar a educação dos filhos e o cuidado com eles, buscando em manuais, rodas de conversa e minicursos sobre como educar as crianças, desde os cuidados básicos de alimentar e fazer dormir até a maneira de falar com eles, colocar limites etc. A negação e o afastamento da natureza feminina arquetípica, manifestada com tanta força na maternidade, tem confundido, desorientado e enfraquecido a mulher nesse período da sua vida.

O denominador comum percebido nas recentes discussões, em grupos de mulheres, sobre a maternidade, aponta a descoberta da reconexão com o feminino e seu aspecto transformador por parte de algumas. São mulheres que, movidas por um grande incômodo surgido a partir do nascimento do bebê, começaram a questionar

os aspectos mais triviais da organização social no que diz respeito à mulher-mãe. A partir de suas reflexões, tentam transformar a própria maneira de estar no mundo, sendo produtivas como gostam, porém incluindo suas novas necessidades de mulheres-mães. Quando logram esse conjunto de atitudes, quando conseguem conciliar a maternagem com o trabalho e as necessidades da mulher para além da mãe, sentem uma enorme vontade de dividir o caminho percorrido e as recentes descobertas com outras mulheres que também se interessam por aprender com elas. Esse movimento de mulheres que se reúnem e transmitem, umas às outras, ensinamentos, é um movimento arquetípico, como aponta Neumann (2021).

A maneira como a sociedade se organiza no campo profissional não contribui para o exercício de uma maternidade que acolha, em amplo sentido, as necessidades da criança e da mãe. No mundo do trabalho, o que é valorizado é a produção constante de resultados rápidos, de informações cada vez mais precisas e atualizadas; a exigência de cumprir etapas, de alcançar metas e de se destacar nas áreas escolhidas em tempo recorde. A eficiência é muito valorizada, porém tem sido associada à velocidade para se alcançar os resultados, como se fosse possível apresentar um produto de qualidade, sem aprofundamento. Com isso, os processos internos têm sido atropelados e negligenciados.

O conto aponta períodos, ao final dos quais, algo será cumprido. Sete anos de casamento, sete dias embaixo do mar, lembrando-nos da importância de se considerar o tempo interno para a elaboração de ideias, sentimentos e sensações, para a ampliação da consciência sobre si. As mulheres que, encorajadas por suas novas descobertas, questionam o *modus operandi* atual e querem ensinar um novo caminho a outras mulheres, com seus *blogs*, *workshops* e outras iniciativas, relatam terem feito esse caminho de regresso à profundidade do mar, um caminho em direção a si mesmas, procurando o que lhes confere sentido e como atuar no mundo considerando as próprias necessidades. Esse é um importante aspecto transformador, surgido a partir da atuação do Grande Feminino.

A mulher tem deixado adormecer no inconsciente seu potencial feminino em função da realização do masculino em si, que é mais bem valorizado na sociedade em que vive. Quando se tornam mães, sentem que devem escolher entre a maternidade e a vida profissional, duas instâncias de elevada importância em suas vidas. A conciliação desses dois campos que exigem dedicação parece-lhes impossível, gerando angústias e frustrações. Porém, é crescente o número de mulheres que têm se movimentado na tentativa de uma melhor consonância entre maternar e trabalhar, adquirindo uma consciência que as impele a buscar uma nova maneira de atuar no mundo, através da qual possam realizar, mais equilibradamente, seus aspectos feminino e masculino nos diversos campos da vida.

O estudo dos arquétipos e suas expressões, proporcionado pela psicologia profunda de Jung, é uma grande e importante contribuição para o entendimento das manifestações femininas no comportamento da mulher-mãe, como seus desejos e buscas que emergem nessa fase da vida. A compreensão e aceitação desses novos conteúdos abre a possibilidade de lidar melhor com a condição que nasce com a concepção e o nascimento do bebê, entendendo-a como própria do feminino e tipicamente materna. Essa consciência proporciona a diminuição dos anseios e angústias tão comuns nessa experiência vivida pela mulher. Tudo o que é tipicamente humano encontra referência arquetípica, ou melhor, é a representação de um conteúdo arquetípico que pode ser encontrado como registro em outras épocas na história da humanidade. Sendo assim, faz-se importante levar em consideração as emoções, os sentimentos e as expressões surgidas na experiência com a maternidade como conteúdos expressos que contribuirão com o processo de individuação da mulher quando mãe.

É importante destacar, como foi colocado neste trabalho, que a Grande Mãe, como arquétipo, existe tanto na psique feminina quanto na masculina, podendo igualmente ser constelada em complexos no homem também. Sendo assim, o desenvolvimento dos aspectos femininos no homem também contribui para um melhor equilíbrio das relações interpessoais, familiares e profissionais. Não é à toa que muitas mulheres têm reivindicado de seus companheiros uma divisão de tarefas mais bem equilibrada nos cuidados com os filhos e na educação deles. Quando essa parceria funciona, a mulher sente a possibilidade de equilibrar as forças opostas e sua expressão no mundo objetivo.

Quando a mulher decide mergulhar no oceano, em busca de alimento para seu reequilíbrio, ou seja, quando se dispõe a escutar a si mesma, a procurar dentro de si resposta para suas perguntas ou caminhos que a fazem se sentir melhor, traz de lá elementos que agregam não só ao seu processo de individuação, mas também contribui para o crescimento pessoal de seu parceiro, de seus filhos, dos amigos e colegas de trabalho. A força do feminino tem o caráter de transformação sempre que encontra expressão nas atitudes da mulher, seja no campo pessoal, seja no profissional. É a expressão do arquétipo da criança, que conecta formas arcaicas coletivas à nova maneira de agir, conferindo mais sentido à vida da mulher. Como uma possível representação de novos projetos da mulher-mãe, a partir do encontro consigo mesma, o filho da mulher-foca precisa regressar à superfície, onde crescerá.

— E o menino? — perguntou a velha foca. — Meu neto? — Ele estava tão orgulhoso que sua voz tremia.

— *Ele tem de voltar, meu pai. Ele não pode ficar aqui. Ainda não chegou o seu tempo de ficar conosco.* — *Ela chorou. E juntos eles choraram* (ESTÉS, 1995, p. 327).

Pensar no processo de individuação da mulher-mãe requer, também, repensar o lugar da maternidade na cultura atual. A partir do oferecimento de uma escuta analítica refinada, capaz de promover a autoescuta da mulher, abre-se a oportunidade para a ampliação de sua consciência, o que contribuirá, ainda mais, para esse movimento que parece surgir em prol de um novo lugar da mulher na esfera sociocultural, em que as expressões do masculino e feminino possam coexistir de maneira mais equilibrada. A via de acesso mais importante para este trabalho de análise é o diálogo que se pode estabelecer com os símbolos que emergem durante o processo, seja através dos sonhos, do trabalho com contos de fadas ou de outra ferramenta projetiva. Entrar em contato com os símbolos é se alimentar do alimento certo para nutrir a alma e, assim, dar seguimento ao processo de individuação.

Referências

- ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- GALLBACH, M. R. *Sonhos e gravidez: iniciação à criatividade feminina*. São Paulo: Paulus, 1995. (Amor e Psique).
- HARDING, M. E. *Os mistérios da mulher*. São Paulo: Paulus, 1985. (Amor e Psique).
- JUNG, C. G. *A vida simbólica*. OC, vol. XVIII/1. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. OC, vol. VII/2. 23. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX/1. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Seminários sobre sonhos de crianças*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. OC, vol. V. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- KAST, V. *A alma precisa de tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- NEUMANN, E. *A Grande Mãe: um estudo histórico sobre os arquétipos, os símbolos e as manifestações femininas do inconsciente*. 2. ed. São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2021.
- VON FRANZ, M.L. *O feminino nos contos de fadas*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

Adriana Vaz Di Mambro Ribeiro: Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), especialista em Psicologia Educacional e analista do Instituto C. G. Jung de Minas Gerais. Endereço: R. Adolfo Pereira, 346, Anchieta, CEP 30.310-350, Belo Horizonte/MG. Telefone: (31) 99192-3923.

E-mail: adrianadmr@gmail.com

Sealskin, soulskin - A perspective on the individuation of women stemming from motherhood

Adriana Vaz Di Mambro Ribeiro

Article



Abstract: The following work is a study of the process of women's individuation, specifically when becoming mothers. Starting with analytic listening in a private clinic of women who are mothers, supported by Carl Gustav Jung's theoretical references, a bibliographical review was carried out to recognize and understand the collective aspects of motherhood as a manifestation of the archetype of the Great Mother since the theme of maternity is being widely discussed in conversation circles, blogs, live streams, among other means of communication. To aid in the comprehension of this study, the analysis of elements from an Inuit mythological folk tale, *Sealskin, Soulskin*, has been used, following the method of dream analysis suggested by C.G. Jung since this type of narrative is considered by analytical psychology as rich symbolic material, capable of communicating with the human soul. The main character goes through some transformations, challenges, and troubles, generating images that may contribute to the comprehension of the path taken by women in motherhood. This work has shown how the study of archetypes and their expressions, as provided by Jung's depth psychology, is a big and important contribution to the understanding of female manifestations in the behavior of the woman-mother and how the connection with the inner world and the aspects of the Great Feminine may operate important transformations in a woman's life woman and society in general.

Keywords: individuation; female; feminine; archetypes; Great Mother; analytical psychology.

Introduction

From listening to women who are mothers in a private clinic some common points may be found amongst them. They are mothers of little children. They also keep house, mind their children's school affairs, and have an occupation. They feel overburdened with the excess of domestic work, with all the comings and goings of children engaged in extracurricular activities and medical appointments, and all the educational responsibility that lies with them. It is common to hear reports of feelings of anguish because they want to dedicate more

to their profession or some other project that may not be identified at first, yet at the same time they feel guilty for having that desire. They experience an internal conflict between the desire to be realized in their profession and exercising motherhood, the fruit of their ideal.

They are women who have been claiming from their partners a fairer division of domestic chores, caring for children, and having responsibility over them, they want to be heard and wish to fulfill other roles in the world, beyond motherhood, without having to feel bad for it.

It is important to highlight that the public interviewed is composed of middle-class women, living in the city of Belo Horizonte (state of Minas Gerais, Brazil), ethnically white, heterosexual, having concluded some form of graduate study, and it is indifferent if their children are adopted or biological. In both cases, a similar experience is noted.

Currently, there are several discussions about this subject, as observed in conversation circles, blogs, live streams, podcasts, and publications which, apart from bringing the subject into discussion, also fulfill the function of being supportive of those women who are going through motherhood and questioning all that this role involves and their values in the society in which they live. However, there was a need in search, in depth psychology, of a wider understanding regarding the collective aspects that may manifest in women who become mothers, emphasizing the archetype¹ of the Great Mother, since it is the basis of the mother complex. We also try to understand the psychic transformations that occur during the long exercise of maternity, the conflicting desires, the anguish, and the guilt so common among women-mothers once those transformations are comprehended as an important part of the woman's individuation process.

Clarissa Pinkola Estés proposes in her book, *Women Who Run with Wolves*, to listen to the contents from the unconscious, to be in contact with what she calls Wild Woman, which would be the female soul, women's inner voice, capable of guiding them in the process of individuation. The attempt to listen to this voice may be considered a dialogue between the personal conscious and unconscious, leading to a greater psychic balance. Pinkola states:

¹ Archetypes are "[...] archaic or—I would say—primordial types, that is, [...] universal images that have existed since the remotest times" (JUNG, OC, vol. 9/1, §5), which, in a state of rest, do not possess a defined shape but are a possibility of manifestation, preexisting in the psyche in the same relative quantity as the typical situations of life. These structures can manifest themselves through projections filled with personal contents, reaching, with this, the conscience. The archetype will give shape to the content to be manifested, and this psychic process will then influence the individual, independently from one's conscious will. It is in this sense that Jung states that we are guided by our unconscious, or more accurately, that the life of a human being, in the objective world, is determined by the manifestations of the unconscious without any control of the individual over it.

When a woman consults her own dual nature, she is in the process of looking, canvassing, taking soundings of material that is beyond consciousness, and therefore often astonishing in content and process, and most often very valuable (ESTÉS, 1992, p. 93).

In an attempt to deepen the understanding of the aspect of motherhood in the individuation of women, we chose to analyze a folk tale from Inuit mythology, which illustrates the journey of a woman-seal. In the story, the character accepts a marriage proposal and begins to live in a way that is different from her nature. Thus, the tale presents what happened to her during motherhood, the transformations she underwent, and how the issues she faced were resolved.

To analytical psychology, folk tales, also denominated as fairy tales, just like myths, legends, and dreams, are loaded with archetypal symbols that communicate directly to the human soul. Even if some tales bring elements of distant peoples, what in them is archetypal has access to the soul of all individuals since it is typical psyche behavior of humans. That is why one can always recognize oneself in fairy tales, independent of their origin. For these reasons, the elements of the tale *Sealskin*, *Soulskin* have been chosen for analysis to illustrate the process of individuation of the woman as a mother, utilizing the methodology of dream analysis proposed by Jung, which consists of separating the dream in parts to be analyzed, amplifying the images until they make sense. The dramatic structure proposed by Jung for dream partition will also be followed, dividing the tale into the following parts: location, exposition, *peripeteia*, and *lysis*.

According to Von Franz (2010), in the early 19th century, women began an emancipation process and began to participate more in the culture in which they lived, expanding their consciousness. This allowed them to explore other opportunities for personal growth, not solely focusing on motherhood, as was the case in previous generations. In this context, maternity can be the experience of a woman with her offspring, being a conscious personal choice and no longer the only possible role to develop and be recognized in the public sphere, as was the case with many women in previous generations.

In pregnancy and maternity, many possibilities of the maternal archetype will manifest and the woman will go through a personal values reassessment, opening the possibility of making the transition from daughter to mother, and promoting her maturity.

1 Sealskin, Soulskin (summary of the tale)

The tale presented narrates the story of a woman-seal whose nature has been abandoned because of her marriage.

Having her sealskin stolen by a fisherman, she sees herself compelled to accept the marriage proposal made by him. However, she imposes the condition of staying with him for seven summers and then she would receive her skin back. During seven years this woman dedicated herself exclusively to the family she started. Taking care of her son beside her husband, she grew apart from her origins and culture, and this rupture led her to sickness. *"But as time went on, her flesh began to dry out. First, it flaked; then, it cracked. The skin of her eyelids began to peel. The hairs of her head began to fall to the ground"* (ESTÉS, 1995, p. 325). It was her son, however, that found a way to save the mother. Following the voice that called him by his name, he left home in the direction of the cliffs and ended up finding the sealskin stolen by his father. He had no doubts about returning it to his mother, even knowing the risk of losing her to her original world. In possession of her skin, the woman-seal returns to her world, taking her son along to remain with her for seven days. In the depths of the sea, next to her family, the woman-seal could regain her health.

At the end of the seven days, the mother returned the boy to land.

As time went on, he grew to be a mighty drummer and singer and a story maker. Now, in the gray mists of morning, sometimes he can still be seen, with his kayak tethered, kneeling upon a certain rock in the sea, seeming to speak to a certain female seal who often comes near the shore." (ESTÉS, 1995, p. 328)

1.1 Analysis of the tale's elements

Using the tale mentioned above, symbols will be analyzed with the intention of assisting the comprehension of women's process of individuation, specifically as a mother.

For Jung, symbols are the representation of archetypal manifestations brimmed with meaning and emotion. They are the language of the unconscious, found in dreams, myths, children's games, and fairy tales.

What we call a symbol is a term, a name, or an image which in itself may be familiar to us, but its connotations, use, and application are specific or peculiar and hint at a hidden, vague, or unknown meaning (JUNG, OC, vol. XVIII/1, §416).

The importance given to the experience of motherhood by women stems from an internal change in the current perspective, which women are going through, that has another change as a result; not less important in social and cultural spheres. This transformation is reflected in their attitudes toward the world, in amorous relations, interpersonal and professional, and toward the image they construct of themselves.

With the objective of reaching a better comprehension of the tale *Sealskin, Soulskin*, the methodology of dream analysis proposed by Jung (2011) will be used.

1.1.1 Location

The tale takes place in two distinct places: the sea and on dry land.

The sea is the place where the tale starts and ends. It is also a way to remind the listener or reader that there is a world where important events happen, and they belong to the realm of the unconscious. Just like the waves of the sea that come and go—or like the *lemniscata*² with its continuous curving lines without beginning or end reminding us of the existence of a physical and spiritual world—, the tale invites us to the dialogue between conscious and unconscious.

1.1.2 Characters and their traits

Man: this character portrays an autonomous individual who knows how to survive with the abilities he developed, after all, he is a fisherman and lives off his catch. However, he misses something and he feels alone and sad.

Seals: they shed their skins and transform into beautiful women, who danced atop a rock. To return to the sea as seals, they put their skins back. At the end of the tale, they are presented as beings who live in the depths of the sea and the family of the woman-seal who had her skin stolen.

Woman-seal: young and the tallest of all the women who danced atop the rock. She had eyes that, despite their seal origin, seemed human. She accepted the marriage proposal made by the man but imposed the condition of remaining with him for seven summers, at which point she would receive her skin back. She dedicated herself to caring for her son, transmitting to him some of her culture. She goes through a transformation during the story.

Child: he is awakened in the middle of the night and leaves the house, following a voice that calls him by his name, despite not recognizing the voice nor knowing from whence it comes. The voice leads to the cliffs, where he finds the seal skin stolen by his father, and, upon returning it, saves his mother from her ailment. When he grows up, he becomes a famous drum player, singer, and storyteller who, from time to time, visits a certain rock to talk to a specific seal.

² Lemniscata is the horizontal eight, used as a symbol for the infinite to refer to something without beginning nor end. It symbolizes, as well, the coexistence of the two worlds: spiritual and material.

1.1.3 Exposition

The solitary man steals the woman's seal skin and proposes to her. She accepts it on the condition that in seven summers he returns her skin to her. This action seems to resolve the loneliness of the fisherman and initiates a great transformation in the life of that woman. As time progresses, the couple's son is born, whom they name Ooruk.

With the loss of her skin, the woman abdicates her essence as a seal to live dedicated to her family, submitting herself to her husband's lifestyle and losing touch with her natural environment. When the couple's son is born, she dedicates herself exclusively to maternity and the only link she maintains with her original world is through the stories she tells her son, speaking of the creatures she knew, inhabitants of her world of origin. Despite losing touch with her kin, she brought her culture with her, transmitting it in some way to her son.

The loss of the skin leads the woman into a dissociation since she has drifted from her essence, her roots, and her origin, losing her identity as a seal. No longer nourishing herself, she weakens, little by little, as a woman, because an important part of herself had been abandoned. However, she wanted to recover and return to her origins. When she demands her husband for the end of the agreement and the return of her seal skin, there is a fight between the two.

1.1.4 *Peripeteia*

The couple's son, upon hearing the argument between his parents, leaves the house following a voice that calls him by his name. For the love he has for his mother, it is he who saves her from ill health and withering. At first, he does not really know what he is doing, he is just following the call of the voice he heard, but when he finds the skin and returns it to the owner, he also gives her the chance to reestablish herself. Even foreseeing that he would be abandoned, the child supports the mother in the fight against the father and carries her to the sea. In possession of her seal skin, the woman returns to her family in the company of her son, who stays with them for seven days.

1.1.5 *Lysis*

Upon receiving her skin back, the woman returns to the sea taking along her son. After seven days at the bottom of the ocean, living together with her original family, the woman-seal recovers her health and, alongside her father, takes her son back to dry land,

where he will grow up and become a famous drum player, singer, and storyteller, and will visit his mother, meeting her from time to time upon a specific rock.

Only when back in her original habitat could the woman-seal reestablish herself and go back to being who she used to be. Alongside her father and with his support, she could set her son on his path, allowing him to grow and trace his own path in a world that was not hers. She lets him transform himself into the adult he wants to be, promising to visit him every time he feels the need to see her. Mother and son were free to live their lives, each in their own universe, without losing connection to each other. The birth of the son transforms the woman-seal into a mother, just like his growth will produce another type of transformation in the woman-mother.

1.2 Symbolic elements

1.2.1 The marriage proposal

Being alone in his boat and not having anyone waiting for him on dry land, the fisherman could contemplate, calmly and deeply, both the blue immensity and the rocks that surrounded him. Solitary on his boat, he was left with the company of the nature surrounding him. It was because of this that he could make out a different type of movement at a far distance, with a “keen eye.” In the lull of his solitude, he was able to see what perhaps was most difficult when one is busy or distracted, as it often happens throughout life.

Kast (2016) highlights the importance of time for being able to listen to the necessities of the soul and to answer these necessities as well. According to the author, the coexistence with feeling with the purpose of balancing the needs of the interior world with the demands of the external world needs time; considering the interior world and one’s own subjectivity demands time. Not just a pause in the routine for contemplation and listening, but an internal period to know how to listen to the interior voice.

With the intent of taking an opportunity that presented itself, the man, without thinking, steals one of the sealskins, thus gaining power over its owner. Capturing the necessity of the soul to adapt to cultural norms, the ego tries to integrate into consciousness the unconscious contents that want to manifest, fulfilling, thus, one of the phases of the process of female individuation, be it by the identification with social values or by the imitation of them. By imitation, it is also possible to arrive at a more autonomous path, giving way to individuation, since imitation reactivates values innate to the person, making a pathway separate from the collective possible.

In a situation like that, the woman can run the risk of deviating from her particular path, yearning for the apprehension of a determined internal content, which presents itself with strength and to which she feels strongly attracted. Focusing exclusively on such content, there is the risk that one may become unilateral, leaving aside other important aspects that should be considered and lived in their conscious attitude.

During their process of individuation, many women want to be considered part of the society to which they belong, seeking to meet the demands of this society, which will make them try to adapt in the best possible way to the rules of cultural conduct, to the expectations imposed on them, to the list of norms, attitudes, and phases put as socially necessary to be followed. All this with the objective of feeling capable, adapted, and accepted, making them live a *persona*.

In our society, generally, being a wife and mother is what is expected from women of a certain age, and those who feel the need to adapt to external demands will head toward the direction of satisfying such demands, understanding them mainly as a choice of their own rather than by the conscience of an internal collective impulse. Since our Judeo-Christian society is strictly patriarchal, the woman becomes confused about her essence, having just two options:

So either she regresses to a primitive instinctive pattern and clings to that, which protects her from the projection that civilization exerts on her, or she falls into the animus and builds up a picture of herself to compensate the uncertainty within her (VON FRANZ, 2017, p. 7-8).

The man calls the woman to live a life in the objective world: start a family, take care of the home, the children, the house, and culturally, respond to a given pattern, and hold the collective values. The woman-seal accepts the proposition with the condition that after seven summers they should revisit their agreement. It is in place the idea of a cycle that must be completed, of a process that will initiate with the acceptance of the invitation made by the ego; however, the necessity of ending it after seven summers becomes obvious.

During the process of individuation, listening to internal needs coming from the unconscious makes the woman live many cycles that will shape distinct moments of birth, death, and rebirth. The necessity to start a family and become a mother is very common and signals an important change in both the internal and external life of the woman. The acceptance of the marriage proposal made by the man can be seen as a representation of unconscious contents when they are integrated by the conscience, making the woman walk in the direction of her individuation—like when an unconscious aspect of the female soul can be realized in the objective world too, leading to a better psychic equilibrium.

1.2.2 The skin

The skin marks the division of the worlds, which communicate only for brief periods through specific images.

It is so in the dynamic of the archetypes, that because of its numinosity, its energy, cannot emerge to consciousness in its pure state, because the human being would be incapable of apprehending its meaning.

The seal could not gain the surface in its pure virginal state. In its pure form, the archetype cannot be grasped by the conscious mind. Thus, in order to propel women's process of individuation, the archetype needs an image capable of dialoguing with the ego.

In the tale, the woman's skin, after spending a long time adapted only to the objective world leaving aside its internal world, becomes dried out. All unilateral adaptation is felt by the psyche as an imbalance. In the case of the woman-seal, in accepting the man's proposal to marry him and live a life dedicated only to the family, she backed away from her nature and started living only one aspect of her totality, that of woman-wife-mother. In consultation, it is common for women to complain of a lack of energy when they are in this position. What is needed is a work of expansion of consciousness for them to realize that they are casting aside other aspects of themselves that must also be realized, that want to come to the surface, like the seals. It is not possible for the individual conscience to translate the necessities of the psychic totality. The tendency of consciousness is to remain in a given path and/or in a unilateral choice. That is why it is important to search in unconscious materials, such as dreams, answers, or possible paths to meet the shifting internal necessities. Gallbach highlights that archetypal dreams usually happen when there is a need for a new orientation in life or a new adaptation, bringing the image of the moment's need as a theme (1995, p. 14).

In this tale, the dried-out skin, cracked and colorless, is the image of the lack of nutrition coming from within, from the subjective world, from the lack of purpose that may befall the woman who no longer looks at herself.

To return to the oceanic waters, as a sacred place, in search of sustenance, the woman must once again don the seal skin to delimit both worlds. Only as a seal it is possible to return and find there the necessary aliment to follow on the journey of life. So it is to the woman: her transformation and realization can only happen if she searches for the comprehension of herself in her interior. In the process of individuation, the internal needs of each woman can only be satisfied as she broadens her conscience over herself, thus realizing what is individual in her, going beyond the collective.

1.2.3 The ritual

According to Jung, rites are a possibility for experiencing culturally psychological facts coming from the unconscious. He places special importance on the symbolic manifestations of the collective unconscious as necessary to a healthy psychic life because “only the symbolic life can express the need of the soul” (JUNG, OC, vol. XVIII/1, § 627).

The tale brings up a female ritual. Taking off the sealskin may be seen as the revelation of a certain aspect that is only manifested on the outside, on the cliffs, that is, under the light of consciousness. As a ritual, the removal of the skin marks the entrance to the realm of consciousness, as if some unconscious aspect were coming into consciousness in order to be realized, guiding women’s attitude in the external world. In the same fashion, to return to the depths of the sea, a symbol of the unconscious, a sacred place, women needed to don their sealskins, marking, thus, the opposition between these two worlds.

The women described in this image remind us of a supernatural being, that exerts a certain fascination on the solitary man. The unconscious contents, when charged with energy, can also be fascinating, overpowering the conscience and directing the attitudes in the outside world. The female soul, which inhabits the unconscious without contact with the outside world, may manifest itself during the dark of night, when conscience rests, leaving the state of vigil. It is the archetypal aspects that will produce some images capable of influencing attitudes, thoughts, and actions of the subject in the objective world, based on the moment of life they are living.

In this tale, the meeting of the marine elements with the earth happens at night, under the moonlight. The moon is the spiritual symbol of the matriarchal sphere. Considering that, the spirit is considered the fruit, the product, the son of the Great Feminine, tied both to earth and mother, in a time in which the moon was considered the illuminated side of the night since at the time there was no scientific proof that it only reflects the light of the sun (NEUMANN, 2021). The night symbolizes the unconscious, and the day, the conscience.

The rite would mark the different experiences and phases of the individual when inserted in one’s culture. The ritual of the women-seal marks the entrance of the woman into society, it is when she desires to find a partner, begin dating, start a social life, and establish her own private relations.

1.2.4 The woman-seal

The woman-seal appears over the cliffs, in the shape of a woman, showing herself, letting herself be known, the way it happens to the materials of the unconscious when they approach conscience

under the shape of images to which conscience can have access. What propels unconscious contents towards the conscience is the energy of libido that, regressing to the unconscious, activates dormant contents, leading to the manifestation in the conscience.

The desire to be a mother may be realized by having as a reference a given social pattern. However, the pattern will not always correspond to the individuality and the totality of the woman. Nevertheless, the woman who becomes a mother brings with herself many other attributes and aspects to be realized, which may not always be in agreement with this cultural facet of the Great Mother. Besides that, the internal world is vast and replete with contents that may come, much like sea waves, one after the other, signaling desires, emotions, and the necessity of realization in the external world.

1.2.5 The Child

Jung, in his book *The Archetypes and the Collective Unconscious*, talks about the archetype of the child as an important manifestation of the collective unconscious capable of connecting the life of the present, that is, a new conquest of consciousness, to the life of the past, so that the new phase of conscience does not lose its roots (JUNG, OC, vol. IX/1, §267). He also highlights the importance of the functional meaning of the child's motif, in the attempt to compensate or correct the unilateralism of the conscience.

In the individuation process, [the child] anticipates the figure that comes from the synthesis of conscious and unconscious elements in the personality. It is therefore a symbol which unites the opposites; 23 a mediator, bringer of healing, that is, one who makes whole (JUNG, OC, vol. IX/1, §278).

The son plays an important role in the tale, for he is the one who will save the woman-seal from withering. He may also be interpreted as the woman's vocation, the spark that has not gone out and will keep propelling her in her process of personal development, because, as Jung points out, as an archetype, the manifestation of the child's motif appears during the process of individuation (JUNG, OC, vol. IX/1, §270).

The child, who at the same time transforms the woman into a mother, is also capable of propelling her to recover her characteristics as a woman, beyond maternal function, that had been forgotten. Many women-mothers give new meaning to life, creating projects from themes that maternity has pointed out to them, subjects of which they became aware after the birth of children or that arose from the caring of the child. Others can risk a sudden change in their profession guided by the new perspective brought on by motherhood.

Throughout life, a woman may live innumerable transformations, whose meaning she will find in the different phases of life. There is a new necessity in each phase. Therefore, when some aspect loses its function and/or is no longer useful in the external world, it can regress and lay dormant in the depths of the unconscious. The fact is that, from the depths, other aspects will awaken and come to the surface to dance. The son keeps in contact with his mother in constant conversations, and that is a practice that women should acquire: hold a dialogue with their unconscious, thus opening up the possibility to integrate aspects according to her needs to avoid her devitalization.

Keeping herself nourished also concerns the care of the soul and the search for the right aliment for this—considering that every person will find their own. It is important to seek the balance between the necessities of the interior world and the demands of the external world.

1.2.6 The return to the sea

In the depths of the unconscious live all the possibilities of the realization of the female, which will be transformed into images according to the individual necessities of each woman, so they can realize themselves in the exterior world. The realization of the elemental feature and the transformation, just like the many aspects of the Great Mother that have been recognized and worshiped throughout human history, is alive at the bottom of the ocean. They live, manifest, and influence, or rather, more than that, they define the life of a woman.

Kast (2016) points to the importance of nourishing the soul in order to feel alive and to be able to give meaning to one's own life, and also to the fact that a soul without nourishment leads to a cold life and relationships dominated by functionality. Being surrounded by people and situations with meaning strengthens a woman, which will contribute to her finding a purposeful path in life. However, the woman needs to look within herself in search of meaning, as it is in the depths of her inner sea that she will find the answer that truly addresses her needs. This way, she will discover the possible paths at the crossroads of life.

The devitalization of the woman-seal is the symbol of dismay, apathy, depression, and other symptoms identified in the woman-mother when she starts feeling a thirst for living her own life.

2 Individuation

Individuation is one of the central points in the works of Jung (2011), defined by him as the process of psychological development

through which individuals, taking into consideration their particular characteristics, may realize their collective qualities in the best and most complete way. The aim of individuation is to let go of the faces of the *persona*, that is, undressing the vestments or masks that one uses as a means of social adaptation in order to reach one's true self.

In becoming a mother, the woman goes through a series of transformations (internal and external) of new necessities, of values reassessment.

When a woman becomes a mother, the archetype of the Great Mother, common to humanity, is activated, and, from then on, a series of affective representations will be put in constellation.

She also needs, *a priori*, an internal disposition to the experience of being a mother, of a nucleus that selects and attracts the maternal perceptions. This innate maternal archetype, common to all humanity, constitutes the formal condition of all individual maternal images and variant regarding the content; it constitutes the *a priori* internal condition to the experience of being a mother (GALLBACH, 1995, p. 19).

As part of her natural development, as the baby grows, the mother grows and transforms herself. As the child gains autonomy, the mother gradually stops to perform some tasks, having the opportunity to focus more on herself and to listen to her own internal needs.

The woman, when she no longer feels realized, needs to turn to her own interior in order to discover what she really needs. Through this retiring, the libido will penetrate the intimacy of the female soul, bringing back the possibility of the conscious to recognize those contents necessary to keep their individuation going. It is at this moment that the archetypes necessary for a new orientation are constellated.

Some women, following their process of differentiation from the masses, searching for the paths that will answer their internal needs, have shared the new values with other women who identify with them, thus grouping by affinity. Initiatives such as these, open up the possibility to think about one's own discomforts, generating changes and transformations in the behavior of many through small social groups.

3 The great mother

Every typical human action is determined by unconscious psychic dispositions that express themselves through images. These images, called primordial, characterize not only the type of activity that will be carried out by the human being but also the situation in which the specific activity will be triggered. The archetype possesses

an invariable nucleus, but the way it appears depends on various factors. That is the case with the maternal archetype, which possesses a great variety of aspects, one of them being that of the Great Mother.

As with every symbol, the Great Mother also has positive and negative aspects. Based on this, Jung indicates some of its essential traits:

[...] maternal solicitude and sympathy; the magic authority of the female; the wisdom and spiritual exaltation that transcend reason; any helpful instinct or impulse; all that is benign, all that cherishes and sustains, that fosters growth and fertility. The place of magic transformation and rebirth, together with the underworld and its inhabitants [...] anything secret, hidden, dark; the abyss, the world of the dead, anything that devours, seduces, and poisons, that is terrifying and inescapable like fate (JUNG, OC, vol. IX/1, §158).

Despite the universal character of the mother figure, its image will change according to the experience lived by each individual.

Maternity can bring about very profound transformations in women-mothers who, while giving birth to a child, are also born through maternity itself. This leads to a new outlook on the world, with changes in their values and life perspectives, something they have never experienced before. The accounts of unconditional love, mother's intuition, the anguishes experienced about their children's small difficulties, the studies on feeding, weaning, potty training, and so many other investigations, so common among women, refer to this condition-of-mother that some of them experience.

The archetypal experiences lived through the history of mankind are also repeated inconsistently in the individual process of each person. In the case of women, letting go of cultural demands that befall upon them, and making genuine choices that satisfy their internal realities is the equivalent of experiencing the liberation of the conscious human being from the great ocean that is the unconscious.

Currently, it is possible to verify a natural (and archetypal) movement of women in search of support groups exclusively of women, where they share their experiences, trade information, express feelings regarding the most diverse situations, and, thus, feel strengthened, empowered. The experience of maternity is no different. They gather to exchange experiences about the role of being a mother and their numerous troubles, achieving victories by supporting and being supported by each other, thus transforming, bit by bit, a masculine-oriented culture into another more balanced, where the needs of the woman-mother open space for the female in the cultural environment.

In the accounts of these women, there seems to be a search for comprehension and orientation in the exchange with other women, just like there is also a need to share discoveries or important

experiences. The meetings in the groups of women work as a safe base for transformation in the individual lives of each one.

Final considerations

Since the beginning of the 19th century, women have been following a route of conquests in the social and professional fields inside a patriarchal culture. A culture that values the masculine to the detriment of the feminine, objectivity in place of subjectivity, the latter being heavily undervalued.

Present society is the fruit of a predominantly rational culture, that values scientific knowledge, material achievements, protocols, and manuals. These have been regulating not only the corporate world but also interpersonal relationships, disregarding the subjective factors of our psyche.

We live in a time in which relationships lack meaning. In the words of Harding (1995), they are empty and sterile. This way of having relationships leaves people devitalized, for the soul needs meaning and relationships that nourish it with care.

As a consequence of this predominantly pragmatic way of life, in the attempt to solve personal problems, some women have searched for the solution outside, in books, opinions, and reports from other sources, practical solutions, as if it were possible to make a list of general attitudes to solve specific cases of human behavior. We are in the age of behavior manuals.

If on the one hand, the woman has improved her masculine side throughout the centuries, conquering professionally and socially a more favored position in the objective world, on the other hand, she has weakened her feminine nature, losing contact with some primordial characteristics, making it difficult to face simple problems. The lack of contact with the feminine principle leads to a significant conflict in women, which manifests between their objective manner in the social and professional world, and the subjective need to live according to their feminine nature. The tale *Sealskin, Soulskin* brings, through the image of the woman that dries out, withers, and loses strength, the symbology of this remoteness from the interior world, of this loss of contact with the female nature leading to a vital force weakening. At the same time, it points to a possible solution to its reestablishment, which would be the return to the depths of the sea, to the interior world, where she will eat and drink alongside her kin and regain her energy, her form, her values, and her health. In the clinic, one notes this state of discouragement in the accounts of women who, having dedicated to their masculine aspects, start to see once again, from the point of view of motherhood, their functions,

their desires, their place of action in the world. They report a lack of will to continue acting in the same way. They search for something they do not yet know, but with time they will discover what makes sense to them and that has not been considered until now. Masculine cultural unilateralism has led to the devaluation of the wisdom of the Great Feminine. This contemporary way of dealing with the questions of life has been affecting one of the most important experiences for women, which is motherhood.

When the female gets pregnant, a range of emotions inside her is activated, which will constellate in a maternal complex that has as a base the archetype of the Great Mother. In this complex, there will be many possibilities of expression and realization of the aspects of this archetype, which will conduct the woman's attitudes in the exercise of maternity. Being connected with her interior, letting herself be guided by this ancient wisdom which springs from inside herself, and trusting in the archetypal ruling of typical human actions relating to generating, caring, and nourishing is what women ought to do. The woman experiences the feminine principle naturally and intuitively, as the expression of her own femininity, of her sensible way of dealing with the world. Hence the importance of the strengthening of interior life, of the rescue of the feminine as psychic expression, of her reconnecting with her ancestry accepting the impulses of care as licit and as her own, the alteration of rhythm, and the new needs that arise when they experience becoming mothers.

However, the excess of the masculine aspect required for a good adaptation in the objective world has led women to lose contact with this archetypal wisdom of mothering, something that made them rationalize the education of children and their care, searching in manuals, group talks, and courses on how to educate children, from the basic cares of feeding and putting to sleep to how to talk to them, setting limits, and so on. The negation and the distancing from the archetypal female nature, manifested so strongly during motherhood, has confused, disoriented, and confused women in this period of their lives.

The common denominator perceived in maternity in recent discussions in groups of women points to the discovery of the reconnection with the female and its transforming aspect, according to some of them. They are women who, motivated by a great discomfort started at the birth of the baby, begin to question the most trivial aspects of social organization regarding the woman-mother. From their reflections, they try to transform their own way of being in the world, being productive when they like it, but including their new necessities as woman-mothers. When they achieve this set of attitudes, when they can conciliate mothering with their profession and the needs of the woman beyond being a mother, they feel an enormous desire to share the path followed and the recent discoveries

with other women who also have an interest in learning with them. This movement of women who gather and pass on teachings is an archetypal movement, as pointed out by Neumann (2021).

The way in which society organizes itself regarding the professional field does not contribute to a practice of motherhood that welcomes, in an ample sense, the needs of the child and the mother. In the workplace, what is prized is constant productivity and fast results; information that is each time more precise and updated; the demand to fulfill stages, reach goals, and stand out in a chosen area in record time. Efficiency is highly valued, but it has been associated with speedy results as if it were possible to present a product of quality without deeper involvement. With this, internal processes have been run over and neglected.

The tale highlights periods in which something will be completed at their end: seven years of marriage, seven days under the sea, reminding us of the importance of considering the internal time for the elaboration of ideas, feelings, sensations, and for the expansion of conscience over itself. Women who, encouraged by their discoveries, question the current *modus operandi* and want to teach a new way to other women, through blogs, workshops, and other initiatives, report having completed this path of regress into the depths of the sea, a path directed to themselves, searching for what gives them meaning and how to act on the world considering their own necessities. This is an important transforming aspect stemming from the acting of the Great Feminine.

Women have left their female potential asleep in their unconscious, realizing the masculine instead, which is more valued in the society they live. When they become mothers, they feel they must choose between motherhood and their professional life, two instances of tremendous importance in their lives. The conciliation of these two fields requires dedication. It seems impossible, causing anguish and frustration. However, the number of women who have moved in the attempt for a better harmony between mothering and working is growing, acquiring a conscience that impels them to seek a new way of acting in the world, through which they may realize in a more balanced way their feminine and masculine aspects in the many fields of life.

The study of archetypes and their expressions provided by Jung's depth psychology is a large and important contribution to the understanding of female manifestations in the behavior of the woman-mother and how their desires and searches emerge in this phase of life. The comprehension and acceptance of these new contents allow for the possibility of dealing better with the condition that is born alongside the conception and birth of the baby, understanding it as particular of the female/feminine and typically maternal. This

conscience provides a dampening of the yearnings and anguish so common in this experience lived by women. All that is typically human finds archetypal reference, or better yet, it is the representation of an archetypal content that may be found logged in other ages in the history of humanity. That being the case, it is important to take into consideration emotions, feelings, and expressions deriving from the maternity experience, regarding them as expressed contents that will contribute to the process of individuation of the woman as a mother.

It is important to highlight, as expressed in this work, that the Great Mother, as an archetype, exists both in the female and male psyche, capable of being equally constellated into complexes in men as well. Therefore, the development of feminine aspects in men can also contribute to a better equilibrium of interpersonal, family, and professional relationships. No wonder many women have demanded that their partners split chores more fairly, like child care and education. When this partnership works, the woman sees the possibility of matching the opposing forces and their expression in the objective world.

When a woman decides to dive into the ocean, in search of nourishment to regain her equilibrium, that is, when she is willing to listen to herself, to search inside herself for the answer to her questions or paths that will make her feel better, she brings from there elements that aggregate not only to her process of individuation but also contributes to the personal growth of her partner, of her children, her friends, and co-workers. The strength of the female and the feminine has the characteristic of transformation whenever it finds expression in the attitudes of the woman, be it in the personal or professional field. It is the expression of the child archetype, which connects archaic collective ways to the new way of behaving, making the life of the woman more meaningful. As a possible representation of new projects of the woman-mother, since her meeting with herself, the son of the woman-seal needs to go back to the surface, where he will grow up.

"And the boy?", asked the old seal. "My grandchild?", he said it so proudly his voice shook. "He must go back, father. He cannot stay. His time is not yet to be here with us." And she wept. And together they wept. (ESTÉS, 1995, p. 327)

Thinking about the woman-mother's process of individuation also requires rethinking the place of maternity in present-day culture. Starting with the offering of a refined analytical hearing, capable of promoting women's self-listening, the opportunity to expand their conscience arises, which will further contribute to this movement that seems to rise in favor of a new place of the woman in the sociocultural sphere, where the expressions of masculine and feminine may coexist in a more balanced manner. The most important accessway for this

work of analysis is the dialogue that may be established with the symbols that emerge during the process, be it through dreams, the work with fairytales, or some other projective tool. Getting in touch with symbols is feeding on the right virtuals to nourish the soul and, thus, continuing the process of individuation.

References

- ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- GALLBACH, M. R. *Sonhos e gravidez: iniciação à criatividade feminina*. São Paulo: Paulus, 1995. (Amor e Psique).
- HARDING, M. E. *Os mistérios da mulher*. São Paulo: Paulus, 1985. (Amor e Psique).
- JUNG, C.G. *A vida simbólica*. OC, vol. XVIII/1. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- JUNG, C.G. *O eu e o inconsciente*. OC, vol. VII/2. 23. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX/1. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Seminários sobre sonhos de crianças*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. OC, vol. V. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- KAST, V. *A alma precisa de tempo*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- NEUMANN, E. *A Grande Mãe: um estudo histórico sobre os arquétipos, os símbolos e as manifestações femininas do inconsciente*. 2. ed. São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2021.
- VON FRANZ, M. L. *O feminino nos contos de fadas*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

English translation (for in-text citations)

- ESTÉS, C. P. *Women who run with the wolves*. New York: Ballantine Books, 1992.
- VON FRANZ, M.-L.. *The feminine in fairy-tales*. Boulder, CO: Shambhala, 2017.
- JUNG, C. G. *The archetypes and the collective unconscious*. CW, vol. IX/1. 2nd. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
- JUNG, C. G. *The symbolic life*. CW, vol. 18. 11th. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.

Adriana Vaz Di Mambro Ribeiro: degree in psychology from PUC Minas, and specialization in education psychology; analyst at Instituto C.G. Jung MG. Address: R. Adolfo Pereira, 346, Anchieta, Belo Horizonte, CEP 30.310-350. Phone number: (31) 99192-3923.

E-mail: adrianadmr@gmail.com

A Transcendência do Materno no Mito de Iansã

Carina Brantegani Girardelli

Artigos



Resumo: Mediante um estudo de caso, este artigo mostra o processo de transcendência do materno negativo de uma mulher refletido em seu filho, uma criança de 3 anos. A jornada de confronto com a sombra pelo autoconhecimento dentro da abordagem Analítica Junguiana trouxe para a luz da consciência características importantes dessa mãe que teve apoio no Mito de Iansã para transformar-se nesse momento tão delicado de seu desenvolvimento. O símbolo do Orixá Iansã aparece no decorrer do caminho, com o auxílio da técnica Sandplay, elevando a consciência da paciente em direção às suas resoluções pessoais, enquanto a evolução do desenvolvimento do filho acontecia ao mesmo tempo que ela transcendia. A coragem dessa mãe ao enfrentar suas características sombrias, acolhendo-as e buscando integra-las em sua psique, mostram o quanto a psicologia arquetípica, o olhar sob a luz de Carl Gustav Jung e os símbolos vindos do inconsciente são grandiosos aliados no fortalecimento de almas.

Palavras-chave: materno; Iansã; arquétipo; inconsciente; Sandplay.

Introdução

A ideia da divindade é o espelho da majestade primordial do humano. Ela se lança como as raízes mais profundas das nossas consciências, transcendendo-as até a ilimitada camada do inconsciente coletivo. Nesse conceito psicológico erguido por Carl Gustav Jung, a divindade existe na existência do humano, e o humano existe nas explicações míticas asseguradas pela possibilidade da existência divina (PASSOS, 2008).

As religiões de massa e de abrangência coletiva atualmente parecem mais cuidar do bom comportamento do que da profunda e libertadora experiência mística. Gomes (2017) diz que a espiritualidade sempre foi de abrangência muito maior que as religiões, e estando acima delas, mostra-se como a energia ativa que promove e reanima as próprias religiões e são caminhos de suas expressões ritualísticas e dogmáticas.

Zoboli e Pegoraro (2007) mostram que a espiritualidade é um espaço relacional em que a pessoa expressa desejos de seu coração, exigências de sua razão, fragilidades, forças, o caminho que está percorrendo, o que a estrutura, suas razões de viver e de esperança. É nesse espaço privilegiado que se constroem, pouco a pouco, gestos de liberdade que alçarão a pessoa à altura de sua dignidade de ser humano. Sem a espiritualidade, a humanidade seria um deserto, pois não haveria para onde drenar a necessidade que temos de percebermo-nos pertencentes a algo mais amplo que o mero cotidiano.

Gomes (2017) reitera que o homem tem sede de mistério e não perdeu sua necessidade de viver os mistérios de sua existência. O termo “mística” vem do grego *myo* e significa fechar os olhos. Sua utilização vem do século XVII, para expressar determinada experiência interior. Mística traduz o encontro do interior do homem com a infinidade divina que fundamenta tanto o homem como todos os seres.

O mistério nos invade então como uma voz interna que nos incentiva a nos escutarmos cada vez mais. É uma mensagem sedutora, persistente, que vem de todos os lados estimulando-nos a nos mover em direção ao coração. O mistério geralmente nos mantém conectados à admiração, ao fascínio, à surpresa e à exaltação. Tudo isso é uma espécie de termômetro que mostra o mistério ativado dentro de nós.

Ao pensarmos no sagrado e no mistério, bem como na possibilidade de deixá-los se manifestar dentro de nós, precisamos de algo para personificá-los. Assim se dá o caminho do campo das ideias até o campo material. Diante disso, essa manifestação do sagrado pode ser representada por um símbolo ou por uma imagem arquetípica, como afirmava Jung (2002).

O arquétipo não é somente um dinamismo, uma força condutora que, como a religião, exerce força sobre a psique do homem, mas também corresponde a uma concepção, a um conteúdo inconsciente. Na imagem simbólica do arquétipo existe determinada coerência de significado cuja compreensão só pode ser alcançada — e com muito esforço — por uma consciência altamente desenvolvida.

A mente humana tem sua história própria, e a psique retém muitos traços dos estágios anteriores à sua evolução. Mais ainda, os conteúdos do inconsciente exercem sobre a psique uma influência formativa. Podemos conscientemente ignorar a sua existência, mas, inconscientemente, reagimos a eles assim como as formas simbólicas através das quais se expressam (JUNG, 2002).

Neumann (2021) diz que o mitologema é a linguagem primordial desses processos psíquicos e que nenhuma formulação intelectual consegue sequer aproximar-se da força de expressão das mais míticas. Trata-se de imagens primordiais cuja representação faz-se melhor e da forma mais sucinta mediante linguagem figurativa. Essa

linguagem figurativa é a linguagem dos símbolos, a linguagem original do inconsciente e da humanidade.

1 O mito de Oyá/lansã

A mitologia de matriz africana iorubá apresenta uma séria muito rica de mitos sobre os Orixás, que são as divindades do panteão que chegaram com os escravizados ao Brasil. Entre os vários mitos e divindades, a Orixá lansã é bastante importante para o tema a ser tratado aqui. Prandi assim apresenta um dos mitos dessa divindade:

Um rei tinha uma filha chamada Ala. Ele queria casa-la com um príncipe poderoso. No entanto, a princesa tinha um amante e do amante ela esperava um filho. Sabedor do fato, o rei decidiu matá-la. Numa barca, levou a princesa até o meio do rio, do rio onde vivia Oxum. Jogou a princesa no meio do rio, a casa de Oxum. O rei tinha um papagaio que o acompanhava sempre. O papagaio tudo presenciou. Tempos depois, alguns pescadores viram uma caixa boiando no rio. Foram ver de perto e dentro tinha uma criança. Assustaram-se com o que viram. Temerosos abandonaram seu achado na margem do rio. Pelo mesmo lugar passou outra embarcação. Seus ocupantes foram atraídos pelo choro de criança. Os viajantes recolheram a criança e a levaram como presente ao rei. O rei ficou feliz com o presente e resolveu apresentar a criança ao povo como sendo filha sua. Ele sentira falta da filha que afogara, sentia-se sozinho. Deu uma festa para apresentar a filha que adotara. Quando todos estavam reunidos o papagaio contou-lhes acerca de todo o sucedido. Disse que a menina havia nascido na casa de Oxum. Portanto deveriam devolve-la ao rio. O rei então se deu conta de que a menina era sua neta e devolveu-a ao rio onde nasceria. A criança cresceu protegida por Oxum. Essa menina era Oiá (PRANDI, 2001, p. 295).

Yabá — como são chamadas as divindades femininas — dos ventos e das tempestades, lansã movimenta-se ora suave, ora arrebatadora. É fiel às suas convicções. Uma guerreira que não foge às batalhas. Seu nome tem origem iorubá, sendo a contração da frase *Iya omo mésàn*, que significa mãe de nove filhos, pois seu desejo pela maternidade era tão intenso que lhe foi concedido gerar nove herdeiros.

Oiá é o nome usado na Nigéria para lansã, a quem é dedicado o Rio Niger, que é conhecido como Odo Oiá, o rio de Oiá. O-ya significa “ela rasgou” em iorubá, e isso nos dá a ideia de um vento forte e impetuoso. Lansã é cultuada como Abesan ou Avesan na cidade de Porto Novo, na República do Benin.

Em alguns mitos, ela está associada à água e à chuva, e é considerada filha de Oxum. Ligada à floresta, aos animais e aos espíritos que povoam esse lugar, evoca a ideia de perigo mortal para o caçador. Nas tradições de matriz africanas e no Brasil, Oiá está associada ao búfalo, devido às suas danças e vestimentas.

Oiá está ligada ao elemento ar e de princípio feminino. É também associada ao ar em movimento, o vento. Segundo Pierre Verger (1999), seu mensageiro é Afepe, o vento. Liga-se às tempestades, aos raios e trovões. Seu dia da semana é quarta-feira e sua saudação é Eparrei!

Suas quizilas (comidas proibidas, pois desagradam o orixá) são o carneiro e a corça. Dependendo da região e das atividades que desempenha, suas vestes têm cores diferentes: vermelho-sangue, o chamado vermelho-caboclo, um vermelho puxado para o marrom; rosa-choque; e, algumas vezes, branco. Seus adornos e ferramentas são feitos de cobre. Além disso, ela carrega um alfange — pequena espada — na mão direita e, na mão esquerda, um eruexim, instrumento confeccionado do rabo de animais como búfalo ou boi. Esse instrumento é uma espécie de abanador com o qual ela movimenta os ventos, controlando o mundo dos mortos e dos vivos (LIMA, 2021).

Na vestimenta, carrega correntes de cobre presas à cintura. Os arôs — pequenos chifres de boi e búfalo (animal em que ela se transforma) —, polidos e ornamentados com metal, ficam nas extremidades. Presos à sua coroa bordada com pedrarias, pendem fios de pequenas contas de tons avermelhados que lhe cobrem o rosto.

Iansã tem o domínio das tempestades e dos fenômenos climáticos. Ela controla os ventos, as chuvas e os trovões. Por isso, durante as chuvas, é muito propício entre seus admiradores realizar a saudação para a deusa guerreira.

Quando dança, Iansã também traduz a leveza dos ventos nos pés. Seus passos são guiados pelo balançar da brisa que ela controla. Oiá é a mais ligeira entre todos os Orixás. Ao dançar, ela coloca as mãos para trás, na altura do quadril, enquanto se movimenta pelo espaço de maneira rápida e perspicaz, lembrando a força e o poder das tempestades. Evidenciando a guerra, os passos empregados em suas coreografias simulam os movimentos das lutas e batalhas.

A relação de Iansã com as guerras está ligada ao processo de reconhecimento da necessidade das fontes de energias dos ventos para a produção de quase tudo o que existe no mundo. O vento não é apenas aquilo que se move e espalha poeira pelo chão; ele é o fluxo de gases em grande escala na superfície da Terra, e consiste no movimento de ar em grande quantidade, fazendo a terra fluir e se movimentar (SOUTO; AUGUSTO, 2020). O vento também é responsável por espalhar sementes, semeando a terra.

Pensando no processo de individuação de Carl Gustav Jung, poderíamos traçar um paralelo entre os movimentos de transformação da nossa psique e os ventos de Iansã? Seria divindade tão intensa e poderosa um símbolo marcante do processo de transcendência de uma mulher? O intenso movimento de energia psíquica no processo de transcendência de uma pessoa pode ser associado simbolicamente aos ventos de Iansã. Sem vento, não há movimento.

lansã representa os ventos, que são a representação da liberdade, das descobertas, das paixões, da busca, da vontade de crescer, aprender, evoluir, se movimentar e movimentar o mundo, por conta da manifestação espiritual intrínseca do ser (SOUTO; AUGUSTO, 2020). O movimento do vento é também o movimento da vida que constantemente nos coloca em situações diferentes, fazendo-nos adquirir e acessar recursos condizentes para lidar com as mais variadas situações.

lansã é uma mulher majestosa e guerreira. Aprendemos com ela a nos posicionar no mundo e a reivindicar nossos espaços. Ela também nos ensina a sempre caminhar com a cabeça erguida, com orgulho de sermos quem somos e nos lembra de que carregamos a força das guerreiras que vão para as batalhas com condições de vencer suas lutas.

Essa divindade também está relacionada ao movimento das águas. A turbulência das águas do Rio Niger é atribuída à lansã, e somente após oferendas a ela é que é possível acalmá-la e ter garantia de uma boa travessia no rio. Mas não apenas as águas revoltas são aplacadas por lansã. Todos solicitam proteção para os raios e vendavais que também estão a ela associados. Garantir sua proteção permite pouso seguro e proteção nas estradas para todos os que viajam em terras e caminhos desconhecidos (THEODORO, 2010).

Mesmo que as tempestades cruzem nossos caminhos, e por vezes sejam devastadoras, elas sempre passarão. Os trovões e as ventanias são lansã brincando com o poder de movimento, da força e da garra que habita dentro de nós.

O princípio criativo e dinâmico de Oiá opor-se-á constantemente aos aspectos depressivos e regressivos da psique. Enquanto feminino guerreiro e destemido, avançará sobre os aspectos regressivos que se fundamentam em estados mórbidos criados pelo recalque e pela exclusão de elementos da vida consciente (ZACHARIAS, 1998).

2 Um estudo de caso

A paciente, que neste documento chamaremos de maneira fictícia de Ana, estava em terapia há dois anos. Mãe de um único filho de 3 anos, que estava com déficit na fala e algumas funções cognitivas, Ana comportava-se de forma exageradamente controladora, autoritária e diretiva. Ainda, menosprezava o marido, considerado por ela como fraco, pois não sustentava emocional e financeiramente sua família, sendo inseguro nos posicionamentos tanto nos assuntos relacionados ao filho como em outras situações.

Ana limpava todos os dias, mais de uma vez, as orelhas do filho com cotonetes e passava gaze úmida duas vezes na boca da criança,

além de realizar escovações diárias dos dentes dele. Havia uma rotina rígida de banhos, escovações, sono, alimentação e atividades sob sua supervisão. O marido, um estrangeiro latino e introvertido, que trabalhava com TI, mostrava-se hiperconcentrado no trabalho e nos estudos de pós-graduação, pouco interagindo com o mundo afora.

O fato de a criança não falar nada e ter dificuldades para interação social fez com que um alerta fosse acionasse em Ana, que passou a buscar avaliação do filho. Em seu processo terapêutico, ela iniciou um trabalho com a Sandplay.

Ana passou a montar cenários com miniaturas na caixa de areia, relatando histórias.

A avaliação psicodiagnóstica apontava que o filho de Ana estava no guarda-chuva do espectro autista. Um dia antes da devolutiva do psicodiagnóstico do filho, Ana, muito ansiosa e abatida, foi para psicoterapia pessoal e construiu um cenário na caixa de areia.

3 A caixa

Um passear das mãos na areia inicia a técnica após alguns minutos em silêncio olhando e conectando-se profundamente com a caixa.

Suas mãos saem suavemente do canto inferior direito e passeiam com forma circular pela caixa, terminando quase onde iniciou. A semelhança com um tornado chama atenção da psicóloga que assiste à formação da caixa. No final do percurso desse tornado, a areia é sutilmente ajeitada, e um boneco, que representa uma criança carismática gargalhando, é colocado olhando na mesma direção em que uma águia e uma coruja também olham. “Estão ali vigiando algo. Tomando conta de algo muito importante que está por vir. Não sei bem o que é, mas sei que é algo importante” (informação verbal)¹.

Junto deles, protegendo, há a presença de um arqueiro, que mira sua flecha com uma habilidade e pontaria peculiares para também proteger algo que não se sabe o que é, mas está por vir. “Existe uma força que não conheço se é boa ou ruim, mas que está ali naquele local assistido e protegido” (informação verbal).

“Enquanto isso, de cima da torre, consigo olhar para todo o ambiente, podendo vigiar e tentar entender todos os movimentos, tentar ter o controle do que pode acontecer. Eu não sei o que vai acontecer, mas sinto que terei que esperar com a paciência e serenidade de uma velhinha que tricota uma peça cheia de afeto,

¹ Informação verbal fornecida por Ana no momento da elaboração da técnica de Sandplay.

sentada, quietinha, tentando me acalmar para o que está por vir” (informação verbal).

Uma árvore então é colocada no centro superior da caixa e associada pela cliente à vida. Há pássaros vermelhos na árvore, e o conjunto (pássaros mais árvore) está diretamente ligado à palavra “viver”.

No canto superior esquerdo, ao lado da árvore, gentilmente ajeitando a areia com as mãos, ela faz pousar um dragão. Para ela, esse dragão representa também um vigia que auxilia os outros personagens no papel dessa proteção.

Por fim, depois de mais alguns segundos parada diante da prateleira de miniaturas, a paciente pega firmemente uma estátua de lã e a coloca, rapidamente, bem no centro da caixa de areia.

Ela coloca essa miniatura com uma firmeza diferente das outras. Muito tocada pelo momento, ela me olha e diz: “Não faço ideia do que seja essa estátua. Nunca vi e não sei o que significa. Mas me parece uma mulher forte”. Ela não conhecia religiões de matriz africana, tampouco seus símbolos, e não fazia ideia do significado daquela mulher preta, com o braço para cima segurando uma espada em forma de raio, saia vermelha esvoaçante e algo misterioso lhe cobrindo os olhos.

Então, olhando fixamente para o cenário que montou, emocionada, ela disse que percebia, naquele momento, que precisava ser muito forte para o que estava por vir.

Maria Bethânia traduz com maestria e poesia toda a força e representação simbólica dessa personagem mitológica na vida de uma pessoa que sente que algo potente está por vir em sua jornada:

É vista quando há vento e grande vaga
Ela faz um ninho no rolar da fúria
E voa firme e certa como bala
As suas asas empresta à tempestade
Quando os leões do mar rugem nas grutas
Sobre os abismos passa e vai em frente
Ela não busca a rocha, o cabo, o cais
Mas faz da insegurança sua força
E do risco de morrer, seu alimento
Por isso me parece imagem justa
Para quem vive e canta no mau tempo.
(A DONA..., 2013)

No final daquela sessão, após escutar esse trecho do poema, Ana se emocionou muito e, no dia seguinte, recebeu a hipótese diagnóstica de que seu filho estava no espectro autista.



Figura 1 – Caixa de Areia feita por Ana em sessão de psicoterapia

Fonte: Acervo da autora

Iansã, a partir de então, fez parte de todos os dias da jornada de Ana. Quatro vezes na semana, ela levava o filho à clínica especializada para tratamentos diversos e complementares, porque a família assim decidiu. Ana dedicou-se durante um ano inteiro ao tratamento do filho. Em paralelo, envolveu-se com mais profundidade em seu próprio processo terapêutico, e passou a acessar e trazer para a sua consciência características de um materno negativo e de uma decepção e frustração com a postura inerte de seu marido. Essas características, anteriormente à terapia, pairavam em uma atmosfera familiar mais inconsciente, e as consequências disso se projetavam na ausência da fala e do desenvolvimento de seu filho.

Ao longo dos meses seguintes, a criança teve avanços significativos em todos os tratamentos que fez, e os profissionais se impressionavam com as modificações no desenvolvimento.

Mergulhada em seu processo terapêutico, Ana trabalhava seu excesso de controle e rigidez, confrontando-se corajosamente com a falta de domínio diante do momento. Ao longo do tratamento intenso na clínica, a mãe tão aplicada em sua participação e cuidados com o filho se percebe entregando o filho para outras pessoas cuidarem, e assim consegue assumir-se consideravelmente dominadora, ganhando, a partir de então, o acesso a alguma flexibilidade frente à forte ventania.

Em torno de um ano, o filho de Ana tornou-se mais sociável. Ele passou a conhecer todas as crianças da sala de espera, circulava

pela clínica e demonstrava estar à vontade no ambiente; ocorreram mudanças na socialização. A criança olhava nos olhos dos professores e amiguinhos, brincava mais, estava mais presente e interativo.

O ritual impecável de escovações e limpezas minimamente detalhadas deixou de existir. Ele se sujava mais, não era obrigado a fazer sonecas como um recém-nascido e se alimentava melhor. Para Ana, passar por aquela jornada de mãos dadas com Iansã foi marcante, para sempre.

Iansã teve nove filhos, e os que deixou viver e experimentar a vida livremente. Entregou aos nove um par de chifres de búfalo, para que, se tivessem necessidade, os friccionassem, assim, ela iria prontamente ajudá-los no que fosse preciso; no resto do tempo, ela os deixava livres para experimentar a vida (ZACHARIAS, 2022). Esta é a polaridade oposta ao excesso de cuidado que Ana tinha com o filho, o que, sem dúvida, estava impedindo seu desenvolvimento.

O movimento regido pela divindade propiciou Ana a ativar a força necessária durante as dificuldades, a cantar na tempestade, a deixar o filho mais livre para descobrir o mundo.

4 Uma explosão de símbolos dentro da caixa de Ana

4.1 A criança

A simbologia da criança representa não só o que passou, mas também o potencial do futuro. No processo de Individuação, ela antecipa a figura que vem da síntese de elementos conscientes e inconscientes da personalidade. É, portanto, um símbolo que une os opostos; um mediador, portador da cura, que traz inteireza. Por ter esse significado, o motivo da criança é capaz de numerosas transformações (ZIMMERMAN, 2017).

4.2 A águia

Considerada um animal psicopompo (do grego psychopompós, união das palavras psyché, que significa alma, e pompós, guia), a função da águia é guiar os seres vivos na transição do mundo terreno para o divino. Isso faz da águia uma ave mediadora entre os reinos divino e o espiritual (ÁGUIA, [entre 2008 e 2023]).

4.3 A coruja

Já a coruja, símbolo da inteligência e da sabedoria, tem significados que combinam com quem busca crescer e ver além, alcançando voos

mais altos. Ela tem a capacidade de enxergar através da escuridão da noite e também simboliza a reflexão e o conhecimento racional e intuitivo (GRIMIÃO, 2022).

4.4 A árvore

Ansiamos por atingir o crescimento da árvore, a sua altura e as suas raízes, a solidez e o equilíbrio entre as suas extremidades, o modo como recebe cada estação, mantendo o chão, as reservas e as florescências que lhes pertencem. Todos os tipos de criaturas se aconchegam ao abrigo dos ramos protetores e maternais da árvore, escondem-se nas suas concavidades e são alimentados pela sua matéria. Às vezes, na mitologia, os seres humanos são transformados em árvores, e os suspiros destas e suas lágrimas de resina são, ao mesmo tempo, características de árvore e de pessoa, aludindo à resistência, ao enredamento e à fixação. Do mesmo modo que temos uma alma, parece haver um espírito animado na árvore. A árvore mostra-nos como, a partir de uma mera e minúscula semente, o Self pode se manifestar na existência, centrado e contido. Em volta dele, ocorrem incessantes processos de metabolismos, multiplicação, apodrecimento e autorrenovação (MARTIN, 2012).

4.5 Os pássaros

Os pássaros formam um elo entre o céu e a terra, entre o consciente e o inconsciente. Eles são quase universalmente considerados um símbolo da alma, ou anima, como a respiração do mundo escondida na matéria. As asas sustentam-nos. A esperança é uma coisa com asas (MARTIN, 2012).

Platão declarou:

[...] a função da asa é levar aquilo que é pesado elevando-o a região acima, onde habitam os deuses. Com asas podemos observar simultaneamente as coisas da perspectiva terrena e da perspectiva celestial. A intuição e a inspiração parecem surgir inesperadamente e com asas, vindas do nada, com um primeiro sinal de qualquer ato criativo (MARTIN, 2012, p. 238).

Que valiosa a presença de pássaros vermelhos, que mostram a potência da rubedo na alquimia, do fogo que transforma e ao mesmo tempo dá leveza importante para conduzir todo o processo que essa cliente estava sentindo que começaria a passar em tão pouco tempo.

4.6 O dragão

Há muito tempo o dragão começou por ser uma serpente alada, ou voadora, expressando a harmonia primordial entre as

dimensões subterrânea e aérea. Essa fabulosa criatura ctônica é sombriamente réptil e semelhante às aves, arrogante e expansiva. Como imagem do inconsciente, o dragão movimenta-se para dentro e para fora da escuridão da psique, mostrando apenas partes de si, evanescente. Um dos seus aspectos é o do demônio benéfico que provoca a elevação e a nutrição vivificante dos domínios vegetais e que contém na cabeça o segredo da regeneração.

DO grego drakon, significa vivacidade, luz brilhante, o olho que lampeja fogo e vê profundamente como o olho metafórico do inconsciente. Um dos emblemas mais antigos da alquimia é o dragão. É uma versão do urobórus, a serpente que se autofertiliza e se autodevora, exprimindo a tendência do inconsciente para iniciar e apoiar a obra de renovação de sua própria matéria. Lutar e vencer o dragão traduz a iniciação e a evolução através da provação (MARTIN, 2012). Ao mesmo tempo, no horóscopo chinês, o dragão é um símbolo Yang, e as pessoas nascidas sob esse signo têm a tendência a serem autoritárias, impetuosas e decididas. Para eles, as pessoas nascidas no ano do dragão são abençoadas com vida longa, saúde, riqueza e felicidade (DRAGÃO, [entre 2008 e 2023]).

Esses aspectos podem encaixar-se com eficiência nessa etapa do processo de transformação com morte e renascimento simbólicos, e era por esse momento que Ana estava passando. Como esfera divina, com sua cabeça na eternidade, o dragão abarca, guarda e gera o tesouro do Self. Um dos produtos mais singulares da capacidade imagética da psique é o dragão, que deu origem a si próprio em tempos ancestrais como espírito de brilho estelar e úmido flamejante, frio invocado pelos papiros mágicos pagãos, e nos milhares de anos seguintes ainda revela simbolicamente aquilo que, de outro modo, seria indizível (MARTIN, 2012).

Considerações finais

Estés (2018), em *Mulheres que Correm com os Lobos*, diz que o entusiasmo e a natureza combativa de muitas mulheres não se situam tão perto da consciência quanto seria eficaz. Ela traz, ainda, que a mulher deve ensaiar a convocação ou a invocação de sua natureza combativa, do redemoinho, da força do vento. O símbolo do redemoinho de areia possui uma força tal de determinação que, quando se concentra em vez de se dispersar, confere enorme energia à mulher. Com essa atitude mais impetuosa, ela não perde a consciência nem é enterrada.

Ana, de maneira corajosa, buscou forças em sua própria psique, expandiu sua consciência e acessou aspectos até então desconhecidos de sua sombra a fim de ajudar, inicialmente, o filho a desenvolver-se. No dia do feedback recebido pela clínica, Ana se surpreendeu

entendendo que quem também se desenvolveu fortemente foi ela mesma. O movimento dos ventos de Iansã foi o símbolo numinoso e eficaz que auxiliou no caminho para a consciência, fazendo-a ter coragem e força para lidar com a hipótese diagnóstico do filho.

Coragem e força também foram necessárias para que Ana pudesse encarar seus aspectos sombrios que emergiram do inconsciente e, com muito respeito, foram acolhidos em seu processo terapêutico para que, no momento adequado, ela pudesse integrá-los em sua psique. O fruto dessa integração aparece nas expressões verbais e corporais de seu filho, no olhar e contato físico direcionado às pessoas e em várias outras manifestações que, a partir de então, ganharam espaço para existir.

O confronto robusto com seus aspectos sombrios, que, projetados, impediam o desenvolvimento do filho, foi crucial para que mãe e filho pudessem se diferenciar. Enquanto a mãe evoluía, o filho também naturalmente o fazia. Ana acessou na força de Iansã, de seus ventos internos, a energia que precisou para renascer, florescendo como mãe e permitindo o nascimento do filho para o mundo.

Referências

- A DONA do raio e do vento. *Intérprete*: Maria Bethânia. Compositores: Paulo Cesar Pinheiro e Pedro Caminha. In: CARTA de amor. *Intérprete*: Maria Bethânia. [S. l.]: Cordinheiras, 2013. 1 CD, faixa 4.
- ÁGUIA. *Dicionário de Símbolos*, [s. l.], [entre 2008 e 2023]. Disponível em: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/aguia/>. Acesso em: 3 nov. 2023.
- DRAGÃO. *Dicionário de Símbolos*, [s. l.], [entre 2008 e 2023]. Disponível em: [REMOVED HYPERLINK88 FIELD]<https://www.dicionariodesimbolos.com.br/dragao/>. Acesso em: 4 jan. 2023.
- ESTÉS, C. *Mulheres que correm com os lobos*: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.
- GOMES, A. *Psique como mediadora do Divino*. Instituto de Psicologia Analítica de Campinas, Campinas, 2017. Disponível em: <https://ipacamp.org.br/2017/05/20/a-psique-como-mediadora-do-divino>. Acesso em: 20 maio 2017.
- GRIMIÃO, C. A coruja: conheça a história do símbolo da UNISUAM. *UNISUAM*, [s. l.], 2022. Disponível em: <https://www.unisuam.edu.br/noticias/nota-10/a-coruja-conheca-a-historia-do-simbolo-da-unisuam/>. Acesso em: 4 jan. 2023.
- JUNG, C. G. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- LIMA, A. Iansã, a senhora das tempestades e ventanias. *Mulheres de luta*, [s. l.], 2021. Disponível em: <http://www.mulheresdeluta.com.br/iansa-a-senhora-das-tempestades-e-ventanias/>. Acesso em: 21 out. 2021.
- MARTIN, K. *Archive for research in archetypal symbolism*. São Paulo: Taschen, 2012.

- NEUMANN, E. *A Grande Mãe: um estudo histórico sobre os arquétipos, os simbolismos e as manifestações femininas do inconsciente*. São Paulo: Pensamento Cultrix, 2021.
- PASSOS, M. *Oyá-Bethânia: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela*. 2008. 153 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SOUTO, C.; AUGUSTO P. *Iansã: lendas, arquétipos e teologia*. São Paulo: Rochaverá, 2020.
- TEIXEIRA, F. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AMATUSSI, M. M. (org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- THEODORO, H. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- ZACHARIAS, J. J. M. *Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.
- ZIMMERMAN, E. B. O arquétipo da criança e a formação do indivíduo. *Instituto de Psicologia Analítica de Campinas*, Campinas, 2017. Disponível em: <https://ipacamp.org.br/2017/07/14/o-arquetipo-da-crianca-e-a-formacao-do-individuo/>. Acesso em: 4 jan. 2023.
- ZOBOLI, E. L. C. P.; PEGORARO, P. B. B. Bioética e cuidado: o desafio espiritual. *O Mundo da Saúde*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 214-224, 2007. Disponível em: http://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/53/09_bioetica_e_cuidado.pdf. Acesso em: 22 out. 2022.

Carina Brantegani Girardelli: Psicóloga formada pela Universidade São Francisco, especialista em Psicoterapia Analítica Junguiana pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), especialista em Medicina Chinesa e mestranda em Saúde da Criança e do Adolescente com foco em Traumas na Infância pela Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Endereço: Avenida Alexandre Cazelatto, 2660, Casa D15, Betel, Paulínia (SP), CEP 13.148-218.

E-mail: carina.girardelli@gmail.com

The maternal transcendence in the myth of Iansã

Carina Brantegani Girardelli

Article



Abstract: Through a case study, this article shows the process of transcendence of a woman's negative mothering reflected in her three-year-old son. The journey of confronting the shadow through self-knowledge within the Jungian analytical approach brought to the light of consciousness important characteristics of this mother, who had support in the Myth of Iansã to transform herself at this delicate moment in her development. The symbol of the Orisha Iansã appears along the way through the Sandplay technique, raising the patient's consciousness towards her personal decisions while the evolution of her son's development took place at the same time as she transcended. This mother's courage to face her dark characteristics, by welcoming them and seeking to integrate them into her psyche, shows how archetypal psychology, the outlook in the light of Carl Gustav Jung, and the symbols coming from the unconscious are great allies in strengthening souls.

Keywords: maternal; Iansã; archetype; unconscious; Sandplay.

Introduction

The idea of divinity is the mirror of the primordial majesty of the humane. It strikes out as the deepest roots of our consciousnesses, transcending to the unlimited layers of the collective unconsciousness. In this psychological concept developed by Carl Gustav Jung, divinity exists in the existence of mankind, and the human exists in the mythical explanations assured by the possibility of divine existence (Passos, 2008).

The religions of the masses and of collective scope currently seem to care for good behavior more than they care for a profound and liberating mystical experience. Gomes (2017) says that spirituality has always had a much wider scope than religions, and being above them, it shows itself as the active energy that promotes and revives religions themselves and is the path of their ritualistic and dogmatic expressions.

Zoboli and Pegoraro (2007) show that spirituality is a relational space where people express the desires of their hearts, the demands of their rationality, weaknesses, strengths, the path they are pursuing, what structures them, their reasons for living, and their hopes. It is in this privileged space that, little by little, gestures of freedom are built, which will raise the person to the levels of their dignity as human beings. Without spirituality, humankind would be a desert, for there would be nowhere to drain the need we have to perceive ourselves as belonging to something broader than mere daily life.

Gomes (2017) reiterates that man craves mystery and has not lost his need to experience the mysteries of his existence. The term mysticism comes from the Greek *myo* and means to close one's eyes. Its usage dates back to the 17th century to express a certain inner experience. Mysticism translates the encounter of man's inner self with the divine infinity that founds both man and all beings.

The mystery invades us like an internal voice that invites us to listen to ourselves more and more. It's a seductive, persistent message, that comes from all directions, encouraging us to move towards our heart. Mystery generally keeps us connected to admiration, fascination, surprise, and exaltation. These are all kinds of thermometers that show the mystery triggered within us.

When we think about the sacred, the mystery, and the possibility of allowing them to manifest within us, we need something to personify them. This is how the path from the realm of ideas to the physical world unfolds. In light of this, this manifestation of the sacred can be represented by symbols or archetypal images, as Jung (2002) affirmed.

The archetype is not only a dynamism, a guiding force that, like religion, exerts force on the human psyche, but it also corresponds to a conception, an unconscious content. In the symbolic image of the archetype there is a certain coherence of meaning whose comprehension can only be achieved—and with significant effort—by a highly developed consciousness.

The human mind has its own history, and the psyche retains many traces of the stages prior to its evolution. Moreover, the contents of the unconscious exert a formative influence on the psyche. We may consciously ignore their existence, but we unconsciously react to them as well as to the symbolic forms through which they express themselves (JUNG, 2002).

Neumann (2021) says that the mythologeme is the primordial language of these psychic processes, and no intellectual formulation can even come close to the power of expression of the more mythical ones. These are primordial images that are best and most succinctly represented using figurative language. This figurative language is the language of symbols, the original language of the unconscious and of humanity.

1 The myth of Oyá/lansã

The Yoruba mythology of African heritage presents a vast array of myths about the Orishas, the pantheon of divinities who arrived in Brazil with the enslaved. Among the various myths and deities, one is important for the topic to be addressed here, the Orixá Iansã. Prandi presents one of her myths in this manner:

A king had a daughter called Ala. He wanted to marry her off to a powerful prince. However, the princess had a lover and she was expecting a child. Knowing this, the king decided to kill her. In a boat, he took the princess to the middle of the river, the river where Oxum lived. He threw the princess into the middle of the river, Oxum's house. The king had a parrot that always accompanied him. The parrot witnessed everything. After some time, some fishermen saw a box floating in the river. They went to take a closer look and inside it, there was a child. They were frightened by what they saw. Terrified, they abandoned their finding by the riverbank. Another boat sailed past the same place. Its occupants were drawn by the child's cry. The travelers retrieved the child and took it as a gift to the king. The king was happy with the gift and decided to present the child to the people as his own. He missed the daughter he had drowned. He felt lonely. He threw a party to present the daughter he had adopted. When everyone was gathered, the parrot told them what had happened. He said that the girl had been born in Oxum's house. For this reason, they should return her to the river. The king then realized that the girl was his granddaughter and returned her to the river where she had been born. This child grew up protected by Oxum. This girl was Oiá (PRANDI, 2001, p. 295).

Yabá—as the female gods are called—of the winds and storms, moves at times smoothly and at other times overpoweringly. She is faithful to her convictions. A warrior who doesn't run away from battles. Her name has Yoruba origins, being the contraction of the phrase *lya omo mésàn*, which means “mother of nine children” because her desire for motherhood was so intense that she was granted the birth of nine heirs.

Oiá is the name used in Nigeria for Iansã, to whom the Niger River is devoted, which is known as Odo Oiá, the river of Oiá. O-ya means “she tore” in Yoruba, which gives us the idea of a mighty, impetuous wind. Iansã is worshipped as Abesan or Avesan in the city of Porto Novo, in the Republic of Benin.

In some myths, she is associated with water and rain and is considered the daughter of Oxum, connected to the forest, the animals, and the spirits that inhabit it, evoking the idea of mortal danger for the hunter. In the more traditional African traditions in Brazil, Oya is associated with the buffalo due to her dances and garments.

She is linked to the element of air and has a feminine principle. She is also associated with air in movement, the wind. According to Pierre Verger (1999), her messenger is Afefe, the wind. She is also

associated with storms, lightning, and thunder. Her day of the week is Wednesday, and her greeting is Eparrei!

It's quizilas—forbidden foods, that displease the orisha—are mutton and hind. Depending on the region and the activities she performs, her clothes have different colors: blood red—the so-called caboclo red, a red tinged of brown—, bright pink, and sometimes white. Her ornaments and tools are made of copper, she carries a cutlass—a small sword—in her right hand, and an eruexim in her left hand, an instrument made from the tails of animals such as buffalo or ox. This instrument is a kind of fan with which she moves the winds, controlling the world of the dead and the living (LIMA, 2021).

She wears copper chains around her waist. The arô—small ox and buffalo horns, the animal she transforms into—, are polished and adorned with metal stay at the extremities. Attached to her crown, embroidered with stones, there are strings of small reddish beads that cover her face.

Iansã dominates storms and weather phenomena, she controls the winds, rain, and thunder. That's why during the rains it's very favorable among her admirers to salute the warrior goddess.

When she dances, Iansã also translates the lightness of the winds in her feet. Her steps are guided by the swaying of the breeze that she controls. Oiá is the lightest of all the Orishas. When she dances, she puts her hands behind her, at hip height, while she moves through the space in a fast and precise way, recalling the strength and power of the storms. Evidencing war, the steps used in her choreography simulate the movements of fights and battles.

Iansã's relationship with wars is linked to the process of recognizing the need for wind energy sources to produce almost everything that exists in the world. The wind is not just what moves and scatters dust on the ground, it is the large-scale flow of gases on the Earth's surface and consists of the movement of air in large quantities, making the earth flow and move (SOUTO; AUGUSTO 2020). The wind is also responsible for spreading seeds and sowing the ground.

Considering Carl Gustav Jung's process of individuation, could we draw a parallel between the transformative movements of our psyche and the winds of Iansã? Could such an intense and powerful deity be a striking symbol of a woman's process of transcendence? The intense movement of psychic energy in a person's process of transcendence can be symbolically associated with the winds of Iansã. Without wind, there is no movement.

Iansã represents the winds, which are the representation of freedom, discoveries, passions, the search, the desire to grow, learn, evolve, move, and move the world, due to the intrinsic spiritual manifestation of the being (Souto and Augusto 2020). The movement

of the wind is also the movement of life, which constantly puts us in different situations, making us acquire and access appropriate resources to deal with the most varied situations.

Iansã is a majestic and warrior woman. We learn from her how to position ourselves in the world and claim our places. She also teaches us to always walk with our heads held high, proud of who we are. She reminds us that we carry the strength of warriors who go into battle capable of winning our battles.

This deity is also related to the movement of water, where the turbulence of the waters of the Niger River is attributed to Iansã, and only after offerings to her one can calm it down and be guaranteed a good crossing of the river. But it's not just rough waters that are calmed by Iansã: everyone seeks protection from lightning and windstorms, which are also associated with Iansã. Ensuring her protection allows safe landings and protection on the roads for all those traveling in unknown lands and paths (THEODORO, 2010).

Even if storms cross our paths, and sometimes they are devastating, they will always pass, the thunder and wind are Iansã playing with the power of movement, strength, and determination that dwells within us.

Oiá's creative and dynamic principle will constantly oppose the depressive and regressive aspects of the psyche. As a warrior and fearless feminine, she will advance on the regressive aspects that are based on morbid states created by repression and the exclusion of elements from conscious life (ZACHARIAS, 1998).

2 A case study

The patient, who in this document will be referred to by the fictitious name of Ana, had been in therapy for two years. She was the mother of a single three-year-old son, who had speech and some cognitive disorders. Ana behaved in an exaggeratedly controlling, authoritarian, and commanding way. She belittled her husband, who she considered to be weak, unable to support their family emotionally and financially, and insecure in his stances on matters related to their child as well as on other situations.

Every day, Ana cleaned her son's ears with cotton buds more than once, and wiped the child's mouth twice with damp gauze, in addition to brushing his teeth every day. There was a strict routine of bathing, brushing, sleeping, eating, and supervised activities. Her husband, an introverted Latin foreigner who worked in IT, was hyper-focused on his work and postgraduate studies and interacted little with the outside world.

The fact that the child didn't speak at all and had difficulties with social interaction alerted Ana, who began to seek an assessment of her son. In her therapeutic process, she began working with Sandplay.

Ana began to set up miniature scenarios in the sandbox, telling stories.

The psychodiagnostic assessment indicated that Ana's son was on the autistic spectrum. The day before her son's psychodiagnostic assessment, Ana, very anxious and upset, went to personal psychotherapy and built a scenario in the sandbox.

3 The Box

A passing of the hands over the sand begins the technique, after a few minutes in silence looking at and connecting deeply with the box.

Her hands gently leave the right bottom corner and walk in a circular pattern around the box, ending almost where they began. The resemblance to a tornado catches the attention of the psychologist who is observing the formation of the box. At the end of the tornado's path, the sand is slightly flattened, and a doll, representing a charismatic child laughing, is placed looking at the same direction where an eagle and an owl are also looking. "They're there watching over something. Watching over something very important that's coming. I'm not sure what it is, but I know it's something important (verbal citation)¹."

Along with them, protecting, there is the presence of an archer who aims his arrow with peculiar skill to also protect something that we don't know what it is, although it is coming. "There's a force that I don't know if it's good or bad, but it's there in that place watching and protecting (verbal citation)."

"Meanwhile, from the top of the tower, I can look down at the whole environment to watch and try to understand all the movements, to attempt to control of what might happen. I don't know what's going to happen, but I feel I'll have to wait with patience and serenity like an elderly lady knitting a piece full of affection, sitting quietly, trying to calm down for what's to come (verbal citation)".

A tree is then placed at the top center of the box and associated by the client with life. There are red birds in the tree and the whole (birds plus tree) is directly linked to the word "live" by Ana.

At the top left corner, next to the tree, she gently tidies up the sand with her hands and sets down a dragon. For her, this dragon also represents a watchman who helps the other characters in their role of protection. Finally, after a few more seconds standing in front

¹ Verbal citation from Ana when working with the Sandplay technique.

of the shelf of miniatures, the patient firmly picks up a statue of Iansã and quickly places it in the center of the sandbox.

She places this miniature with a firmness that differs from the other gestures. Very touched by the moment, she looks at me and says, "I have no idea what this statue is. I've never seen it and I don't know what it means. But it looks like a strong woman to me (sic)." She had no knowledge of African religions, nor their symbols, and had no idea what that black woman with her arm up holding a sword in the shape of a thunderbolt, a flowing red skirt, and something mysterious covering her eyes meant. Then, staring at the set she put together, she said with emotion that she realized at that moment that she had to be very strong for what was to come.

Maria Bethânia translates with mastery and poetry all the strength and symbolic representation of this mythological character in the life of a person who feels that something powerful is coming in their journey:

She is seen when there is wind and great storm
She makes a nest on the rolling of rage
And flies steady and certain as a bullet
She lends her wings to the storm
When the lions of the sea roar in the caves
Over the abysses she passes and goes ahead
She does not seek the rock, the cape, the pier
But she transforms insecurity into her strength
And the risk of dying, into her food
That's why I think it's a fair image
For those who live and sing in harsh weather.
(A DONA..., 2013, free translation)

At the end of that session, after listening to this passage of the poem, Ana was very emotional, and the next day she received the diagnostic hypothesis that her son was on the autistic spectrum.

From then on, Iansã was part of her everyday life. Four times a week she took her son to a specialized clinic for various complementary treatments because the family had decided to do so. For a whole year, Ana devoted herself to her son's treatment. Simultaneously, she became more deeply involved in her own therapeutic process and started to access and bring to her consciousness the characteristics of a negative maternal role and her disappointment and frustration with her husband's passive attitude. Prior to therapy, these characteristics lingered in a more unconscious family atmosphere, and they resulted in her son's lack of speech and development issues.

Over the following months, the child made significant progress in all the treatments he underwent, and the professionals were impressed by the changes in his development.



Picture 1 – Sand box created by Ana in a psychotherapy session.
Source: Author's archive.

Immersed in her therapeutic process, Ana worked on her excessive control and rigidity, bravely confronting her lack of control when facing the moment. Over the course of the intense treatment in the clinic, the mother who had been so involved in caring for her son found herself handing her son over to other people to look after him, and thus managed to become considerably dominant, gaining access to some flexibility in the face of the strong wind.

After about a year, Ana's son became more sociable, knew all the children in the waiting room, moved around the clinic, and showed he was at ease in the environment: there were changes in socialization. The child looked his teachers and friends in the eye, played more, and was more present and interactive.

The impeccable ritual of minimally detailed brushing and cleaning no longer existed. He got dirty more, he wasn't forced to take naps like a newborn, and he ate better. For Ana, going through that journey hand in hand with *Iansã* was life-changing.

Iansã had nine children and she allowed them to live and experience life freely. She gave the nine of them a pair of buffalo horns so that, if they needed them, they could rub them and she would come promptly to help them with whatever they needed; the rest of the time, she left them free to experience life (Zacharias, 2022).

This is the opposite polarity of Ana's excessive care for her son, which was undoubtedly hindering his development.

The movement ruled by divinity encouraged Ana to activate the necessary strength during difficulties, to sing in the storm, and to leave her son freer to discover the world.

4 An explosion of symbols in Ana's Sandbox

4.1 The Child

The symbolism of the child represents not only what has passed, but also the potential of the future. In the process of Individuation, it anticipates the figure that comes from the synthesis of conscious and unconscious elements of the personality. It is therefore a symbol that unites opposites, a mediator, a bearer of healing, bringing wholeness. Because it has this meaning, the child's symbolism is capable of numerous transformations (ZIMMERMAN, 2017).

4.2 The Eagle

Considered a Psychopomp animal (from the Greek psychopompós, a union of the words psyché, meaning soul, and pompós, guide), the eagle's function is to guide living beings through the transition from the earthly to the divine world. This makes the eagle a mediating bird between the divine and spiritual realms (ÁGUIA, [entre 2008 e 2023]).

4.3 The owl

As for the owl, a symbol of intelligence and wisdom, it has meanings that suit those who seek to grow and see beyond, reaching higher flights. It has the ability to see through the darkness of night and also symbolizes reflection and rational and intuitive knowledge (GRIMIÃO, 2022).

4.4 The Tree

We long to see the growth of the tree, its height and its roots, the solidity and balance between its extremities, the way it welcomes each season, maintaining the ground, and the reserves and the blooms that belong to it. All kinds of creatures snuggle under the protective and maternal branches of the tree, hide in its hollows, and are fed by its matter. Sometimes, in mythology, human beings are transformed into trees and their sighs and resinous tears are both characteristics of a tree and a person, alluding to resistance, entanglement, and

attachment. Just as we have a soul, there seems to be an animated spirit in the tree. The tree shows us how, from a mere, tiny seed, the self can manifest itself in existence, centered and contained, around which incessant processes of metabolism, multiplication, decay, and self-renewal occur (MARTIN, 2012).

4.5 Birds

Birds form a link between the sky and the ground, between the conscious and the unconscious, and are almost universally considered a symbol of the soul, or anima, as the breath of the world hidden in the matter. Wings sustain us. Hope is a thing with wings, said Emily Dickinson (MARTIN, 2012).

Plato declared:

The function of the wing is to carry what is heavy by lifting it to the region above, where the gods dwell. With wings, we can simultaneously observe things from both an earthly and a heavenly perspective. Intuition and inspiration seem to arise unexpectedly and with wings, out of nowhere, with the first sign of any creative act (MARTIN, 2012, p. 238).

How valuable the presence of red birds, which show the power of the ruby in alchemy, the fire that transforms, and at the same time the lightness that is important for conducting the whole process that this client was feeling she would begin to go through in such a short space of time.

4.6 The Dragon

Long ago, the dragon began as a winged or flying serpent, expressing the primordial harmony between the subterranean and aerial dimensions. This fabulous chthonic creature, darkly reptilian and bird-like, is arrogant and expansive. As an image of the unconscious, the dragon moves in and out of the darkness of the psyche, showing only parts of itself, evanescent. One of its aspects is that of the beneficent demon that causes the upliftment and life-giving nourishment of the plant domains and holds the secret of regeneration in its head.

The Greek word *drakon* means vivacity, bright light, and the eye that flashes fire and sees deeply as the metaphorical eye of the unconscious. One of the oldest emblems of alchemy is the dragon. It is a version of the *urobórus*, the serpent that fertilizes and devours itself, expressing the tendency of the unconscious to initiate and support the work of renewing its own matter. Fighting and defeating the dragon translates initiation and evolution through trial. (MARTIN, 2012) At the same time, in the Chinese horoscope, the dragon is a Yang symbol, and people born under this zodiac sign tend to be

authoritarian, impetuous, and decisive. For them, people born in the Chinese year of the dragon are blessed with long life, health, wealth, and happiness (DRAGÃO, [entre 2008 e 2023]).

These are aspects that can effectively fit into this stage of the process of transformation with symbolic death and rebirth, which was exactly what Ana was experiencing. As a divine sphere, with its head in eternity, the dragon embraces, guards, and generates the treasure of the Self. One of the most unique products of the psyche's imagery capacity is the dragon, which gave birth to itself in ancient times as a spirit of starry brilliance and cold flaming wetness invoked by pagan magical papyri, and in the next thousands of years still symbolically reveals what would otherwise be unspeakable (MARTIN, 2012).

Final Considerations

Estés (2018) *Women Who Run with The Wolves*, says that the enthusiasm and combative nature of many women are not as close to consciousness as would be effective. She also says that women must rehearse summoning or invoking their combative nature, the whirlwind, the force of the wind. The symbol of the whirlwind has such a force of determination that, when it is concentrated instead of dispersed, it gives a woman enormous energy. With this more impetuous attitude, she doesn't lose consciousness or get buried.

Ana sought strength in her own psyche, expanding her consciousness, and accessing unknown aspects of her shadow in a courageous way to help her son develop. On the day she received feedback from the clinic, Ana was surprised to realize that it was she who had also developed strongly. *Iansã's* movement of the winds was the numinous and effective symbol that helped her on the path to consciousness, to have the courage and strength to deal with her son's diagnostic hypothesis.

Courage and strength were also needed so that Ana could face her dark aspects that emerged from the unconscious and, with great respect, were welcomed into her therapeutic process so that, at the right time, she could integrate them into her psyche. The fruit of this integration appears in her son's verbal and bodily expressions, in his gaze and physical contact with people, and in various other manifestations that from then on were given space to exist.

The robust confrontation with her dark aspects, which, when projected, impeded her son's development, was crucial for mother and son to be able to differentiate themselves. As the mother evolved, so did the son, naturally. In the strength of *Iansã*, from her inner winds, Ana accessed the energy she needed to be reborn, flourishing as a mother and allowing her son to be born into the world.

References

- A DONA do raio e do vento. Intérprete: Maria Bethânia. Compositores: Paulo Cesar Pinheiro e Pedro Caminha. In: CARTA de amor. Intérprete: Maria Bethânia. [S. l.]: Cordinheiras, 2013. 1 CD, faixa 4.
- ÁGUIA. *Dicionário de Símbolos*, [s. l.], [entre 2008 e 2023]. Disponível em: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/aguia/>. Acesso em: 3 nov. 2023.
- DRAGÃO. *Dicionário de Símbolos*, [s. l.], [entre 2008 e 2023]. Available in: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/dragao/>. Access at: 4 Jan. 2023.
- ESTÉS, C. *Mulheres que correm com os lobos*: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.
- GOMES, A. A Psique como mediadora do Divino. *Instituto de Psicologia Analítica de Campinas*, Campinas, 2017. Available in: <https://ipacamp.org.br/2017/05/20/a-psique-como-mediadora-do-divino>. Access at: 20 May 2017.
- GRIMIÃO, C. A coruja: conheça a história do símbolo da UNISUAM. *UNISUAM*, [s. l.], 2022. Available in: <https://www.unisuam.edu.br/noticias/nota-10/a-coruja-conheca-a-historia-do-simbolo-da-unisuam/>. Access at: 4 Jan. 2023.
- JUNG, C. G. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- LIMA, A. Iansã, a senhora das tempestades e ventanias. *Mulheres de luta*, [s. l.], 2021. Available in: <http://www.mulheresdeluta.com.br/iansa-a-senhora-das-tempestades-e-ventanias/>. Access at: 30 June 2021.
- MARTIN, K. *Archive for Research in Archetypal Symbolism*. São Paulo: Taschen, 2012.
- NEUMANN, E. *A Grande Mãe*: um estudo histórico sobre os arquétipos, os simbolismos e as manifestações femininas do inconsciente. São Paulo: Pensamento Cultrix, 2021.
- PASSOS, M. *Oyá-Bethânia*: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela. 2008. 153 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SOUTO, C. AUGUSTO P. *Iansã*: Lendas, Arquétipos e Teologia. São Paulo: Rochaverá, 2020.
- TEIXEIRA, F. *O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa*. In: AMATUSSI, M. M. (org.). *Psicologia e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- THEODORO, H. *Iansã*: rainha dos ventos e das tempestades. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- ZACHARIAS, J. J. M. *Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.
- ZIMMERMAN, E. B. O arquétipo da criança e a formação do indivíduo. *Instituto de Psicologia Analítica de Campinas*, Campinas, 2017. Available in: <https://ipacamp.org.br/2017/07/14/o-arquetipo-da-crianca-e-a-formacao-do-individuo/>. Access at: 4 Jan. 2023.

ZOBOLI, E. L. C. P.; PEGORARO, P. B. B. Bioética e cuidado: o desafio espiritual. *O Mundo da Saúde*, São Paulo, 2007, v. 31, n. 2, p. 214-224. Available in: http://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/53/09_bioetica_e_cuidado.pdf. Access at: Oct. 2022.

Carina Brantegani Girardelli: clinical psychologist and acupuncturist since 2003; specialist in Chinese medicine from Ceata-SP; analytical psychotherapy from Instituto Pieron (SP) and Instituto de Psicologia Analítica de Campinas. Master's student at Faculty of Medical Sciences at Unicamp with focus on the association between childhood trauma and mental health in infant's mother. Address: Avenida Alexandre Cazellato, 2660, Casa D15, Betel, Paulínia (SP), CEP 13.148-218.

E-mail: carina.girardelli@gmail.com

CASAMENTO: UM DOS CAMINHOS NO PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Lidiane Gouveia Garcia

Artigos



Resumo: A individuação é um processo de desenvolvimento da personalidade, que ocorre pela interação entre o indivíduo e o outro. Das diversas relações humanas, o casamento é uma relação que tem grande vínculo afetivo, portanto, é um solo fértil para atuação do inconsciente. Dessa forma, o casamento se apresenta como um espaço dinâmico, que proporciona tanto o crescimento individual quanto o casamento sagrado, enquanto união dos pares de opostos para a realização integral da personalidade, que é a meta do processo de individuação. O presente trabalho foi desenvolvido mediante revisão teórica e bibliográfica sobre a temática, com objetivo de ampliar a compreensão sobre o relacionamento afetivo entre o homem e a mulher e as circunstâncias que os conduzem ao casamento.

Palavras-chave: individuação; *animus*; *anima*; casamento; psicologia.

Introdução

A individuação é uma parte essencial da motivação humana. O desenvolvimento da psique individual tem suas raízes no inconsciente coletivo. Porém, é necessário dele se diferenciar para se desenvolver de maneira singular. Jung esclareceu, ainda, a importância de se tornar consciente, além de integrar os aspectos conscientes e inconscientes da personalidade.

O processo de individuação consiste em uma jornada longa, que acontece através dos símbolos, impelindo para integração dos opostos mediante um trabalho ativo, difícil e, por vezes, desconfortável, que passa pela complexidade da psique individual e chega ao contato com uma centelha divina, o *Self*.

A individuação tem maior relação com salvação do que com bem-estar, pois essa jornada não está isenta do confronto consigo e com o mundo. Na sociedade contemporânea, avessa a qualquer movimento que traga tristeza e sofrimento, essa tarefa individual é adiada tanto quanto possível.

Longe de ser um passatempo, reduzido ao indivíduo ou ao ego, antes de tudo, é implicação social, pois a pessoa implicada em seu processo de individuação ocupa-se do próximo de forma extrovertida ou introvertida.

Dos diversos caminhos possíveis para essa meta, seria o casamento uma possibilidade?

Para muitas pessoas, o casamento é uma instituição falida, hipócrita, destrutiva e restritiva, um instrumento de ordem social para condicionar e restringir a individualidade. Em resumo, uma falha e tortura do sistema político-social.

Mesmo com todos esses problemas, as pessoas continuam se casando e prometendo umas às outras compromisso para toda a vida, dia e noite, até que a morte as separe. Quem trilhar por esse caminho da individuação perceberá que o problema não está no casamento, mas na inconsciência das próprias necessidades que ocasionam as projeções e, conseqüentemente, os conflitos.

Quando as projeções são retiradas, cedendo espaço para a compreensão dos sonhos, das fantasias e dos diálogos internos, a individuação é realidade. Quanto mais abrangente for a confrontação entre os parceiros, mais efetivo será o casamento como caminho de individuação.

A proposta deste trabalho é a compreensão teórica sobre esse processo, levando em consideração os conceitos elaborados por Jung e as contribuições de outros autores sobre o tema.

A pesquisa consiste em uma revisão bibliográfica. Ela tem o objetivo de revisar o conceito de *animus* e *anima*, que são os arquétipos mobilizadores que impulsionam a busca pelo parceiro, atuando como pontes para o inconsciente e permitindo o desenvolvimento da personalidade. No último tópico, da revisão de literatura, são apresentados a dinâmica do casamento e o processo de individuação.

1 *Animus* e *anima*

A obra de Jung perpassa por vários conceitos para descrever o desenvolvimento da personalidade e o desenrolar do processo de individuação.

Diferente da visão reducionista causal, na teoria analítica, os fenômenos são compreendidos dentro de uma ótica sintética analítica, apresentando o caráter teleológico do desenvolvimento humano.

Esse desenvolvimento psicológico, que acontece durante a vida do indivíduo e que proporciona o aparecimento de uma personalidade mais ampla e amadurecida, é denominado individuação, “uma ação de uma espécie de tendência reguladora ou direcional oculta, gerando

um processo lento e imperceptível de crescimento psíquico" (VON FRANZ, 2008, p. 211).

Para realizar o processo de individuação, de autoconhecimento, o indivíduo deve perpassar por caminhos não trilhados, o que exige dedicação, fidelidade e lealdade nos embates consigo mesmo. "E cada um de nós necessitará ultrapassar os interditos, ou seja, transcender o dever para o ser, tornando-se o herói anônimo do próprio caminho. Somente assim consumir-se-á a *coniunctio* de si consigo mesmo" (ALVARENGA, 2017, p. 42).

De acordo com a psicologia analítica, a psique humana é composta dos seguintes construtos: consciente, inconsciente pessoal e coletivo, arquétipos — ego, sombra, *persona*, *animus*, *anima*, complexos, individuação e *Self*. Neste trabalho serão aprofundados os conceitos de *animus* e *anima*, a fim de entender como esses arquétipos atuam no relacionamento afetivo, sobretudo na instituição matrimonial.

Ao nascer, a criança está imersa no inconsciente, em uma união indiferenciada com o feminino. Conforme o desenvolvimento do ego, que se adapta ao mundo exterior e se desloca em direção ao mundo consciente, o indivíduo se liberta da dependência materna, ao mesmo tempo que aliena de si mesmo. Nos dizeres de Jung:

Entendo o eu como um complexo de representações que constitui o centro da consciência e que parece ter grande continuidade e identidade consigo mesmo. Por isso, falo também em complexo do eu. O complexo do eu tanto o conteúdo quanto a condição da consciência, pois um elemento psíquico é consciente enquanto estiver relacionado com o complexo do eu. Enquanto o eu for apenas o centro do meu campo consciente, não é idêntico ao todo de minha psique, mas apenas um complexo entre outros complexos (JUNG, OC, vol. VI, §796).

Assim como o herói, que escuta o chamado e precisa vencer as batalhas avançando para a próxima fase, na vida individual, surgem adversidades que provocam crises, um abalo emocional, seguido de um sofrimento, que, se superado, permite a transformação. Nesse caso, a libido continua seu fluxo, nutrindo a dinâmica psíquica; porém, se houver uma resistência, a libido é bloqueada e ocorre o surgimento de uma cisão, uma neurose ou um conflito, ou seja, situações estagnantes que precisam ser dissolvidas. Nesse sentido:

Esta consideração nos leva a um conceito de libido que se amplia para um conceito do 'tender para' de modo geral. [...] É mais prudente por isso, ao falarmos de libido, entender com este termo um valor energético que pode transmitir a qualquer área, ao poder, à fome, ao ódio, à sexualidade, à religião etc., sem necessariamente um instinto específico (JUNG, OC, vol. V, §197).

Nesse caminho rumo ao centro da psique, metaforicamente, descemos as escadas do inconsciente e a primeira porta à frente é a sombra.

Atrás dessa porta estão as qualidades e os atributos desconhecidos ou poucos conhecidos da consciência e os conteúdos reprimidos por não condizerem com a atitude externa, além de fatores coletivos. Esse confronto inicial já demonstra a árdua tarefa, já que expõe os impulsos e desejos inconfessáveis, de reconhecer em si mesmo o inimigo que até então era visto fora, apenas no outro.

A sombra constitui um aspecto de ordem moral que desafia a personalidade como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendar energias morais. [...] trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. Este ato é a base indispensável para qualquer tipo de autoconhecimento e, por isso, em geral, ele se defronta com considerável resistência (JUNG, OC, vol. IX/2, §14).

A observação nos outros dos próprios conteúdos inconscientes é a consequência da própria alienação, e a solução para o impasse é a conscientização da projeção. A consciência é apenas uma parcela da psique, ao passo que existem figuras interiores que compõem esse complexo múltiplo e provocam conflitos se não conscientizadas. Essas figuras são a personificação feminina e masculina do inconsciente.

Essas duas figuras crepusculares do fundo obscuro da psique, a *anima* e o *animus* (verdadeiros e semigrotescos “guardiões do umbral”, para usar o pomposo vocabulário teosófico), podem assumir numerosos aspectos, que encheriam volumes inteiros. Suas complicações e transformações são ricas como o próprio mundo, e tão extensas como a variedade incalculável do seu correlato consciente, a persona. Habitam uma esfera de penumbra, e dificilmente percebemos que ambos, *anima* e *animus* são complexos autônomos que constituem uma função psicológica do homem e da mulher. Sua autonomia e falta de desenvolvimento usurpa, ou melhor, retém o pleno desabrochar de uma personalidade (JUNG, OC, vol. VII/2, §339).

Algumas vezes, esse segundo personagem aparece por detrás da sombra, trazendo novos e diferentes problemas; os arquétipos podem se contaminar mutuamente, pois “a alma não é bem uma unidade, e sim um complexo múltiplo, indeterminado” (JUNG, 2006, p. 13).

Conforme exposto anteriormente, o inconsciente pessoal contém as aquisições pessoais e o inconsciente coletivo, além de se referir ao conteúdo das possibilidades herdadas do funcionamento psíquico. Assim, o inconsciente coletivo está relacionado às formas universais e atemporais e às imagens primordiais ou arquétipos.

[...] no inconsciente encontramos também as qualidades que não foram adquiridas individualmente, mas são herdadas, ou seja, os instintos enquanto impulsos destinados a produzir ações que resultam de uma necessidade interior, sem uma motivação consciente. Devemos incluir também as formas *a priori*, inatas, de intuição, quais sejam os arquétipos da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e *a priori* de todos os processos psíquicos. [...] Os

instintos e os arquétipos formam conjuntamente o *inconsciente coletivo* (JUNG, OC, vol. VIII/2, §270).

Entre os diversos arquétipos, segundo Emma Jung (2006), *animus* e *anima* são dois arquétipos de grande significado, pois pertencem, por um lado, à personalidade e, por outro, estão enraizados no inconsciente coletivo, sendo uma ponte ou elo entre o pessoal e impessoal, entre consciente e inconsciente.

O caráter dos arquétipos dessas figuras se compõe pelas experiências que cada um traz em si no contato com o indivíduo do sexo oposto no decorrer da vida, bem como pela imagem coletiva que o homem tem da mulher e a mulher tem do homem. São mais que conceitos estáticos, pois configuram a essência que dirige as funções anímicas, por isso, intervêm na vida individual, como um estranho, ora prestativo, ora destrutivo. Por isso, a importância de compreender a atuação desses arquétipos, já que “os fatores inconscientes são realidades determinantes, do mesmo modo que os fatores que regem a vida da sociedade” (JUNG, OC, vol. VII/2, §311).

A princípio, o *animus* é formado pela figura paterna e, futuramente, será projetado num professor, no marido, num amigo, na Igreja, no Estado, na sociedade e suas instituições, nas criações da ciência e da arte (JUNG, 2006).

A psicologia feminina revela um elemento que corresponde à *anima* do homem; a natureza desse elemento primariamente não afetivo, mas de essência quase intelectual, pode ser caracterizada pela palavra “preconceito”. [...] assim o *animus* da mulher consiste de julgamentos de níveis inferior, ou melhor, de opiniões. [...] O *animus*, em seu nível mais baixo, é um *logos* primitivo, uma caricatura do espírito diferenciado do homem, do mesmo modo que a *anima* em seu nível inferior, é uma caricatura do eros feminino (JUNG, OC, vol. XIII, §60).

Essa projeção proporciona uma aparente satisfação e perfeição, uma ligação e dependência desse homem, que, ao se distanciar da imagem idealizada pela mulher, instaura um misto de confusão e decepção, devido à necessidade de manter o engano sobre si mesmo, já que há a diferenciação pouco desenvolvida.

A identificação da mulher com a masculinidade do *animus*, afastando-a do feminino primário, não significa uma integração desse complexo, pois “o que se pretende propriamente é a espiritualidade feminina, o *logos* da mulher ordenado no ser e na vida da mulher” (JUNG, 2006, p. 26). Essa desarmonia entre a vida da mulher e o *logos* provoca depressão, insatisfação geral e perda de sensação de vida.

O *animus* faz exigências e aponta caminhos; se a atividade criativa não for realizada, ele se torna um estranho inoportuno com sua objetividade que atrapalha as relações. Se a função espiritual não é assumida pela consciência, a libido determinada para isso

cai no inconsciente e lá ativa o arquétipo do *animus*. Essa figura se torna autônoma e, devido seu aspecto numinoso, pode subjugar o eu consciente e dominar toda a personalidade.

O *animus* é reconhecido por sua tendência ao julgamento, que perturba a pessoa como uma convicção interna e irrefutável. Ele tem a capacidade de desenvolver uma ideia e torná-la verdade, criando uma redoma mágica que envolve a mulher e a afasta da realidade. O *animus* se manifesta no cotidiano especialmente como uma voz que comenta ou compartilha a repreensão. Conforme Emma Jung (2006) explicou: essa voz tem uma tonalidade crítica, em geral, negativa de qualquer emoção, além dos mandos, proibições e concepções ditadas.

Nos sonhos, “o *animus* aparece personificado, na forma de um homem real como pai, amante, irmão, professor, juiz, sábio, mago, artista, filósofo” (JUNG, 2006, p. 42) ou “ainda como um grupo de homens, neste caso indica que o *animus* representa um elemento mais coletivo que pessoal” (VON FRANZ, 2008, p. 257).

A *anima* é personificada como única, enquanto o *animus*, como pluralidade. Devido a diferenças históricos-sociais dos papéis sexuais, a mulher se relaciona de maneira mais individual e monogâmica, enquanto os homens, de forma indiscriminada e poligâmica. Essas atitudes conscientes são compensadas nas posições contrassexuais inconscientes. E, pela biologia, os espermatozoides são vários e o óvulo, apenas um (HILLMAN, 2020).

Devido aos desvios e às peripécias causados pelo *animus*, pode haver um equívoco que faz com que a mulher o entenda como um menino. No entanto, o *animus* é, na verdade, um espírito criativo que capacita a mulher a realizar feitos notáveis, dando sentido e direcionamento aos pensamentos dela. Essa direção “sussurrada aos ouvidos” exige uma atitude crítica consciente capaz de diferenciar a mulher do próprio *animus*.

A diferenciação entre si mesmo e o *animus* e a nítida delimitação de seu âmbito de poder são de extraordinária importância; pois somente por este meio torna-se possível livrar-se de sua identificação e posse com suas consequências funestas. A conscientização e realização do próprio *Self* caminha de mãos dadas com esta diferenciação, que se torna daí em diante uma instância decisiva (JUNG, 2006, p. 51).

Essa diferenciação somente é possível quando reconhecemos e dialogamos com o “estranho”, esse desconhecido habitante da psique feminina. O *animus* pode se tornar um companheiro interior precioso e assim deixa de ser um perigo, ao se transformar em energia criativa, executando a função que lhe cabe e incorporando à vida da mulher as qualidades masculinas, como a iniciativa, a coragem, a objetividade e a sabedoria espiritual.

Em sua obra, Jung descreveu esses dois arquétipos, e a *anima* foi descrita com mais detalhes, devido à sua experiência individual, que permitiu expressar sua própria subjetividade; da mesma forma que Emma Jung e Marie Louise von Franz puderam agregar sobre a expressão do *animus*. Todavia, todo arquétipo subentende o outro, “por isso estar envolvido com *anima* implica simultaneamente estar envolvido com *animus*, de um jeito ou de outro” (HILLMAN, 2020, p. 191).

Anima foi o termo que Jung utilizou para descrever a interioridade feminina do homem, é aquilo que provoca seus sentimentos, humores e desejos, que é capaz de motivar ou confundir a consciência. Para Hillman (2020), *anima* também se refere à interioridade das mulheres, portanto, *anima* é a própria interioridade.

A *anima* é a parte contrassexual no homem, mas também a imagem do feminino sedimentado ao longo da história da humanidade, isto é, o arquétipo do feminino e da vida. O homem, por natureza, desenvolveu o seu aspecto lógico (*logos*), mas fazendo permanecer o seu aspecto relacional (*eros*), que é subdesenvolvido e inconsciente. Assim, “não há homem algum tão exclusivamente masculino que não possua em si algo de feminino” (JUNG, OC, vol. VII/2, §297).

A homeostase é essencial para a vida. Logo, um aspecto externo é compensado por um aspecto interno, e a *anima* é a função inconsciente que organiza e orienta as relações pessoais. Existe uma relação compensatória entre *persona* e *anima*.

“*Persona* é um complicado sistema de relação entre a consciência individual e a sociedade, uma espécie de máscara” (JUNG, OC, vol. VII/2, §305). A adequação às exigências sociais e a identificação com a *persona* ocasionam o distanciamento da natureza individual e singular. As neuroses são consequências da unilateralidade da *persona*. Elas agitam a escuridão do inconsciente e despertam a *anima*, desencadeando os caprichos, afetos, angústias, ideias obsessivas, fraquezas e vícios.

Para o homem, a primeira representante da *anima* é a mãe, depois, há as mulheres que estimulam o sentimento e, enquanto permanecer inconsciente, a *anima* será sempre projetada. Da mesma forma que o *animus*, a *anima*, ao atuar como um complexo autônomo, irá perturbar os relacionamentos pessoais. “Os complexos são temas emocionais reprimidos capazes de provocar distúrbios psicológicos permanentes ou mesmo, em alguns casos, sintomas de neurose” (JUNG, 2008, p. 27).

O complexo é um fator psíquico que, em termos de energia, possui um valor que supera, às vezes, o de nossas intenções conscientes; do contrário, tais rupturas da ordem consciente não seriam de todo possíveis. De fato, um complexo ativo nos coloca por algum tempo num estado de não liberdade, de pensamentos obsessivos e ações compulsivas [...] (JUNG, OC, vol. VIII/2, §201).

Na teoria analítica, conforme Hillman (2020), a *anima*, em alguns momentos, é colocada como sinônimo de alma, psique, feminilidade,

eros, alma e fantasia. Ela demarca uma região difícil da psique, devido a essa indiscriminação de significados, que provocam equívocos na compreensão do conceito.

Hillman (2020), ao estender a obra de Jung, apresenta a *anima* como “imagem da alma” existente tanto em homens como em mulheres. Convém esclarecer que a proposta da psicologia analítica, de integração da *anima*, pelo confronto com essa personalidade interna, utilizando a técnica da imaginação ativa, se refere à *anima* pessoal, à feminilidade inconsciente no homem, porque seu aspecto coletivo não é possível ser integrado, pois pertence ao terreno do inconsciente natural, ao habitat dos deuses. *Anima*, nesse caráter impessoal, não deve ser limitado a nenhum dos sexos, estando presente também no mundo interno da mulher.

É ilusória a crença de que a mulher, devido à sua biologia, já está conectada com sua alma, e o seu amadurecimento psicológico é apenas o desenvolvimento do *animus*. A mulher não está isenta dessa tarefa, de modo que também cabe a ela o cultivo da alma.

O desenvolvimento do *animus* é o desenvolvimento do próprio ego, já que estamos numa sociedade patriarcal que valoriza os princípios masculinos, enquanto os princípios femininos são considerados inferiores e irracionais.

Para Hillman (2020), se a *anima* é a própria interioridade reflexiva, fantasiosa, conectiva e pessoal, o *animus* aparece na exterioridade literal, impessoal e objetiva. Essas figuras estão sempre seduzindo o ego e forçando uma identificação, já que os arquétipos dependem da identificação com o ego para serem constelados.

O ego é o instrumento, um servo no cultivo da alma, pois as funções específicas da consciência — pensar, querer, perceber, sentir — estão sob comando daquela estrutura. Assim, a *anima* é uma força genérica e mais profunda, que está por trás das funções conscientes (HILLMAN, 2020). O objetivo não é a anulação do ego, mas uma relação harmoniosa que permite a expressão da totalidade.

A relação do indivíduo com esses dois arquétipos é fundamental para o desenvolvimento, pois permite um relacionamento amadurecido consigo e com o mundo externo. Onde a *anima* é vívida, o *animus* penetra. Enquanto a *anima* dança com os antepassados, o *animus* constrói pontes para o futuro.

[...] os conscientizando podemos convertê-los em pontes que nos conduzem ao inconsciente. Se não utilizarmos intencionalmente como funções, continuarão a ser complexos personificados e nesse estado terão que ser reconhecidos como personalidades relativamente independentes. [...], não podem ser integrados à consciência enquanto seus conteúdos permanecerem desconhecidos. [...] só quando esta tarefa for cumprida[...] e a consciência familiarizar-se com os

processos inconscientes refletidos na *anima*, esta será percebida como uma simples função (JUNG, OC, vol. VII/2, §339).

Integrar a *anima* não é viver num estado de perfeição absoluta, mas, sim, mudar a percepção sobre a própria vida e transcender a própria existência, vivendo em comunhão com a fonte de vida inconsciente.

A individuação é a experiência viva, carregada de emoção. É mais que um simples movimento do ego em direção ao *Self*, é um movimento criativo, de conscientização dos complexos, integração dos conteúdos sombrios, diferenciação dos ideais coletivos e confronto com *animus* e *anima*, para que a forma essencial e profunda possa existir.

O *Self* é uma instância inata e reguladora do constante desenvolvimento e amadurecimento da personalidade, e a autorrealização depende da estreita relação com o ego, que é o receptor da mensagem, a luz da consciência e o integrador dos conteúdos inconscientes. Embora seja um processo natural do ser humano, a participação consciente contribui para o movimento de ampliação e transcendência.

Nosso si mesmo, como síntese de nosso sistema vivo, não só contém o sedimento e a soma de toda vida vivida, como também é o ponto de partida, o ventre materno grávido de toda vida futura e cujo pressentimento se encontra tanto no sentimento subjetivo, como no aspecto histórico (JUNG, OC, vol. VII/2, §302).

O desabrochar de uma personalidade autônoma necessita da combinação harmônica das energias masculina e feminina (opostos e complementares) no interior do indivíduo, isto é, da totalidade.

2 Casamento e individuação

Masculino e feminino. Na mitologia, masculino e feminino já estiveram reunidos numa forma original. Essa forma era composta por quatro pernas e quatro braços, além de uma cabeça com duas faces, cada uma olhando para um lado, porém uma força maior fez a separação e dividiu o poder desse ser esférico. Desde a divisão, essas partes vivem lutando para se reunir. E em cada um de nós essa aventura é vivida, na busca por aquilo que nos completa e faz falta (PLATÃO, 2003).

No processo de desenvolvimento o ser humano terá de reunir em si próprio aquilo que foi separado, o lado masculino, do lado feminino, para se tornar um ser mais completo. Quando essa reunião ocorrer internamente dentro do homem e da mulher, será possível o encontro mais verdadeiro entre os dois (CAVALCANTI, 1993, p. 137).

Antes que esse encontro verdadeiro aconteça, haverá crises no relacionamento, devido à inconsciência que provoca a indiferenciação e a suposição de que o outro possui estrutura psíquica semelhante à própria estrutura (JUNG, 2019b).

Essa falta de diferenciamento ocasiona um mecanismo inconsciente denominado projeção, “que ocorre sempre que um aspecto vital e desconhecido de nossa personalidade é ativado” (SANFORD, 1987, p. 17). Aquilo que nos pertence é enxergado fora e distante, como se não fizesse parte da própria personalidade.

A projeção é de máxima importância para a vida do *animus* e *anima* e, até certo ponto, ela é normal e saudável, pois a ausência de projeção retém toda a energia psíquica no sujeito (SAMUELS, 1989).

Os jovens têm certa consciência do eu; porém, têm um conhecimento incompleto sobre si e, ao chegar à idade adequada para o relacionamento, os fatores inconscientes estarão presentes. Assim, escolha do(a) parceiro(a) não será livre, pois “o grau de ligação aos pais influencia” nela (JUNG, vol. OC, XVII, §328).

A escolha do parceiro é um movimento inconsciente, pois é uma tentativa de suprir os fatores não satisfeitos em si, o que ocasiona uma projeção excessiva e problemática. Aquele que recebe a projeção não é capaz de encarnar a idealização, ocasionando decepção e sentimentos negativos (SAMUELS, 1989).

O desejo dos apaixonados é permanecer em um estado indissolúvel, assim como no início da vida, quando permaneciam em união com a mãe. O relacionamento é caracterizado pela busca da harmonia completa e da felicidade plena. Assim, eles esperam que os dois sejam “um só corpo e uma só alma”. Muitos casamentos terminam quando essa cumplicidade e harmonia são desfeitas.

O casamento não é confortável e harmonioso; antes é um lugar de individuação onde uma pessoa entra em atrito consigo mesma e com o parceiro, choca-se com ele no amor e na rejeição e desta forma aprende a conhecer a si próprio, o mundo, bem e mal, as alturas e as profundezas (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p. 72).

Não é possível se tornar consciente sem passar por sofrimentos, e diversos são os caminhos para essa ampliação da consciência. Na segunda metade da vida, em vez de olhar para frente, olha-se para o passado e analisa-se o rumo que a vida tomou.

Duas pessoas, usualmente com imagens e fantasias opostas, com vitalidade e forças distintas, prometem um ao outro estarem juntos noite e dia, por toda uma vida. Talvez em dez anos sejam pessoas completamente diferentes. Fazem essa promessa numa idade que nem sabem quem são eles próprios, nem quem é o outro. Acima de tudo, não se sabe como um ou outro vai se desenvolver mais tarde (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p. 18).

Novas descobertas sobre as próprias escolhas surgem e abalam a própria personalidade. Aquele desejo inicial de ser uno e indiviso é confrontado com a insegurança do desconhecimento sobre si mesmo. O descontentamento normalmente é projetado na outra pessoa da relação, o que provoca “uma atmosfera crítica, que é a condição indispensável para a tomada de consciência” (JUNG, OC, vol. XVII, §331b).

O casamento é campo fértil para o desenvolvimento pessoal, o amadurecimento psicológico e o processo de individuação, e só será propriamente compreendido se houver a libertação do “complexo de harmonia”, pois individuação tem mais relação com salvação do que com bem-estar (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977).

Nessa etapa é preciso retrainir e olhar para dentro, pois a segurança que se busca no outro terá que ser encontrada em si mesmo. O caminho é longo, e a maioria das pessoas fica à margem de si mesma.

[...] o autoconhecimento nunca foi um dos nossos pontos fortes. [...], mesmo o conhecimento mais elementar de si mesmo é algo que a maioria das pessoas resiste com a máxima determinação. [...] somente quando nos achamos num estado de grande sofrimento ou confusão, e somente quando o autoconhecimento nos oferece uma saída, é que dispomos a arriscar nossas estimadíssimas ideias a respeito daquilo que sentimos ser quando postos diante da verdade, e, mesmo assim, muitas pessoas preferem viver uma vida sem sentido a ter de passar pelo processo, não raro desagradável, que as leva ao conhecimento de si próprias (SANFORD, 1987, p. 16).

O casamento proporciona o espaço para que a individuação aconteça, permitindo o amadurecimento da capacidade de amar e se relacionar. Se o relacionamento for valorizado apenas nos momentos que oferece bem-estar, felicidade, satisfação dos desejos, paz e plenitude, não haverá capacidade suficiente para suportar as adversidades (SANFORD, 1987).

Um casamento só funciona se alguém se abre exatamente para aquilo que nunca pediria que fosse de outra maneira. Somente friccionado as próprias feridas e se perdendo se é capaz de aprender sobre si mesmo, Deus e o mundo. Como todo meio de salvação, o casamento é duro e doloroso (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p. 56).

Para que o casamento não se realize apenas como uma consequência biológica, o mundo interior deve ser visto como real e objetivo tanto quanto o mundo exterior e a realidade física.

A união dos opostos para qual a energia vital nos impulsiona só pode acontecer dentro da personalidade individual. “A união do masculino com o feminino não pode realizar-se enquanto, inconscientemente,

projetamos uma metade de nós no parceiro humano e colocamos em ação a outra metade" (SANFORD, 1987, p. 148).

Para que o casamento seja o símbolo do *Opus Alquímico*, é preciso distinguir os parceiros invisíveis (*anima* e *animus*) dos parceiros humanos em nossa vida, reconhecer a projeção e integrar o conteúdo projetado. A conscientização dos aspectos sombrios que mantêm a projeção dos arquétipos de *animal/animus* sobre objetos externos possibilita a *coniunctio* alquímica, o casamento interior (ALVARENGA, 2017).

Em outras palavras, "o casamento interno, proposto pela alma, vai além da relação com outra pessoa. Ela inclui as relações com diferentes aspectos de cada um" (ALVARENGA, 2017).

A sociedade contemporânea valoriza alguns aspectos enquanto nega outros, contribuindo para unilateralização. "Na unilateralidade é difícil haver diálogo. Sem disponibilidade para a compreensão, para a aceitação da diferença do outro, é impossível a comunicação" (CAVALCANTI, 1993, p. 139).

A dificuldade em realizar esse casamento interno ocasiona os problemas do casamento, pois os parceiros barganham a própria autonomia pela falsa completude. Amalgamar suas personalidades desconsiderando suas necessidades individuais e impulsos internos é a morte psíquica, o aprisionamento da criatividade e a estagnação do desenvolvimento.

O casamento é o espaço para que duas pessoas confrontem com seus opostos, percebam suas diferenças e conheçam os aspectos sombrios de sua personalidade. Quando o indivíduo é capaz de assumir a tarefa de ser portador do mal, ele carrega em si os opostos, contribuindo para a criação da *coniunctio* (EDINGER, 2008).

No encontro e desencontro, na união e separação, o casamento permanece vivo e possibilita o desenvolvimento psíquico das duas pessoas envolvidas na relação. Identificar e compreender a diferença é primordial para um relacionamento criativo. "O encontro dialético entre dois parceiros, que dura toda a vida até a morte, pode ser entendido como um meio especial de descobrir a alma, uma forma especial de individuação" (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p. 52).

Porém, o casamento somente é um caminho para o casamento sagrado se não for considerado como instituição para manter o bem-estar, o status e outras considerações materialistas que fundamentam o aspecto profano do relacionamento.

O casamento é o ritual de união amorosa entre um homem e uma mulher, é a conciliação entre o princípio feminino e o masculino. Homem e mulher deixam suas casas paternas para construir a sua própria casa. Deixam a vida de dependência para alçarem voo para uma vida de independência, assumir a

direção de suas vidas. É um compromisso mútuo, de respeito, de auxílio e de confiança (TOMMASI; SOARES, 2021, p. 152).

Enquanto o casamento permanecer fixado em seu aspecto profano, a união seguirá sendo mantida por abdições que utilizam como justificativa: os filhos, o status social, o cansaço e o medo da solidão. Dessa forma, nega-se a si mesmo o desenvolvimento de uma personalidade mais ampla e amadurecida.

“Muitos casais que tem um bom casamento de um ponto de vista exterior, de fato, virtualmente se aleija entre si” (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p. 17). Logo, o casamento é orientado apenas para a função social, garantindo a continuidade da cultura e das tradições. Dessa forma, muitos casamentos murcham, secam e perdem o caminho para a individuação, pois, à medida que as projeções vão reduzindo e as características essenciais de cada um aparecem, pode ocorrer a repressão ou exclusão desses aspectos, com violação de certas exigências da individuação, que é a abrangência da totalidade.

Considerações finais

A meta da individuação é o desenvolvimento íntimo e profundo de cada indivíduo. Vários são os caminhos para que essa transformação aconteça. Entre esses, o casamento é um espaço dinâmico em que o inconsciente atua.

A falta de autoconhecimento leva à busca, no parceiro, das compensações das próprias necessidades. Impulsionado pelo desejo de perfeição, a meta inicial é a modificação do outro, distanciando a si da transformação íntima. Nesse jogo de luz e sombra, que traz perdas e ganhos, a projeção é jogador assíduo.

O esforço mais profundo e menos assumido, nesse jogo, é a restauração da perda da unidade original; é mais que a reunificação do homem e da mulher, é a união do masculino e feminino, das polaridades dentro da dinâmica psíquica de cada um.

O verdadeiro encontro acontece internamente, pois a consciência da própria diferença permite a reciprocidade, que acolhe a diferença e dá liberdade para que o outro encontre sua individualidade e expresse sua identidade.

O verdadeiro casamento transcende as partes individuais e transforma a escuridão interior em iluminação, garantindo a integração dos elementos dispersos no inconsciente e a reparação das cisões internas. A transformação do caos inicial se dá quando o encantamento se desfaz, passando pela retirada das projeções, renovando a esperança no relacionamento e proporcionando uma nova atitude mais consciente e menos contaminada dos desejos imaturos.

Uma relação mais autêntica é uma construção gradativa, composta por momentos de união, distanciamento e enfrentamento. Não há relacionamento criativo se não houver diferenciação.

A mudança em uma parte afeta o todo, porém o medo provocado pelo novo ocasiona uma resistência, que gera esforços na tentativa de voltar à segurança anterior, ao paraíso original da projeção. Quando alguns véus caem, são revelados conteúdos nunca vistos; alguns negativos, que causam decepção. E o protetor torna-se o carrasco, ao passo que a musa inspiradora se transforma na bruxa. Os amantes tornam-se inimigos.

A sociedade atual enfatiza os valores masculinos, o que resulta na unilateralidade que atrofia o lado oposto, gerando desequilíbrio. Homens e mulheres foram enclausurados em seus estereótipos e estão adoecidos devido à falta de diálogo interno, o que dificulta a comunicação externa. A cooperação e a solidariedade foram sufocadas pela competição e pelo individualismo, e assim os sujeitos perdem a oportunidade de desenvolver a alteridade e se ver pelo outro.

A transformação necessita desses dois elementos, opostos e complementares. O masculino com sua força e seu direcionamento, o *Chronos* inexorável, e o feminino com seu ritmo e fluidez, o *Kairós* paciente.

Referências

- ALVARENGA, M. Z. de (org.). *Anima-Animus de todos os tempos*. São Paulo: Escuta, 2017.
- CAVALCANTI, R. *O casamento do Sol com a Lua: uma visão simbólica do masculino e do feminino*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.
- EDINGER, E. F. *O mistério da Coniunctio: imagem alquímica da individuação*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GUGGENBÜHL-CRAIG, A. *O casamento está morto. Viva o casamento!*. São Paulo: Edições Símbolo, 1977.
- HILLMAN, J. *Anima: a psicologia arquetípica do lado feminino da alma no homem e sua interioridade na mulher*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2020.
- JUNG, C. G. A sombra. In: JUNG, C. G. *Aion: estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. OC, vol. IX/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 19-22.
- JUNG, C. G. *Anima e Animus*. In: JUNG, C. G. *Aspectos do feminino*. Petrópolis: Vozes, 2019a. p. 116-147.
- JUNG, C. G. *Animus e anima*. In: JUNG, C. G. *Estudos Alquímicos*. OC, vol. XIII. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 45-50.
- JUNG, C. G. Chegando ao Inconsciente. In: JUNG, C. G. *O Homem e seus Símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 15-131.

- JUNG, C. G. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: JUNG, C. G. A *Natureza da Psique*. OC, vol. VIII/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 39-52.
- JUNG, C. G. Definições [eu]. In: JUNG, C. G. Tipos Psicológicos. OC, vol. VI. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 444-445.
- JUNG, C. G. Determinantes psicológicas do comportamento humano. In: JUNG, C. G. *Natureza da Psique*. OC, vol. VIII/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 60-82.
- JUNG, C. G. O casamento como relacionamento psíquico. In: JUNG, C. G. *Aspectos do Feminino*. Petrópolis: Vozes, 2019b. p. 71-88.
- JUNG, C. G. O inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. In: JUNG, C. G. *O Eu e o Inconsciente* – OC, vol. VII/2. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 3-13.
- JUNG, C. G. Sobre o conceito de libido. In: JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. OC, vol. 5. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 162-172.
- JUNG, C. G. Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. In: JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. OC, vol. IX/1. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 11-81.
- JUNG, E. *Animus e anima*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- NEUMANN, E. *A Grande Mãe*. 8. ed. São Paulo: Cultrix, 1998.
- PLATÃO. *O banquete*. Pará de Minas: Virtual Books, 2003. Disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Acesso em: 31 jan. 2021.
- SAMUELS, A. Gênero, sexo e casamento. In: SAMUELS, A. *Jung e os Pós-Junguianos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. p. 246-271.
- SANFORD, J. A. *Os parceiros invisíveis*. São Paulo: Paulus, 1987.
- TOMMASI, S. M. B.; SOARES, L. F. M. *7 Faces do feminino*: mitologia grega; psicologia analítica; arteterapia. São Paulo: Ed. das Autoras, 2021.
- VON FRANZ, M.-L. O processo de individuação. In: VON FRANZ, M.-L. *O Homem e seus Símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 207-307.

Marriage: one of the paths in the individuation process

Lidiane Gouveia Garcia

Article



Abstract: Individuation is a process of personality development that emerges through interactions between the individual and others. Among the many human relationships, marriage stands out due to its profound emotional connections, making it fertile ground for the unconscious to operate. As such, marriage embodies a dynamic realm that offers opportunities for personal growth as well as serves as a sacred union, as the merging of opposites and to the full realization of one's personality, which is the goal of the individuation process. The current study was undertaken through a theoretical and bibliographical review to deepen our comprehension of the emotional connections between men and women and the factors that guide them toward marriage.

Keywords: individuation; *animus*; *anima*; marriage; psychology.

Introduction

Individuation is an essential aspect of human motivation. The development of the individual psyche has its roots in the collective unconscious. However, it needs to differentiate itself to develop in a unique way. Jung also stressed the importance of achieving consciousness and integrating both conscious and unconscious facets of one's personality.

The individuation process is a lengthy journey that unfolds through symbols, urging the integration of opposites through active, challenging, and occasionally uncomfortable work, traversing the complexity of the individual psyche culminating in contact with a divine spark: the Self.

Individuation shares a stronger connection with salvation than with well-being, as this journey invariably involves confronting oneself and the world. In contemporary society, which tends to avoid anything that brings sadness or suffering, this individual endeavor often gets postponed.

Far from being a pastime, restricted to the individual or the ego, it carries significant social implications, as those engaged in their individuation process contribute to the welfare of others, whether through extroverted or introverted means.

Among the various possible paths leading to this objective, could marriage be a viable option?

For many people, marriage is viewed as a failed, hypocritical, destructive, and restrictive institution—an instrument of social order that hinders and suppresses individuality. In essence, it is seen as a failure and a torment within the political-social system.

Despite the challenges, people persist in getting married and making vows of lifelong commitment, promising to stand together through thick and thin, “until death do us part”. For those on the journey of individuation, it becomes clear that the issue lies not within the institution of marriage itself, but in the unconscious needs that give rise to projections and, consequently, conflicts.

When these projections are removed, making way for the understanding of dreams, fantasies, and internal dialogs, individuation becomes a reality. The more comprehensive the confrontation between partners, the more effective the marriage becomes as a path toward individuation.

This work aims to provide a theoretical understanding of this process, drawing on the concepts developed by Jung and insights from other authors who have explored this topic.

This work consists of a bibliographical review focused on revisiting the concepts of *animus* and *anima*. These archetypes propel the search for a life partner and act as bridges to the unconscious, facilitating the development of personality. The final section of the literature review presents the dynamics of marriage and the individuation process.

1 *Animus* and *anima*

Jung’s work encompasses several concepts that describe the development of personality and the unfolding of the individuation process.

In contrast to the reductionist causal perspective, in analytical theory, phenomena are understood within a synthetic-analytic viewpoint, presenting the teleological nature of human development.

This psychological development that occurs throughout an individual’s lifetime and results in the emergence of a more expansive and mature personality, is referred to as individuation, “an action driven by a concealed regulatory or directional tendency, giving rise to a gradual and imperceptible process of psychological growth” (VON FRANZ, 2008, p. 211).

To embark on the journey of individuation and self-discovery, one must travel along paths not taken, demanding dedication, fidelity, and loyalty in the internal struggles with oneself. "Each of us must confront and transcend the constraints, move beyond mere duty to existence, and in doing so, become the unsung hero of our unique journey. It is only through this process that the union of oneself with oneself is achieved" (ALVARENGA, 2017, p. 42).

According to analytical psychology, the human psyche consists of the following constructs: consciousness, the personal and collective unconscious, and archetypes: ego, shadow, *persona*, *animus*, *anima*, complexes, individuation, and *Self*. This work will delve deeper into the concepts of *animus* and *anima* and how these archetypes influence emotional relationships, with a particular focus on their role within the institution of marriage.

At birth, the child is immersed in the unconscious, experiencing an undifferentiated connection with the feminine. As the ego develops and adapts to the external world and moves towards the conscious world, the individual frees oneself from maternal dependence simultaneously experiencing self-alienation. In Jung's own words:

I perceive the self as a complex of representations that form the center of consciousness and that seems to have a remarkable continuity and self-identity. Hence, I also refer to it as the ego complex. The ego complex is both the content and the state of consciousness, as any psychic element is conscious only when connected to the ego complex. While the ego is only the center of my conscious field, it does not equate to the entirety of my psyche; rather, it's just one complex among several others" (JUNG, OC, vol. VI, §796).

Just as a hero answers the call and must triumph over challenges to progress to the next phase, individual lives encounter adversities that trigger crises—an emotional upheaval often accompanied by suffering, which, if overcome, allows for transformation. In this scenario, the libido continues its flow, sustaining the dynamics of the psyche. However, if resistance persists, it obstructs the flow of libido, resulting in a split, neurosis, or conflict—entrenched situations in need of resolution. In this sense:

This perspective broadens our understanding of libido to encompass a concept of 'tend towards' in general. [...] It is, therefore, wiser, when discussing libido, to interpret it as an energetic force capable of influencing various aspects such as power, hunger, hatred, sexuality, religion, and more, rather than being tied to a specific instinct (JUNG, OC, vol. V, §197).

In this journey towards the depths of the psyche, metaphorically descending the stairs of the unconscious, the first door we encounter is that of the shadow. Behind this door lie the unknown or lesser-known aspects of consciousness, repressed contents because they don't align

with the external persona, as well as collective influences. This initial confrontation already demonstrates the challenging nature of the task, as it unveils hidden impulses and desires, forcing us to recognize within ourselves the enemy we had previously perceived only in others.

The shadow represents a moral dimension that tests the integrity of the entire personality, for no one can become aware of this reality without expending a significant amount of moral energy. [...] it is about acknowledging the darker facets of one's personality as they truly exist. This crucial step serves as the basis for any form of self-knowledge and, therefore, it often encounters significant resistance (JUNG, OC, vol IX/2, §14).

The observation in others of one's unconscious contents is the consequence of one's alienation, and the solution to this impasse is becoming conscious of these projections. Consciousness represents only a fraction of the psyche, while inner figures constitute a multifaceted complex that can lead to conflicts if left unaware. They embody the feminine and masculine aspects of the unconscious.

These two enigmatic figures emerging from the depths of the psyche, the *anima* and the *animus* (sometimes referred to in grandiose theosophical terms as "guardians of the threshold"), can assume a myriad of forms, a topic extensive enough to fill entire volumes. Their intricacies and transformations are as vast as the world itself, mirroring the immeasurable diversity of their conscious counterpart, the persona. Operating within a twilight realm, it's easy to overlook that both *anima* and *animus* are autonomous complexes that constitute a psychological function for both men and women. Their autonomy and lack of development hinder, or rather, retain the full blossoming of a personality (JUNG, OC, vol. VII/2, §339).

At times, this secondary character emerges from the depths of the shadow, introducing new and different challenges. Archetypes can influence each other, reflecting the idea that "the soul is not truly a singular entity, but rather a multifaceted, indefinite complex" (JUNG, 2006, p. 13).

As previously stated, the personal unconscious encompasses personal acquisitions, and the collective unconscious, in addition to referring to the content of the inherited possibilities of psyche functioning. Thus, the collective unconscious is related to universal and timeless forms and primordial images or archetypes.

[...] within the unconscious, we also find qualities not acquired individually but rather inherited, such as instincts, which serve as impulses destined to drive actions arising from inner needs, devoid of conscious motivation. Additionally, we must consider the *a priori*, innate forms of intuition, encompassing the archetypes of perception and apprehension that are fundamental and inherent to all psychic processes. [...] Instincts and archetypes collectively constitute the realm of the collective unconscious (JUNG, OC, vol. VIII/2, §270).

Among the various archetypes, as highlighted by Emma Jung (2006), the *animus* and *anima* hold exceptional significance. On one hand, they

belong to personality, and on the other hand, they are embedded in the depths of the collective unconscious, serving as a bridge or link between the personal and impersonal, the conscious and unconscious.

The character of these archetype figures is shaped by the individual's lifelong interactions with the opposite sex, as well as the collective perceptions that men and women hold about each other. They are more than static concepts, but rather define the essence guiding the functions of the soul, which is why they intervene in individual life—sometimes as allies, at other times as disruptors. Therefore, understanding the impact of these archetypes is crucial, for “unconscious factors are determining realities, much like the forces that govern societal life” (JUNG, OC, vol. VII/2, §311).

Initially, the *animus* is shaped by the paternal figure and, over time, is projected onto teachers, husbands, friends, the church, the State, society and its institutions, and scientific and artistic creations (JUNG, 2006).

Feminine psychology unveils an element that aligns with the concept of *anima* in men. This element, predominantly non-affective and possessing an almost intellectual essence, can be described as “prejudice.” [...] Similarly, the *animus* in women is characterized by lower-level judgments, or more precisely, opinions. [...] At its lowest level, the *animus* represents a primitive form of *logos*, a caricature of the differentiated spirit of man, much like how the *anima*, in its lowest manifestation, caricatures feminine eros (JUNG, OC, vol. XIII, §60).

This projection initially offers a sense of fulfillment and completeness, creating a connection and dependence on this man. However, as he distances himself from this image idealized by the woman, a mix of confusion and disappointment sets in, due to the need to perpetuate the deception about himself since the process of differentiation is underdeveloped.

It is important to note that when women identify with the masculine aspects of the *animus*, moving her away from the primary feminine, it does not mean an integration of this complex. Instead, the true aim is to embrace feminine spirituality, the manifestation of a woman's *logos* within her being and life (JUNG, 2006, p. 26). This disharmony between the woman's life and the *logos* can lead to depression, a sense of dissatisfaction, and a diminished feeling of vitality.

The *animus* makes demands and suggests paths. When creative activity is neglected, it is transformed into a vexing presence and its objectivity disrupts relationships. If consciousness fails to assume the role of the spiritual function, the libido designated for it slips into the unconscious, thereby activating the archetype of the *animus*. This figure becomes autonomous and, due to its numinous aspect, can exert control over the conscious self and dominate the entire personality.

The *animus* is recognized for its tendency for judgment, which disturbs the person as an internal and irrefutable conviction. It has the ability to develop an idea and make it true, creating a magical dome that envelops the woman and distances her from reality. In everyday life, the *animus* often manifests itself as an inner voice, that makes comments or gives a reprimand. As explained by Emma Jung (2006), this inner voice carries a critical tone, typically characterized by negativity towards emotions, accompanied by commands, prohibitions, and imposed beliefs.

In dreams, “the animus takes on personified forms, such as a real man, be it a father, lover, brother, teacher, judge, sage, wizard, artist, or philosopher” (JUNG, 2006, p. 42). Alternatively, it may manifest as a group of men, symbolizing that the animus represents a more collective element rather than a purely personal one (VON FRANZ, 2008, p. 257).

The *anima* is typically personified as a sole figure, while the *animus* embodies a sense of plurality. This distinction arises from historical and societal differences in gender roles: women tend to have more individual and monogamous relationships, whereas men often have more indiscriminate and polygamous connections. These conscious attitudes find compensation in unconscious contrasexual positions. And, as dictated by biology, it is a fact that sperm exist in multiple numbers while eggs remain single (HILLMAN, 2020).

Due to the deviations and incidents caused by the *animus*, there can be a misunderstanding that leads the woman to perceive him as a boy. However, the *animus* is, in fact, a creative spirit that empowers the woman to accomplish remarkable deeds, providing meaning and guidance to her thoughts. This guiding “whisper” demands a conscious and critical attitude capable of distinguishing the woman from her *animus*.

The differentiation between oneself and the *animus* along with a clear understanding of its sphere of influence, holds exceptional importance. It’s only through this process that one can break free from identification with the animus and avoid the detrimental consequences of possession. Awareness and realization of one’s Self go hand in hand with this differentiation process, taking on a pivotal role from that point onwards (JUNG, 2006, p. 51).

This differentiation is only possible when we acknowledge and engage in dialog with the “stranger”, this unknown inhabitant of the female psyche. The *animus* can become a valuable inner companion and thus ceases to be a danger, by transforming itself into creative energy, performing its role, and incorporating masculine qualities such as initiative, courage, objectivity, and spiritual wisdom into a woman’s life.

In his work, Jung provided detailed descriptions of these two archetypes. The *anima* was described in more detail, reflecting his personal experiences and allowing him to express his subjectivity. Similarly, Emma Jung and Marie Louise von Franz contributed to the exploration of the *animus* archetype. Nonetheless, every archetype

inherently implies the other, “which is why being involved with the *anima* simultaneously implies being involved with the *animus*, one way or another” (HILLMAN, 2020, p. 191).

Anima was the term that Jung used to describe the feminine interiority of a man. It is this *anima* that stirs his emotions and influences his moods and desires, being able to either motivate or confuse his consciousness. For Hillman (2020), the concept of *anima* also refers to the interiority of women. In this broader sense, the *anima* represents interiority itself.

The *anima* not only represents the contrasexual dimension within a man but also embodies the collective archetype of the feminine, a symbol of life itself, as it has evolved throughout the history of humanity. By nature, man has predominantly developed his logical aspect (*logos*), leaving his relational aspect (*eros*) relatively underdeveloped and concealed in the depths of the unconscious. Hence, “there is no man so distinctly masculine that he lacks a trace of the feminine within him” (JUNG, OC, vol. VII/2, §297).

Homeostasis is essential for life. Therefore, an external aspect is compensated by an internal aspect, and the *anima* is the unconscious function that organizes and guides personal relationships. A compensatory relationship exists between the *persona* and the *anima*.

“*Persona* is a complex system of interaction between individual consciousness and society, a kind of mask” (JUNG, OC, vol. VII/2, §305). Adaptation to social requirements and identification with the *persona* can lead to a disconnection from one’s unique individuality. Neuroses emerge from the *persona* unilateralism, which stirs the depths of the unconscious and awakens the *anima*, giving rise to whims, affections, anxieties, obsessive thoughts, weaknesses, and addictions.

In the case of men, the first representative of the *anima* is typically the mother, followed by women who evoke deep feelings. As long as the *anima* remains unconscious, it continues to be projected onto others. Similarly, when the *anima* operates as an autonomous complex, it can disrupt personal relationships. “Complexes are repressed emotional themes that have the potential to induce permanent psychological disorders or, in some instances, even neurotic symptoms” (JUNG, 2008, p. 27).

These complexes possess a psychic energy that at times surpasses that of our conscious intentions, making disruptions of the conscious order possible. Indeed, an active complex can temporarily immerse us in a state of constraint, characterized by obsessive thoughts and compulsive actions [...] (JUNG, OC, vol. VIII/2, §201).

In analytical theory, according to Hillman (2020), the term “*anima*” is sometimes used interchangeably with soul, psyche, femininity, eros, soul, and fantasy. This semantic flexibility creates a complex

and challenging realm within the psyche, leading to potential misunderstandings in its interpretation.

Building on Jung's work, Hillman portrays the *anima* as an "image of the soul" that exists within both men and women. It is important to clarify that the analytical psychology proposal, involving the integration of the *anima* through confrontation with this internal personality using the technique of active imagination, is related to the personal *anima*—the unconscious femininity within man. The collective aspect of the *anima* cannot be fully integrated, as it belongs to the realm of the natural unconscious, the domain of the gods. The concept of *anima* in this impersonal aspect should not be confined to any specific gender; it also resides within the inner world of women.

The belief that a woman, by virtue of her biology, is inherently connected to her soul is illusory. Her psychological growth involves the development of the *animus*. Women are not exempt from this task, so it is also their duty to cultivate their souls.

The growth of the *animus* represents the expansion of one's ego, particularly in a patriarchal society that places high value on masculine principles, often deeming feminine principles as inferior and irrational.

According to Hillman (2020), while the *anima* embodies reflective, imaginative, connective, and personal interiority, the *animus* manifests itself in literal, impersonal, and objective exteriority. These archetypal figures continually allure the ego, compelling it towards identification, since they rely on this identification with the ego to become activated.

The ego serves as an instrument, a servant in the cultivation of the soul, overseeing the specific functions of consciousness: thinking, desiring, perceiving, and feeling, all operating under its command. Meanwhile, the *anima* represents a more universal and profound force that operates beneath the conscious functions (HILLMAN, 2020). The aim is not to eliminate the ego but to establish a harmonious relationship, enabling the expression of the totality.

One's interaction with these two archetypes is essential for development, as it allows for a mature relationship with oneself and the external world. Where the *anima* is vivid, the *animus* penetrates. While the *anima* dances with the ancestors, the *animus* builds bridges to the future.

[...] by raising awareness we can convert them into bridges that lead us to the unconscious. If we fail to intentionally use them as functions, they will persist as personified complexes, demanding recognition as somewhat independent personalities. [...], they cannot be integrated into consciousness until their contents become known. [...] only when this task is accomplished [...] and consciousness becomes familiar with the unconscious processes reflected in the *anima*, will it be perceived as a mere function (JUNG, OC, vol. VII/2, §339).

Integrating the *anima* does not equate with achieving a state of absolute perfection. It involves shifting one's perception of life itself and transcending one's existence by living in communion with the unconscious source of life.

Individuation is a living experience, infused with emotions. It is more than a simple movement of the ego towards the *self*. It is a creative movement, characterized by an awareness of complexes, the integration of shadowy aspects, the differentiation of collective ideals, and a confrontation with the *animus* and the *anima*, all aimed at allowing the essential and profound self to emerge.

The *self* serves as an innate and regulating element in the ongoing development and maturation of one's personality, and self-realization depends on the close relationship with the ego. The ego acts as the receiver of the message, the light of consciousness, and the integrator of unconscious contents. Although it is a natural human process, conscious participation contributes to the movement of expansion and transcendence.

Our self, as the synthesis of our entire life experience, not only embodies the accumulation of every life lived but also serves as the starting point—a maternal womb pregnant with the potential of every future life. This anticipation is present both in subjective feelings and historical aspects (JUNG, OC, vol. VII/2, §302).

The blossoming of an autonomous personality requires the harmonious combination of masculine and feminine energies, which are opposites yet complementary, within the individual—representing totality.

2 Marriage and individuation

Masculine and feminine. In mythology, masculine and feminine were originally united in a primordial form. This form was spherical, and had four legs, four arms, and a two-faced head, each looking at opposite directions. A greater force subsequently separated and fragmented this spherical Being. Since this division, these parts have been engaged in a continual struggle to reunite. This adventure is experienced within each of us, as we search for completeness and what we inherently lack (PLATÃO, 2003).

Throughout the developmental process, individuals must reintegrate what was once separated—the masculine and feminine aspects—thus achieving a greater sense of wholeness. When this inner reconciliation occurs within both men and women, it paves the way for a more genuine connection between them (CAVALCANTI, 1993, p. 137).

However, before this authentic union, relationship crises may arise due to unconsciousness, resulting in a lack of differentiation and the

assumption that the other possesses a psychic structure resembling one's own (JUNG, 2019b).

This lack of differentiation gives rise to an unconscious mechanism called projection, "which occurs whenever an essential, yet unknown aspect of our personality is activated" (SANFORD, 1987, p. 17). In projection, what is inherently ours becomes perceived externally and distant, as if it were detached from our personality.

Projection plays a pivotal role in the *animus* and *anima's* lives and, to some extent, is considered normal and healthy, as the absence of projection retains all psychic energy within the individual (SAMUELS, 1989).

While young individuals possess a certain awareness of the self, they often have incomplete knowledge about themselves. When they reach the appropriate age for relationships, unconscious factors will be present. Thus, the partner's choice is not free, as "the degree of connection to one's parents' influences" this choice (JUNG, OC, vol. XVII, §328).

Choosing a partner is an unconscious movement, driven by a quest to address unresolved aspects within oneself, often resulting in excessive and problematic projection. However, the individual who becomes the recipient of this projection may not be able to fully embody the idealization, leading to disappointment and negative emotions (SAMUELS, 1989).

The desire of those in love is to maintain an unbreakable bond, just as at the beginning of life when they were inextricably connected to their mother. In this context, a relationship is marked by the pursuit of complete harmony, unadulterated happiness, and the aspiration for the couple to become "one body and one soul." Many marriages come to an end when this sense of complicity and harmony becomes disrupted.

Marriage is not comfortable and harmonious; rather, it serves as a place of individuation, where individuals confront themselves and their partners, experiencing love and rejection, and thus gaining insights into their selves, the world, the spectrum of good and bad, as well as the heights and depths of existence (GUGGENBUHL-CRAIG, 1977, p. 72).

It is not possible to become conscious without going through suffering, and there are several paths to this expansion of consciousness. In the second half of life, instead of looking forward, individuals tend to reflect on the past and evaluate the course their lives have taken.

Two people, usually with opposite images and fantasies, with different vitality levels and strengths, promise each other to be together day and night, for a lifetime. It's possible that in a decade, they will have evolved into entirely different people. This commitment is made at an age when they don't even know who

they are, nor who the other person is. Above all, it remains uncertain how either individual will evolve (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p. 18).

New insights into one's own choices continually emerge, challenging and shaping one's personality. That initial desire to be one and undivided clashes with the insecurity of not knowing oneself. Typically, discontent tends to be projected onto the partner in the relationship, creating a "critical atmosphere, which is an essential prerequisite for raising consciousness" (JUNG, OC, vol. XVII 17, §331b).

Marriage serves as a fertile ground for personal growth, psychological maturation, and the individuation process. It can only be comprehended fully when one frees oneself from the "harmony complex," recognizing that individuation is more aligned with personal salvation than mere well-being (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977).

At this stage, it is time to withdraw and look within, because the security you seek in others will have to be found in yourself. The journey is long, and many individuals eventually become passive observers of their own lives.

[...] our capacity for self-knowledge has never been a strong attribute. [...], even the most elementary knowledge of oneself is something that most people resist with the utmost determination. [...] It's only when we find ourselves in states of profound suffering or confusion, and when self-knowledge offers us a way out, that we are willing to challenge our cherished notions of identity and confront the truth. Yet, even then, many opt for a purposeless existence over the often unpleasant process that leads to self-discovery (SANFORD, 1987, p. 16).

Marriage provides the space for individuation to unfold, allowing for the development of the capacity to love and engage in relationships. If the value of a relationship is solely based on moments of well-being, happiness, desire fulfillment, peace, and fulfillment, it may lack the resilience needed to withstand adversity (SANFORD, 1987).

In marriage, true success often hinges on one's willingness to embrace what one might never have sought otherwise. It's by facing one's wounds and losing oneself that individuals can truly learn about themselves, God, and the world. Like any path to salvation, marriage is hard and painful (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p. 56).

For marriage to transcend mere biological consequences, the inner world must be regarded as real and objective as the external world and physical reality.

The convergence of opposites, driven by vital energy, can only occur within the individual's psyche. "The union of the masculine with the feminine cannot take place while we unconsciously project one part of ourselves onto our human partner and act out the other" (SANFORD, 1987, p. 148).

For marriage to be the symbol of Alchemical *Opus* it is necessary to distinguish the invisible partners (*anima* and *animus*) of the human partners in our lives. Acknowledge the projection and integrate the projected content. Becoming aware of the dark aspects that sustain the projection of *anima/animus* archetypes onto external objects allows alchemical *coniunctio*, or inner marriage (ALVARENGA, 2017).

In essence, the “internal marriage, proposed by the soul, goes beyond the relationship with another person. It includes relationships with various aspects within each person” (ALVARENGA, 2017).

Contemporary society places value on certain aspects while denying others, contributing to unilateral behavior. “In unilateral thinking, engaging in dialog becomes challenging. Without the willingness to understand and accept differences, effective communication becomes impossible” (CAVALCANTI, 1993, p. 139).

The struggle to achieve this internal marriage can lead to marital issues as individuals bargain their autonomy in pursuit of a false sense of completeness. Merging their personalities without considering their individual needs and inner impulses leads to psychic death, creativity imprisonment, and development stagnation.

Marriage is the space for two people to confront their opposites, perceive their differences, and become aware of the dark aspects of their personalities. When individuals can embrace the responsibility of bearing evil, they carry within themselves the opposing forces, thereby contributing to the creation of *coniunctio* (EDINGER, 2008).

Within the dynamics of encounters and disagreements, unions and separations, marriage remains alive and enables the psychic development of both individuals involved in the relationship. Identifying and understanding the difference is essential for a creative relationship. “The dialectical encounter between two partners, that lasts a lifetime, can be seen as a special means for exploring the soul, a special form of individuation” (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p. 52).

Nonetheless, marriage leads to a sacred union only if it is not regarded as merely an institution for maintaining well-being, social status, and other materialistic concerns, which are the grounds for the profane aspects of the relationship.

Marriage represents the ritual of a loving union between a man and a woman, embodying the harmonious reconciliation of feminine and masculine principles. Men and women leave their parental homes to establish their own. They transition from a life of dependence to one of independence, taking control of their lives. It is a mutual commitment grounded on respect, support, and trust (TOMMASI; SOARES, 2021, p. 152).

However, when marriage remains confined to its profane aspects, the union often endures through sacrifices, justified by factors such

as children, social standing, fatigue, or fear of solitude. In doing so, individuals deny themselves the development of a broader and more mature personality.

“Many couples who appear to have a successful marriage, from an external point of view, may inflict harm on each other” (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977, p.17). Consequently, marriage often becomes primarily focused on its social function, ensuring the continuity of culture and traditions. In this process, numerous marriages wither, dry up, and miss the path to individuation because, as projections diminish and the essential characteristics of each individual emerge, the repression or exclusion of these aspects may occur, violating certain requirements of individuation, which is the embracing of totality.

Final considerations

The objective of individuation is the full and personal development of each individual. There are several ways for this transformation to happen. Among them, marriage serves as a dynamic arena where the unconscious mind acts.

A lack of self-awareness often leads to seeking compensation for one's needs in a partner. Driven by the desire for perfection, the initial objective becomes altering the other, distancing oneself from the path of inner transformation. In this game of light and shadow, which brings both losses and gains, projection frequently plays a significant role.

The most profound and least acknowledged effort in this game involves reclaiming the lost original unity. It goes beyond the mere reunification of man and woman; it is the union of the masculine and feminine aspects, of the polarities within each person's psychic dynamics.

The genuine encounter occurs internally, as one becomes aware of their distinctiveness, fostering reciprocity that not only embraces differences but also grants the other the freedom to explore their individuality and express their identity.

A true marriage transcends individual components and transmutes inner darkness into enlightenment, bringing about the integration of scattered elements within the unconscious and healing internal divisions. The initial chaos, experienced when the enchantment fades, can undergo transformation through the removal of projections, renewing hope in the relationship, and providing a new attitude that is more conscious and less contaminated by immature desires.

A more authentic relationship is a gradual construction, formed by moments of togetherness, distance, and confrontation. Indeed, there is no creative relationship if there is no differentiation.

Change in one part affects the whole, but the fear induced by the new offers resistance, which generates efforts to revert to a prior state of security, a return to the initial paradise of projection. As certain veils are lifted, they unveil previously concealed content, some of which may be negative, leading to feelings of disappointment. As a result, the protector may morph into the persecutor, and the inspiring muse may become the witch. Lovers become enemies.

Contemporary society places great emphasis on masculine values, resulting in a state of unilateral focus that can atrophy the opposite side, leading to an overall imbalance. Men and women have been trapped in their stereotypes and are sick due to the lack of internal dialog, which makes external communication difficult. Cooperation and solidarity have been suffocated by competition and individualism and thus miss the opportunity to develop otherness and see oneself through the lens of others.

Transformation needs these two elements, both opposing and complementary. The masculine embodies strength and direction, symbolizing the inexorable *Chronos*, and the feminine, characterized by rhythm and fluidity, embodies the patient *Kairos*.

References

- ALVARENGA, M. Z. de (org.). *Anima-Animus de todos os tempos*. São Paulo: Escuta, 2017.
- CAVALCANTI, R. *O casamento do Sol com a Lua: uma visão simbólica do masculino e do feminino*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.
- EDINGER, E. F. *O mistério da Coniunctio: imagem alquímica da individuação*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GUGGENBÜHL-CRAIG, A. *O casamento está morto. Viva o Casamento!*. São Paulo: Edições Símbolo, 1977.
- HILLMAN, J. *Anima: a psicologia arquetípica do lado feminino da alma no homem e sua interioridade na mulher*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2020.
- JUNG, C. G. A sombra. In: JUNG, C. G. *Aion: Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. OC, vol. IX/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 19-22.
- JUNG, C. G. Anima e Animus. In: JUNG, C. G. *Aspectos do feminino*. Petrópolis: Vozes, 2019a. p. 116-147.
- JUNG, C. G. Animus e anima. In: JUNG, C. G. *Estudos Alquímicos*. OC, vol. XIII. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 45-50.
- JUNG, C. G. Chegando ao Inconsciente. In: JUNG, C. G. *O Homem e seus Símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 15-131.
- JUNG, C. G. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: JUNG, C. G. *A Natureza da Psique*. OC, vol. VIII/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 39-52.

- JUNG, C. G. Definições [eu]. In: JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos* – OC, vol. VI. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 444-445.
- JUNG, C. G. Determinantes psicológicas do comportamento humano. In: JUNG, C. G. *Natureza da Psique*. OC, vol. VIII/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 60-82.
- JUNG, C. G. O casamento como relacionamento psíquico. In: JUNG, C. G. *Aspectos do Feminino*. Petrópolis: Vozes, 2019b. p. 71-88.
- JUNG, C. G. O inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. In: JUNG, C. G. *O Eu e o Inconsciente* – OC, vol. VII/2. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 3-13.
- JUNG, C. G. Sobre o conceito de libido. In: JUNG, C. G. *Símbolos da transformação* – OC, vol. V. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 162-172.
- JUNG, C. G. Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. In: JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. OC, vol. IX/1. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 11-81.
- JUNG, E. *Animus e Anima*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- NEUMANN, E. *A Grande Mãe*. 8. ed. São Paulo: Cultrix, 1998.
- PLATÃO. *O banquete*. Pará de Minas: Virtual Books, 2003. Available at: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Access on: 31 Jan. 2021.
- SAMUELS, A. Gênero, sexo e casamento. In: SAMUELS, A. *Jung e os Pós-Junguianos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. p. 246-271.
- SANFORD, J. A. *Os parceiros invisíveis*. São Paulo: Paulus, 1987.
- TOMMASI, S. M. B.; SOARES, L. F. M. *7 faces do feminino: mitologia grega; psicologia analítica; arteterapia*. São Paulo: Ed. das Autoras, 2021.
- VON FRANZ, M.-L. O processo de individuação. In: VON FRANZ, M.-L. *O Homem e seus Símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 207-307.

Lidiane Gouveia Garcia: psychologist, specialist in analytical psychology from Unifenas. Graduate student in art therapy from Unipaz Goiás. Address: Rua Expedita Pereira Soares, 298, Colinas da Serra, Lavras (MG), CEP 37.206-084. Phone number: (35) 98822-1038.

Email: lidianegarciapsiclinica@yahoo.com

“Uma essência viva implantada na alma”: um olhar junguiano sobre as relações entre criatividade e saúde

Luana Maria Rotolo

Cristina Pinto Lopes

Artigos



Resumo: Partindo da questão do porquê fazer arte nos serviços de saúde mental, propomos uma reflexão sobre as relações entre criatividade e saúde, buscando fundamentar, pela teoria junguiana, o uso de recursos expressivos enquanto processo terapêutico. Mediante pesquisa bibliográfica em obras centrais de Carl Gustav Jung e Nise da Silveira, realizamos um breve mergulho na concepção junguiana de criação, com foco na compreensão do conceito de função transcendente. Elucidamos também sua concepção de saúde e clínica, ressaltando o papel dos arquétipos e dos mecanismos de autorregulação psíquica nessas relações. Por fim, apresentamos a clínica como um espaço de criação e de relacionamento com nossas imagens, destacando o papel da relação terapêutica criativa e afetiva nesse processo.

Palavras-chave: Criatividade; saúde mental; Psicologia Clínica; Teoria Junguiana; arteterapia.

Introdução

Por que fazer arte nos serviços de saúde mental? Esta pergunta me acompanha desde que iniciei meu percurso como psicóloga no Sistema Único de Saúde (SUS). Quando pisei pela primeira vez em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), ainda residente, surpreendi-me com a existência de um ateliê de arte dentro de um serviço de saúde. Eu, que sempre gostei de me expressar por diferentes linguagens artísticas, senti que aquele espaço era diferenciado e com um potencial terapêutico enorme. Porém, os conhecimentos de Psicologia e Saúde Coletiva que eu tinha acumulado até então não me ajudavam a compreender como o processo expressivo poderia ter um efeito terapêutico. E as respostas-padrão de grande parte dos profissionais de saúde não me pareciam ser suficientes, tais como: fazer arte é bom porque eles se distraem; é um passatempo; ou, no máximo, uma fonte de geração de renda.

Essas respostas me causavam certo incômodo. Entendo e defendo a importância do lazer e até do entretenimento enquanto recursos terapêuticos. Porém, essa redução da arte enquanto entretenimento me parecia pouco para toda a potência que eu experienciava enquanto sujeito que necessita criar para viver. Também entendo e defendo a urgência de pensar estratégias de geração de renda para esse público tão marginalizado, numa sociedade extremamente desigual e avessa às diferenças. No entanto, reduzir a terapêutica à reinserção social pelo trabalho parecia-me ainda insuficiente e até opressor. Muitas vezes, nesses espaços, a arte precisa se enquadrar em um formato de artesanato para poder virar um produto, o que, por vezes, acaba restringindo a potência criativa — e eu sentia, enquanto experiência própria, que o poder terapêutico da arte se localizava em seu aspecto de processo de criação.

Pouco tempo depois de concluir a residência em Saúde da Família, busquei uma formação de Arteterapia, mesmo sem saber, na época, o que exatamente era ser arteterapeuta. Foram dois anos de mergulhos profundos no campo das artes, revivendo na pele o quanto a expressão artística é vitalizadora. Foi nesse momento que descobri a obra de C. G. Jung e, ao lado dele, Nise da Silveira. Esse momento foi um verdadeiro divisor de águas na minha trajetória.

Os caminhos teóricos começaram a clarear a partir desse momento, mas a necessidade de escrever sobre criação enquanto processo de saúde me tomou completamente quando assumi a posição de psicóloga num hospital psiquiátrico. No mesmo dia em que tomei posse, apresentei-me para a direção do hospital dizendo que, além de psicóloga, eu era também arteterapeuta e que adoraria poder contribuir com a construção de oficinas de arteterapia. A resposta não poderia ser mais desanimadora: “Aqui não temos dinheiro nem para medicação, imagine para comprar material de arte” (sic). Engoli seco, porque, nessas poucas palavras, entendi que o projeto terapêutico da instituição estava centrado na medicalização e que não existia abertura para pensar a clínica a partir de outras referências.

Essa instituição, que havia abrigado, por mais de 20 anos, importantes e inovadoras experiências no âmbito da arte na saúde mental, tinha encerrado suas atividades terapêuticas por meio da arte ao transformar o serviço numa emergência psiquiátrica — internando apenas nos momentos de crise aguda. Essa mudança me parecia ser extremamente positiva por caminhar no rumo dos ideários da Reforma Psiquiátrica, avançando no processo de desinstitucionalização e fortalecimento dos serviços substitutivos. Porém eu não entendia por que esse novo direcionamento precisava encerrar o Centro de Atividades Terapêuticas da instituição. Por que a arte não teria lugar na atenção à crise? A expressão artística somente seria terapêutica em um acompanhamento longitudinal? Essas questões começaram a povoar meus pensamentos.

A minha forma inicial de contornar essa recusa foi levar meus lápis de cor aos encontros terapêuticos nas enfermarias e os oferecer sempre que via uma possibilidade de diálogo a partir de imagens. Nesse primeiro ano de trabalho clínico com a crise, reforcei mais ainda a certeza da potência da expressão artística enquanto autêntico método terapêutico — para adotar a expressão utilizada por Nise da Silveira (2018).

A possibilidade de se expressar para além da linguagem verbal parecia abrir um caminho de vínculo um tanto quanto inexplicável de tão imediato. Parecia que no momento em que eu, enquanto terapeuta, colocava-me à disposição para acolher outras formas de expressão, acabava me mostrando mais próxima e disponível para acolher aqueles sujeitos em seus inumeráveis estados do ser. Não era preciso que eles se enquadrassem à minha forma de comunicação, eu é que estava me disponibilizando a acolhê-los da forma como sentissem ser possível. E isso já mudava tudo.

No ano seguinte, conseguimos iniciar um furo maior na dureza da instituição: durante o Seminário de Arte e Saúde Mental da Residência de Psicologia do HUP/UPE, começamos a propor intervenções artísticas enquanto processo terapêutico para os pacientes (ALMEIDA; PEDROSA; ROTOLO, 2021). Esse método niseano de atenção à crise vem se desenvolvendo desde então, tendo importantes reverberações na clínica que fazemos dentro da instituição¹.

Este pequeno trabalho é uma tentativa de síntese desses argumentos. Uma forma de convite aos profissionais de saúde para mergulhar no mundo das imagens, abrindo mais espaço para a criação nas suas vidas e práticas profissionais. Numa perspectiva alquimista de *Unus Mundus*², em que não é possível separar saúde individual e coletiva, saúde mental e orgânica, colocamo-nos o desafio de refletir a respeito da relação entre criatividade e saúde a partir da teoria junguiana e niseana. Após um breve mergulho na concepção junguiana sobre criação, discutindo o conceito de função transcendente, articulamos essa concepção à sua visão de saúde e clínica, buscando fundamentar e inspirar a utilização dos recursos expressivos na clínica e nas práticas de cuidado em saúde — para além dos passatempos e distrações.

¹ Para conhecer mais sobre esse processo de construção do ateliê de arte no hospital, sugiro a leitura do artigo “Por um método niseano na saúde mental: a construção do ateliê de arte na emergência psiquiátrica” (ALMEIDA; PEDROSA; ROTOLO, 2021).

² *Unus Mundus* é uma expressão alquímica muito utilizada por Jung para expressar a sua visão de unidade entre espírito e matéria. Nessa perspectiva, o “dentro” e o “fora”, a realidade interna (da psique) e externa (da matéria) são faces da mesma moeda, expressões de uma totalidade (JUNG, 1977). Partindo dessa mesma premissa, Jung postulava também a unidade entre corpo e mente e, por esse motivo, não faremos a distinção entre “saúde” e “saúde mental”, entendendo-as como partes de um mesmo processo.

1 A criação como expressão da natureza viva em nós

O anseio criativo vive e cresce dentro do homem como uma árvore no solo do qual extrai seu alimento. Por conseguinte, fariamos bem em considerar o processo criativo como uma essência viva implantada na alma do homem (JUNG, OC, vol. XV, §115).

Para Jung (2017), a criatividade, tal como a vida, é um mistério que a Psicologia não poderá ter a pretensão de esgotar, muito menos controlar. Isso ocorre porque a criação não depende de uma ação da consciência. Como o inconsciente é tudo aquilo que está fora do campo da consciência — e a consciência é a parte da psique que conhece os fenômenos —, não é possível conhecer diretamente o que ocorre no inconsciente. Só podemos compreender o inconsciente de forma indireta: pelos produtos inconscientes que conseguem chegar até as margens da consciência. É só dessa forma mediada, indireta e parcial que poderemos nos aproximar do fenômeno da criação (JUNG, 2017).

Como a criação é um processo que nasce do inconsciente, compreender os processos criativos na teoria junguiana passa por compreender a sua concepção de inconsciente. O inconsciente, para Jung, não é apenas um depósito de conteúdos reprimidos pela consciência, como o descreveu Freud (JUNG, vol. VII/2). Para Jung, o inconsciente não é somente feito de passado, mas é também “a matriz de onde brota todo o futuro psíquico” (JUNG, OC, vol. VIII/2, §709).

O inconsciente é natureza; ele tem autonomia, pois é vivo, assim como uma semente que brota e continua a se desenvolver, não apenas por ter água e um solo adequado, mas por um impulso de vida intrínseco e misterioso.

Por ser natureza viva, sempre se desenvolvendo, o inconsciente é visto, dentro da teoria junguiana, como uma sementeira de novas ideias, um manancial sempre fluindo, que, ao depender da força de suas águas, pode chegar ou não à consciência. É dele que brota todo o fator criativo, e é por isso que Jung o descreveu como um “audacioso inovador” (JUNG, OC, vol. XVI/1).

Nesta passagem de *A Natureza da Psique*, Jung explicita essa visão do inconsciente como o nosso órgão criador:

Tudo o que o espírito humano criou, brotou de conteúdos que, em última análise, eram germes inconscientes. [...] Sob este ponto de vista, o inconsciente aparece como a totalidade de todos os conteúdos psíquicos *in statu nascendi*. [...] A melhor maneira talvez de compreender o inconsciente é considerá-lo como um órgão natural dotado de uma energia criadora específica (JUNG, OC, vol. VIII/2, §702).

A partir dessa visão da natureza criativa do inconsciente, Jung afirma que a criação é um instinto básico³, um processo natural e inerente à psique humana. Todos somos criadores na parte mais profunda de nossa psique: a questão é se a nossa consciência foi educada a reconhecer e valorizar esses impulsos, aprendendo a dar materialidade às imagens que nos chegam desse rio subterrâneo (JUNG, OC, vol. XV).

Diante dessa breve exposição, e da própria vivência empírica do ato criativo, fica claro que não é a consciência que pode controlar o processo criativo, ela apenas pode aprender a cooperar com o processo inconsciente, considerando cuidadosamente o que brota dele e diminuindo as barreiras que impedem o fluxo criativo de chegar à consciência (NACHMANOVITCH, 1993).

Jung denominou este processo fundamental de cooperação e diálogo entre consciência e inconsciente de função transcendente.

2 O processo criativo enquanto realização da função transcendente

Devemos aqui compreender a função transcendente fundamentalmente como uma forma de cognição na qual coexistem uma afirmação e sua contradição: uma operação criativa (BARCELLOS, 2004, p. 32).

Apesar de sentirmos a consciência⁴ como a maior parte do nosso psiquismo — pelo menos do ponto de vista do ego —, para Jung, ela é uma finíssima, superficial e frágil camada da psique. Para ele, a nossa natureza é inconsciente: na nossa origem, tanto da espécie quanto de cada indivíduo, somos seres inconscientes. Para gerar a consciência, que nasce do útero inconsciente, foi preciso um grande esforço civilizatório, esforço descrito por Jung como antinatural, no sentido de ir contra a nossa natureza primeira (JUNG, 2017). Esse esforço, porém, é o que garante a criação da cultura e o desenvolvimento técnico-científico, pois é a consciência que nos permite conhecer o

³ Jung afirma que existem cinco grupos principais de fatores instintivos, que conformam a base do psiquismo: a fome, a sexualidade, a atividade, a reflexão e a criatividade. Porém, questiona-se se o termo apropriado para designar a criatividade seja “instinto”, já que este é uma organização fixa e herdada invariavelmente, e a criatividade não. Contudo, ao defender que a criação é compulsiva como um instinto, ele conclui que a força criativa é “um fator psíquico de natureza semelhante à do instinto” (JUNG, OC, vol. VIII/2, §245).

⁴ A consciência, para Jung, é a responsável por relacionar os fatos psíquicos com o eu. O eu, ou ego, seria o centro da consciência, um complexo formado, primeiramente, pela “percepção geral de nosso corpo e existência e, a seguir, pelos registros de nossa memória” (JUNG, 2017, p. 15). Esse centro funciona como um ímã que atrai conteúdos do inconsciente e também impressões do mundo exterior, sendo esse processo denominado de conscientização, pois é somente pela relação com o eu que podemos tomar consciência dos fatos interiores e exteriores.

mundo de forma ordenada, desenvolvendo o que ele chamou de pensamento dirigido (JUNG, OC, vol. VIII/2).

O pensamento dirigido, típico da consciência, em oposição ao pensamento fantasia, característico dos processos do inconsciente, seria todo aquele pensamento que é direcionado a um único fim. Isso implica necessariamente em unilateralidade, uma forma única (e muitas vezes rígida) de ver a vida. Para Jung (OC, vol. VIII/2), o pensamento dirigido tende à unilateralidade, pois toda direção implica escolher um caminho único, o que acaba por ignorar e desprezar os demais caminhos por não levarem ao fim preestabelecido.

Essa capacidade de foco e direcionamento do pensamento dirigido é, ao mesmo tempo, uma vantagem e um inconveniente ao nosso funcionamento psíquico. É uma vantagem quando conseguimos nos utilizar dele para adquirir conhecimento a respeito da realidade e realizar grandes conquistas civilizatórias, como a ciência e a técnica. Porém, essa forma de pensar se torna um inconveniente quando a consciência não permite mais a expressão dos conteúdos inconscientes, considerando-os incompatíveis e até desprezíveis por suas irracionalidade e fantasia (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Damião (2019) argumenta, ancorado em Jung, que a consciência, para manter a sua unidade e estabilidade (lembrando que o próprio ego é um complexo, um conglomerado de imagens e afetos nada coeso), precisa negar a instabilidade representada pelo “constante devir da natureza” do inconsciente:

A consciência para assegurar a sua unidade e estabilidade precisa se contrapor ao constante devir da natureza – se destaca do mundo, se enxergando como algo à parte e relegando tudo que não cabe em suas leis e regras como “irracional” e “bárbaro” – e que, portanto, não deve ser levado em consideração (DAMIÃO, 2019, p. 8).

Essa tentativa de estabilidade e linearidade, que garante a unidade da frágil consciência, tornar-se-ia, portanto, oposição a tudo aquilo que lhe pareça ameaçador. O pensamento fantasia do inconsciente, que não funciona nesse registro de linearidade, seria logo visto como algo que perturba e ameaça. Porém, o inusual e inusitado do “constante devir da natureza” é também o que mantém o psiquismo em sua plasticidade, flexibilidade e disponibilidade para as necessárias adaptações e recriações de si.

Por enfatizar a importância do inconsciente e os perigos da unilateralidade da consciência, pode parecer que Jung não desse o devido valor aos processos da consciência. O pensamento de Jung, porém, não é dualista; é dialético: a negação de um polo não deve resultar na adesão ao polo oposto, mas, sim, dar origem a um terceiro. Dentro dessa perspectiva, a relação da consciência e do inconsciente

não é de negação de um dos polos, mas, sim, de cooperação, de existência simultânea dos opostos (*complexio oppositorum*).

Esse pensamento dialético, no entanto, é difícil de ser assimilado pela nossa consciência dualista. É ela, e não a natureza, que tem a tendência de dividir os fenômenos em polos opostos (JUNG, 2017).

Sobre a limitação da consciência, Jung afirma:

A mente consciente caracteriza-se sobremaneira por uma certa estreiteza; ela pode apreender poucos dados simultâneos num dado momento. Enquanto isso, tudo o mais é inconsciente – apenas alcançamos uma espécie de continuidade, de visão geral ou de relacionamento com o mundo consciente através da sucessão de momentos conscientes. É impossível estabelecermos continuamente uma imagem de totalidade devido à própria limitação da consciência. A nossa possibilidade restringe-se à percepção de instantes de existência. Seria como se observássemos através de uma fenda e só víssemos um momento isolado – o resto seria obscuro, inacessível à nossa percepção. A área do inconsciente é imensa e sempre contínua, enquanto a área da consciência é um campo restrito de visão momentânea (JUNG, 2017, p. 13).

A consciência é, portanto, sempre limitada. Ela não é capaz de enxergar a totalidade, pois é feita de instantes de existência, fragmentos de realidade, que ela tende a organizar e categorizar em compartimentos separados.

Apesar de reconhecer a limitação da consciência em sua natureza, em nenhum momento Jung defende que deveríamos voltar a um estado de indiferenciação inconsciente. Ele inclusive afirma que quando a consciência é insuficientemente desenvolvida, a tendência é agirmos baseados apenas no instinto, e não na vontade consciente. Como o instinto se caracteriza pela repetição, a tendência a agir unicamente pela inconsciência acarretaria em um maior conservadorismo psíquico. Quando a consciência se desenvolve, assimilando uma maior parte daquilo que era até então desconhecido, ela tende para a autonomia, podendo passar a questionar as tradições e se rebelar contra o que até então estava instituído (JUNG; WILHELM, 1983).

O desenvolvimento da consciência é, portanto, fundamental para Jung, tanto para garantir a nossa adaptação a um mundo em constantes transformações, quanto para criar e transformar a própria realidade. Porém, o perigo desse processo de valorização da consciência que vem ocorrendo na humanidade, nos últimos milênios, sobretudo nas sociedades ocidentais modernas, é a crescente tendência à unilateralidade da consciência. Como vimos, o pensamento dirigido é essencialmente unilateral e, por isso, o desenvolvimento da consciência tende a anular os aspectos inconscientes, como se o ego pudesse reinar de forma absolutista e totalitária na psique.

Apesar desse delírio de grandeza monárquico do ego, ele é apenas uma pequena partícula frente à dimensão do inconsciente.

Quanto mais o ego acredita que reina soberano, mais ele está preso aos condicionamentos do inconsciente, pois, ao se acreditar independente, deixa de ver a fundante relação que possui com a psique inconsciente. Jung e Wilhelm descrevem esse processo de forma clara e poética em *O Segredo da Flor de Ouro*:

Quanto mais poderosa e independente se torna a consciência e, com ela, a vontade consciente, tanto mais o inconsciente é empurrado para o fundo, surgindo facilmente a possibilidade de a consciência em formação emancipar-se da imagem primordial inconsciente. Alcançando então a liberdade, poderá romper as cadeias da pura instintividade e chegar a uma situação de atrofia do instinto, ou mesmo de oposição a ele. Esta consciência desenraizada, que não pode mais apelar para a autoridade das imagens primordiais, acede às vezes a uma liberdade prometética, a uma *hybris* sem deus. Ela plana sobre as coisas e sobre os homens, mas o perigo da mudança de atitude aí está, não para cada indivíduo isoladamente, mas para os mais fracos da sociedade, no plano coletivo, que serão agrilhoados de modo também prometético ao Cáucaso do inconsciente. O sábio chinês diria, nas palavras do I Ching, que quando yang alcança sua força máxima nasce em seu interior a força obscura do yin, pois ao meio-dia começa a noite, e yang se fragmenta, tornando-se yin (JUNG; WILHELM, 1983, p. 29).

Paradoxalmente, é o desejo da consciência pela independência que a submete ao inconsciente. Como a psique funciona a partir de um mecanismo de autorregulação, o acúmulo energético na consciência, por compensação, influi para o inconsciente. Ao aumentar a carga de energia dos conteúdos inconscientes, estes, por sua vez, irrompem na consciência como um vulcão que traz o magma à superfície. Quanto maior a unilateralidade e a consequente repressão dos conteúdos inconscientes, maior a força dessa irrupção vulcânica. Quanto mais energia investida na consciência, maior — e potencialmente mais devastador — será o influxo para o inconsciente (JUNG, OC, vol. III; OC, vol. VIII/1; vol. VIII/2).

O caminho para a saúde psíquica seria, então, tornar essa fronteira entre consciente e inconsciente mais permeável, possibilitando que os conteúdos transitem com mais liberdade entre um polo e outro. A possibilidade de o ego entrar em contato com os conteúdos do inconsciente e levá-los em consideração para definir os caminhos de suas ações, seria, portanto, uma outra forma de descrevermos a função transcendente.

Damião (2019) ressalta, entretanto, que a função transcendente não seria uma ação heroica da consciência, mas um processo de rendição, de abertura, de se deixar levar — o que naturalmente implica sofrimento e conflito para essa nossa parte egoica que busca constantemente o controle para nos sentirmos seguros:

Há um conflito que deve ser assumido e integrado pela consciência — o sofrimento não pode ser negado e a tensão tem que ser suportada. Isso pode parecer um ato heroico, de decisão e vontade, a ser desempenhado pelo ego, mas não é

essa a intenção que se percebe em Jung, pois para ele o ego e a consciência se encontram fundados no vigor e no horizonte da psique que conduz e delinea todo o processo. Pressupõe-se, assim, uma acolhida, uma abertura e uma entrega do sujeito como o hospedeiro dessas imagens e ao mesmo tempo de sua morte e transformação nelas; o indivíduo, pela acolhida, recolhe-se junto como uma nova imagem que surge. Para Jung se é levado pela função transcendente a “um novo estado de ser”, uma nova consciência, um novo sujeito surge desse encontro, a cada instante em que o símbolo é criado (DAMIÃO, 2019, p. 11).

Para Jung (OC, vol. VIII/2), é essa abertura ao diálogo entre consciência e inconsciente que permite a criação de um terceiro, como uma relação dialética entre tese e antítese, que sempre gera uma nova síntese. Essa síntese entre opostos, até então contraditórios, é integrada na forma de um símbolo, uma unidade de contrários, uma criação parida da relação entre consciente e inconsciente. Por isso, podemos dizer também que a função transcendente é a nossa capacidade de simbolização, uma função natural e necessária ao psiquismo e à vida humana com mais significado (DAMIÃO, 2019).

O símbolo seria, então, o motor de transformação de energia psíquica, pois é ele que consegue integrar e fazer dialogar os opostos psíquicos:

O símbolo é o mecanismo pelo qual a dicotomia entre consciente e inconsciente será desfeita, entre externo e interno, pois este passa a ser uma “encarnação” do psiquismo como uma totalidade não fragmentada, ou seja, o símbolo reúne em sua constituição todas as possibilidades de compreensão e reúne os opostos em uma unidade não fragmentada. Dessa forma, o símbolo é a função transcendente tanto quanto é o processo pelo qual a função transcendente se realiza (DAMIÃO, 2019, p. 10).

Como forma de síntese, podemos dizer que a possibilidade de criar (simbolizar) seria a realização da função transcendente. Para realizar nossas criações, sejam elas artísticas, científicas ou cotidianas, são necessárias uma abertura e uma consideração cuidadosa do ego em relação aos conteúdos do inconsciente.

3 A saúde como possibilidade de criação

O inconsciente coletivo é uma função dinâmica e o homem deve sempre manter-se em contato com ele. Sua saúde espiritual e psíquica depende da cooperação das imagens impessoais (JUNG, 2017, p. 126).

Dizer o que é saúde é uma das grandes questões da filosofia. Talvez esteja, assim como a criação, lado a lado da (in)definição do que seja a própria vida. Mesmo sem tratar do tema diretamente, Jung nos

traz importantes reflexões sobre processos de saúde ao falar da sua visão de autorregulação psíquica.

Para Jung (2017), o processo de adoecimento é uma dissociação psíquica, fruto da unilateralidade da consciência. Todo sintoma é, portanto, uma tentativa de compensação: é aquela erupção vulcânica, uma invasão do inconsciente. Esse processo de erupção é, na maioria das vezes, sentido como violento pelo ego, mas necessário ao processo de autorregulação do psiquismo.

O adoecimento seria, portanto, uma tentativa de compensação do inconsciente ou, como defendia Nise da Silveira: uma busca de autocura da psique. Assim, quando a energia regride para o inconsciente, ela também provoca impulsos compensatórios que podem ampliar a consciência:

A frágil consciência, aquisição recente do homem, recua diante do mundo externo e suas múltiplas dificuldades; sente atração para mergulhar de novo no inconsciente. Mas tão grande regressão, ameaçando a preservação da vida, provoca impulsos compensatórios que partem do próprio inconsciente, impulsos que impelem a titubeante consciência para a luz. O inconsciente é o ventre escuro que aconchega, mas também todo ventre tende a parir. A consciência nasce do inconsciente (SILVEIRA, 2018, p. 186).

A partir de Nise da Silveira, podemos compreender os adoecimentos como um “caminho da natureza para alcançar um nível de desenvolvimento mais alto” (SILVEIRA, 2018, p. 121). Saúde e doença são, portanto, um mesmo processo: resultados da compensação realizada pela função autorreguladora do inconsciente. A diferença entre uma compensação sentida pelo ego como saudável e outra como patológica é justamente a capacidade do ego de lidar com o que chega do inconsciente.

Nesse mesmo sentido, Nise da Silveira (2018) argumenta que a regressão da libido às camadas mais profundas da psique pode representar tanto a possibilidade de uma renovação quanto de uma destruição da consciência. Ela representa uma renovação quando a consciência consegue assimilar os conteúdos inconscientes, criando uma reconexão com a nossa base instintual. A destruição se apresenta quando o consciente se mostra incapaz de assimilar os conteúdos que irrompem do inconsciente, conservando as formas originárias, caóticas e arcaicas desses conteúdos, sempre incompatíveis com o tamanho limitado da consciência. E, como já vimos, quando a consciência se nega a considerar esses conteúdos inconscientes, eles acumulam energia e acabam irrompendo de forma violenta, fragmentando a frágil unidade da consciência (o que caracterizaria uma crise psíquica, neurótica ou psicótica, a depender do grau de estilhaçamento do ego).

A partir dessa compreensão, poderíamos dizer que a doença é uma criação que não se realizou, já que a saúde depende, da mesma forma que o ato criativo, de uma maior permeabilidade da consciência em relação aos conteúdos do inconsciente. Se o ego tiver condições de assimilar esses conteúdos, dando uma forma criativa a eles, dificilmente a consciência sofreria a dissociação, pois poderia ser compensada e ampliada.

Jung apresenta os arquétipos do inconsciente coletivo como a principal força motriz nesse processo de compensação da unilateralidade da consciência, sendo centrais para a compreensão tanto do processo criativo quanto da sua visão de saúde (JUNG, 2017).

Para Jung, o inconsciente se constitui não apenas dos aspectos pessoais (nossas experiências, memórias, repressões), mas, sobretudo, de aspectos coletivos. A primeira e mais superficial camada da psique inconsciente é conceituada por ele de inconsciente pessoal, e a mais profunda, de inconsciente coletivo ou impessoal (JUNG, OC, vol. VII/2).

Jung (2017) postula o inconsciente coletivo como um armazenamento histórico da humanidade. Ele argumenta nas suas conferências de Tavistock que da mesma forma que o nosso corpo é especificamente humano por trazer a história evolutiva da espécie, a nossa psique também carrega essas estruturas *a priori*, responsáveis por dar as condições de desenvolvimento da psique especificamente humana:

Nossa mente inconsciente, bem como nosso corpo, é um depósito de relíquias e memórias do passado. Um estudo de estrutura do inconsciente coletivo revelaria as mesmas descobertas que se fazem em anatomia comparada [...] O cérebro nasce com uma estrutura acabada, funcionará de maneira a inserir-se no mundo de hoje, tendo, entretanto, a sua história. Foi elaborado ao longo de milhões de anos e representa a história da qual é o resultado. Naturalmente traços de tal história estão presentes como em todo o corpo, e, se mergulharmos em direção à estrutura básica da mente, por certo encontraremos traços de uma mente arcaica (JUNG, 2017, p. 37-38).

A essas estruturas básicas da psique, Jung denominou arquétipos. Pegando emprestada a definição dos antropólogos Hubert e Mauss, Jung define os arquétipos como “categorias *a priori* da imaginação” (JUNG, 2017, p. 35). Os arquétipos foram inicialmente descritos por Jung como imagens primordiais, porém isso não significa que herdamos ideias ou imagens prontas, mas uma forma ou predisposição para constituir certas imagens. O arquétipo, portanto, é uma virtualidade, um esqueleto, cuja carne depende da experiência do sujeito e, por isso, reveste-se sempre com as roupas da cultura e do tempo presente (JACOBI, 2016; JUNG, OC, vol. IX/1).

A compreensão do inconsciente coletivo e de seus arquétipos é fundamental na teoria junguiana, pois é a partir desses padrões

coletivos, expressos nos motivos mitológicos⁵, que nossos pensamentos, sentimentos e ações se baseiam. Jung afirma que a existência dos arquétipos é uma descoberta das mais importantes, pois significa que a psique possui “formas ou ideias em sentido platônico que instintivamente pré-formam e influenciam seu pensar, sentir e agir” (JUNG, OC, vol. IX/1, §154).

Nas palavras de Nise da Silveira, são as imagens arquetípicas “a linguagem inata da psique em sua estrutura profunda. E é aí que estão as raízes de nossa vida psíquica, a fonte de toda imaginação criadora” (SILVEIRA, 2001, p. 86). Daí tiramos que a criatividade, enquanto instinto básico, é fruto da ação da psique coletiva, que se move por meio de arquétipos. São eles que nos oferecem, em uma situação de crise ou estagnação da consciência, possibilidades de ação a partir da experiência acumulada da humanidade. São as forças arquetípicas as responsáveis pela compensação psíquica, e por isso Jung as descreveu como um “mecanismo de proteção vital da psique” (JUNG, 2017, p. 126).

Podemos dizer então que a saúde e a criação têm, na visão junguiana, uma mesma raiz: o movimento compensatório de autorregulação psíquica realizado por meio de arquétipos.

Por esse motivo, é de fundamental importância o contato com as imagens arquetípicas, tanto para criar quanto para ter saúde. Porém, o contato com essas imagens exige do ego muita cautela e reverência. É preciso, sobretudo, um receptáculo adequado, um *temenos*⁶ capaz de dar contorno a essa força primordial.

Sem esse *temenos*, o contato do ego com os arquétipos pode ser uma experiência avassaladora, pois a grandiosidade e a força dessas imagens arcaicas têm a capacidade de subjugar o ego, fazendo com que ele se enxergue como a partícula minúscula e frágil que é (JUNG, OC, vol. XV).

A essa força dos arquétipos, Jung deu o nome de *numinoso*. Ele explica que ela não é originalmente boa ou má, luminosa ou sombria, mas sempre perturbadora da ordem da consciência, sendo a grande responsável por provocar todas as transformações psíquicas:

⁵ Motivos mitológicos ou mitologemas são temas simbólicos que se repetem em diversas mitologias de diferentes culturas — mesmo de povos separados geograficamente e temporalmente. Esses mesmos temas se fazem presentes também em contos de fadas, sonhos, delírios e nas mais distintas formas de arte. Seriam uma evidência empírica da existência dos arquétipos, pois a sua repetição não se explica por migração ou transmissão, já que a maioria desses povos não tinha contato entre si (JACOBI, 2016).

⁶ *Temenos* é o “vaso alquímico” utilizado pelos alquimistas nos processos de transformação da matéria. Era ele que garantia que a transformação ocorresse de forma segura e protegida, sem destruir os elementos nem colocar em risco o alquimista. É uma imagem muito empregada para expressar a função do *setting* terapêutico na clínica junguiana — local onde as transformações alquímicas da psique podem ocorrer em segurança.

Toda referência ao arquétipo, seja experimentada ou apenas dita, é “perturbadora”, isto é, ela atua, pois ela solta em nós uma voz muito mais poderosa do que a nossa. Quem fala através de imagens primordiais, fala como se tivesse mil vozes; ‘comove e subjuga, elevando simultaneamente aquilo que qualifica de único e efêmero na esfera do contínuo devir, eleva o destino pessoal ao destino da humanidade e com isso também solta em nós todas aquelas forças benéficas que desde sempre possibilitaram a humanidade salvar-se de todos os perigos e também sobreviver à mais longa noite (JUNG, OC, vol. XV, §129).

Novamente, o que vai dizer se a experiência de contato com os arquétipos será ou não benéfica em relação ao ego é a capacidade da consciência de dar forma e expressão a essas imagens primordiais.

Jung (2017) afirma que, historicamente, foram as religiões que deram conta de receber e processar simbolicamente as imagens arquetípicas, denominando as religiões como verdadeiros sistemas terapêuticos. Porém, o nosso tempo histórico vem sendo marcado pela perda dessas pontes para o inconsciente coletivo: muitas pessoas se afastam das suas tradições religiosas e ritualísticas, que apoiavam o processamento simbólico das imagens arquetípicas, e outras as vivem de forma muitas vezes esvaziada de sentido, meramente repetindo rituais sem ter o que Jung denominou de experiência imediata. Esse desenraizamento da consciência vem se agravando de tal forma que chegamos a um ponto de negar a existência da nossa natureza, da nossa base psíquica que é o inconsciente. Dessa forma, eliminamos toda possibilidade de nos relacionarmos com nossas imagens interiores, o que impede, parafraseando Jung (OC, vol. XV, §129), que essas forças benéficas continuem nos salvando dos perigos e nos fazendo sobreviver às longas noites.

A defesa de Jung é que a busca pela saúde psíquica, nesse contexto de perda de referências coletivas, baseia-se em encontrar um caminho pessoal de relacionamento com as nossas imagens. Esse caminho pode ser descrito também como processo de individuação e precisa ser descoberto por cada um. Para Jung, essa é a tarefa primordial de nosso tempo:

Um grande número de indivíduos não pode mais expressar seus valores impessoais em símbolos históricos. Defrontam-se então com a necessidade de encontrar um método individual para darem forma às imagens, pois elas têm que tomar forma e viver a vida que lhes é própria, caso contrário o indivíduo é separado da função básica da psique, tornando-se neurótico, desorientado, entrando em conflito consigo mesmo. Mas se ele for capaz de objetivar essas imagens e relacionar-se com elas, estabelecerá o contato com a função psicológica vital (JUNG, 2017, p. 130).

E é nesse campo que a clínica junguiana atua: criando condições para cada um encontrar o processo pessoal de relacionamento com suas imagens.

4 A clínica como meio de relação com as nossas imagens

Se não formamos uma imagem global do mundo, também não podemos ver-nos a nós próprios, que somos cópias fiéis deste mundo. Somente quando nos contemplamos no espelho da imagem que temos do mundo é que nos vemos de corpo inteiro. Só aparecemos na imagem que criamos. Só aparecemos em plena luz e nos vemos inteiros e completos em nosso ato criativo (JUNG, OC, vol. VIII/2, §737).

A clínica junguiana se fundamenta no trabalho com a imagem, pois, para Jung, psique é imagem. Portanto, é pela imagem que podemos acessar os mais diretamente conteúdos psíquicos. Por meio do que ele chamou de “princípio da formulação criativa”, podemos objetivar as nossas imagens interiores e assim estabelecer um diálogo com elas, buscando compreender a mensagem que têm a nos dizer (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Desenhar, pintar, dançar, escrever, fotografar, compor uma música, bordar, criar uma escultura, fazer uma colagem, falar por meio de imagens, poetizar... as infinitas formas de expressão desenvolvidas pela humanidade sempre se colocaram a serviço da objetivação das nossas imagens interiores (SILVEIRA, 2018). É por essas diferentes formas de expressão que poderemos dar visibilidade ao que até então era invisível, dar uma forma objetiva ao que parecia nos possuir e confundir.

Essas imagens são compreendidas por Jung, tal como os sonhos, como autorretratos da nossa situação psíquica. Elas exprimem, por meio de símbolos, cores e formas, nosso estado emocional, nosso mundo interior (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Sobre esse assunto, Nise da Silveira afirma:

A psicologia junguiana reconhece na imagem grande importância, bem como nas fantasias e delírios. Jung vê nos produtos da função imaginativa do inconsciente autorretratos do que está acontecendo no espaço interno da psique, sem quaisquer disfarces ou véus, pois é peculiaridade essencial da psique configurar imagens de suas atividades por um processo inerente à sua natureza. A natureza psíquica faz-se imagem, transforma-se em imagem (SILVEIRA, 2001, p. 85).

Se não compreendemos o que a imagem tem a dizer, não é por ela não ser clara, mas por se expressar por uma linguagem simbólica que a consciência, em sua linguagem racional, não apreende. O diálogo com as imagens vai exigir, portanto, uma abertura da consciência para o universo simbólico, para o mundo da fantasia. Uma abertura para o inconsciente.

Jung chega a afirmar que o seu objetivo enquanto terapeuta consiste justamente em “fantasiar junto com o paciente”, reaprendendo

a linguagem do inconsciente. Ao abrir espaço para o pensamento fantasia, elevamo-nos a um estado lúdico, de fluidez criativa, que nos possibilita brincar com o nosso ser:

O que viso [...] é produzir um estado psíquico, em que meu paciente comece a fazer experiências com seu ser, um ser em que nada mais é definitivo nem irremediavelmente petrificado; é produzir um estado de fluidez, de transformação e de vir a ser (JUNG, OC, vol. XVI/1, §99).

É nesse estado fluido que podemos nos transformar, criando novos sentidos para a nossa existência. E para aqueles que fazem pouco caso da fantasia, Jung argumenta:

Toda obra humana é fruto da fantasia criativa. Se assim é, como fazer pouco caso do poder da imaginação? Além disso, normalmente, a fantasia não erra, porque a sua ligação com a base instintual humana e animal é por demais profunda e íntima. É surpreendente como ela sempre chega ao propósito. O poder da imaginação, com sua atividade criativa, liberta o homem da prisão da sua pequenez, do ser 'só isso', e o eleva ao estado lúdico. O homem, como diz Schiller, 'só é totalmente homem, quando brinca' (JUNG, OC, vol. XVI/1, §98).

Para acolher as nossas imagens, Jung recomenda que simplesmente deixemos "as coisas acontecerem psiquicamente" (JUNG, WILHELM, 1983, p. 33). Ele reconhece: o mais simples é o mais complexo — mas nem por isso impossível. Por meio do que ele chamou de imaginação ativa, podemos aprender a rebaixar a consciência para dar vazão às nossas imagens interiores, deixando que a fantasia em sua autonomia se desenvolva.

Para aqueles que têm dificuldade de fantasiar, a utilização de recursos expressivos se torna uma grande aliada. Conforme argumenta Nise: "é justamente em atividades feitas com as mãos que, com bastante frequência, revela-se a vida dessas 'sementes criativas'", pois segundo Jung, quando existe um alto grau de unilateralidade da consciência, "só as mãos são capazes de fantasia" (SILVEIRA, 2018, p. 110-111).

O fundamento terapêutico da expressão das nossas imagens também se relaciona com o conceito de função transcendente. A relação da consciência com o inconsciente produz símbolos, esse ser intermediário: parte consciente, parte inconsciente. Por sua natureza de "entre", o símbolo é o veículo por meio do qual a psique transforma energia, deslocando a libido de um nível a outro e dinamizando todo o sistema psíquico. A expressão imagética, portanto, movimenta a psique, perspectivando o que até então só tinha uma única forma de ver. A materialização de uma imagem psíquica em uma imagem plástica permite que essa seja vista e revista por novos ângulos, perspectivas e contextos. Ao mesmo tempo que amplia as imagens interiores, a imagem plástica facilita que novos sentidos emergjam e uma nova atitude seja constelada (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Com base nessa concepção, constatada empiricamente em seu trabalho cotidiano no hospital, Nise da Silveira (2018) defende a eficácia curativa dos processos expressivos:

O processo psíquico desenvolve seu dinamismo por intermédio da criação de imagens simbólicas. 'O símbolo é o mecanismo psicológico que transforma energia'. Assim, a objetivação de imagens simbólicas no desenho ou na pintura poderá promover transferências de energia de um nível para outro nível psíquico. A imagem não é algo estático. Ela é viva, atuante e possui mesmo eficácia curativa (SILVEIRA, 2018, p. 135).

A expressão e o esforço para compreender os símbolos que nos aparecem podem ter efeitos terapêuticos, pois têm o potencial de mudar a nossa atitude diante da vida. Ao trazer um conflito à tona, sob uma nova perspectiva, a imagem possibilita uma mudança de atitude do ego frente ao que antes lhe parecia obscuro e ameaçador (JUNG, 2017; SILVEIRA, 2018).

Apesar de Jung frisar ao longo da sua obra que o que ele propunha, enquanto clínica, não era uma forma de arte, pois era preciso não apenas a expressão, mas a compreensão do sentido das imagens, Silveira (2018) observou que mesmo quando a compreensão não era possível — como no caso dos pacientes psicóticos —, a expressão por si só já tinha efeitos terapêuticos.

Isso se deve ao fato de que o processo de objetivação das imagens interiores possibilita ao ego se desidentificar das imagens que o aprisionavam, despotencializando parte de sua força (SILVEIRA, 2001). A expressão imagética, portanto, funcionaria como continente que acolhe as imagens arquetípicas, diminuindo as chances de essas invadirem a consciência de forma destrutiva. Nesse sentido, Silveira (2018) defende que:

Se “as imagens tomam a alma da pessoa”, entende-se a necessidade de destacá-las tanto quanto possível do roldão invasor. Pintar seria agir. Seria um método de ação adequado para a defesa contra a inundação pelos conteúdos do inconsciente (SILVEIRA, 2018, p. 15).

Jung afirma que a grande meta da clínica não é atingir uma cura completa ou apenas uma remissão dos sintomas: a clínica junguiana deve desenvolver as sementes criativas inerentes a todos os indivíduos. Nunca poderemos explorar completamente o conteúdo do inconsciente, e não podemos evitar que novas dificuldades surjam na vida das pessoas que acompanhamos. No entanto, isso não significa que a psicoterapia deva se tornar uma prática perpétua, que produz uma relação de dependência com o terapeuta. Como forma de contornar esses riscos, Jung recomenda que o processo terapêutico se oriente no sentido de mudar a atitude psicológica que impede o contato com o inconsciente. Só assim estaremos mais disponíveis para ouvir esse

outro que nos habita (ou, melhor, que habitamos), acolhendo seus conselhos e direcionamentos na forma de lidar com as dificuldades, que certamente aparecerão (JUNG, OC, vol. VIII/2).

A clínica junguiana é um espaço de criação. Deve ser um instrumento de promoção de autonomia na forma de lidar com o inconsciente, um laboratório que precisa ser transformado em vivência cotidiana, se quisermos nos manter no rumo que nossa natureza nos aponta (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Nesse sentido, o uso de recursos expressivos é uma ferramenta muito potente, pois à medida que aprendemos a expressar e a nos relacionar com nossas imagens, vamos ganhando autonomia nesse diálogo, deixando de depender da figura do terapeuta (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Podemos concluir então que as atividades expressivas, diferente do que muitos ainda acreditam, não são mero passatempo para ocupar pacientes, atividades recreativas ou uma forma de terapia primitiva, infantil ou rudimentar. As atividades expressivas são um veículo de fundamental importância no diálogo com as forças primordiais da nossa natureza. Negar o diálogo com elas é negar a nossa força motriz, aquela parte que sabe mais do que nós e que, nos momentos de crise, pode nos apontar o caminho.

Considerações finais

A criatividade não é um movimento solitário. Nisso reside o seu poder. O que quer que seja tocado por ela e quem quer que a ouça, que a veja, que a sinta, que a conheça, serão alimentados. É por isso que a observação da ideia, da imagem, da palavra criadora de outra pessoa nos preenche e nos inspira para nosso próprio trabalho criativo. Um único ato de criação tem o potencial de alimentar um continente. Um ato de criação pode fazer com que uma corrente abra caminho pedra adentro (ESTÉS, 2014, p. 341).

Se adoecemos quando nossa consciência se enrijece, a ponto de não conseguirmos mais dialogar com o potencial inovador do inconsciente — aquela parte de nós que é capaz de mostrar caminhos alternativos quando nos encontramos em ruas sem saída —, ofertar um *temenos* criativo e afetivo é o que podemos oferecer de melhor numa experiência de crise. E, para isso, é preciso que não somente o processo expressivo seja criativo, mas, sobretudo, a relação terapêutica.

Jung já nos chamava atenção em *A Prática da Psicoterapia* (OC, vol. XVI/1) para a centralidade da relação terapêutica, em detrimento de um método clínico único e enrijecido. Nise da Silveira (2018) caminha nesse sentido, alargando a compreensão do papel do terapeuta junto aos sujeitos que atravessam esses inumeráveis (e muitas vezes

assustadores) estados do ser: é preciso que, antes de mais nada, a relação de confiança e apoio afetivo seja construída para que o *temenos* se constele. Sem o afeto, as transformações não se catalisam.

Na nossa prática clínica na emergência psiquiátrica e também em meu consultório com as pessoas que acompanho, percebo que essa disposição criativa precisa ser, primeiramente, constelada no terapeuta. Se não estou em meu fluxo criativo, não consigo estar verdadeiramente aberta ao encontro sempre singular que se constrói quando estamos frente a frente com outro sujeito. Por isso, não acredito que disponibilizar recursos expressivos nos serviços de saúde seja o suficiente para transformar os projetos terapêuticos das instituições. Seria um grande passo se em todo local de cuidado tivéssemos esses “pequenos territórios livres” (como Nise da Silveira se referia à Casa das Palmeiras) para a criação, mas isso infelizmente não dá conta do tamanho do desafio de transformar nossas práticas de saúde.

Sem um cultivo do nosso criativo, da nossa potência de vida para os verdadeiros encontros, não conseguimos produzir saúde. Mas agora compreendo — teórica e praticamente — que contar com uma diversidade de recursos para esses encontros sujeito-sujeito ocorrerem auxilia no desbloqueio dos fluxos criativos, tanto do lado do terapeuta quanto do próprio cliente. Não preciso seguir repetindo as mesmas perguntas para escutar as mesmas histórias. Quando estamos no ateliê, a comunicação se estabelece a partir de um traço no papel, da tinta no corpo, de uma música que volta à memória, de uma carta que se escreve com as cores vivas da emoção. E isso muda todo o rumo do encontro, pois ninguém sabe o que está para se produzir ali.

Estar disponível para criar junto é admitir que não estamos na posição de saber o que é melhor para o outro. É estar verdadeiramente ao lado, buscando inventar juntos as saídas criativas que o próprio Si-mesmo indica. E como nos lembra Estés (2014, p. 341): “a criatividade não é um movimento solitário”. Estar nesse local de criação conjunta é sempre perturbador para ambas as partes. Não existe a opção de não ser transformado. E ainda bem! A abertura para as transformações é o que nos permite caminhar em sintonia com essa “essência viva implantada na alma”. E talvez essa seja a melhor forma de dizer o que é o ato criativo e o cuidado em saúde.

Referências

- ALMEIDA, B. S.; PEDROSA, H. A.; ROTOLO, L. M. Por um método niseano na saúde mental: a construção de um ateliê de arte na emergência psiquiátrica. *Junguiana*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 43-56, dez. 2021.
- BARCELLOS, G. Jung, junguianos e arte: uma breve apreciação. *Pro-posições*, Campinas, v. 15, n. 43, p. 27-38, jan./abr. 2004.

- DAMIÃO JR, M. A função transcendente: algumas reflexões sobre o processo de criação. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, São João del-Rei, v. 14, n. 4, p. 1-17, out./dez. 2019.
- ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos*: mitos e histórias do arquétipo da Mulher Selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- JACOBI, J. *Complexos, arquétipos e símbolos*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. OC, vol. VIII/1. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. OC, vol. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *Fundamentos da psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- JUNG, C. G. *O espírito na arte e na ciência*. OC, vol. XV. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. OC, vol. VII/2. Petrópolis: Vozes, 1982.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Psicogênese das doenças mentais*. OC, vol. III. Petrópolis: Vozes, 1986.
- JUNG, C. G.; WILHELM, R. W. *O segredo da flor de ouro*: um livro de vida chinês. Petrópolis: Vozes, 1983.
- NACHMANOVITCH, S. *Ser criativo*: o poder da improvisação na vida e na arte. São Paulo: Summus, 1993.
- SILVEIRA, N. da. *Imagens do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SILVEIRA, N. da. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 2001.

Luan Maria Rotolo é psicóloga (CRP 02/16026), arteterapeuta (Arte-PE 192/0922), especialista em Clínica Junguiana, facilitadora credenciada de SoulCollage®, especialista em Saúde da Família, mestre em Saúde Pública e pós-graduanda do curso “O mundo das imagens: teoria e prática da terapêutica de Nise da Silveira”. É também preceptora do Seminário de Arte e Saúde Mental da Residência de Psicologia em Saúde Mental HUP/UPE e coordenadora do Centro de Atividades Terapêuticas do Hospital Psiquiátrico Ulysses Pernambucano. Endereço: Rua João Teobaldo de Azevedo, 11, Poço, Recife-PE. CEP: 52061-313. Telefone: (81) 99810-7282.

E-mail: luanamrotolo@gmail.com

Cristina Pinto Lopes é psicóloga (CRP 02/10545), arteterapeuta (02102002), formadora de SoulCollage®, terapeuta floral (FES) e mestre em Criatividade e Inovação. Ainda, é diretora do Rizoma – Atenção em Saúde Mental, além de coordenadora e professora na Traços – Estudos em Arteterapia. Endereço: Condomínio Flor da Mata, casa A2. Rua Guilherme Brasileiro, s/n, Borralho, Aldeia, Camaragibe-PE. CEP: 54789-480. Telefone: (81) 99615-4060.

E-mail: cpintolopes@hotmail.com

“A living essence planted in the soul”: a Jungian perspective on the relations between creativity and health

*Luana Maria Rotol
Cristina Pinto Lopes*

Article



Abstract: Beginning with the question of why artistic practices should be included in mental health services, we reflect on the relationship between creativity and health and use Jungian theory to support the use of expressive resources as a therapeutic process. Through bibliographical research on the central works of Carl Gustav Jung and Nise da Silveira, we take a brief plunge into the Jungian conception of creation considering the concept of the transcendent function. We also elucidate his conception of health and clinical practice, emphasizing the role of archetypes and psychic self-regulation mechanisms in these relationships. Finally, we present clinical practice as a space for creation and relationship with our images, highlighting the role of the creative and affective therapeutic relationship in this process.

Keywords: creativity; mental health; clinical psychology; Jungian theory, art therapy.

Introduction

Why produce art in mental health services? This question has accompanied me since I began my career as a psychologist in Brazil's national Unified Healthcare System (SUS). When I first stepped into a Psychosocial Care Center (CAPS), still as an intern, I was surprised to find an art studio in a healthcare facility. I have always liked to express myself through different artistic languages and sensed that this space was distinctive and had an enormous therapeutic potential. However, the knowledge of psychology and collective health that I had accumulated until then did not help me to understand how the expressive process could have a therapeutic effect, and the standard responses of most healthcare professionals did not seem to be sufficient to me, such as: producing art is good because it distracts the patients; it is a hobby; or at most, a source of income.

These responses seemed somewhat uncomfortable to me. I understand and defend the importance of leisure and entertainment as therapeutic resources. However, this reduction of art to entertainment appeared to fail to explain the potential that I experienced as a

subject who needs to create to live. I also understand and defend the urgency of thinking about income generation strategies for this highly marginalized public in an extremely unequal society that is averse to differences. But to limit the understanding of therapy as a means for social reintegration through work still seemed insufficient and even oppressive to me. In these spaces, art is often treated as a craft so that it can become a product. This can restrict the creative potential—and I felt, from my own experience, that the therapeutic power of art is in its quality as a creative process.

Shortly after completing my residency in family health, I sought training in art therapy, although at the time I did not know what exactly it meant to be an art therapist. It took me two years of deep plunges into the arts, viscerally experiencing how vitalizing artistic expression is. This time was when I discovered the work of C. G. Jung and alongside him, Nise da Silveira. It was a turning point in my career.

Theoretical paths began to become clearer to me from that moment on, but the need to write about creation as a health process consumed me completely when I assumed the position of psychologist in a psychiatric hospital. On the day I began work, I introduced myself to the hospital administration saying that in addition to being a psychologist, I was an art therapist and that I would love to be able to contribute to the construction of art therapy workshops. The response was extremely discouraging, “We don’t have money here even for medication, let alone to buy art supplies” (sic). I swallowed hard because, with these few words, I understood that the institution’s therapeutic project was focused on medicalization and that there was no space for thinking about clinical work with other references.

This institution, which for more than 20 years had been home to important and innovative experiences with art and mental health, had ended its therapeutic activities through art because its services were transformed into an emergency psychiatric facility—hospitalizing people only in moments of acute crisis. This change appeared to be extremely positive because it was moving towards the ideals of the psychiatric reform, advancing deinstitutionalization, and strengthening optional services. However, I did not understand why this implied closing the institution’s Therapeutic Activity Center. Why should art have no place in crisis care? Would artistic expression only be therapeutic in a longitudinal follow-up? These questions began to occupy my thoughts.

My initial way of bypassing this refusal was to arrive with my own colored pencils, offering them whenever I saw a possibility for dialogue through images in my therapeutic encounters in the ward. During my first year of clinical work with crisis, I became more and more certain of the power of artistic expression as an authentic therapeutic method—adopting the expression used by Nise da Silveira (2018).

The opportunity to express oneself with more than verbal language seemed to open a path of connections that was somewhat inexplicable since it was so immediate. It seemed that at the moment I, as a therapist, made myself available to welcome other forms of expression, I found myself closer and more available to welcome those subjects in their innumerable states of being. It was not necessary for them to fit into my form of communication. I was the one who was making myself available to welcome them in the way they felt possible. And that changed everything.

In the following year, we were able to begin to open a larger hole in the institution's rigidity when, through the Art and Mental Health Seminar of the Psychology Residency of HUP/UPE, we began to propose artistic interventions as a therapeutic process for patients (ALMEIDA; PEDROSA; ROTOLO, 2021). This Nisean method of crisis care has been developing since then and has had important reverberations in the clinical care we provide within the institution¹.

This short paper is an attempt to synthesize the thinking behind these proposals. It is an invitation to health professionals to plunge into the world of images, to open more space for creation in their lives and professional practices. In an alchemistic perspective of *Unus Mundus*², in which it is not possible to separate individual and collective health, mental and organic health, we set for ourselves the challenge of reflecting on the relationship between creativity and health from Jungian and Nisean theories perspectives. After a brief review of the Jungian concepts of creation and transcendent function, we correlate this concept to his perspective on health and clinical practice, seeking to support and inspire the use of expressive resources in the clinic and in healthcare practices to go beyond hobbies and distractions.

1 Creation as an expression of the nature alive inside us

The creative urge lives and grows in him like a tree in the earth from which it draws its nourishment. We would do well, therefore, to think of the creative process as a living thing implanted in the human psyche. (JUNG, OC, vol. XV, §115).

For Jung, creativity, like life, is a mystery that psychology can neither claim to exhaust nor even control. This is because creation does

¹ To learn more about this process of building the art studio in the hospital, I suggest reading the article "Towards a nisean method in mental health: the creation of an art studio in a psychiatric emergency" (ALMEIDA; PEDROSA; ROTOLO, 2021).

² *Unus Mundus* is an alchemical expression widely used by Jung to express his vision of unity between spirit and matter. In this perspective, the 'inside' and the 'outside,' the internal reality (of the psyche) and the external (of matter), are two sides of the same coin, expressions of a totality (JUNG, 1977). Based on this premise, Jung also postulated the unity between body and mind, and for this reason, we will not distinguish between 'health' and 'mental health' since we understand them to be parts of a single process.

not depend on an action of consciousness. Since the unconscious is everything that is outside the field of consciousness—and consciousness is the part of the psyche that knows phenomena—, it is not possible to know directly what happens in the unconscious. We can only understand the unconscious indirectly: through the unconscious products that manage to reach the margins of consciousness. It is only in this mediated, indirect, and partial way that we can approach the phenomenon of creation (JUNG, 2017).

Since creation is a process that is born from the unconscious, understanding the creative processes in Jungian theory involves understanding his concept of the unconscious. For Jung, the unconscious is not just a storage place of contents repressed by consciousness, as Freud described it (JUNG, vol. VII/2). For Jung, the unconscious is not only composed of the past but is also “the matrix out of which the whole psychic future grows” (JUNG, OC, vol. VIII/2, §709).

The unconscious is nature. It has autonomy because it is alive, just like a seed that sprouts and continues to develop; not only because it has water and suitable soil but because of an intrinsic and mysterious impulse of life.

As living nature, which is always developing, the unconscious is seen in Jungian theory as a seedbed of new ideas, an ever-flowing spring which, depending on the strength of its waters, may or may not reach consciousness. The entire creative factor springs from the unconscious, and that is why Jung described it as a “bold innovator” (JUNG, OC, vol. XVI/1).

In this passage from *The Nature of the Psyche*, Jung makes explicit this view of the unconscious as our creative organ:

Everything that the human mind has ever created sprang from contents which, in the last analysis, existed once as unconscious seeds. [...] From this point of view, the unconscious appears as the totality of all psychic contents *in statu nascendi*. [...] The unconscious is best understood if we regard it as a natural organ with its own specific creative energy (JUNG, OC, vol. VIII/2, §702).

From this view of the creative nature of the unconscious, Jung asserts that creativity is a basic instinct³, a natural and inherent process of the human psyche. We are all creators in the deepest part of our psyche, the question is if our consciousness has been educated to recognize

³ Jung states that there are five main groups of instinctive factors that form the basis of the psyche: hunger, sexuality, activity, reflection, and creativity. However, he questions whether the appropriate term for creativity is ‘instinct’ since instinct is a fixed and invariably inherited organization, and creativity is not. However, in arguing that creation is compulsive like instinct, he concludes that the creative force is “a psychic factor with a nature similar to that of instinct.”

and value these impulses, learning to give materiality to the images that come to us from this underground river (JUNG, OC, vol. XV).

From this brief exposition, and from the empirical experience of the creative act itself, it is clear that consciousness cannot control the creative process, it can only learn to cooperate with the unconscious process by carefully considering what springs from it and lowering the barriers that prevent the creative flow from reaching consciousness (NACHMANOVITCH, 1993).

Jung called this fundamental process of cooperation and dialogue between consciousness and unconscious transcendent function.

2. The creative process as the realization of the transcendent function

Here we should understand the transcendent function fundamentally as a form of cognition in which an affirmation and its contradiction coexist: a creative operation (BARCELLOS, 2004, p. 32).

Although we perceive consciousness⁴ to be a major part of our psyche—at least from the point of view of the ego—, consciousness for Jung is a very thin, superficial, and fragile layer of the psyche. For him, our nature is unconscious: in our origin, both as a species and as individuals, we are unconscious beings. To generate consciousness, which is born from the uterus unconsciously, it took a great civilizing effort—an effort described by Jung as unnatural in the sense that it goes against our primary nature (JUNG, 2017). This effort, however, is what guarantees the creation of culture and scientific-technical development because it is consciousness that allows us to know the world in an orderly way and develop what he called directed thinking (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Directed thinking, typical of consciousness, would be all thinking that is directed to a single purpose, as opposed to fantasy thinking, which is characteristic of the processes of the unconscious. This directed thinking necessarily implies unilateralism, a single (and often rigid) outlook on life. For Jung, directed thinking tends to be unilateral because all direction implies choosing a single path, which winds up

⁴ For Jung, consciousness is responsible for relating psychic facts to the self. The self, or ego, would be the center of consciousness, a complex formed first by “the general perception of our body and existence, and then by the registers of our memory” (JUNG, 2017, p. 15). This center works like a magnet that attracts contents from the unconscious and impressions from the outside world, and this process is called consciousness because it is only through the relationship with the self that we can become conscious of inner and outer facts.

ignoring and disdaining the other paths because they do not lead to the pre-established end (JUNG, OC, vol. VIII/2).

This ability to focus and steer directed thinking is simultaneously an advantage and an inconvenience to our psychic functioning. It is an advantage when we are able to use it to acquire knowledge about reality and attain great civilizational achievements, such as science and technology. However, this way of thinking becomes an inconvenience when consciousness no longer allows the expression of unconscious contents, considering them incompatible and even disdainful because of their irrationality and fantasy (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Damião (2019), based on Jung, affirms that for consciousness to maintain its unity and stability (remembering that the ego itself is complex, a conglomerate of images and affections that are not at all cohesive), it must deny the instability represented by the “constant becoming nature” of the unconscious:

For consciousness to ensure its unity and stability it must oppose the constant becoming nature - detach itself from the world, seeing itself as something separate and relegating everything that does not fit into its laws and rules as “irrational” and “barbaric” - and which therefore should not be considered. (DAMIÃO, 2019, p. 8).

This stability and linearity attempt, which guarantees the unity of the fragile consciousness, would then oppose everything that seems threatening to it. The fantasy thinking of the unconscious, which does not function in this register of linearity, would soon be seen as something disturbing and threatening. However, the strangeness of the “constant becoming nature” is also what maintains the psyche in its plasticity, flexibility, and availability for the necessary adaptations and recreations of itself.

By emphasizing the importance of the unconscious and the dangers of the consciousness unilateral behaviour, it may seem that Jung did not value the processes of consciousness. Jung's thinking, however, is not dualistic, it is dialectical: the negation of one pole should not result in adherence to the opposite pole, but rather creates a third. Within this perspective, the relationship between consciousness and the unconscious is not one of denial of one of the poles but of cooperation, of simultaneous existence of opposites (*complexio oppositorum*).

However, this dialectical thinking is difficult to be assimilated by our dualistic consciousness. It is our consciousness, not nature, that has a tendency to divide phenomena into opposite poles (JUNG, 2017).

About the limitations of consciousness, Jung affirms:

The conscious mind is characterized by a certain narrowness; it can grasp only a few simultaneous data at any given moment. Meanwhile, everything else is unconscious - we only achieve a kind of continuity, overview, or relationship with the conscious world through the succession of conscious moments. It is impossible to continually establish an image of totality due to the very limitation of consciousness. Our possibility is restricted to perceiving moments of existence. It is as if we were looking through a crack and can only see an isolated moment - the rest would be obscure, inaccessible to our perception. The area of the unconscious is immense and always continuous, while the area of consciousness is a restricted field of momentary vision (JUNG, 2017, p. 13).

Consciousness is therefore always limited. It is not able to see the totality because it is composed of moments of existence, fragments of reality, which it tends to organize and categorize into separate compartments.

Despite recognizing the limitation of consciousness in its nature, at no time does Jung argue that we should return to a state of undifferentiated unconscious. He even states that when consciousness is insufficiently developed, there is a tendency to act solely on instinct, rather than conscious will. Since instinct is characterized by repetition, the tendency to act solely through the unconscious would lead to greater psychic conservatism. When consciousness develops, assimilating a greater part of what was unknown until then, it tends to become autonomous, being able to question traditions and rebel against what was instituted until then (JUNG; WILHELM, 1983).

The development of consciousness is therefore fundamental for Jung, both to ensure our adaptation to a world in constant transformation and to create and transform reality itself. However, the danger of this process of valorization of consciousness that has been occurring with humanity in recent millennia, especially in modern Western societies, is the growing tendency towards the consciousness unilateral behavior. As we have seen, directed thinking is essentially unilateral, and therefore the development of consciousness tends to annul unconscious aspects as if the ego could reign over the psyche in an absolutist and totalitarian way.

Despite this monarchic delusion of grandeur of the ego, it is only a small particle compared to the scope of the unconscious. The more the ego believes that it reigns supreme, the more it is trapped in the unconscious conditioning, for believing itself to be independent, it fails to see the foundational relationship it has with the unconscious psyche. Jung describes this process clearly and poetically in *The Secret of the Golden Flower*:

The more powerful and independent consciousness becomes, and with it the conscious will, the more the unconscious is pushed into the background, and the possibility easily arises for the developing consciousness to emancipate itself

from the unconscious primordial image. Once it achieves freedom, it can break the chains of pure instinctivity and reach a situation where instinct is atrophied, or even opposed to it. This uprooted consciousness, which can no longer appeal to the authority of primordial images, sometimes reaches a Promethean freedom, a godless hybris. It flies over things and men, but therein lies the danger of a change of attitude, not for each individual in isolation, but for the weakest in society, on a collective level, who will be shackled in a Promethean way to the Caucasus of the unconscious. The Chinese sage would say, in the words of the I Ching, that when yang reaches its maximum force, the dark force of yin is born within it, because at noon, night begins, and yang fragments, becoming yin (JUNG; WILHELM, 1983, p. 29).

Paradoxically, it is the consciousness desire for independence that subjects it to the unconscious. As the psyche functions through a self-regulating mechanism, the accumulation of energy in consciousness, in compensation, influences the unconscious. By increasing the charge of energy of the unconscious contents, they erupt into consciousness like a volcano that brings magma to the surface. The greater the unilaterality and consequent repression of the unconscious contents, the greater the force of this volcanic eruption. The more energy invested in consciousness, the greater, and potentially more devastating, will be the influx into the unconscious (JUNG, OC, vol. III; OC, OC, vol. VIII/1; vol. VIII/2).

The path to psychic health would then be to make this boundary between conscious and unconscious more permeable, allowing the contents to move more freely between one pole and the other. The possibility for the ego to get in touch with the contents of the unconscious and take them into account to define the paths of its actions would therefore be another way of describing the transcendent function.

Damião (2019) emphasizes, however, that the transcendent function is not a heroic act of consciousness. It is a process of surrender, of openness, of letting go, which naturally implies suffering and conflict for this egoic part of us that constantly seeks control to feel safe:

There is a conflict that must be assumed and integrated by consciousness - suffering cannot be denied and tension must be endured. This may seem like a heroic act of decision and will to be performed by the ego, but this is not the intention that one perceives in Jung, because for him the ego and consciousness are founded on the vigor and horizon of the psyche that leads and delineates the whole process. This presupposes a welcoming, an openness and a surrender of the subject as the host of these images and at the same time of his death and transformation in them; the individual, by welcoming, collects himself together as a new image that emerges. For Jung, one is led by the transcendent function to "a new state of being", a new consciousness, a new subject arises from this encounter, at every instant in which the symbol is created (DAMIÃO, 2019, p. 11).

For Jung (OC, vol. VIII/2), it is this openness to the dialogue between consciousness and unconscious that allows the creation of a third element, as a dialectical relationship between thesis and antithesis, which always generates a new synthesis. This synthesis between opposites, hitherto contradictory, is integrated in the form of a symbol, a unity of opposites, a creation born of the relationship between conscious and unconscious. So, we can also say that the transcendent function is our capacity for symbolization, a function that is natural and necessary to the psyche and a more meaningful human life (DAMIÃO, 2019).

The symbol is thus the engine of transformation of psychic energy because it is what manages to integrate and have the psychic opposites dialogue with each other:

The symbol is the mechanism by which the dichotomy between conscious and unconscious will be undone, between external and internal, because it becomes an “incarnation” of the psyche as an unfragmented totality, that is, the symbol combines in its constitution all the possibilities of understanding and joins the opposites in an unfragmented unity. Thus, the symbol is the transcendent function as much as it is the process by which the transcendent function is realized (DAMIÃO, 2019, p. 10).

To summarize, we can say that the possibility to create (symbolize) would be the realization of the transcendent function. To realize our creations, whether artistic, scientific, or quotidian, it is necessary openness and careful consideration of the ego in relation to the contents of the unconscious.

3 Health as an opportunity for creation

The collective unconscious is a dynamic function and man must always keep in touch with it. His spiritual and psychic health depends on the cooperation of impersonal images (JUNG, 2017, p. 126).

To define health is one of the great issues of philosophy. Perhaps it is, like creation, side by side with the (in)definition of what is life itself. Even without directly addressing the issue, Jung provides important reflections on health processes when talking about his vision of psychic self-regulation.

For Jung, the process of becoming ill is a psychic dissociation, the result of the consciousness unilateral behavior. Every symptom is therefore an attempt at compensation: it is that volcanic eruption, an invasion of the unconscious. The ego most often feels that this

process of eruption is violent, but it is necessary for the process of self-regulation of the psyche (JUNG, 2017).

Illness would thus be an attempt to compensate by the unconscious, or as Nise da Silveira affirmed: a search for self-healing of the psyche. This is because when energy regresses to the unconscious, it also provokes compensatory drives that can broaden consciousness:

The fragile consciousness, man's recent acquisition, recoils before the external world and its manifold difficulties; it feels an attraction to plunge back into the unconscious. But this great regression, threatening the preservation of life, provokes compensatory impulses that tart from the unconscious itself, impulses that impel the faltering consciousness towards the light. The unconscious is the dark womb that comforts, but every womb leads to birth. Consciousness is born from the unconscious (SILVEIRA, 2018, p. 186).

From Nise da Silveira we can understand illness as a "path of nature to reach a higher level of development" (SILVEIRA, 2018, p. 121). Health and illness are, therefore, a single process: results of the compensation performed by the self-regulating function of the unconscious. The difference between a compensation felt by the ego as healthy and another as pathological is precisely the ego's ability to deal with what comes from the unconscious.

In this same sense, Nise da Silveira (2018) argues that the regression of the libido to the deepest layers of the psyche can represent an opportunity for both a renewal and a destruction of consciousness. It represents a renewal when consciousness manages to assimilate unconscious contents, representing a reconnection with our instinctual base. Destruction presents itself when the conscious proves to be incapable of assimilating the contents that erupt from the unconscious, conserving the original, chaotic, and archaic forms of these contents, which are always incompatible with the limited size of consciousness. As we have seen, when the consciousness refuses to consider these unconscious contents, they accumulate energy and wind up erupting violently, fragmenting the fragile unity of consciousness (which would characterize a psychic crisis, neurotic or psychotic depending on the degree of shattering of the ego).

Based on this understanding, we could say that disease is a creation that has not been realized. This is because health, like the creative act, requires consciousness to be more permeable to the contents of the unconscious. If the ego is able to assimilate these contents, giving them a creative form, it would be difficult for consciousness to suffer dissociation, since it could be compensated and expanded.

Jung presents the archetypes of the collective unconscious as the main driving force in this process of compensating for the consciousness unilateral behavior, and they are central to the understanding of both the creative process and his vision of health. (JUNG, 2017).

For Jung, the unconscious is constituted not only of personal aspects (our experiences, memories, repressions) but above all, of collective aspects. He conceptualizes the first and most superficial layer of the unconscious psyche as the personal unconscious and the deepest layer as the collective or impersonal unconscious (JUNG, OC, vol. VII/2).

Jung (2017) postulates the collective unconscious as a historical storehouse of humanity. He argues in his Tavistock lectures that just as our body is specifically human because it carries the evolutionary history of the species, our psyche also carries these a priori structures, which are responsible for providing the conditions for the development of the specifically human psyche:

Our unconscious mind, like our body, is a depository of relics and memories from the past. A study of the structure of the collective unconscious would reveal the same discoveries as those made in comparative anatomy [...] The brain is born with a finished structure, it will function in such a way as to fit into today's world, while having its own history. It has been developed over millions of years and represents the history of which it is the result. Naturally, traces of this history are present, as they are throughout the body, and if we delve into the basic structure of the mind, we will certainly find traces of an archaic mind (JUNG, 2017, p. 37-38).

Jung called these basic structures of the psyche archetypes. Borrowing the definition of anthropologists Hubert and Mauss, Jung defined archetypes as "a priori categories of the imagination" (JUNG, 2017, p. 35). Jung initially described archetypes as primordial images, but this does not mean that he understood that we inherit ready-made ideas or images, but a form or pre-disposition to constitute certain images. The archetype, therefore, is a virtuality, a skeleton, whose flesh depends on the experience of the subject and is, therefore, always dressed in the clothes of the present time and culture (JACOBI, 2016; JUNG, OC, vol. IX/1).

The understanding of the collective unconscious and its archetypes is fundamental in Jungian theory because our thoughts, feelings, and actions are based on these collective patterns expressed in mythological motifs⁵. Jung affirmed that the existence of archetypes

⁵ Mythological motifs or mythologemes are symbolic themes that recur in various mythologies of different cultures—even of peoples separated geographically and temporally. These same themes are also present in fairy tales, dreams, delusions, and the most distinct forms of art. They would be empirical evidence of the existence of archetypes since their repetition is not explained by migration or transmission considering that most of these peoples had no contact with each other (JACOBI, 2016).

is a very important discovery since it means that the psyche possesses forms or “ideas in the Platonic sense, that preform and continually influence our thoughts, feelings and actions” (JUNG, OC, vol. IX/1, §154).

In the words of Nise da Silveira, archetypal images are “the innate language of the psyche in its deep structure, and that is where the roots of our psychic life are, the source of all creative imagination” (SILVEIRA, 2001, p. 86). From this, we understand that creativity, as a basic instinct, is the result of the action of the collective psyche, which moves through archetypes. It is they who offer us, in a situation of crisis or stagnation of consciousness, possibilities for action based on the accumulated experience of humanity. It is the archetypal forces that are responsible for psychic compensation, which is why Jung described them as a “vital protective mechanism of the psyche” (JUNG, 2017, p. 126).

We can thus say that in the Jungian view health and creation have the same root: the compensatory movement of psychic self-regulation realized through archetypes.

For this reason, contact with archetypal images is of fundamental importance, both to create and to be healthy. However, contact with these images requires great caution and reverence from the ego. Above all, an adequate receptacle is needed, a *temenos*⁶ capable of giving shape to this primordial force.

Without this *temenos*, the ego’s contact with archetypes can be an overwhelming experience because the grandeur and strength of these archaic images have the capacity to overwhelm the ego, having it see itself as the tiny, fragile particle it is. (JUNG, OC, vol. XV).

Jung gave the name of numinous to this force of the archetypes. He explains that it is not originally good or bad, bright or dark, but always disruptive of the order of consciousness, and is largely responsible for provoking all psychic transformations:

The impact of an archetype, whether it takes the form of immediate experience or is expressed through the spoken word, stirs us because it summons up a voice that is stronger than our own. Whoever speaks in primordial images speaks with a thousand voices; he enthralls and overpowers, while at the same time he lifts the idea he is seeking to express out of the occasional and the transitory into the realm of the ever-enduring. He transmutes our personal destiny into the destiny of mankind, and evokes in us all those beneficent forces that ever and anon have enabled humanity to find a refuge from every peril and to outlive the longest night (JUNG, OC, vol. XV, §129).

⁶ *Temenos* is the ‘alchemical vessel’ used by alchemists in the processes of transforming matter. It ensured that the transformation occurred safely and securely without destroying the elements or placing the alchemist at risk. It is an image often used to express the function of the therapeutic setting in the Jungian clinic: a place where the alchemical transformations of the psyche can safely occur.

What will determine whether or not the experience of contact with the archetypes will be beneficial in relation to the ego is the capacity of consciousness to give form and expression to these primordial images.

Jung (2017) affirms that historically, religions were able to receive and symbolically process archetypal images, and he names them true therapeutic systems. However, our historical time has been marked by the loss of these bridges to the collective unconscious: many people have moved away from their religious and ritualistic traditions that supported the symbolic processing of archetypal images, and others live them in a way that is often void of meaning, merely repeating rituals without having what Jung called immediate experience. This uprooting of consciousness has been aggravated to such an extent that we have reached a point of denying the existence of our nature, our psychic basis, which is the unconscious. In this way, we eliminate any possibility of relating to our inner images, which, to paraphrase Jung (OC, vol. XV, §129), prevents those beneficial forces from continuing to save us from dangers and allowing us to survive the long nights.

Jung affirms that the search for psychic health, in this context of loss of collective references, is based on finding a personal path for establishing a relationship with our images. This path can also be described as a process of individuation and must be discovered by each person. For Jung, this is the primary task of our time:

A large number of individuals can no longer express their impersonal values in historical symbols. They are then faced with the need to find an individual method to give form to the images, because they have to take shape and live a life of their own, otherwise the individual is separated from the basic function of the psyche, becoming neurotic, disoriented, coming into conflict with himself. But if he is able to objectify these images and relate to them, he will establish contact with the vital psychological function (JUNG, 2017, p. 130).

And it is in this field that Jungian clinical practice acts: creating conditions for each person to find the personal process for establishing a relationship with their images.

4 Clinical practice as a means to relate to our images

If we do not fashion for ourselves a picture of the world, we do not see ourselves either, who are the faithful reflections of that world. Only when mirrored in our picture of the world can we see ourselves in the round. Only in our creative acts do we step forth into the light and see ourselves whole and complete. (JUNG, OC, vol. VIII/2, §737).

Jungian clinical practice is based on working with images because for Jung psyche is image. Therefore, it is through images that we can more directly access psychic contents. Through what he called the 'principle of creative formulation' we can objectify our inner images and thus establish a dialogue with them, seeking to understand the message they have for us (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Drawing, painting, dancing, writing, photographing, composing a song, embroidering, sculpting, making a collage, speaking through images, poeticizing... the infinite forms of expression developed by humanity have always put themselves at the service of objectifying our inner images (SILVEIRA, 2018). It is through these different forms of expression that we can give visibility to what, until then, was invisible, giving an objective form to what seemed to possess and confuse us.

These images are understood by Jung, like dreams, as self-portraits of our psychic situation. They express, our emotional state, our inner world, through symbols, colors, and shapes (JUNG, OC, vol. VIII/2).

As Nise da Silveira affirmed:

Jungian psychology recognizes great importance in the image, as well as in fantasies and delusions. Jung sees in the products of the imaginative function of the unconscious self-portraits of what is happening in the inner space of the psyche, without any disguises or veils, for it is an essential peculiarity of the psyche to configure images of its activities by a process inherent to its nature. Psychic nature makes itself an image, transforms itself into an image (SILVEIRA, 2001, p. 85).

If we do not understand what an image has to say, it is not because it is not clear, but because it expresses itself through a symbolic language that consciousness does not grasp with its rational language. The dialogue with images therefore requires an opening of consciousness to the symbolic universe, to the world of fantasy—an opening to the unconscious.

Jung even states that his goal as a therapist is precisely to "fantasize together with the patient," relearning the language of the unconscious. By opening space to fantasy thinking we elevate ourselves to a playful state of creative fluidity, which enables us to play with our being:

My aim is to bring about a psychic state in which my patient begins to experiment with his own nature—a state of fluidity, change, and growth where nothing is eternally fixed and hopelessly petrified (JUNG, OC, vol. XVI/1, §99).

It is in this fluid state that we can transform ourselves, creating new meanings for our existence. And for those who belittle fantasy, Jung argues:

All the works of man have their origin in creative imagination. What right, then, have we to disparage fantasy? In the normal course of things, fantasy does not easily go astray; it is too deep for that, and too closely bound up with the tap-root of human and animal instinct. It has a surprising way of always coming out right in the end. The creative activity of imagination frees man from his bondage to the “nothing but” and raises him to the status of one who plays. As Schiller says, man is completely human only when he is at play (JUNG, OC, vol. XVI/1, §98).

To welcome our images, Jung recommends that we simply let “things happen psychically” (JUNG; WILHELM, 1983, p. 33). However, he recognizes that the simplest is the most complex—but this does not make it impossible. Through what he called active imagination, we can learn to lower our consciousness to give vent to our inner images, letting fantasy develop autonomously.

For those who have difficulty fantasizing, the use of expressive resources becomes a great ally. As Nise argues, “It is precisely in activities done with the hands that the life of these ‘creative seeds’ is quite often revealed” because according to Jung when consciousness is highly unilateral, “only the hands are capable of fantasy” (SILVEIRA, 2018, p. 110-111).

The therapeutic foundation of the expression of our images is also related to the concept of transcendent function. The relationship of consciousness with the unconscious produces symbols (this intermediary being): part conscious, part unconscious. By their ‘in-between’ nature, symbols are the vehicles through which the psyche transforms energy, shifting libido from one level to another and energizing the entire psychic system. The imagistic expression, therefore, activates the psyche, providing a perspective on what had, until then, only one way of seeing. The materialization of a psychic image into a plastic image allows it to be seen and reviewed from new angles, perspectives, and contexts. While it enlarges interior images, the plastic image helps new meanings to emerge and a new attitude to be constellated (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Based on this conception, empirically verified in her daily work at the hospital, Nise da Silveira (2018) defended the curative efficacy of expressive processes:

The psychic process develops its dynamism through the creation of symbolic images. ‘The symbol is the psychological mechanism that transforms energy’. Thus, the objectification of symbolic images in drawing or painting can promote

energy transfers from one psychic level to another. The image is not something static. It is alive, active, and even has healing efficacy (SILVEIRA, 2018, p. 135).

The expression and the effort to understand the symbols we encounter can have therapeutic effects, as they have the potential to change our outlook on life. By revealing a conflict, from a new perspective, an image can permit a change in the ego's attitude towards what previously seemed obscure and threatening to it. (JUNG, 2017; SILVEIRA, 2018).

Although throughout his work Jung emphasized that his proposal for clinical practice was not a form of art since not only expression was necessary, but an understanding of the meaning of images, Silveira (2018) observed that even when understanding was not possible—as in the case of psychotic patients—expression alone had therapeutic effects.

This is because the objectification of inner images allows the ego to dissociate itself from the images that imprisoned it, therefore reducing some of their strength (SILVEIRA, 2001). Therefore, expression through images functions as a receptacle that welcomes the archetypal images, reducing their chances of invading consciousness in a destructive way. In this sense, Silveira (2018) argues that:

If 'images take over a person's soul', one understands the need to detach them as much as possible from the invading confusion. To paint would be to act. It would be a method of action suitable for defense against inundation by the contents of the unconscious (SILVEIRA, 2018, p. 15).

Jung states that the great goal of clinical practice is not to achieve a complete cure or just remission of symptoms. Jungian clinical practice should develop the creative seeds inherent to all individuals. We can never fully explore the contents of the unconscious, and we cannot prevent new difficulties from arising in the lives of the people who consult with us. However, this does not mean that psychotherapy should become a perpetual practice that generates a dependent relationship with the therapist. To circumvent these risks, Jung recommends that the therapeutic process is oriented towards changing the psychological attitude that prevents contact with the unconscious. Only then will we be more available to listen to this other that inhabits us (or, rather, that we inhabit), welcoming its advice and directions on how to deal with difficulties, which will certainly appear (JUNG, OC, vol. VIII/2).

Jungian clinical practice is a space for creation. It should be a tool for increasing autonomy to deal with the unconscious, a laboratory that must be transformed into daily experience if we want to maintain the course that our nature points us toward (JUNG, OC, vol. VIII/2).

In this sense, the use of expressive resources is a very powerful tool because as we learn to express and relate to our images, we gain autonomy in this dialogue, no longer depending on the therapist (JUNG, OC, vol. VIII/2).

We can conclude that expressive activities, contrary to what many still believe, are not mere pastimes to occupy patients, recreational activities, or a form of primitive, childish, or rudimentary therapy. Expressive activities are a vehicle of fundamental importance in the dialogue with the primordial forces of our nature. To deny the dialogue with them is to deny our driving force, that part that knows more than we do, and that in moments of crisis, can point us in the right direction.

Final considerations

Creativity is not a solitary movement. Therein lies its power. Whatever is touched by it and whoever hears it, sees it, feels it, knows it, will be nourished. That is why observing someone else's creative idea, image, or word fills us and inspires us for our own creative work. A single act of creation has the potential to feed a continent. An act of creation can cause water to flow through stone (ESTÉS, 2014, p. 341).

If we become ill when our consciousness becomes rigid to the point where we can no longer dialogue with the innovative potential of the unconscious—that part of us capable of showing alternative paths when we find ourselves on dead-ends—offering a creative and affectionate *temenos* is what we can provide best in a crisis experience. For this reason, it is necessary that both the expressive process and the therapeutic relationship be creative.

In *The Practice of Psychotherapy* (OC, vol. XVI/1), Jung drew attention to the centrality of the therapeutic relationship to the detriment of a single and rigid clinical method. Nise da Silveira (2018) went in this direction by broadening the understanding of the therapist's role with subjects who go through these innumerable (and often frightening) states of being. First, it is necessary to build trust in the relationship and provide affective support so that the *temenos* is constellated. Without affection, transformations are not catalyzed.

In our clinical practice in the psychiatric emergency room and in my office with people who consult with me, I notice that this creative disposition needs to be first constellated in the therapist. If I am not in my creative flow, I cannot be truly open to the always singular encounter that is built when we are face-to-face with another subject. Therefore, I do not believe that making expressive resources available

in health services is enough to transform the therapeutic projects of institutions. It would be a great step if, in each place of care, we had these “small free territories” (as Nise da Silveira referred to Casa das Palmeiras) for creation, but this, unfortunately, does not respond to the scope of the challenge of transforming our health practices.

Without cultivating our creativity and our living potential for true encounters, we cannot promote health. But now I understand—theoretically and in practice—that having a diversity of resources to allow these subject-subject encounters to happen helps unlock the creative flows, both on the therapist’s side and on the client’s side. I do not have to keep repeating the same questions to hear the same stories. When we are in the studio, communication is established from a trace on the paper, the ink on the body, a song that comes back to memory, or a letter that is written with the bright colors of emotion. And this changes the whole course of the encounter because no one knows what will be produced there.

To be available to create together is to admit that we are not in a position to know what is best for the other. It is to be truly side-by-side, seeking to invent together the creative outlets that the Self itself indicates. As Estés (2014, p. 341) reminds us, “Creativity is not a solitary movement.” Being in this place of creating together is always disturbing for both parties. One has no option but to be transformed. And that is good! The openness to transformations is what allows us to be in tune with this “living essence implanted in the soul.” And perhaps this is the best way to say what is the creative act and care for health.

References

- ALMEIDA, B. S.; PEDROSA, H. A.; ROTOLO, L. M. Por um método niseano na saúde mental: a construção de um ateliê de arte na emergência psiquiátrica. *Junguiana*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 43-56, dez. 2021.
- BARCELLOS, G. Jung, junguianos e arte: uma breve apreciação. *Pro-posições*, Campinas, v. 15, n. 43, p. 27-38, jan./abr. 2004.
- DAMIÃO JR., M. A função transcendente: algumas reflexões sobre o processo de criação. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, São João del-Rei, v. 14, n. 4, p. 1-17, out./dez. 2019.
- ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos*: mitos e histórias do arquétipo da Mulher Selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- JACOBI, J. *Complexos, arquétipos e símbolos*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. OC, vol. VIII/1. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2000.

- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. OC, vol. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *Fundamentos da psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- JUNG, C. G. *O espírito na arte e na ciência*. OC, vol. XV. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. OC, vol. VII/2. Petrópolis: Vozes, 1982.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Psicogênese das doenças mentais*. OC, vol. III. Petrópolis: Vozes, 1986.
- JUNG, C. G.; WILHELM, R. W. *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- NACHMANOVITCH, S. *Ser criativo: o poder da improvisação na vida e na arte*. São Paulo: Summus, 1993.
- SILVEIRA, N. da. *Imagens do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SILVEIRA, N. da. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 2001.

Luana Maria Rotolo: psychologist (CRP 02/16026), art therapist (Arte-PE 192/0922), SoulCollage® facilitator; specialization in Jungian therapy; specialization in family health, master's degree in public health, graduate student in "O mundo das imagens: teoria e prática da terapêutica de Nise da Silveira." Supervisor of Art and Mental Health Seminar of the HUP/UPE Mental Health Psychology Residency; coordinator of the therapeutic activities center at Hospital Psiquiátrico Ulysses Pernambucano. Address: Rua João Teobaldo de Azevedo, 11, Poço, Recife (PE), CEP 52.061-313. Phone number: (81) 99810-7282.

E-mail: luanamrotolo@gmail.com

Cristina Pinto Lopes: psychologist (CRP 02/10545), art therapist (02102002), SoulCollage® facilitator, flower therapist (FES); master's degree in creativity and innovation. Head of Rizoma – Atenção em Saúde Mental; coordinator and teacher at Traços – Estudos em Arteterapia. Address: Condomínio Flor da Mata, casa A2, rua Guilherme Brasileiro, s/n, Borralho, Aldeia, Camaragibe (PE), CEP 54.789-480. Phone number: (81) 99615-4060.

E-mail: cpintolopes@hotmail.com

A crise psíquica e a apologia ao afeto Niseano

Brena Souza Almeida

Lívia Pessoa Campello

Artigos



Resumo: O presente trabalho relata a experiência enquanto psicóloga no serviço de emergência psiquiátrica no Hospital Psiquiátrico Ulysses Pernambucano (HUP). O objetivo deste artigo é olhar para o fenômeno da crise psíquica pelo viés da psicologia analítica. Partindo do horizonte da desinstitucionalização e dos avanços da Reforma Psiquiátrica Brasileira, proponho a reflexão desse tema fundamental e ao mesmo tempo pouco explorado no campo clínico. No percurso metodológico, escolhi usar o paradigma junguiano como base para minha reflexão no Relato de Experiência, momento em que trago relatos sobre o trabalho realizado na instituição. Há um método em Nise que prioriza o afeto e a possibilidade de reorganização psíquica por meio da livre expressão das imagens do inconsciente, cabendo a nós o resgate desse método, atualizando-o e semeando-o em todo o espaço de cuidado em saúde mental.

Palavras-chave: Nise da Silveira; psicologia analítica; saúde mental; atenção à crise; afeto catalisador.

Introdução

Este artigo foi construído a partir das minhas inquietações enquanto psicóloga no Hospital Psiquiátrico Ulysses Pernambucano (HUP), atualmente único serviço de emergência psiquiátrica no estado de Pernambuco que acolhe os casos de crises agudas em saúde mental. A partir da experiência nesse local, passei então a tecer aspectos da minha prática clínica com conceitos da psicologia analítica, sendo este trabalho a síntese do que vem sendo construído até então.

A prática clínica que deu corpo a esta pesquisa está circunscrita ao HUP, que está localizado em Recife, Pernambuco. Ao longo da história, esse hospital passou por uma série de mudanças em seu funcionamento, e durante o processo de Reforma Psiquiátrica, se tornou um serviço de atenção à crise, que se propõe a atender os aspectos agudos dos sintomas ao mesmo tempo que realiza articulações com os serviços substitutivos para dar seguimento no

cuidado de base territorial com um internamento de curta duração (ROLIM, 2019).

Para circunscrever uma reflexão sobre a clínica em saúde mental, torna-se imprescindível resgatar alguns aspectos do processo de Reforma Psiquiátrica Brasileira até os dias atuais. O movimento iniciou-se em um cenário de redemocratização do país em meados dos anos 1970, ganhando forma a partir de uma grande discussão sobre a superlotação e o tratamento desumano ofertado pelos hospitais psiquiátricos (AMARANTE, 2011).

Desde os primórdios da psiquiatria, essas instituições mantiveram uma função social de segregação dos “loucos”. De acordo com Szasz (1982), mesmo com a construção do saber psiquiátrico a respeito do adoecimento mental e as inúmeras tentativas de resgate da função terapêutica dos hospitais, esses lugares tratavam os casos a partir de um viés biomédico, trabalhando com a contenção dos sintomas e o isolamento como base terapêutica.

Em um contexto de elaboração de um novo modelo de atenção à saúde mental, Amarante (2003) aponta para a relevância dos aspectos sociais e políticos para se compreender todo o processo ocorrido até então, que repercutiu não só na criação de novos serviços como na reformulação das práticas profissionais. A Reforma Psiquiátrica viabilizou a criação de serviços substitutivos por todo o país, e instituiu, mediante a Portaria 336, de fevereiro de 2002, o Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) como unidade de saúde responsável pela cobertura do território, tornando-o organizador da rede de atenção à saúde mental (BRASIL, 2002).

A Reforma Psiquiátrica foi então um dos marcos na mudança do paradigma do cuidado em saúde mental. Para Yasui (2006), essa tentativa de rompimento com o modelo biomédico conduz o olhar do profissional para a dimensão da existência humana. O cuidado passa a ser a verdadeira essência do trabalho em saúde, e os trabalhadores se tornam “produtores de atos de cuidar”, não se limitando ao tratamento do sintoma.

Dentro desse contexto do cuidado na saúde mental, a atenção à crise parece ainda ser um grande desafio. A partir da política de saúde mental, é preconizado que a atenção à crise seja realizada em CAPS III e Leitos Gerais (AMARANTE, 2011). No entanto, ainda é percebido um grande furo nessa rede, levando em consideração o baixo investimento governamental na Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), o que resulta em poucos serviços com pernoite, além da falta de leitos preparados para receber sujeitos em crise.

Voltando ao contexto do serviço de emergência psiquiátrica, nesse espaço são atendidas principalmente as queixas de crises agudas. A maioria dos pacientes apresenta um contexto social e familiar de extrema vulnerabilidade, aspecto que influi diretamente no trabalho

realizado, visto que a adesão à medicação e o acompanhamento pós-alta acabam não sendo efetivos, marcando um ciclo de múltiplos internamentos.

Apesar de se propor atualmente como um serviço de articulação com a rede e de atenção à crise, ainda se mantém numa estrutura física antiga e manicomial, que é marcada pelo medo e pela dessubjetivação dos pacientes que passam por ali. Parece haver então um modo de funcionamento padrão, em que há algo repetitivo no fazer cotidiano: as queixas sobre a interrupção do uso da medicação, os quadros de heteroagressividade e autoagressividade, as contenções físicas e químicas para lidar com os sintomas que são da ordem do desmedido. Existe, neste trabalho, uma desconexão com a narrativa do sujeito. A partir da jornada que venho fazendo nesse serviço, foram surgindo algumas questões sobre o trabalho: qual o meu papel enquanto profissional de saúde na atenção à crise? Como sair da repetição sobre medicação, tratamento e sintoma? Quais narrativas e imagens emergem e qual a importância delas no processo de vida dessas pessoas?

A escolha do trabalho ser feito no formato de Relato de Experiência (RE) segue a orientação de Daltro e Farias (2019), que ressaltam a importância do RE como um desafio de se construir narrativas científicas a partir de processos subjetivos capazes de produzir leituras sobre realidades e fatos, como ocorre no campo da Psicologia e das Ciências Sociais, fortalecendo a análise crítica da realidade.

Este artigo surge como uma tentativa de realizar uma pequena síntese do que venho realizando com sujeitos em crise, um trabalho ainda marcado pela herança manicomial e por um cuidado voltado para a medicalização, sendo pautado, muitas vezes, na contenção dos sintomas e no silenciamento dos sujeitos. A pesquisa que venho realizando nesse espaço tem a função de resgatar as histórias dos sujeitos que passam por essa instituição, deixando marcas de afeto e trazendo grandes lições sobre a vida humana. A construção de conhecimento sobre a crise psíquica ainda parece ser um campo sombrio, sendo importante levantar questões sobre as vivências agudas dos sintomas psíquicos. Nesse caso, pauto este trabalho na seguinte pergunta: da perspectiva analítica, o que marca o trabalho com a crise psíquica?

1 A crise na saúde mental e o protesto da psique

Parece muito natural o movimento de se aprofundar nos estudos sobre funcionamento psíquico. Nesta perspectiva, atuar em uma emergência psiquiátrica fez surgir uma ânsia enquanto profissional por uma busca de sentidos que preencham teoricamente os buracos que a prática deixa, naquilo que se vê, escuta e muitas vezes chega a

espantar no trabalho clínico. As articulações feitas, então, se tornam uma costura entre teoria e prática, numa tentativa de delimitação do que seria a crise psíquica numa perspectiva teórica.

Inicialmente, realizei uma busca na psicopatologia sobre o conceito geral de crise. Dalgalarondo (2015) define como os fenômenos agudos mais representativos no serviço de emergência psiquiátrica, podendo causar ou não rupturas na linha vivencial do sujeito. A crise seria denominada como o surgimento e o término abrupto dos sintomas. Para ele, na realidade, a classificação nada específica sobre a natureza do fenômeno, apenas traz uma nomeação referente ao marco temporal. O surto, segundo a noção trazida pelo autor, seria a ocorrência aguda do sintoma que se instaura de forma repentina, produzindo sequelas irreversíveis à personalidade e à esfera cognitiva do sujeito. Dessa forma, após a ruptura de um surto, é sugerido que o sujeito passa por danos irreparáveis na personalidade (DELGALARRONDO, 2015).

Dentro da perspectiva analítica, Jung parece não trazer de forma tão explícita as crises psíquicas em suas obras. O mais próximo que chegamos seria a teoria dos complexos. Neste caso, é possível pensar os complexos, inicialmente, como centros de energia inconsciente, constituintes de grande parte da vida psíquica do sujeito. Eles são responsáveis por trazer movimento para a vida consciente e, em certos momentos da vida, também são capazes de paralisar a energia psíquica, na medida em que um complexo pode ser ativado e a sua energia não ser dissipada.

Para Jung (2019), há um fluxo natural em relação aos complexos, pois, para haver vida, é necessário que haja o movimento de ativação e dissipação deles ao longo da história do sujeito. O processo de desenvolvimento da personalidade ocorre com a tomada de consciência do complexo do eu, que passa a se tornar mais autônomo, à medida que o indivíduo é exposto às experiências e relacionamentos. Assim como outros complexos existentes na psique, o “Eu” é um complexo de ideias, mantido coeso e fixo por sentimentos. Ao passar da vida, ele vai tecendo relações com os demais complexos (JUNG, OC, vol. II).

Nesse fluxo e refluxo da vida, pode acontecer de algum complexo acabar por se diferenciar dos demais, forçando o sujeito a ficar sob a sua influência (KAST, 2013). O complexo do eu passa a ser colocado em segundo plano em relação a esse complexo secundário autônomo. Dessa forma, o complexo secundário é definido por Jung (OC, vol. II) como aquele que possui características de uma personalidade separada, que acabam tendo intenções que atravessam o próprio indivíduo, contrariando a vontade consciente.

A autonomia do complexo pode então se tornar um problema, pois, na medida em que o sujeito passa a não conseguir se libertar psicologicamente, ele acaba tomando toda sua personalidade e

destituindo o eu do lugar central da consciência. Dessa forma, tudo ao seu redor passa a ser associado ao tema do complexo, deixando que suas ações sejam também controladas. Esse “complexo obsessivo”, assim como é nomeado por Jung (2019), é capaz de impedir o desenvolvimento adequado da personalidade.

Jacobi (2016) afirma que a energia do complexo, quando não consegue ser dissipada pela consciência de forma natural, torna-se autônoma e passa a manifestá-lo na produção de sintomas neuróticos ou psicóticos. A diferença entre a neurose e a psicose seria, então, funcional, e não estrutural, caracterizando-se pelo grau de destituição do eu. Nas neuroses, a personalidade se mantém de forma parcial, enquanto na psicose, há uma fragmentação dela e uma submissão às forças inconscientes.

O adoecimento mental, enquanto esse domínio do complexo sobre a personalidade, manifesta-se na vida consciente do sujeito por sintomas como as alucinações auditivas, os aspectos obsessivos da personalidade e os impulsos catatônicos ou histéricos dos seus pacientes.

Enquanto na neurose é possível haver uma adaptação, fazendo com que os complexos sejam transformados de forma contínua após a sua descarga afetiva, na psicose, ocorre uma fixação que acaba por paralisar a psique. A energia do complexo enquanto cargas afetivas avassaladoras nem sempre transparece no exterior sob formas críticas, podendo acabar seguindo interiormente um caminho de destruição, abrindo fendas, tomando posse de toda a psique (SILVEIRA, 2015).

Por esse motivo, na psicose, as cargas afetivas do complexo podem causar a desintegração da personalidade e a irrupção do complexo pode ser vivida conscientemente enquanto um período crítico na vida do sujeito. Kast (2013) corrobora essa visão quando afirma que os complexos seriam como pontos suscetíveis de crise no indivíduo, assim como Silveira (2015) nos aponta que nas histórias clínicas dos pacientes acompanhados foram encontradas vivências de intensos afetos como ponto de partida para as primeiras experiências psicóticas.

Ao tratar sobre as vivências de afetos intensos, vou sendo levada diretamente para a experiência clínica do HUP, já que muitas das pessoas que encontrei nesse percurso pareciam estar sob a influência de fortes ondas de afeto negativo. Estas eram marcadas por uma agressividade desmedida, um profundo embotamento, tristeza ou até mesmo uma euforia defensiva.

Nesse serviço, sempre me chamaram muita atenção as pessoas que eram de alguma forma marcadas pelas situações existenciais extremas, trazendo marcas da miséria social no que diz respeito às políticas públicas, como abandono parental, violência ou pobreza, acabando por eclodir em grandes rupturas psíquicas.

Da mesma forma, aos poucos, fui observando que por mais que as experiências de desamparo fossem marcantes, as queixas também vinham sempre muito ligadas ao sofrimento dos conflitos cotidianos: desentendimentos familiares, rupturas nos relacionamentos amorosos, mudança de cidade, puerpério nas mulheres, luto e frustrações nas suas mais diversas formas. Todas essas experiências acabavam funcionando também como grandes marcadores de rupturas na personalidade dos sujeitos que acompanhei.

Essas experiências marcadas por grandes ondas de afetos acabam por tornar o mundo externo ameaçador, o que faz com que o sujeito acabe se encapsulando em seu mundo interno, tornando árduo o processo de se relacionar com o que há do lado de fora. Isso que nomeamos enquanto uma desorganização psíquica, aparecendo de uma forma desconjuntada e disforme, vai precisar do afeto para se (re)construir e organizar novamente. A presença afetiva do profissional pode facilitar a reorganização dos conteúdos psíquicos (SILVEIRA, 2015).

O afeto como dispositivo para o cuidado foi discutido pela psiquiatra Nise da Silveira, que se tornou revolucionária a partir do momento em que trouxe a afetividade como o centro do cuidado em saúde mental. O método niseano nos aponta a importância de se permitir afetar e ser afetada pelos sujeitos que acompanhamos, possibilita tirar a “loucura” do aprisionamento dos manicômios, fazendo-nos refletir o que há para além dos sintomas e diagnósticos. Em seguida, trarei mais aspectos sobre a história de Nise da Silveira e alguns aspectos construídos por ela ao longo do seu trabalho.

2 O método Niseano e a cura pelo afeto

Nise da Silveira, psiquiatra alagoana (1905-1999), ao iniciar seu trabalho em meados de 1940 no Hospital Psiquiátrico Pedro II, no Rio Janeiro, foi revolucionária ao discordar do tratamento desumano oferecido aos pacientes. Nesse cenário, encontrou principalmente nas atividades expressivas, sobretudo as não verbais, o seu principal método terapêutico. Acabou, então, por incluir no setor de terapia ocupacional um ateliê de arte, de onde brotaram discussões ricas sobre a intercessão da saúde mental com a arte. Dessa experiência nasceu outra a partir de 1956, denominada de Casa das Palmeiras, um espaço de arte e livre criação para os egressos dos hospitais psiquiátricos.

Nise da Silveira nos faz um retrato da psiquiatria da sua época, no livro *Mundo das imagens* (1992), apontando como as terapias daquela época tinham como pressuposto uma visão cartesiana do conhecimento, em que a racionalidade era buscada como ideal. Nessa perspectiva, o objetivo das intervenções era unicamente o silenciamento do sintoma. Desde então, ela chama atenção para as

consequências desses procedimentos, que acabavam por causar um entorpecimento das funções psíquicas, algo que, infelizmente, ainda hoje é possível de se observar nos serviços de saúde. Esta é uma diferença importante que a autora faz já naquela época: o olhar para o adoecimento deixa de ser apenas uma questão psicopatológica, passando a ser uma possibilidade de narração da história do sujeito.

Para Silveira (2015), a psiquiatria se debruçava pouco sobre os fenômenos intrapsíquicos. Ela, enquanto psiquiatra, percorria um caminho diferente, acreditava que a riqueza do trabalho na saúde mental se encontrava no campo subjetivo. Ainda, considerava o espaço de terapêutica como uma escola viva sobre a subjetividade humana.

A obra de Nise da Silveira ressalta a importância de se entender os sintomas do adoecimento mental como um reflexo da tentativa do organismo de se (re)organizar, atingindo uma nova integridade psíquica. Como se o adoecimento fosse a desorganização de uma gaveta, que precisa ser reorganizada. E o profissional, enquanto um ponto de referência, seria um agente catalisador para esse processo de reordenação, em que o investimento afetivo possibilitaria ao sujeito a (re)construção de pontes com o mundo externo (SILVEIRA, 2015).

Mesmo com todas as transformações realizadas a partir da Reforma Psiquiátrica, é possível ainda hoje encontrar práticas profissionais que reduzem o trabalho em saúde mental e a medicalização dos sujeitos. Observo que frequentemente prevalece a burocracia, a produtividade, a racionalidade na gestão dos casos e seus encaminhamentos. Essa lógica vem em detrimento do encontro genuíno com o usuário e seus aspectos subjetivos, reduzindo a construção do caso clínico a um mero repasse de encaminhamentos.

Silveira (2015) observa em seu trabalho que, no início das histórias clínicas dos pacientes, sempre foram encontradas a vivência de fortes afetos, e nesse estado, haveria a possibilidade de que novos conteúdos brotassem do mundo psíquico, tornando possível o sujeito dar novas formas para a sua própria narrativa. Nesse caminho de transformação do sujeito, as tentativas se tornam mais firmes e duradouras se no ambiente é encontrado o suporte do afeto, permitindo um cultivo seguro do conteúdo psíquico. A autora afirma que as relações de respeito e o contato afetivo facilitam que as forças inconscientes tomem uma nova forma de se organizar.

Em sua pesquisa, Silveira (2015) chama atenção para o trabalho realizado por Marguerite Andrée Sechehayé, psicanalista suíça que construiu uma obra importante sobre o trabalho na clínica da psicose, intitulado *Memórias de uma esquizofrênica* (1994). Nesse livro, a paciente de Sechehayé narra o seu processo psicótico, sendo seguida pela narração do caso pela psicanalista, que reflete sobre o trabalho clínico e os paralelos teóricos. Uma obra importante na reflexão sobre

a relação terapêutica no campo de uma desorganização psíquica em que o ego se estilhaça (SECHEHAYE, 1994).

Ao longo do livro, chama atenção como Renée experimenta a realidade ao seu redor a partir da sua analista, que ela chamava de mãe. Foi a partir dessa relação que Renée passou a experimentar novamente sua relação com o mundo externo:

Ao passo que depois que Mamãe se pôs do meu lado e começou a falar na terceira pessoa, e principalmente por ter passado a usar o tom afirmativo, sem nunca indagar as causas da minha angústia, como eu me sentia aliviada. Ela, somente ela chegava a derrubar o muro da irrealidade que me cercava e me dar um pouco de contato com a vida (SECHEHAYE, 1994, p. 58).

Nise da Silveira identificou algo muito semelhante em seu trabalho no Engenho de Dentro, e passou a construir o conceito de afeto catalisador. Este foi um termo cunhado para as relações de afeto positivo que os monitores estabeleciam com os seus clientes no ateliê. Assim, Silveira (2015) percebeu que a afetividade catalisa as forças autocurativas da psique.

De acordo com a autora, quanto maior a gravidade, maior será a necessidade do indivíduo de encontrar um ponto de referência e apoio. Assim, a volta à realidade, então, dependeria, em primeiro lugar, de um relacionamento confiante com alguém, que se estenderia aos poucos para outras pessoas e para o ambiente. Visto que o doente está impossibilitado de se comunicar com o outro, acabam por falhar os meios habituais de narrar a sua própria história. É algo comum recuarmos diante do mundo enigmático dessas pessoas. No entanto, será necessário que seja feito o oposto, coloquemo-nos numa posição ativa, de um interesse genuíno em penetrar no universo do sujeito à nossa frente.

Jung (2011) já trazia esse aspecto sobre a relação terapêutica ser um encontro dialético, em que dois sistemas psíquicos se inter-relacionam. Nesse sentido, é importante que haja uma renúncia dos seus pressupostos e técnicas, abrindo-se ao processo dialético do encontro. A “cura” não é sobre tornar o doente alguém sadio, mas, sim, sobre transformar e deixar-se aberto ao caminho individual (JUNG, 2011).

Nise da Silveira acompanhava no Engenho de Dentro pacientes que já estavam institucionalizados há muito tempo, que eram marcados por um adoecimento psíquico crônico. Ela mostrou que era possível fazer um furo nas armaduras psíquicas construídas pelos seus clientes ao longo do tempo, pela ordem afetiva.

Não seria então diferente com o processo de uma crise psíquica, em que o afeto desmedido precisa encontrar um caminho seguro para desaguar. A construção da relação terapêutica se faz essencial,

sendo vista então enquanto uma troca, uma continência para que o sujeito possa dar forma para o conteúdo psíquico invasor. A relação desacelerada, objetivando a criação do vínculo, em um clima de afetividade e de horizontalidade, pautada na livre expressão, funciona como um auxílio para que o sujeito novamente possa erguer as paredes simbólicas do seu Eu, no intuito de dar uma borda ao conteúdo inconsciente que o invade.

Nesse tempo, atuando no contexto de crise psíquica, percebi o quanto o afeto se faz essencial nesse manejo clínico. A cada dia no trabalho com a crise, confirmo o que a Dra. Nise já dizia: o afeto é imperativo. Ele vem antes de qualquer coisa. Acompanhei, até então, alguns pacientes que subiram todas as barreiras afetivas na vida, para além de toda barbárie que pode ocorrer em um internamento psiquiátrico. E venho confirmando que apostar na relação com o sujeito à sua frente, abrir concessões e apostar na relação como aspecto principal do cuidado, para além da medicalização do sintoma, é algo essencial nesse trabalho. Trago, na sequência, algumas passagens da minha prática no serviço de emergência psiquiátrica, as quais podem auxiliar na ilustração desta proposta.

3 As vivências do afeto em um hospital psiquiátrico

Ao longo do trabalho realizado no Hospital Psiquiátrico Ullyses Pernambucano, acompanhando o ciclo de reinternações de muitos usuários, me chamava atenção como muitas das crises irrompiam após vivências da vida cotidiana que se tornavam gatilho para uma ruptura psíquica. Despertava-me curiosidade as causas dos internamentos: briga com familiares, separação na vida conjugal, gravidez. Eram vivências da vida cotidiana em que, muitas vezes, se deixa de levar em conta o afeto envolvido e o representante simbólico dessa situação no campo psíquico.

O trabalho em emergência psiquiátrica apresenta uma singularidade do fazer clínico: existe um afeto da ordem do desmedido que transborda, e este precisa encontrar caminho seguro para desaguar. Então, o trabalho clínico se volta para a vazão dos afetos, que precisam achar um campo seguro de expressão.

Desde minha entrada no serviço, fui marcada pelas imagens, pelas palavras e histórias, e não podia deixar de lado os afetos que me mobilizavam. A passagem de alguns sujeitos se tornou marcante e acredito que sirvam de exemplo para elaborar sobre o trabalho com o desmedido da crise psíquica. Por isso, compartilho com vocês, aqui, alguns trechos da minha experiência. Usarei nomes fictícios para preservar a identidade das pessoas acompanhadas.

Entre as pessoas atendidas, Maria foi uma das mulheres que me deixou grandes marcas. Ela chegou ao serviço e foi internada por um quadro de heteroagressividade, construção delirante, alucinações visuais e auditivas. Chegou extremamente suja ao serviço, não conseguia se comunicar verbalmente com ninguém, sempre muito hostil com todos. Pelo pouco que soube da sua história prévia, Maria vivia em um quadro de transtorno afetivo bipolar (TAB), e o atual estado de mania havia iniciado após o divórcio.

No tempo em que a acompanhei, a construção da sua narrativa girava em torno da vingança do seu marido. Certa vez, participando do ateliê (ALMEIDA; PEDROSA; ROTOLO, 2021), riscava com o giz de cera vermelho um papel. Dizia que fazia ali um coração. O vermelho passava do limite do papel, até quase pintar a minha roupa. Era interessante a intensidade colocada naquele gesto, chegava a rasgar o papel com a força colocada no desenho. Nesse processo, rasgou o papel em vários pedaços. Enquanto isso, continuava a me contar sobre a sua relação amorosa, as violências sofridas naquela relação e sua dificuldade em encontrar uma forma de sair desse relacionamento. Após algum tempo, olhou para o coração em pedaços e me pediu uma fita para colar de volta o coração.

Passaram-se alguns dias, e eu voltei para enfermaria em uma outra função. Novamente a encontrei, dessa vez com uma barra de ferro em mãos, batendo em uma blusa. Preocupei-me com o perigo que aquilo representava no contexto institucional, não só com a possibilidade de agredir outras pessoas, mas com o receio de que novamente fosse feita uma contenção química. Maria seguia com uma grande dificuldade de se relacionar com o seu mundo externo, pois as pessoas pareciam representar uma ameaça para ela. Cheguei perto e perguntei o que estava fazendo, e ela me disse novamente estar se vingando do seu marido. Fiquei ao seu lado, acompanhando a vingança que parecia de uma grande importância para o seu processo de cura.

Depois mostrou a blusa azul vitoriosa, “Eu me vinguei do meu marido, olha aqui ele morto”. Naquela época, não sabia se realmente havia um marido, ou até mesmo uma traição. Mas nas semanas seguintes, ela foi se transformando, dando-nos a entender que a possibilidade de contar aquela história e de atuar naquela cena foi necessária para provocar as mudanças no seu quadro clínico.

A narrativa de Maria apresenta duas cenas que têm em comum a urgência de expressão. Havia ali uma vivência interna de dor, que transbordou na expressão de sintomas psicóticos e de uma agressividade com as pessoas ao seu redor. Provavelmente, Maria não vinha tendo oportunidade de nomear essa dor e agir sobre ela, talvez por isso a necessidade de se “vingar do marido” simbolicamente: seja na expressão com uma barra de ferro, seja com os riscos de giz

de cera no papel. Aqui se atravessam aspectos importantes sobre o patriarcado e a influência na subjetividade feminina, no entanto, não irei me delongar para não sair da proposta deste artigo. Percebo, porém, a necessidade de refletir sobre as histórias das mulheres que acompanho e como nos apontam sobre a subjetividade feminina na contemporaneidade.

Outra pessoa que me deixou grandes marcas foi José. Era a primeira vez que ele estava pelo hospital. Estava andando por uma unidade comercial, fez compras que não podia pagar e pela forma desconexa e grandiosa que falava, acabou sendo levado para o hospital. Quando eu o conheci, ele realmente estava com o discurso desorganizado, com aspectos delirantes de grandeza, uma inquietação que não parecia estar relacionada apenas ao internamento involuntário, mas algo de um sofrimento que parecia não encontrar caminhos de expressão. Ao chegar, desesperou-se ao se perceber ali sozinho. Não queria estar ali, sentia-se abandonado naquele espaço. Começou então a gritar pela sua irmã. Era perceptível a frustração e a raiva em sua face. Naquele momento, tentei dialogar, mas ele não me escutava. Nem mesmo direcionava o seu olhar para mim, parecia estar imerso em sua dor e angústia. E, realmente, uma entrada involuntária naquele espaço pode trazer para a consciência uma grande carga de afeto, antes encoberta pelas defesas do Eu.

Decidi então levá-lo para o ateliê e, nesse percurso, José estava muito angustiado e irritado. Chegou a ameaçar jogar alguns objetos na parede, e foi aí que precisei também falar de uma forma mais incisiva com ele. Na realidade, sempre sinto um grande medo de acompanhar cenas de contenção química ou mecânica. Acredito que o medo de presenciar cenas de contenções se faz muito maior do que o medo de ser agredida.

De uma forma muito incisiva, falei que não entendia sua dor, mas que ele não poderia jogar os materiais da sala daquele jeito. Mostrei o barro e disse que poderia usar ele para ajudar com a sua raiva. Pegou então o barro e jogou na parede muitas vezes. Fiquei ali ao seu lado, acompanhando-o jogar a massa na parede, arrancar mais com suas unhas e jogar novamente. Enquanto isso, era possível ouvir seus gritos do lado de fora da sala, urrava de raiva, chamando sua irmã, ameaçando e insultando-a por tê-lo abandonado. Parecia jogar sua dor junto à sua irmã na parede. Talvez fosse a sua vontade. Entre urros de raiva e gritos, suas lágrimas iam escorrendo pelo rosto. José acabou sendo contido quimicamente, mas, pelo menos, não foi de uma forma involuntária. Eu estava ao seu lado quando aplicaram a medicação.

A partir desse dia, José se tornou um grande frequentador do ateliê no seu período de internamento. Ajudava a equipe na organização da sala e passava todo o tempo do ateliê produzindo e

narrando histórias da sua vida para a equipe. Interessante perceber como o barro foi o material escolhido do começo ao fim, e como essa relação com o material foi se transformando ao longo dos dias. O material possibilitou a produção de um rosto, que permitiu voltar o olhar para si mesmo e narrar as inseguranças com sua imagem, além de retomar a sua infância e suas relações familiares. No manusear do barro, ele conseguiu nomear as relações de abandono que havia no seu contexto familiar.

As histórias de José e Maria comunicam algo de muito primitivo na expressão do que a psiquiatria chama de sintoma, que prefiro nomear aqui como sofrimento, para trazer a dimensão da crueza da vida. A comunicação verbal parece não dar conta de expressar toda a carga de afeto que acompanha as narrativas de sofrimento dos sujeitos acompanhados. Algo já trazido por Nise da Silveira (2015) sobre a importância de escutar o sintoma, apesar do primeiro impulso ser muitas vezes o de calar. O sintoma parece vir a serviço de algo: precisamos escutá-lo para que possa se tornar outra coisa, por mais que, no primeiro momento, venha numa expressão brusca ou agressiva. Em outro momento, talvez seja possível encontrar novas formas de expressar o seu sofrimento, assim como aconteceu com as pessoas que acompanhei: o coração despedaçado de Maria se tornou um coração remendado e o barro de José se tornou um rosto.

São aspectos como esse da prática que me levam diretamente para a teoria construída por Nise da Silveira em seus estudos sobre a saúde mental e o processo de adoecimento psíquico. Seu trabalho se mostra fundamental nas discussões sobre a prática clínica em saúde mental. Sua obra tem uma grande relevância para profissionais que se propõem a escutar o “sujeito” existente em cada usuário dos serviços. Para Dra. Nise, o cuidado precisaria se ocupar principalmente do mundo interno de seus pacientes, devolver nessas pessoas a possibilidade de cultivo de uma vida simbólica, apostando na livre expressão dos afetos e suas imagens como um autêntico método terapêutico.

O afeto é algo que nos antecede, é o modo que nos dispomos no mundo. O afeto é anterior ao próprio eu, uma condição *a priori* para que a clínica possa acontecer. Se é algo primordial, nada mais lógico do que pessoas que se encontram nesse “estado alterado do ser”, como Nise chamava, inicialmente possam dispor de uma relação afetiva, podendo utilizar de apoio para encontrar formas de se relacionar novamente com o mundo externo.

Considerações finais

Este trabalho teve como intuito trazer colaborações sobre o trabalho com a crise psíquica, evento marcado pela vivência de um

afeto desmedido, que precisa encontrar vias seguras de vazão. A expressão desse afeto desmedido se faz essencial no trabalho clínico com a crise psíquica. Foram trazidos como exemplos dois casos que exemplificam bem como episódios de heteroagressividade são, muitas vezes, a forma encontrada pelos sujeitos de expressar seus afetos. Esta pesquisa mostra como o trabalho clínico com a crise psíquica se faz importante, na medida em que auxilia o sujeito a encontrar caminhos seguros de expressão.

Nesse sentido, Nise da Silveira traz grandes contribuições para a psicologia analítica ao refletir sobre a relação terapêutica, trazendo a importância do afeto no seu conceito de afeto catalisador. O fazer clínico se centra, assim, em uma relação genuína entre profissional e usuário ao colocar o profissional como este que, a partir de uma relação afetiva positiva, tornará possível que o sujeito faça novamente ponte com o mundo externo, não só a partir da expressão dos seus sintomas, mas também a partir da experimentação da relação com o próprio terapeuta. De fato, ela foi uma grande visionária, ao colocar o cuidado como um processo resultante do encontro, sendo o afeto catalisador um conceito primordial:

Qualquer um poderá observar que as tentativas de ordenação interna, bem como as simultâneas tentativas de voltar ao mundo externo, tornam-se mais firmes e duradouras se no ambiente onde vive o doente ele encontra o suporte do afeto. [...] Costumo dizer que o monitor, num ateliê ou oficina, funciona como uma espécie de catalisador. A química fala-nos de substâncias cuja presença acelera a velocidade das reações: enzima, platina coloidal, paládium. Admite-se mesmo que reatores e catalisadores formem um complexo crítico ou um quase-composto (SILVEIRA, 2015, p. 76).

Reivindicar o método niseano é apostar no afeto enquanto possibilidade de escutar o verdadeiro sujeito por detrás da “loucura”, tendo em vista que por meio da livre expressão das imagens inconscientes é possível que o sujeito realize uma síntese dos seus próprios conteúdos, alcançando um novo lugar no seu desenvolvimento psíquico. Por isso, faz-se importante o debruçar sobre as obras da Dra. Nise da Silveira, atualizando e semeando o seu método.

Referências

- AMARANTE, P. A (clínica) e a Reforma Psiquiátrica. In: AMARANTE, P. (org.). *Archivos de Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003. p. 45-65.
- AMARANTE, P. *Saúde mental e atenção psicossocial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011.

- ALMEIDA, B. S.; PEDROSA, H. de A.; ROTOLO, L. M. Por um método niseano na saúde mental: a construção de um ateliê de arte na emergência psiquiátrica. *Junguiana*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 43-56, dez. 2021.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 336, de 19 de fevereiro de 2002*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2002.
- DALTRO, M. R.; FARIA, A. A. Relato de experiência: uma narrativa científica na pós-modernidade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 223-37, jan./abr. 2019.
- DALGALARRONDO, P. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas do Sul, 2015.
- JACOBI, J. *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de CG Jung*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. *Estudos experimentais*. OC, vol. II. Petrópolis: Vozes, 2019.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. OC, vol. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KAST, V. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ROLIM, C. V. *Entre o ideal e o estigma: a realidade do Hospital Ulysses Pernambucano*. 2019. Monografia (Residência Médica em Psiquiatria) – Hospital Ulysses Pernambucano, Recife, 2019.
- SÈCHEHAYE, M. A. *Memórias de uma Esquizofrênica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SILVEIRA, N. *Mundo das imagens*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SZASZ, T. S. *O mito da doença mental*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- YASUI, S. *Rupturas e encontros: desafios da Reforma Psiquiátrica Brasileira*. 2006. 208 f. Tese (Doutorado em Ciências na área de Saúde) – Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Rio de Janeiro, 2006.

Brena Souza Almeida: psicóloga (CRP 02/21638), especialista em Saúde Mental e em Clínica Junguiana. Preceptora da Residência de Psicologia HUP/UPE. Endereço: Rua Nestor Silva, número 70, Bairro Santana, CEP: 52060-410, Recife/Pe. Telefone: (81)99689-8386.

E-mail: brenas.psi@gmail.com

Lívia Pessoa Campello: analista junguiana pelo Instituto de Psicologia Analítica da Bahia (IPABAHIA/AJB/IAAP), psicóloga (CRP 02/12858), arteterapeuta — Arte-PE 029/0606, especialista em Teoria e Prática Junguiana e em Saúde Mental. Endereço: Rua Monsenhor Ambrosino Leite, nº 92, apt. 203 - Graças - Recife-PE. CEP: 52011-230. Telefone: (81) 99604-9434.

Email: liviapcampello@yahoo.com.br

The psychic crisis and the apology of Nisean affection

Brena Souza Almeida

Livia Pessoa Campello

Article



Abstract: The following work relates the experience of a psychologist working in the psychiatric emergency service at Hospital Psiquiátrico Ulysses Pernambucano (HUP). This article aims to look at the phenomenon of the psychic crisis through the prism of analytical psychology. Starting at the horizon of deinstitutionalization, and the advances of the Brazilian Psychiatric Reform, I propose a reflection on this fundamental theme, which has not been much explored in the clinical field. The methodology I have chosen for the Experience Report, based on my work at the HUP, was the Jungian paradigm as the basis for my reflections. Nise da Silveira provides a method that prioritizes affection and the possibility of psychic reorganization using free expression of the subconscious images, resting on us, researchers, the responsibility of recovering this method, updating it, and spreading it throughout all the mental health care spaces.

Keywords: Nise da Silveira; analytical psychology; mental health; crisis attention; catalyst affection.

Introduction

This article has been constructed from my questioning while working as a psychologist at the Hospital Psiquiátrico Ulysses Pernambucano (HUP), currently the only psychiatric emergency service in the State of Pernambuco, Brazil, that receives patients in acute mental health crisis. Through my experience at the hospital, I have started to entwine aspects of clinical practice with concepts of analytic psychology, being this work the synthesis of what has been built.

The clinical practice that sustains this work has been done at the HUP, located in Recife, Pernambuco, Brazil. Throughout its history, it has gone through several changes, and during the process of the Psychiatric Reform, it became a service of crisis attention. Its purpose is to attend to the more acute aspects of symptoms while working with the substitute services in order to follow up territorial care with a short-period institutionalization (ROLIM, 2019).

To circumscribe a reflection on mental health clinic practice, it is important to recover some of the aspects of the Brazilian Psychiatric Reform process up until today. The movement started at a time of redemocratization in Brazil, in the mid-1970s. It came through a large discussion around the overcrowded hospitals of the time and their inhumane treatment of interns (AMARANTE, 2011).

Since the beginnings of psychiatry, these institutions have maintained a social function of segregation of the “lunatics”. According to Szasz (1982), even with the construction of psychiatric knowledge regarding mental health diseases and the many attempts to rescue the therapeutic function of hospitals, cases were treated with a biomedical bias, working with the containment of symptoms and isolation as a therapeutic basis.

In the context of creating a new model of attention to mental health, Amarante (2003) shows the relevance of social and political aspects to understand the process that took place until then, which had repercussions not only in the creation of new services but also in the reformulation of professional practices. The Psychiatric Reform has allowed new substitute services all over the country and has instituted, through Law 336 of February 2002, the CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) as a health unit responsible for covering the local territory, becoming the main organizer for the network of attention to mental health (BRASIL, 2002).

The Psychiatric Reform was one of the milestones of the paradigm shift regarding mental health care. To Yasui (2006), this attempt to break with the biomedical model leads the professional's eye to the dimension of human existence. Caring starts to become the true essence of healthcare work, where workers become “producers of acts of caring”, not limiting themselves to symptom treatment only.

In this context of mental health care, crisis attention seems to be yet a great challenge. The mental health policy recommends that CAPS III and general hospital beds (AMARANTE, 2011) provide crisis care. However, there is still a significant gap in this network, considering the low governmental investment in the RAPS (Rede de Atenção Psicossocial – Psychosocial Care Network) resulting in few overnight services and a lack of hospital beds prepared to receive individuals in crisis.

In the psychiatric emergency service, the complaints attended are mainly of acute crises. The majority of patients come from a social and family context of extreme vulnerability, an aspect that influences directly the work done, as the use of medication and the follow-up after discharging are not effective, resulting in a cycle of multiple institutionalizations.

Despite being proposed as a service of coordination of the network and crisis attention, it is still kept as an old, asylum-like physical structure, marked by the fear and desubjectification of those patients who go through it. There seems to be a standard functioning mode, a repetitive routine: complaints about the interruption in the use of medicines; episodes of hetero-aggression and self-harm; overdone physical and chemical restraints to deal with symptoms—there is a disconnection with the narrative of the subject in this kind of work. Through my journey in this service, questions about the work have been raised: what's my role in crisis attention as a healthcare professional? How to break the repetitive cycle medication-treatment-symptom? What are the narratives and images that emerge and what is their importance in these people's life processes?

The choice of doing the work in the format of an Experience Report follows the orientation of Daltro and Farias (2019), which underlines the importance of it as a challenge for constructing scientific narratives through subjective processes capable of producing readings about realities and facts as it happens in the field of Psychology and Social Sciences, strengthening the critical analysis of reality.

This article is an attempt to make a small synthesis of the work I have been doing with subjects in crisis, work that is still marked by the heritage of the asylum system and by a type of care based on medication and containment of symptoms, as well as the silencing of individuals. The research I have been doing in this space has the function of recovering these subjects' stories, leaving marks of affection, and bringing great lessons about human life. The construction of knowledge about the psychic crisis still seems to be a shadowy field, and it is important to raise questions regarding the acute experiences of psychic symptoms. In this case, I raise the following question: from an analytic perspective, what marks the work with the psychic crisis?

1 Crisis in mental health and the protest of the psyche

The movement of deepening the study of the functioning of the psyche seems quite natural indeed, and by acting as a professional in a psychiatric emergency I was eager to search for meanings that fill the theoretical gaps of the practice, of what is seen, heard, and often appalls in the clinical work. The integration done between practice and theory become an attempt to delimit what the psychic crisis would be in a theoretical perspective.

Initially, I sought in psychopathology the general concept of crisis. Dalgalarondo (2015) defines it as the acute phenomena that are more representative at the psychiatric emergency service

and may or may not cause ruptures in the subject's life experience. The crisis would be nominated as the appearance and abrupt end of symptoms. To Dalgarrondo, the classification does not specify anything regarding the nature of the phenomenon. It only designates a temporal milestone. The psychotic break, according to the notion brought forth by the author, would be the acute occurrence of the symptom that suddenly appears, producing irreversible scarring to the individual's personality and cognition. This way, after the psychotic break, it is suggested that the individual would have had irreparable damage to his personality (DALGARRONDO, 2015).

From an analytic perspective, Jung does not seem to be explicit when discussing psychic crises in his works, the closest being his theory of complexes. In this case, it is possible to think about the complexes initially as centers of unconscious energy, components of a large part of the individual's psychic life. They are responsible for bringing movement to the conscious life, and in some moments, also capable of paralyzing psychic energy, in the sense that a complex may be activated and its energy not dissipated.

According to Jung (2019), there is a natural flux regarding complexes, because for life to happen their movement of activation and dissipation in the course of the individual's history is needed. The process of personality development happens with the awareness of the ego complex, which becomes more autonomous as the individual is exposed to experiences and relationships. Just like other complexes existing in the psyche, the ego complex is a complex of ideas, kept cohesive and fixed by feelings. Throughout life, it will develop relationships with other complexes (JUNG, OC, vol. II).

In the ebb and flow of life, it may happen that one complex will end up differentiating itself from the others, forcing the individual to be kept under its influence (KAST, 2013). The ego complex is laid aside in relation to this autonomous secondary complex. In this way, the secondary complex is defined by Jung (2019) as the one that possesses the characteristics of a separate personality, which ends up having intentions that go through the individual, contradicting the conscious will.

The autonomy of the complex may then become a problem because as the individual becomes unable to psychologically release oneself from the complex, it overtakes the personality removing the ego from the central place of consciousness. This way, all around the individual becomes associated with the theme of the complex, leaving one's actions to be controlled by it as well. This "obsessive complex", as Jung named it, is capable of preventing the adequate development of personality.

Jacobi (2016) affirms that the complex's energy becomes autonomous when it cannot be naturally dissipated by consciousness, and it starts being manifested in neurotic or psychotic symptoms. The difference between neurosis and psychosis, then, would be functional and not structural, being characterized by the degree of the ego's dissolution. In neurosis, the personality is partly preserved, while in psychosis there is a fragmentation of it and a submission to unconscious forces.

Mental illness, as this dominion of the complex over personality, is manifested in the conscious life of the individual through symptoms such as auditory hallucinations, obsessive aspects of personality, and catatonic or hysteric impulses.

While in neurosis there is the possibility of an adaptation, causing complexes to be continuously transformed after the affective discharge, in psychosis there is a fixation that ends up paralyzing the psyche. The energy of the complex, as massive affective discharges, may not always manifest outwardly in critical ways. It may follow an inward path of destruction, opening wounds and overtaking the whole of the psyche (SILVEIRA, 2016).

For this reason, in psychosis, the complex's affective charges may cause the disintegration of personality, and the irruption of the complex may be consciously lived as a critical period in the individual's life. Kast (2013) corroborates this vision affirming that the complexes would be like susceptible crisis points of the individual. Just like Silveira (2016) points out in the clinical history of the supervised patients, experiences of intense affection were found as a starting point for the first psychotic experiences.

By dealing with the experiences of intense affection, I am taken directly to the clinical work at the HUP, since many people I have encountered in this path seemed to be under the influence of strong waves of negative affection. They were marked by unmeasured aggression, profound bluntness, sadness, or even a defensive euphoria.

In this service, it has always come to my attention that people were somehow marked by extreme existential situations, bringing signs of the social misery derived from public policies, such as child abandonment, violence, or poverty, ending up in great psychic breakdown.

In the same way, I have gradually been observing that even if the experiences of negligence were great, issues often arose from daily suffering: family disagreements, breakups in romantic relationships, moving to a new city, a postnatal period in women, grief, and frustrations of all sorts. All of these experiences also ended up working as great rupture markers in the personality of the individuals I have followed.

These experiences of great affection end up making the external world threatening, which results in the encapsulation of the individual in one's internal world. This makes the process of dealing with what is outside arduous, which is what we name as psychic disorganization. It appears in an uncombined and unshapen way and will need affection to (re)build and organize itself again. The affectionate presence of the professional may facilitate the reorganization of the psychic contents (SILVEIRA, 2016).

Affection, as a tool for care, has been discussed by the psychiatrist Nise da Silveira, who became revolutionary from the moment she brought it to the center of mental health care. The Nisean method points out to us the importance of becoming affected by the individuals we follow, as well as letting ourselves affect them. It allows for removing "craziness" from the imprisonment of asylums, leading us to think about what lies beyond symptoms and diagnoses. I will talk more about aspects of the history of Nise da Silveira in the next segment.

2 The Nisean method and the cure through affection

Nise da Silveira (1905-1999), a psychiatrist from the state of Alagoas, Brazil, started her work in the 1940s at the Hospital Psiquiátrico Pedro II, in Rio de Janeiro. She was a revolutionary in her disagreement about the inhumane treatment offered to patients. There, she founded her therapeutic method using expressive activities, especially non-verbal ones. She ended up including an art workshop in the occupational therapy wing of the hospital, and from that place, rich discussions sprung regarding the intersection of mental health care and art. From that experience, another one was born in 1956: Casa dos Palmeiras, a space of art and free creation for former patients of psychiatric hospitals.

In the book "O Mundo Das Imagens" (1992), Nise da Silveira depicts a portrait of the psychiatry of the time, pointing out how the therapies then had a Cartesian view of knowledge, where rationality was sought as an ideal. In that perspective, the objective of intervention was only the silencing of the symptom. She draws attention to the consequences of those procedures, which ended up causing the numbness of psychic functions. Still today, it is possible to observe this in Brazilian health services. At that time, the author makes an important differentiation of the illness perspective: a shift from being merely psychopathological to becoming a potential narrative of the individual's history.

To Silveira (2015), psychiatry dwelled little on inter-psychic phenomena. As a psychiatrist, she walked a different path, believing that the richness of mental health work was found in the subjective

field. She considered the therapeutic space as a living school of human subjectivity.

Nise da Silveira's body of work highlights the importance of understanding the symptoms of mental health illness as a reflection on the attempt of the organism to (re)organize, reaching a new psychic integrity. As if the illness were a messy drawer that must be reorganized. The professional, while a reference point, should be a catalyst agent for the process of reorganization, where the affectionate investment would allow the individual to (re)build bridges to the external world (SILVEIRA, 2015).

Even with all the transformations achieved through the Psychiatric Reform, it is still possible to find professional practices that reduce mental health work to the medicalization of individuals. I observe that, frequently, bureaucracy, productivity, and rationality prevail in the management of cases and their referral. This logic is detrimental to the genuine meeting of the user and its subjective aspects, reducing the development of the clinic case to a mere patient forwarding.

Silveira (2016) observed in her work that at the beginning of the patient's clinical history, the experiences of strong affection were always found, and in that state there was a possibility for new contents to be brought forward from the psychic world, making available for the individual to give new shapes to one's own narrative. In this path of transformation, the attempts become firmer and longer-lasting if the support of affection is found in the environment, permitting the safe cultivation of psychic content. Silveira (2016) also affirms that respectful relationships and affective contact facilitate unconscious forces to find a new way of organization.

In her research, Silveira (2016) draws attention to the work done by Marguerite Andrée Sechehayé, Swiss psychoanalyst, who made an important contribution about working with clinical psychosis, titled "Memórias de Uma Esquizofrênica" (1994). In this book, Sechehayé's patient relates her psychotic process, followed by the narration of the case by the psychoanalyst, where she reflects upon the clinical work and the theoretical parallels. It is an important oeuvre on the reflection regarding therapeutic relationship in the field of psychic disorganization, where the ego shatters (SECHEHAYE, 1994).

In the course of the book, an interesting passage is where Renée experiences reality around her through her analyst, whom she called mother. It was through this relationship that Renée started to experience again her relationship with the external world:

Ao passo que depois que Mamãe se pôs do meu lado e começou a falar na terceira pessoa, e principalmente por ter passado a usar o tom afirmativo, sem

nunca indagar as causas da minha angústia, como eu me sentia aliviada. Ela, somente ela chegava a derrubar o muro da irreabilidade que me cercava e me dar um pouco de contato com a vida (SECHEHAYE, 1994, p. 58)¹.

Nise da Silveira had identified something very similar with her work in Engenho de Dentro and started to build the concept of catalyst affection. This was a term coined for the relationships of positive affection that the monitors would establish with their clients at the workshop. Silveira (2016) realized that affection catalyzes the self-healing forces of the psyche.

According to her, the more severe the case, the stronger would be the necessity for the individual to find a reference point and support. Then, the return to reality depended firstly on a trusting relationship that would slowly be extended to other people and the environment. Since the patient is prevented from communicating with others, the ordinary means of narrating one's own stories would fail. It is quite common to recoil from the enigmatic world of such people. However, it is necessary to do the opposite, to put ourselves in an active position, of genuine interest to penetrate the universe of the individual in front of us.

Jung (2011) had already brought up this aspect of the therapeutic relationship being a dialectic encounter, where two psychic systems interrelate. In this sense, the renunciation of presuppositions and techniques is important to take place, allowing the dialectic process of encounter. "Healing" is not about turning the ill into a healthy individual, but about transformation and letting yourself open to the individual path (Jung, 2011).

Nise da Silveira supervised patients in Engenho de Dentro who had been institutionalized for a long time, and who were marked by a chronic psychic illness. She showed that it was possible to pierce through the psychic armor of her clients.

It would not be otherwise with the process of a psychic crisis, where the unmeasured affection must find a safe place to be shed. Building a safe therapeutic relationship is essential, and it shall be seen as an exchange, a containment so that the individual may give shape to the invading psychic content. The slower pace of the relationship allows for the creation of a bond, in a horizontal atmosphere of affection, where free expression works as a helping hand so that the

¹ After Mom put herself on my side and started to speak in the third person, and mainly because I had started to use an affirmative tone, never asking about the causes of my anguish, how I felt relieved. She, and only her could destroy the wall of irreality that surrounded me and was able to give me a little bit of contact with life (free translation).

individual may again raise the symbolic walls of his ego, establishing borders for the invading unconscious content.

In my time working in the context of the psychic crisis, I have realized how affection is essential to clinical work. Each day dealing with crises, I confirm what Dr. Nise said: affection is imperative. It comes before anything else. I have followed since then a few patients that have raised all the affectionate barriers of life, beyond all the barbarism that may occur in a psychiatric internment. I continue to affirm that betting on the relationship with the individual in front of you, making concessions, and focusing on the relationship as the main aspect of care, beyond the medicalization of symptoms, is something essential in this work. I bring forth some passages of my practice in the psychiatric emergency service, which may help illustrate this proposal.

3 The experiences of affection in a Psychiatric Hospital

In the course of the work done at the Hospital Psiquiátrico Ulysses Pernambucano, following the cycle of reinstitutionalization of several users, the fact that many of the crises would spring after routine life experiences and that this triggered a psychic rupture caught my attention. Some of the cases of internment also caught my attention: arguments with relatives; marital separation; and pregnancy. They were everyday life experiences that often do not take into consideration the involved affection and the symbolic representation of this situation in the psychic field.

Work in a psychiatric emergency presents a singularity of clinical practice: there is unmeasured affection that overflows and must find a safe path to flow into. Then, clinic practice turns to the flowing of affection, which needs a field of safe expression.

As soon as I started working there, I was touched by the images, words, and stories and could not ignore the affection that had an impact on me. The comings and goings of some individuals became important to me and I believe they serve as an example for the work on the unmeasured in the psychic crisis. That is why I share here some moments of my experience. I will use pseudonyms to keep private the identity of the individuals.

Among the patients, Maria was one of the women who left a huge impression on me. She arrived at the service and was taken in for a condition of hetero-aggression, delirious construction, and visual and auditory hallucinations. She was extremely dirty and was not able to verbally communicate, being very hostile to all. From the little I could gather about her previous history, Maria had a condition

of bipolar affective disorder (BPAD), and the current manic state had started after her divorce.

During the time I supervised her, the construction of her narrative was about vengeance on her husband. Once, while she was participating in the workshop (ALMEIDA; PEDROSA; ROTOLO, 2021), she would draw with a red crayon on paper. She said it was the drawing of a heart. The red lines would go over the limits of the paper, almost painting my clothing. It was interesting to notice the intensity put in that gesture: the paper would tear in places with the strength applied. Meanwhile, she would tell me about her romantic relationship, the violence suffered and her difficulty in finding a way out of it. After some time, she looked at the torn paper heart and asked me for some tape to mend it back.

Days passed and I returned to the infirmary with a new posting. I found Maria again, this time with an iron bar in her hands, hitting a blouse. I was worried about the danger it represented in an institutional context: not only with the possibility of harming other people, but also the fear that another chemical restraint would happen. Maria kept on dealing with the outside world with immense difficulty, and people seemed to represent a threat to her. I got close to Maria and asked her what she was doing, and again she told me that she was taking vengeance on her husband. I stood by her side, following the vengeance that seemed to be of great importance to her curative process.

Afterward, she victoriously showed me the blue blouse, "I took vengeance on my husband, look at him dead". At that time, I didn't know if there was a real husband or even any cheating. But in the following weeks, she started to transform, making us understand that the possibility of telling that story and acting that scene was necessary to provoke changes in her clinical condition.

Maria's narrative shows two scenes that have the urgency of expression in common. There was an internal experience of pain, which overflowed with the expression of psychotic symptoms and aggression towards people around her. Probably Maria did not have the opportunity to name that pain and act on it, and maybe that is why the need to symbolically "take vengeance" on her husband: be it by expressing it with an iron bar or some crayons. Here some important aspects of patriarchy and its influence on female subjectivity intertwine, however, I will not delve deep into that in this article. I realize, though, the necessity to reflect on the stories of women that I follow and how they point towards feminine subjectivity at present.

Another person who left a great impression was José. It was the first time he had been taken in. He had been walking around a shopping area, attempted to make some purchases he could not pay for, and

by the disconnected, grandiose way he spoke, ended up being taken to the hospital. When I met him, he had indeed shown a disorganized speech with aspects of delusions of grandeur, a disquiet that did not seem to be related only to the involuntary institutionalization, but something about a suffering that did not find means of expression. Reaching the hospital, he became desperate when he realized he was alone. He didn't want to be there and felt abandoned in that space. He then started to shout for his sisters, and it was noticeable the frustration and anger on his face. At that moment, I tried to start a dialogue with him, but he would not listen. He would not even look at me and seemed immersed in his pain and anguish. Indeed, being taken in involuntarily at such a space could bring a great affection charge to one's consciousness, not protected by the ego's defenses.

I decided to take him to the workshop and he kept on being very irritated and frustrated on the way. He threatened to throw some objects at the wall, and then I realized I needed to be more incisive when speaking to him. In reality, I am always very frightened of observing scenes of chemical or mechanical restraint. I believe the fear of witnessing such moments is far greater than the fear of being hurt.

In a very incisive way, I said that I did not understand his pain, but that he could not throw the materials around the room. I pointed to some clay and said that he could use it to help with his anger. He then grabbed some of it and threw it at the wall several times. I stood by his side, observing him throwing the clay in the air toward the walls of the room, scratching it off with his nails, and throwing it again. Meanwhile, it was possible to hear his screaming outside the room: he would wail in anger, calling for his sister, threatening and insulting her for having abandoned him. He seemed to throw his anger and his sister at the wall. Maybe, that was his desire. Between wailing and screaming, tears would flow from his eyes. José ended up being chemically restrained again, at least not in an involuntary way. I was next to him when they injected the medicine.

From this day on, José became a frequent presence at the workshop during the time he was at the hospital. He would help organize the room and spend all the time working and narrating stories of his life to the team. It was interesting to notice how clay was his chosen material from the beginning to the end, and how this relationship had transformed in the course of the days. José made a face with the clay, and that allowed him to turn his gaze to himself, narrating the insecurities he felt towards his own image, going back to his childhood and family relations. While handling the clay, he managed to name the relationships of abandonment he experienced in his family context.

The stories of José and Maria communicate something very primitive about the expression of what psychiatry calls symptom, which I prefer to name as suffering to bring the dimension of life's cruelty. Verbal communication does not seem to be able to deal with expressing the affection charge that follows the narratives of suffering of the individuals. It was something already brought forth by Nise da Silveira (2016), regarding the importance of listening to the symptom, even if the first impulse is to shut it up. Symptoms seem to come at the service of something: we need to listen to them so that they can become something else, even if at the first moment they come as a coarse or aggressive expression. In another moment, it may be possible to find new ways of expressing one's suffering, just like it happened to the people I have supervised: Maria's torn heart became a mended one, and José's clay was turned into a face.

Aspects of practice like these take me directly to the theory constructed by Nise da Silveira in her studies on mental health and the process of psychic illness. Her work is of great relevance to professionals who allow themselves to listen to the "subject" that exists in every user of the services. To Dr. Nise, care must occupy itself mainly with the internal world of the patients, returning to these people the possibility of cultivating a symbolic life, betting on the free expression of affection and its images as an authentic therapeutic method.

Affection is something that precedes us, it is the way we place ourselves in the world. Affection is older than ego itself, an *a priori* condition for the clinic to happen. If this is something primordial, nothing more logical than for people who find themselves in this "altered state of being" (as Nise would call it) to be able to enjoy an affectionate relationship, where they might find support to encounter new ways of dealing with the outside world.

Final thoughts

This work had the objective of bringing forth some collaborations about working with the psychic crisis, an event marked by the experience of unmeasured affections, which needs a safe path to overflow. The expression of this affection is essential in the clinic work within the psychic crisis. I have brought as examples two cases that show how episodes of hetero-aggression are often a way individuals find to express their affections. It demonstrates how clinic work within the psychic crisis is important while helping the subject find safe pathways for expression.

In this sense, Nise da Silveira brings great contributions to analytic psychology by reflecting on the therapeutic relationship, highlighting the importance of affection with her concept of catalyst affection. The clinical practice is then centered on a genuine relationship between the professional and the user. This is done by placing the professional as the one who, through a positive affectionate relationship, will make it possible for the individual to bridge the external world again, not only through the expression of symptoms but also through the experimentation with the relationship with the therapist. Indeed, she was a great visionary, placing care as a resultant process of the encounter, being the catalyst affection a primordial concept:

Qualquer um poderá observar que as tentativas de ordenação interna, bem como as simultâneas tentativas de voltar ao mundo externo, tornam-se mais firmes e duradouras se no ambiente onde vive o doente ele encontra o suporte do afeto. [...] Costumo dizer que o monitor, num ateliê ou oficina, funciona como uma espécie de catalisador. A química fala-nos de substâncias cuja presença acelera a velocidade das reações: enzima, platina coloidal, paládium. Admite-se mesmo que reatores e catalisadores formem um complexo crítico ou um quase-composto (SILVEIRA, 2016, p. 76).²

To reclaim the Nisean method is to bet on affection as a possibility of hearing the true individual behind the “craziness”, understanding that using the free expression of unconscious images the subject can make a synthesis of one’s own contents, reaching a new place in one’s psychic development. That is why it is important to delve deep into Dr. Nise da Silveira’s body of work, updating and spreading her method.

References

- AMARANTE, P. A (clínica) e a Reforma Psiquiátrica. In: AMARANTE, P. (org.). *Archivos de Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003. p. 45-65.
- AMARANTE, P. Saúde mental e atenção psicossocial. 3. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011.
- ALMEIDA, B. S.; PEDROSA, H. de A.; ROTOLO, L. M. Por um método niseano na saúde mental: a construção de um ateliê de arte na emergência psiquiátrica. *Junguiana*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 43-56, dez. 2021

2 Anyone will observe how the attempts of internal ordering, as well as the simultaneous attempts to return to the external world, become stronger and longer-lasting if the ill person finds the support of affection in their living space [...] I normally say that the monitor, at an atelier or workshop, functions as a kind of catalyst. Chemistry tells us of substances whose presence accelerates the speed of reactions: enzymes, colloidal platinum, palladium. It is admitted that even reactors and catalysts form a critical complex or an almost-component (free translation).

- BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 336, de 19 de fevereiro de 2002*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2002.
- DALTRO, M. R.; FARIA, A. A. Relato de experiência: uma narrativa científica na pós-modernidade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 223-37, jan./abr. 2019.
- DALGALARRONDO, P. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas do Sul, 2015.
- JACOBI, J. *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de CG Jung*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. *Estudos experimentais*. OC, vol. II. Petrópolis: Vozes, 2019.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. OC, vol. 16/1. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KAST, V. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ROLIM, C. V. *Entre o ideal e o estigma: a realidade do Hospital Ulysses Pernambucano*. 2019. Monografia (Residência Médica em Psiquiatria) – Hospital Ulysses Pernambucano, Recife, 2019.
- SÈCHEHAYE, M. A. *Memórias de uma Esquizofrênica*. Brasil. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1994.
- SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SILVEIRA, N. *Mundo das imagens*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SZASZ, T. S. *O mito da doença mental*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- YASUI, S. *Rupturas e encontros: desafios da Reforma Psiquiátrica Brasileira*. 2006. 208 f. Tese (Doutorado em Ciências na área de Saúde) – Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Rio de Janeiro, 2006.

Brena Souza Almeida: psychologist (CRP-02/21638); specialization in mental health care, specialization in Jungian therapy. Psychology residency supervisor at HUP/UPE. Address: Rua Nestor Silva, 70, Santana, Recife (PE), CEP 52.060-410. Phone number: (81) 996898386.

E-mail: brenas.psi@gmail.com

Lívia Pessoa Campello: Jungian analyst from Instituto de Psicologia Analítica da Bahia (IPABAHIA/AJB/IAAP), psychologist (CRP 02/12858), art therapist (Arte-PE 029/0606); specialization in Jungian theory and practice. Specialization in mental health. Address: Rua Monsenhor Ambrosino Leite, 92, apartamento 203, Graças, Recife (PE), CEP 52.011-230. Phone number: (81) 996049434.

Email: liviapcampello@yahoo.com.br

Psicoterapia: uma “pele psíquica” no Transtorno de Personalidade Borderline

Julia Roveri Rampelotti
Renata Cunha Wenth

Artigos



Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar em que sentido a psicoterapia pode servir como recuperação da “pele psíquica” no atendimento a indivíduos com Transtorno de Personalidade Borderline. Para isso, baseia-se na perspectiva do desenvolvimento dentro da teoria da psicologia analítica e no conceito de “pele psíquica” desenvolvido pelo analista junguiano Brian Feldman. Também propõe compreender a relação da pele física no desenvolvimento da pele psíquica do indivíduo “normal” e, posteriormente, do indivíduo limítrofe. Além disso, faz-se necessário o conhecimento das particularidades do *setting* terapêutico e do papel do analista e da psicoterapia no atendimento clínico com esses pacientes.

Palavras-chave: desenvolvimento; psicoterapia; pele física; pele psíquica; Transtorno de Personalidade Borderline.

Introdução

Segundo o DSM-V (APA, 2014, p. 663), o Transtorno de Personalidade pode ser descrito como um padrão de comportamento em que o indivíduo se afasta fortemente das expectativas culturais, apresentando sofrimento e prejuízo à própria vida. O Transtorno de Personalidade Borderline é descrito como um “padrão difuso de instabilidade das relações interpessoais, da autoimagem e dos afetos e de impulsividade acentuada”. Para esses indivíduos, pode haver “esforços exagerados para evitar o abandono real ou imaginado, reincidência de comportamentos autodestrutivos, ameaças de suicídio, instabilidade afetiva e sentimentos crônicos de vazio”.

Para a psicologia analítica, a personalidade limítrofe envolve “estados mentais que se deslocam dentro e em torno do limite entre o pessoal e o arquetípico” (SCHWARTZ-SALANT, 1997, p. 26). Esse indivíduo está sujeito a constantes invasões de conteúdos inconscientes, havendo pouca diferenciação dentro-fora e indiferenciação sujeito-objeto.

O presente artigo apoia-se nessa perspectiva e na ideia de “pele psíquica” do analista junguiano Brian Feldman, em que o autor analisa esse conceito como uma forma de fronteira psicológica que serve como proteção e contenção da psique. No Transtorno de Personalidade Borderline, é como se essa pele estivesse, de alguma forma, prejudicada. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é analisar de que maneira a psicoterapia pode servir como construção/recuperação/cicatrização da “pele psíquica” no atendimento clínico, em especial, a indivíduos com Transtorno de Personalidade Borderline. Para isso, faz-se necessária a compreensão do desenvolvimento da personalidade no indivíduo “normal”, para depois abordar a psicopatologia e, no caso deste artigo, o indivíduo limítrofe. De acordo com o autor junguiano Schwartz-Salant (1997), na patologia Borderline, existem peculiaridades que desenham uma configuração psíquica específica. Nesse sentido, faz-se importante a inter-relação entre a teoria e a prática para guiar o curso do atendimento clínico com esses pacientes.

1 Desenvolvimento

1.1 Desenvolvimento da personalidade

A partir de seus estudos, Jung (OC, vol. VIII/2, §270) definiu “o inconsciente como a totalidade de todos os fenômenos psíquicos em que falta a qualidade da consciência”. O autor delimita que o inconsciente pessoal serve como um “receptáculo de todas as lembranças perdidas e de todos aqueles conteúdos que ainda são muito débeis para se tornarem conscientes” e que, nesse sentido, não é formado apenas de conteúdos reprimidos. Jung afirma que o inconsciente pessoal repousa sobre uma camada mais profunda e inata: o inconsciente coletivo que, ao contrário do inconsciente pessoal, não é constituído apenas de conteúdos pessoais, mas universais e uniformes.

Segundo Jung (2019), os conteúdos desse inconsciente coletivo são denominados arquétipos, ou seja, padrões de possibilidades de comportamentos, emoções e imagens que existem desde os tempos mais remotos. São vários padrões arquetípicos que compõem a psique no olhar junguiano. Conforme o autor, é o arquétipo do *Self*, ou Si-mesmo, o princípio organizador e estruturador desses conteúdos arquetípicos. O *Self* é o centro da totalidade da psique e, dessa forma, inclui o consciente e inconsciente. Em relação a isso, Jung (OC, vol. XI/3, §391) ressalta que:

O termo Si-mesmo parece adequado para designar esse pano de fundo inconsciente, cujo expoente da consciência de cada indivíduo é o eu. O eu está para o Si-mesmo assim como o *patiens* está o *agens*, ou como o objeto está para o sujeito, porque as disposições que emanam do Si-mesmo são bastante amplas

e, por isso mesmo, superiores ao eu. Da mesma forma que o inconsciente, o Si-mesmo é o existente a priori do que provém o eu. É ele que, por assim dizer, predetermina o eu (JUNG, OC, vol. XI/3, §391).

O inconsciente, para Jung (OC, vol. IX/1, §501-502), existe antes mesmo do ego do indivíduo tomar forma:

O inconsciente é a mãe da consciência [...] A consciência origina-se de uma psique inconsciente, mais antiga que a primeira, que continua a funcionar juntamente com a consciência ou apesar dela (JUNG, OC, vol. IX/1, §501-502).

Ancorado nessa ideia, Erich Neumann (1995) reforça que há relação entre o desenvolvimento do ego e o desenvolvimento da personalidade. Para explicar essa ideia, o autor afirma que, na primeira fase embrionária, o *Self* da criança está imerso no *Self* da mãe, não existindo ainda um ego capaz de controle e percepção. Neumann denominou essa fase como “uroboros”. Na segunda fase embrionária, com o nascimento do bebê, apesar dessa ligação ser parcialmente rompida, a criança continua fixada emocionalmente na relação com a mãe, ainda se sentindo envolta por um vaso representado pela mãe, mundo, corpo e *Self*. A criança torna-se ela mesma no decorrer dessa relação e, ao passo que seu ego se desenvolve, começa a surgir a diferenciação da sua própria imagem corporal. Com isso, ocorre a dicotomia eu-tu/sujeito-objeto.

Edinger (2020) traz o conceito de “inflação” para descrever esse estágio urobórico, em que há total identificação do ego com o *Self*. Nesse estágio, como o ego ainda não está formado, ele passa a atribuir características do próprio *Self* para si. Ou seja, com o *Self* sendo o centro e a totalidade do ser, o ego da criança acredita ser uma deidade. Edinger afirma que é somente a partir do momento que as exigências da criança começam a ser negadas pelos pais e pelo mundo que a inflação original dá início à sua dissolução: o ego cresce e separa-se da identificação com o Si-mesmo. Com isso, o denominado “eixo ego-Si-mesmo” vai se tornando parcialmente consciente. Para Edinger (2020, p. 29), por mais que seja imprescindível essa separação entre ego e Si-mesmo, também é importante “experimentar uma reunião recorrente entre ego e o Si-mesmo para que seja mantida a integridade da nossa personalidade total”. Ou seja, é preciso que continue a existir um vínculo entre o ego e o Si-mesmo, ao passo que também é necessário um ego suficientemente estruturado para que consiga suportar essa alienação/separação sem se identificar com o todo.

Nesse sentido, o analista junguiano Michael Fordham (2006), na sua publicação “A criança como indivíduo”, propõe que a psique da criança tem capacidade de se deintegrar e reintegrar. A totalidade se deintegra para poder ser reintegrada em partes. Ou seja, o bebê reage a estímulos, como a fome, para depois os assimilar. É durante esse processo de deintegração-reintegração que o ego se atualiza e, com isso, forma uma diferenciação adequada de si mesmo, do mundo externo e do seu mundo interno. Para Michael Fordham

(2006, p. 92), “à medida que o crescimento do ego prossegue, os sentimentos, originalmente de onipotência, integram-se em um sentido de identidade em uma pessoa que é continuamente a mesma no espaço e no tempo”. Somente a partir desse processo que a criança é capaz de relacionar-se com o mundo.

No seu livro *A busca do símbolo*, Edward Whitmont (2014) ressalta a importância desse confronto entre *Self* e ego para o desenvolvimento de um ego firme, que seja capaz de corresponder às expectativas de adaptação social, bem como a uma adaptação psíquica ao mundo interno, que, por vezes, ameaça devastar em sintomas psíquicos/psicopatológicos. Nesse sentido, Whitmont (2014, p. 206) afirma que é o ego o responsável por proporcionar ao sujeito um senso de unidade, pois:

(1) Ele funciona como centro, o sujeito e objeto da identidade pessoal e da consciência, isto é, a consciência da identidade pessoal que se prolonga e continua através da sequência de tempo, espaço e causa e efeito, o que é capaz de refletir sobre si mesma, como no “Cogito ergo sum”, de Descartes. (2) ele é o centro e o causador, pelo menos aparentemente, de planos de ação, decisões e escolhas pessoais, e o ponto de referência para julgamentos de valor. (3) é o causador dos impulsos pessoais, o desejo que traduz decisões em ações dirigidas para fins específicos (WHITMONT, 2014, p. 206).

No texto “A função transcendente”, Jung (OC, vol. VIII/2, §135) discute a importância de uma consciência dirigida e determinada para o desenvolvimento da civilização como um todo, pois “sem ela a ciência, a técnica e a civilização seriam simplesmente impossíveis, porque todas elas pressupõem persistência, regularidade e intencionalidade fidedignas do processo psíquico”. Jung propõe que dificilmente há um paralelismo entre os conteúdos e as tendências conscientes e inconscientes. Essa falta de paralelismo seria justificada pelo fato de o inconsciente ter uma atitude complementar e compensatória em relação ao consciente e vice-versa. Desse modo, apesar de apresentar essa diferenciação, haveria também um processo de união desses conteúdos, que ele próprio denominou como “função transcendente”. Minto (2012) cita Rosemary Gordon (1993) ao afirmar que somente após o movimento de deintegração definido por Fordham, quando o *Self* original está separado e a fase urobórica descrito por Neumann é abandonada, é que poderá ocorrer essa ponte entre os conteúdos por meio da função transcendente.

1.2 Pele psíquica – pele física

A consciência é sobretudo produto da percepção e orientação no mundo externo, que provavelmente se localiza no cérebro, senso que sua origem seria

ectodérmica. No tempo de nossos ancestrais essa mesma consciência derivaria de um relacionamento sensorial da pele com o mundo externo (JUNG, 1989, p. 5).

Neumann (1995) apresenta a ideia de que é pelo corpo que a criança é capaz de criar focos de consciência. Para o autor, nos primeiros momentos de vida, tudo é vivenciado pelo bebê pelas suas zonas corporais e, à medida em que elas são estimuladas, passam a atrair a atenção consciente da criança. É desse modo que são criadas “zonas de eu” por todo o corpo do bebê, apesar de ele ainda ser sentido como fragmentado. Ao passo que o ego vai se instalando no corpo único e individual da criança, também vai se desenvolvendo.

O psicanalista francês Didier Anzieu (2010) desenvolveu o conceito “ego da pele” ao afirmar que as funções do ego espelham as funções da pele. Para Anzieu, a pele do bebê vai servir como um “ego substituto”, uma espécie de projeto que vai revelar o papel do ego quando desenvolvido. Anzieu exemplifica, ao longo de seu trabalho, oito funções que sustentam a sua ideia: manutenção, contenção, proteção, inscrição, individuação, intersensorialidade, sexualização e recarga. O autor refere-se à manutenção no sentido da pele sustentar os sistemas muscular e esquelético da mesma forma que o ego sustenta os sistemas psíquicos; à contenção no sentido da pele conter os conteúdos corporais da mesma forma que o ego contém conteúdos psíquicos; à proteção no sentido da pele proteger dos traumas físicos, assim como o ego protege contra os traumas psíquicos; à individuação no sentido de “identificar-se” com a sua pele, ou seja, dar sentido à própria singularidade; à intersensorialidade no sentido da pele organizar as sensações do corpo, assim como o ego fornece a sensação de organização das percepções sensoriais; à sexualização porque é pelo toque e manuseio que as zonas erógenas do bebê são formadas; à recarga pois a pele é responsável por “reger” os estímulos físicos do corpo, assim como o ego gerencia a mente pelos estímulos mentais; e, por fim, à inscrição no sentido da pele ser o órgão responsável por registrar as experiências externas, assim como o ego registra os aspectos internos dessas experiências.

O analista junguiano Martin Schmidt (2012, p. 22) também correlaciona as características da pele com a capacidade de proteção e contenção da psique. O autor afirma que:

A pele nos mantém juntos. Nosso primeiro ponto de contato com o mundo, é o órgão original e mais multifacetado. Esta notável interface entre o interior e o exterior, a pele é um sistema de vários órgãos dos sentidos (percebendo o toque, a dor, o prazer, a pressão, o calor) que respira, protege, transpira e segrega. Facilita as funções vitais de respiração, circulação, reprodução, digestão e excreção. Pele é aquilo que as pessoas veem quando olham para nós; aquilo que usamos para tocar; aquilo que tocamos no outro e aquilo que nos faz saber que estamos sendo tocados. A pele revela nossa vergonha e constrangimento.

Através de nossa nudez, ela mostra nossa vulnerabilidade e nosso fascínio sexual, nossa doença e nossa saúde (SCHMIDT, 2012, p. 22).¹

Nesse sentido, o autor afirma que a pele é o órgão responsável por intermediar e gerenciar as relações com o mundo externo, assim como o ego. Schmidt (2012, p. 22-23) alerta para a importância de a criança conseguir “incorporar” essa função da pele para que não ocorram prejuízos na construção do seu espaço interno. Em relação a isso, o autor completa:

O contato cutâneo entre mãe e bebê é essencial para o desenvolvimento emocional, cognitivo e social [...]. Assim como as funções psicológicas de nutrição, segurança e conforto são dependentes da introjeção do seio quente e receptivo, assim também a função mental de contenção depende da introjeção de um objeto externo capaz de fornecer uma função de “recipiente de pele”. Sem a incorporação dessa função de contenção, o conceito de um espaço dentro do eu não pode surgir e, conseqüentemente, a própria introjeção (ou seja, a construção psicológica de objetos em um espaço interno) fica prejudicada. Segue-se a identificação projetiva desenfreada e todas as confusões de identidade associadas a ela (SCHMIDT, 2012, p. 22-23).²

No artigo “*A skin for the imaginal*”, o analista junguiano Brian Feldman (2004) ressalta que o desenvolvimento psicológico e a capacidade de simbolização da criança dependem do:

[...] desenvolvimento de diferenciações sensoriais através do uso do tato, olfato, paladar, visão e som e a experiência da criança com a pele como um limite definidor entre o que é experienciado como interno e o que é experienciado como externos ao *Self* (FELDMAN, 2004, p. 285).³

¹ Tradução livre de: “Skin holds us together. Our first point of contact with the world, it is the original and most multifaceted organ. This remarkable interface between inside and out, skin is a system of several sense organs (perceiving touch, pain, pleasure, pressure, heat) which breathes, protects, perspires and secretes. It facilitates the vital functions of respiration, circulation, reproduction, digestion and excretion. Skin is that which people see when they look at us; that which we use to touch; that which we touch in the other and that which lets us know we are being touched. Skin betrays our shame and embarrassment. Through our nudity, it displays both our vulnerability and our sexual allure, our illness and our health. Skin contact between mother and baby is essential for emotional, cognitive and social development”.

² Tradução livre de: “Just as the psychological functions of nourishment, reassurance and comfort are dependent upon the introjection of the warm and receptive breast, so too the mental function of containment is dependent upon the introjection of an external object capable of providing a ‘skin-container’ function. Without the incorporation of this containing function, the concept of a space within the Self cannot arise and consequently introjection itself (i.e. the psychological construction of objects in an internal space) is impaired. Unrestrained projective identification ensues and all the confusions of identity associated with it”.

³ Tradução livre de: “the development of sensorial differentiations through the use of touch, smell, taste, sight and sound and the infant’s experience of the skin as a defining boundary between what is experienced as internal as opposed to what is experienced as external to the Self”.

Feldman (2004) foca na experiência psicológica da pele na infância para que esse desenvolvimento ocorra adequadamente e afirma que é no toque da pele, na exploração do corpo e no sentimento de ser manuseado e segurado que o bebê começa a desenvolver um senso de identidade estável. O autor enfatiza especialmente o toque da pele da mama e do rosto durante a amamentação como experiências que facilitam a conexão mãe-bebê, além do cuidado ao manusear o bebê nos episódios de banho e trocas de fraldas. Para Feldman, é nesse sentimento de ser tocado e contido que o bebê passa a desenvolver a noção de um “espaço interno seguro”. Sobre isso, ele elabora o conceito de “pele psíquica” como uma metáfora para função psíquica de contenção e organização dos próprios conteúdos.

Yoshinaga e Galiás (2018, p. 78) vão além da ideia de contenção que a pele física-psíquica traz e relacionam esse conceito com o próprio senso de identidade dos indivíduos. Para as autoras:

A pele manifesta quem somos e como nos sentimos. Pele e psique são fronteiras entre o “EU” psíquico/corporal e o “outro”. A pele estabelece uma fronteira entre o nosso corpo e o meio ambiente, assim como a psique estabelece e diferencia o “EU psíquico” (nosso “mundo interior”) do mundo externo. Tanto a pele como a psique nos lembram de que somos seres únicos e indivíduo. Um bom exemplo são as nossas impressões digitais, que nos identificam através da pele (YOSHINAGA; GALIÁS, 2018, p. 78).

De encontro com essa ideia, Ashley Montagu (1988, p. 253), antropólogo e humanista inglês, em sua obra *Tocar: o significado humano da pele*, aborda relatos clínicos do autor Alexander Lowen, em que este analisa a relação do contato tátil da mãe-bebê nos primeiros momentos de vida e a esquizofrenia:

O envolvimento e a identidade ficam consolidados no envolvimento e na identificação que existe entre mãe e bebê, o que se dá principalmente através do tato. Problemas de tatilidade durante o primeiro ano de vida, resultam com excessiva frequência em alheamento, não envolvimento, falta de identidade, distanciamento, superficialidade emocional e indiferença: todos estes aspectos são peculiares à personalidade esquizoide ou esquizofrênica (MONTAGU, 1988, p. 253).

Montagu (1988) afirma que, para ter um senso de identidade/ realidade bem definido, é necessário que o indivíduo esteja consciente dos seus próprios sentimentos, e isso só acontece mediante contato corporal. A partir do momento que o ego do indivíduo esquizofrênico não se identifica com seu próprio corpo, ele se sente dissociado do mundo e das outras pessoas. Em outras palavras, Montagu (1988, p. 252) ressalta que “a identidade pessoal tem substância e estrutura somente em função de estarem suas bases alojadas na realidade da sensação corporal”.

Yoshinaga e Galiás (2018, p. 80) também enfatizam a ideia de que “todo o nosso corpo é altamente simbólico, ou seja, ele é uma via natural de acesso de nossos símbolos à consciência”. Para as autoras, caso os aspectos do inconsciente não consigam chegar à consciência como forma de símbolo pela função transcendente, seja por uma fragilidade egóica ou defesas, pode ocorrer o surgimento de sintomas. Nesse sentido, “todo sintoma é também simbólico. Daí Jung ter afirmado que o sintoma também aponta um caminho a ser percorrido para a sua compreensão simbólica” (YOSHINAGA; GALIÁS, 2018, p. 80).

A autora junguiana Rose Emily Rothenberg (2004), em sua obra *A joia na ferida*, sustenta a ligação entre corpo/sintoma físico e inconsciente. A autora também concorda que podemos compreender o sintoma físico como uma manifestação da psique em sua forma fisiológica. Em relação a isso, Rothenberg (2004, p. 21) afirma que “a base arquetípica dos sintomas revela o nível coletivo do inconsciente, as raízes mais profundas da psique” e completa que “na doença, um aspecto do Si-mesmo torna-se manifesto no corpo, na matéria”. Rothenberg cita Jung (1984) ao ressaltar a ideia de que não existe uma separação decisiva entre corpo e mente/alma, pois eles que podem ser considerados a mesma coisa. Em outras palavras, Rothenberg (2004, p. 22) reforça a ideia de que tudo “que se expressa no corpo tem um equivalente psicológico”.

1.3 Pele psíquica nos pacientes limítrofes

No que diz respeito aos pacientes limítrofes, Britton (2003 *apud* SCHMIDT, 2012, p. 33), utilizando o trabalho de Rosenfeld (1954), afirma que eles são indivíduos de “pele psíquica fina”. Ou seja, indivíduos hipersensíveis, vulneráveis e facilmente feridos, em contraste com indivíduos de “pele psíquica grossa”, que seriam mais retraídos e menos sensíveis. Apesar de ser uma classificação simplista, essa afirmação aponta para características clínicas centrais desses pacientes, como descrito por Faria (2003, p. 12):

Identidade composta por um ego frágil, constantemente ameaçado por núcleos psicóticos paranóides ou quadros dissociativos graves com uma alternância masoquista/depressiva, devido a uma confusão de estados psicológicos oscilatórios (Charlton, 1988, p. 59); uma instabilidade afetiva e uma instabilidade nas relações interpessoais, com extremos de idealização e desvalorização, sensível aos menores estímulos, que se centra na questão do medo do abandono, real ou imaginado, acompanhado de esforços incríveis para evitá-lo.

Culminado por Adolf Stern em 1938, o termo “borderline”, em sua primeira utilização, teve o intuito de descrever indivíduos que apresentavam um “sangramento psíquico” (SCHAWARTZ-SALANT,

1997). Álvaro Faria (2003), em sua monografia “Transtorno de Personalidade Borderline: uma perspectiva simbólica”, pontua que o desenvolvimento desse transtorno se dá pela interação entre o desenvolvimento neurobiológico da criança e pela ação dos riscos ambientais, de forma complementar. O autor aponta que, para ter um entendimento amplo sobre esse transtorno, é importante realizar uma leitura simbólica dos sintomas, além de focar no vínculo parental e suas implicações nas relações interpessoais desses indivíduos. Faria (2003, p. 20) afirma que o denominador comum desses indivíduos é a falta do desenvolvimento de uma “maternagem/paternagem minimamente adequada, levando a criança a uma vivência de negligência e abandono completos”. Além disso, Paris (2005) também cita a alta frequência de eventos traumáticos na infância desses indivíduos, incluindo abusos físicos, sexuais, emocionais, verbais, além de violência familiar e negligência.

Roberto Fernandes (2017, p. 147), na obra *Abismos Narcísicos*, aponta para o fato de que “quanto menos alteridade houver no ambiente da criança em relação a suas necessidades e quanto mais precoce for a estagnação do desenvolvimento da sua consciência, mais patológica será sua relação futura com os objetos”. Fernandes também pontua que o arquétipo da alteridade, responsável por toda a estruturação do psiquismo, só se desenvolve a partir da relação com o Outro. Apesar de apontar para a importância de uma relação dialética e da vinculação primária na constituição de um *Self* coeso na criança, o autor também entende que:

Falhas no ambiente facilitador primário podem, por tudo isso, ser causa de grandes disfunções no *Self*, mas nem sempre, pois, por vezes, podem gerar complexos narcísicos e defesas patológicas que se constelarão em situações específicas, de modo que a formação do *Self* da pessoa é afetada no processo de integração, mas isso não a impede de viver também na realidade compartilhada, com alguma adaptação (FERNANDES, 2017, p. 147).

Para Fonagy (2000), é essencial que a criança tenha um cuidado reflexivo dos seus cuidadores, para que consiga desenvolver sua capacidade de mentalização, ou seja, sua capacidade de entender seus próprios estados mentais e dos outros. Isso acontece mediante um espelhamento, em que os pais, atentos às necessidades e às angústias dos filhos, “traduzem” esses sentimentos para a própria criança, que é incapaz de fazer sozinha inicialmente. O autor sinaliza para uma falha nesse processo nos pacientes borderline. Ele afirma que a falta de um apego seguro na infância e a vivência de algum abuso, muito comum nesses casos, pode fazer com que a criança iniba sua capacidade de mentalizar. Esse é um dos pontos principais que o autor utiliza para explicar as características centrais do transtorno: sem a capacidade de mentalização adequada, dificilmente conseguem realizar uma separação adequada entre si mesmo e o outro, seu senso de si mesmo

fica instável e, com isso, vivem uma sensação de vazio constante, pois, para estar com o outro, é necessário entender o outro.

Minto (2012), em sua monografia “Transtorno de Personalidade Borderline: um olhar sob a perspectiva do desenvolvimento na Psicologia Analítica”, relaciona esse sentimento de vazio com o profundo medo do abandono que esses pacientes apresentam. Para a autora:

O “abandono” significa desintegração, não existência, pois precisam do outro para se perceber [...]. Nos momentos em que a ameaça de abandono se configura, a ansiedade torna-se altíssima e aparece uma impulsividade marcante. Na tentativa de aplacar essa ansiedade avassaladora, para evitar o “abandono” e consequentemente a dor da solidão, da não existência e do vazio, eles podem se utilizar de comportamentos impulsivos de automutilação recorrentes ou de tentativas de suicídio (MINTO, 2012, p. 8).

Minto (2012) afirma que esse sentimento de abandono acontece frente a acontecimentos banais, como alguém desmarcar um encontro ou o fim de uma sessão de terapia. A autora ressalta que todas as relações desses indivíduos ficam centradas nesse constante medo, que passa a ser o responsável pela instabilidade nas relações interpessoais desses indivíduos. Para justificar essa característica do transtorno, Faria (2003) traz a ideia de que esses indivíduos estão presos no “incesto urobórico”, ou seja, há um dano no eixo ego-*Self* que impede uma estruturação adequada do ego, e o *Self* desses indivíduos perde o seu aspecto orientador e curativo. Para o autor:

Esse fenômeno é o responsável pelos momentos psicóticos que estes pacientes apresentam, normalmente de curta duração, caracterizados na maioria das vezes por uma intensa ideação paranoide. Esta ideação paranoide está diretamente ligada à questão da fragmentação psíquica e da falta de um adequado sentimento de *Self* desses pacientes. A impossibilidade de integração e coesão dos vários elementos da psique, secundária à extrema polarização, que gera uma vivência do tipo “tudo ou nada”, ocorre em todos os níveis e leva a uma instabilidade permanente, que tem como consequências estas alterações (FARIA, 2003, p. 46).

Em relação a isso, Schwartz-Salant (1997, p. 14-15) completa que:

É óbvio que o *Self* não pode estar morto nem totalmente ausente, mas na personalidade limítrofe parece estar [...]. Em sua imanência, isto é, sua existência dentro da vida espaço temporal do ego, a força organizadora do *Self* parece ser dominada por impulsos de poder e estados compulsivos, os aspectos mais sombrios da existência. O *Self* imanente na pessoa limítrofe está encapsulado num processo psicótico. Portanto, é essencial que essa pessoa sofra o medo profundo de abandono em vez de buscar meios materiais ou espirituais de evitá-lo.

Faria (2003) compara a fragilidade do ego desses pacientes com um castelo de areia na praia. Caso o mar esteja calmo, o castelo continuará em pé, ao passo que um mar revolto é capaz de destruir

o castelo de maneira desastrosa. São nesses momentos que “o ego fica praticamente ‘tomado’ por sensações violentas que irrompem do inconsciente, como se fosse ‘possuído’ por uma entidade” (FARIA, 2003, p. 46). Nesse sentido, Schwartz-Salant (1997, p. 26) afirma que esses indivíduos ficam suspensos em uma “transição liminal”, ou seja, na “área da psique onde a orientação do ego começa a falhar e onde se constelam poderosas forças, sobre a qual se pode ter pouco controle”.

Schwartz-Salant (1997, p. 33) afirma que no lugar de um *Self* sadio, os indivíduos limítrofes servem-se de “mecanismos psicóticos de defesa, tais como idealização, a cisão, a negação e de comportamentos obsessivo-compulsivos de fazer, ou o oposto, a inércia”. Segundo Faria (2003), esses mecanismos de defesa psicóticos atuam também na manutenção de uma fragmentação psíquica desses pacientes, o que não permite a integração de vários constitutivos da psique, impedindo uma formação adequada do conceito de “eu”:

A partir destes processos, a interrupção do desenvolvimento dá-se através do que nos parece ser o núcleo central da psicopatologia deste quadro: a indiferenciação sujeito-objeto. Esta vai ocorrer tanto intra como extrapsiquicamente, e se constitui como uma indiferenciação em vários paralelos: sujeito-objeto; eu-outro, corpo-psique, ego-*Self* (FARIA, 2003, p. 14).

Minto (2012, p. 32-33) enfatiza que a criança que não é capaz de fazer essa “separação consciente entre ela e o seu mundo interno, entre ela e o mundo externo, e entre o mundo externo e interno, dificilmente conseguirá fazer o emparelhamento dos opostos”. Sobre isso, Schwartz-Salant (1997, p. 25) completa que:

Os pacientes limítrofes são pessoas que sofrem de uma incapacidade angustiante para encarnar o princípio da união. O sofrimento do limítrofe pode ser compreendido em termos de processos arquetípicos que foram fragmentados; o paciente experimentará os aspectos sombrios e desorganizadores da *coniunctio* em detrimentos de suas qualidades organizadoras e vivificantes.

Para que a conjunção entre o ego e o todo aconteça, é necessário que o indivíduo seja capaz de suportar esse processo, que será oportunizado por imagens simbólicas que possibilitam a ponte entre o eu e o inconsciente (FARIA, 2003). Devido à fragilidade psíquica, a condição limítrofe coloca dificuldades na construção da relação do eu com os conteúdos simbólicos, com uma consequente suscetibilidade do sujeito à força avassaladora dos conteúdos inconscientes. Desse modo, fica difícil parear os opostos. O aspecto simbólico fica prejudicado, e os conteúdos inconscientes passam a ser vivenciados concretamente.

Faria (2003) ressalta que, por existir essa fusão entre corpo-psique, pode ocorrer a “corporização de um complexo”. Ou seja,

o corpo passa a ser utilizado pelo paciente borderline como uma forma de marcar essa diferenciação dentro-fora que ele próprio não consegue simbolizar. O autor associa essa ideia com os atos de automutilação desses pacientes. O limítrofe utiliza do próprio corpo, mais especificamente da “pele”, como forma de estruturar um “limite/ contorno” que não possui psiquicamente. Sobre isso, afirma:

Estes atos, característicos do transtorno, estão ligados a um simbolismo corporal primitivo. Muitas vezes os limites do corpo parecem ser o único continente possível para uma ansiedade persecutória crescente, e a sensação de despersonalização e desrealização que frequentemente acompanham estes altos graus de ansiedade levam o paciente a buscar alívio numa atitude que possa, numa linguagem alquímica, coagular sua existência. É como se o paciente conseguisse “encarnar” em si mesmo, conseguindo sentir o próprio corpo [...] É marcante a predileção destes pacientes por comportamentos automutilantes relacionados à pele, principalmente o cortar-se. E dentre todos, este é o ato mais comum em nosso meio; outros comportamentos desse tipo incluem o machucar-se com algum objeto pontiagudo ou o queimar-se. A pele, como limite entre o dentro e o fora, o intra e o extra, talvez funcione como a possibilidade de uma interface entre dois meios diferentes, com uma função eminentemente simbólica, promovendo a mediação entre dois mundos. Partindo desse pressuposto, a pele funciona também como limite no sentido de continente. A continência psíquica proveniente de uma estruturação interna, que encontra-se praticamente ausente nestes casos, é substituída pela imagem de um continente concreto que é a pele, invólucro do corpo como um todo, que também evoca, além da própria continência, proteção (FARIA, 2003, p. 30-31).

1.4 Psicoterapia como pele psíquica

Bovensiepen (2002) argumenta que a função transcendente não funciona espontaneamente, mas depende de uma matriz relacional entre o cuidador e a criança nos primeiros momentos de vida. O autor afirma que essa matriz pode ser reencenada e trabalhada dentro do espaço contido na análise. Bovensiepen considera que no atendimento aos pacientes que não têm uma estrutura egoica diferenciada, como é o caso dos indivíduos limítrofes aqui descritos, a psicoterapia deveria focar na construção desse espaço, pela transferência e contratransferência. Para que isso aconteça, é necessário que o analista receba abertamente tanto os medos e fantasias do paciente, como os seus próprios.

Harriet Machtiger (2021), em um capítulo do livro *Transferência e Contratransferência*, de Stein e Schwartz-Salant, reforça como as “insuficiências parentais crônicas”, muito comuns no histórico de vida desses pacientes, podem influenciar o modo que esses indivíduos vão desenvolver suas relações interpessoais subsequentes, inclusive dentro de um processo terapêutico. Por esse motivo, e devido à dificuldade que esses pacientes têm em relação a uma atitude

simbólica, Machtiger (2021, p. 158-164) ressalta que a terapia não se dá pela via de “interpretações inteligentes, mas da constelação e da mediação pelo analista da imagem do curandeiro ou pai/mãe bom/boa, ou Self, e da sua circunscrição no âmbito da transferência/contratransferência”. Ou seja, é pelo processo relacional que a terapia desses pacientes consegue evoluir, pois “reatualiza” a maneira de vivenciar a si mesmos e aos outros e proporciona um espaço de reconstrução do “dano representado pelo Transtorno de Personalidade Borderline entre o ego e o eu e entre o eu e o outro”.

Feldman (2004) expande essa ideia e argumenta que a análise deveria servir também no desenvolvimento de um espaço psíquico seguro. Para ele, é somente após esse processo que os processos imaginais e a individuação conseguem se desenvolver. O autor ressalta a importância de o analista identificar a natureza da pele psíquica do seu analisando e afirma que esse processo é decisivo para o desenvolvimento da análise. Feldman (2004, p. 297) afirma que:

Se o analisando tem um envelope de pele frágil e sensível, interpretações penetrantes podem ser vistas como ataques contra o eu. A primeira necessidade em análise, portanto, seria ajudar o analisando a desenvolver uma função primária da pele mais segura e resiliente. Este desenvolvimento ocorre por meio da experiência do analisando de *holding* seguro no ambiente analítico. A experiência de detenção segura e o desenvolvimento de uma função primária da pele teria que ocorrer antes das interpretações do profundezas inconscientes infantis e psíquicas. Para os analisandos com dificuldade de contenção da pele, as interpretações podem ser vivenciadas como um ataque ao invólucro protetor da pele psíquica, ou como uma perfuração na pele psíquica que causa um doloroso vazamento emocional. Processos imaginários e individuação podem evoluir quando esta função primária da pele é desenvolvida de forma mais adequada dentro do contexto da relação de transferência/contratransferência (FELDMAN, 2004, p. 297).⁴

Schmidt (2012, p. 22) também ressalta que:

A prática e a teoria psicanalítica estão fundamentalmente preocupadas com os limites e contenção. Isso requer o estabelecimento de membranas semipermeáveis e flexíveis que possam criar espaço, segurar e controlar a passagem daquilo

⁴ Tradução livre de: “The analyst will be helped in his technique by understanding the type of skin envelope within which an analysand exists. Interpretations need to take into account the nature of this skin envelope. If the analysand has a fragile, sensitive skin envelope, penetrating interpretations can be viewed as attacks against the Self. The first need in analysis therefore would be to help the analysand to develop a more secure and resilient primary skin function. This development occurs through the analysand’s experience of the secure holding in the analytic environment. The experience of secure holding and the development of a primary skin function would have to occur before interpretations of the unconscious infantile and psychic depths. For analysands with skin containment difficulty interpretations can be experienced as an assault on the psychic skin’s protective envelope, or as a puncture in the psychic skin that causes painful emotional leaking. Imaginal processes and individuation can evolve when this primary skin function is more adequately developed within the context of the transference/countertransference relationship”.

que entra e sai. O consultório e seus móveis, o prédio em que está, a pessoa do analista, as palavras que escolhemos, o silêncio, a transferência e a própria hora analítica, todos fornecem uma espécie de “pele” metafórica para a análise (SCHIMDT, 2012, p. 22).

Desse modo, ao abordarmos de que forma a psicoterapia pode servir como pele psíquica no atendimento psicoterápico, estamos afirmando que, além dos aspectos transferenciais, todo o ambiente da análise também conta. A hora marcada, o local da análise, as “simples” regras e combinados também servem de modo a proporcionar contenção aos pacientes, estabelecendo o limite e a continência que esses pacientes não possuem psiquicamente. Minto (2012, p. 54) vai ao encontro com essa ideia e afirma que nesse *setting* terapêutico específico, o estabelecimento claro de contrato e uma definição maior dos limites têm como objetivo “diminuir a interferência das manipulações e vivências paranóides do paciente”. Walter Boechat (2011, p. 4-5) afirma que:

Em psicoterapia do inconsciente o *setting* terapêutico serve de enquadre para um ritual sempre a ser repetido: a hora e o local das sessões sempre as mesmas, a duração da sessão e as normas devem sempre ser obedecidas com rigor. É nossa observação que quanto mais regredido o paciente, mais mergulhado no oceano inconsciente, mais ele sente a importância do enquadre rigoroso: esse paciente será sensível a uma pequena mudança na decoração; um móvel ou objeto do *setting* fora de lugar terá um sentido de uma catástrofe que afetará toda a ordem do universo. O ritual não poderá acontecer, a repetição do ato exemplar não tomará lugar, o mito central da transformação psicológica não poderá ocorrer (BOECHAT, 2011, p. 4-5).

Boechat (2011, p. 5) continua a ideia ao abordar o caso de uma paciente que apresentava momentos repetidos de depressão e afastamento da realidade. Sua anamnese apontava para falta de maternagem/paternagem suficientemente segura, com o pai agressivo e mãe ausente. Essa paciente apresentava diversos sonhos referentes à pele e ao revestimento corporal. Nesse sentido, o autor ressalta que o “simbolismo da pele é bastante extenso em seus significantes de comunicação (através dos poros, fâneros e órgãos sensoriais), proteção e separação do eu e do não-eu, elemento essencial de identidade”. Ele também afirma que a análise tem justamente o papel de “revestir a paciente de novas roupagens e peles que sua mãe não soube ou conseguir dar”.

Apesar de Boechat não abordar o paciente limítrofe especificamente, Minto (2012, p. 40) traz um posicionamento parecido a respeito do tratamento com esses indivíduos, que também podem apresentar episódios de “afastamento da realidade e falta de uma maternagem/paternagem suficientemente segura”. Para a autora, nesses casos, o analista deve exercer uma atitude de *holding*, “em que simbolicamente exerça uma maternagem suficientemente adequada,

[...] dando limites necessários para que se sintam seguros e aceitos". Minto ainda completa que, por não possuir o espaço interno bem delimitado, a imagem corporal e o senso de identidade do *borderline* ficam prejudicados. Ou seja, por esses motivos, é comum que eles passem a depender da subjetividade do outro. No caso da análise, podem vir a desenvolver uma forte dependência com o terapeuta.

Schwartz-Salant (1997) ressalta a importância de ter uma visão ampla sobre os mecanismos de defesa psicóticos desses pacientes. O analista é "arremessado" dentro de regiões caóticas, mas deve sempre manter em mente que o sintoma desses pacientes fala de uma estruturação psíquica específica. Nesse sentido, no trabalho terapêutico com esses pacientes:

[...] uma das tarefas principais é descobrir, conter e transformar a visão imaginal, o que muitas vezes significa perceber esta visão e vivenciar sua fúria, sem se afastar e sem atacá-lo por causa do sofrimento que sua verdade carrega (SCHWARTZ-SALANT, 1997, p. 31).

Minto (2012, p. 39) também reafirma a necessidade do terapeuta de:

[...] aguentar a permanência no estado do não saber e, ao mesmo tempo, não negar a tentativa de saber. Essa forma de expectativa pode proporcionar uma experiência profunda das partes psicóticas de uma pessoa, mesmo que não seja uma experiência agradável ficar em contato com os sentimentos de estranheza e terror, ausência e indiferença que elas possam provocar (MINTO, 2012, p. 39).

Kernberg (1991 *apud* MINTO, 2012, p. 52) aponta que um dos principais objetivos da psicoterapia com esses pacientes é "reduzir a necessidade de usar defesas que enfraqueçam a estrutura do ego", sempre tendo em mente que as defesas também servem para auxiliar a dinâmica psíquica. Para que isso aconteça, o primeiro passo seria "clarificar os aspectos dissociados da psique para depois integrá-los". Assim, inicia-se um processo de compreensão das distorções que o *borderline* traz para seus relacionamentos e identificação dos seus sentimentos e dos sentimentos das pessoas ao redor dele. É importante ressaltar a necessidade de focar no "aqui-agora" durante o curso dos atendimentos, como tentativa de conter as fantasias desses pacientes e trazer mais concretude para sua realidade.

Considerações finais

Neste artigo, tentou-se compreender a relação entre a pele física e o desenvolvimento de uma pele psíquica adequadamente estruturada, capaz de permitir o intercâmbio entre os conteúdos inconscientes e a consciência. No caso dos pacientes limítrofes, Anzieu (1989 *apud* FELDMAN, 2004, p. 297) pontua que é como se

o indivíduo possuísse “vazamentos em um envelope de pele visto como um coador com furos, onde o conteúdo interno pode vazar facilmente”⁵. Desse modo, é como se houvesse um vazamento desses conteúdos, que passam a ser vivenciados concretamente pelo sujeito.

Brian Feldman (2004) desenvolveu o conceito de “pele psíquica” para explicar essa experiência psicológica do ego de contenção dos conteúdos inconscientes. Para o autor, é pelo toque corporal e pela sensação de ser manuseado que o bebê desenvolve essa função psíquica. Apesar dos pacientes limítrofes apresentarem, muito comumente, um histórico repleto de abusos e negligências, é importante ressaltar que o próprio Jung (2019) propõe que o fator determinante na configuração psíquica do sujeito depende da disposição individual de cada um. De todo modo, existe no eixo alguma fragilidade no ego-*Self* que não permite o desenvolvimento adequado do ego e faz com que o *Self* desses pacientes perca seu aspecto organizador e orientador. O que se configura é um ego fragilizado e uma dificuldade de relação deste com o inconsciente. Assim, pode-se afirmar que todas as características clínicas desse transtorno se voltam para a indiferenciação dentro-fora, sujeito-objeto, corpo-psique que os pacientes limítrofes apresentam.

Por esse motivo, muitas vezes, o paciente borderline utiliza do próprio corpo ou, mais especificamente, da própria pele para “concretizar” esses conteúdos que não consegue se relacionar. Podemos citar como exemplo o que Montagu (1988) aborda em relação ao sexo. Esse autor traz algumas pesquisas sobre mulheres que sofreram com falta de contato físico nos primeiros momentos de vida. Ele afirma que, para compensar essa falta de estimulação tátil, tais mulheres desenvolveram uma atividade sexual “frenética”. Isso pode acontecer não por um verdadeiro interesse sexual, mas como uma tentativa de satisfazer e buscar por esse contato. Montagu (1988, p. 208) cita Lowen: “o ego que não está assentado na realidade da sensação corporal torna-se desesperado”. Apesar de em nenhum momento citar pacientes borderline, pode-se relacionar essa ideia com a frequente impulsividade que os indivíduos limítrofes apresentam na área sexual. Nesses casos, é como se existisse uma busca “desesperada” por esse contato, através do sexo, como uma forma de sentir e dar limite ao próprio corpo.

A hipersensibilidade corporal, inclusive a sexual, pode se tornar uma porta, a partir do trabalho psicoterápico, para vivências de contato com a profundidade do ser, das emoções — afinal, o mergulho no inconsciente se coloca de forma pungente nessas situações. É fato estabelecido que o sintoma é uma fala do inconsciente, de que a joia

⁵ Tradução livre de: “leaks in a skin envelope viewed as a colander with holes, where inner contents can easily leak out”.

está também na ferida⁶. Nesse sentido, Hillman (2021, p. 131) coloca a dor como um “dom”: “A ferida também pode ser dom. Interpretar a mutilação apenas em termos sintomáticos é deixar de perceber sua necessidade dentro de um padrão arquetípico”. Desse modo, enfatiza-se a necessidade de um olhar simbólico para os sintomas que o paciente borderline apresenta, principalmente no que se refere à maneira que ele lida com seu próprio corpo/pele. A pele psíquica se constrói a partir da relação do eu com os conteúdos inconscientes e pode ser fertilizada/contida pela “pele” construída na relação analítica.

Referências

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- ANZIEU, D. Functions of the Skin Ego. In: BIRKSTED-BREEN, D. *Reading French Psychoanalysis*. London and New York: Routledge, 2010. p. 477-494.
- BOECHAT, W. Histórias, histórias: a recuperação do passado em psicoterapia junguiana. *Principia*, 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/6359/4527>. Acesso em: 20 jun. 2022.
- BOVENSIEPEN, G. Symbolic attitude and reverie: problems of symbolization in children and adolescents. *Journal of Analytical Psychology*, [s. l.], v. 46, p. 241-257, 2002.
- EDINGER, E. F. *Ego e arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. Cultrix: São Paulo, 2020.
- FARIA, A. A. *Transtorno de Personalidade Borderline: uma perspectiva simbólica*. 2003. Monografia (Título de Membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica) – Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, 2003.
- FELDMAN, B. A skin for the imaginal. *Journal of Analytical Psychology*, California, v. 49, p. 285-311, 2004.
- FERNANDES, R. *Abismos narcísicos: a psicodinâmica do amadurecimento e da individuação*. Appris: Curitiba, 2017.
- FONAGY, P. Attachment and Borderline Personality Disorder. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, [s. l.], v. 48, 2000.
- FORDHAM, M. *A criança como indivíduo*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- HILLMAN, J. O livro do Puer: ensaios sobre o Arquétipo do Puer Aeternus. Paulus: São Paulo, 2021.
- JUNG, C. G. A natureza da Psique. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2018a.
- JUNG, C. G. Fundamentos de Psicologia Analítica. Petrópolis: Vozes, 1989.
- JUNG, C. G. O símbolo da transformação na missa. OC, vol. XI/3. Petrópolis: Vozes, 2018b.
- JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2019.

⁶ Referência ao livro *A joia na ferida* (2004), de Rose-Emily Rothenberg.

- MACHTIGER, H. G. Reflexões sobre o processo de transferência/contratransferência com pacientes com Transtorno de Personalidade Borderline. *In*: STEIN, M.; SCHWARTZ-SALANT, N. Transferência e contratransferência: ensaios contemporâneos sobre a interação entre analista e paciente na psicoterapia junguiana. Cultrix: São Paulo, 2021. p. 108-131.
- MINTO, V. L. Transtorno de Personalidade Borderline: um olhar sob a perspectiva do desenvolvimento da Psicologia Analítica. 2012. 71 f. Monografia (Curso de Formação – SBPA VIII) – Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, 2012.
- MONTAGU, A. Tocar: o significado humano da pele. 10. ed. São Paulo: Summus, 1988.
- NEUMANN, E. A criança: estrutura e dinâmica da personalidade em desenvolvimento desde o início de sua formação. São Paulo: Cultrix, 1995.
- PARIS, J. Borderline Personality Disorder. *Canadian Medical Association Journal*, [s. l.], v. 172, n. 12, p. 1579-1583, 2005.
- ROTHENBERG, R. A joia na ferida: o corpo expressa as necessidades da psique e oferece um caminho para a transformação. Paulus: São Paulo, 2004.
- SCHMIDT, M. Psychic skin: psychotic defenses, borderline process and delusions. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 57, p. 21-39, 2012.
- SCHWARTZ-SALANT, N. A personalidade limítrofe: visão e cura. São Paulo: Cultrix, 1997.
- WHITMONT, E. C. A busca do símbolo: conceitos básicos de Psicologia Analítica. São Paulo: Cultrix, 2014.
- YOSHINAGA, I. G.; GALIÁS, I. A pele que somos e a pele que sentimos: pele – símbolo – consciência. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, [s. l.], v. 36-2, p. 77-88, 2018.

Julia Roveri Rampelotti: Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e pós-graduanda em Psicologia Analítica na mesma instituição. Telefone: (44) 998178805.

E-mail: juliaramp@gmail.com

Renata Cunha Wenth: Psicóloga pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), especialista em Psicologia Analítica pela PUCPR e membro analista didata do Instituto Junguiano do Paraná/Associação Junguiana do Brasil. Telefone: (41) 98832-2924

E-mail: wenth@uol.com.br

Psychotherapy: a “psychic skin” in Borderline Personality Disorder

Julia Roveri Rampelotti
Renata Cunha Wenth

Article



Abstract: This article aims to analyze the extent to which psychotherapy can be used to recover the “psychic skin” in the treatment of individuals with Borderline Personality Disorder. To this end, it is grounded in the theory of analytical psychology’s perspective of development and on the “psychic skin”, concept developed by the Jungian analyst Brian Feldman. It also aims to understand the relationship between the physical skin in the development of the psychic skin of the “normal” individual and, subsequently, the borderline individual. Furthermore, it is necessary to know the particularities of the therapeutic setting and the role of the analyst and psychotherapy in the clinical care of these patients.

Keywords: development; psychotherapy; physical skin; psychic skin; Borderline Personality Disorder.

Introduction

Personality Disorder, as defined by the DSM-5 (APA, 2014, p. 663), is characterized by a pattern of behavior that deviates markedly from the expectations of the individual’s culture, resulting in distress or negative impacts in their life. Borderline Personality Disorder is described as a “pervasive pattern of instability of interpersonal relationships, self-image, and affections, and marked impulsivity.” These individuals may display “frantic efforts to avoid real or imagined abandonment, recurrent self-mutilating behavior, suicide threats, affective instability, and chronic feelings of emptiness.”

In analytical psychology, Borderline Personality involves “mental states that move within and around the boundary between the personal and the archetypal” (SCHWARTZ-SALANT, 1997, p. 26). Such individuals are subject to constant invasions of unconscious contents, with little differentiation between inside and outside, and no subject-object differentiation.

This article is grounded in this perspective and in Jungian analyst Brian Feldman's idea of the "psychic skin," where the author examines this concept as a form of psychological boundary that serves as protection and containment of the psyche. In Borderline Personality Disorder, it is as if this skin is somehow harmed. Considering this, the aim of this article is to analyze the extent to which psychotherapy can serve to construct/recover/heal the "psychic skin" in clinical care, particularly for individuals with Borderline Personality Disorder. For this purpose, it is necessary to first understand the development of personality in "normal" individuals before addressing the psychopathology and, specifically in the context of this article, the borderline individual. According to the Jungian author Schwartz-Salant (1997), Borderline pathology exhibits peculiarities that shape a specific psychic configuration. In this regard, the interplay between theory and practice becomes important in guiding the course of clinical care for these patients.

1. Development

1.1. Personality development

From his studies, Jung (OC, vol. VIII/2, §270) defined "the unconscious as the totality of all psychic phenomena that lack the quality of consciousness." The author specifies that the personal unconscious serves as a "receptacle of all lost memories and of all contents that are still too weak to become conscious," and that, in this sense, it is not made up solely of repressed contents. Jung asserts that the personal unconscious rests upon a deeper and innate layer: the collective unconscious, which, unlike the personal unconscious, is constituted not only of personal but also of universal and uniform contents.

According to Jung (2019), the contents of this collective unconscious are termed archetypes, which are patterns of possibilities for behaviors, emotions, and images that have existed since ancient times. From a Jungian perspective, numerous archetypal patterns form the psyche. According to the author, it is the archetype of the *Self* that is the organizing and structuring principle of these archetypal contents. The *Self* is the center of the total psyche and, thus, includes both the conscious and unconscious. Regarding this, Jung (OC, vol. XI/3, §391) emphasizes that:

The term "self" seems a suitable one for the unconscious substrate whose actual exponent in consciousness is the ego. The ego stands to the self as the moved to the mover, or as object to subject, because the determining factors that radiate outward from the self surround the ego on all sides and are therefore supraordinate to it. The self, like the unconscious, as an a priori existent out of

which the ego evolves. It is, so to speak, an unconscious prefiguration of the ego. (JUNG, OC, vol. XI/3, §391).

The unconscious, according to Jung (OC, vol. IX/1, §501-502), exists even before the individual's ego takes shape:

The unconscious is the mother of consciousness [...] Consciousness arises from an unconscious psyche, older than the first, which continues to operate alongside consciousness or despite it (JUNG, CW, vol. IX/1, §501-502).

Based on this idea, Erich Neumann (1995) reinforces that there is a relationship between the development of the ego and the development of personality. To explain this idea, the author asserts that, in the first embryonic phase, the child's Self is immersed in the mother's Self, with no ego yet capable of control and perception. Neumann called this phase "uroboros." In the second embryonic phase, with the birth of the baby, although this connection is partially broken, the child remains emotionally attached to the relationship with the mother, still feeling enveloped by a vessel represented by the mother, the world, the body, and the Self. The child becomes themselves during this relationship, and as their ego develops, the differentiation of their own body image begins to emerge. Thus, the dichotomy of self-other/subject-object arises.

Edinger (2020) introduces the concept of "inflation" to describe this uroboric stage, where there is complete identification of the ego with the Self. In this stage, as the ego is not yet fully formed, it starts attributing characteristics of the Self to itself. In other words, with the Self being the center and totality of being, the child's ego believes itself to be a deity. Edinger asserts that it is only when the child's demands begin to be denied by the parents and by the world that the original inflation begins to dissolve: the ego grows and separates from the identification with the Self. Thus, the so-called "ego-Self axis" gradually becomes conscious. According to Edinger (2020, p. 29), as crucial as this separation between the ego and the Self is, it is also important to "experience a recurring reunion between the ego and the Self to maintain the integrity of our total personality." In other words, there must continue to be a connection between the ego and the Self, while also requiring a sufficiently structured ego to withstand this alienation/separation without identifying with the whole.

In this sense, the Jungian analyst Michael Fordham (2006), in his publication "Children as Individuals," suggests that a child's psyche has the capacity to disintegrate and reintegrate itself. Wholeness disintegrates in order to be reintegrated in parts. In other words, the baby reacts to stimuli, such as hunger, and then assimilates them. It is during this process of disintegration-reintegration that the ego

updates itself and thus forms an appropriate differentiation of itself, the external world, and its inner world. According to Michael Fordham (2006, p. 92), "As the growth of the ego proceeds, feelings, originally of omnipotence, integrate into a sense of identity in a person who is continuously the same in space and time." Only through this process can the child relate to the world.

In his book "The Symbolic Quest," Edward Whitmont (2014) emphasizes the importance of this confrontation between the Self and the ego for the development of a firm ego, capable of meeting the expectations of social adaptation, as well as psychic adaptation to the inner world, which sometimes threatens to manifest itself in psychic/psychopathological symptoms. In this regard, Whitmont (2014, p. 206) asserts that the ego is responsible for providing the individual with a sense of unity because:

(1) It functions as a center, subject, and object of personal identity and consciousness, that is, consciousness of personal identity which extends and continues through time, space, and cause-and-effect sequence, and which is capable of reflecting about itself, as in Descartes' "Cogito ergo sum". (2) it is the center and the cause, at least apparently, of action plans, decisions, and personal choices, and the point of reference for value judgments. (3) it is the cause of personal impulses, the desire that translates decisions into actions directed towards specific ends (WHITMONT, 2014, p. 206).

In the text "The Transcendent Function," Jung (CW, vol. VIII/2, §135) discusses the importance of a directed and determined consciousness for the development of civilization as a whole because "without them, science, technology, and civilization would be impossible, for they all presuppose the reliable continuity and directedness of the conscious process." Jung suggests that there is hardly a parallel between conscious and unconscious contents and tendencies. This lack of parallelism would be justified by the fact that the unconscious has a complementary and compensatory attitude towards the conscious, and vice versa. Thus, despite presenting this differentiation, there would also be a process of uniting these contents, which he himself termed as the "transcendent function." Minto (2012) cites Rosemary Gordon (1993) by asserting that only after the disintegration motion defined by Fordham, when the original Self is separated and the uroboric phase described by Neumann is abandoned, can this bridge between the contents occur through the transcendent function.

1.2. Psychic Skin – physical Skin

The conscience is, above all, the product of perception and orientation in the external world, which probably is located in the brain and its origin would be

ectodermal. At the time of our ancestors, this same consciousness would derive from a skin-sensory relationship with the outside world. (JUNG, 1989, p. 5)

Neumann (1995) presents the idea that it is through the body that a child can create foci of consciousness. According to the author, in the early moments of life, everything is experienced by the baby through its bodily zones, and as they are stimulated, they begin to attract the child's conscious attention. In this way, "zones of self" are created all over the baby's body, even though it is still experienced as fragmented. As the ego establishes itself in the child's unique and individual body, it also continues to develop.

The French psychoanalyst Didier Anzieu (2010) developed the concept of the "skin-ego" by asserting that the functions of the ego mirror the functions of the skin. As per Anzieu, the baby's skin serves as a "substitute ego," a kind of blueprint that will reveal the role of the developed ego. Throughout his work, Anzieu exemplifies eight functions that support his idea: maintenance, containment, protection, inscription, individuation, intersensoriality, sexualization, and recharging. The author refers to maintenance in the sense that the skin sustains the muscular and skeletal systems in the same way that the ego sustains the psychic systems; containment in the sense that the skin contains bodily contents just as the ego contains psychic contents; protection in the sense that the skin protects against physical traumas, just as the ego protects against psychic traumas; individuation in the sense of "identifying" with one's skin, i.e., to give meaning to one's uniqueness; intersensoriality in the sense that the skin organizes bodily sensations, just as the ego provides a sense of organization for sensory perceptions; sexualization because it is through touch and handling that the baby's erogenous zones are formed; recharging because the skin is responsible for "regulating" physical stimuli in the body, just as the ego manages the mind through mental stimuli; and finally, inscription in the sense that the skin is the organ responsible for recording external experiences, just as the ego records the internal aspects of these experiences.

Jungian analyst Martin Schmidt (2012, p. 22) also correlates the characteristics of the skin with the capacity for psychic protection and containment. The author states that:

The skin holds us together. Our first point of contact with the world, it is the original and most multifaceted organ. This remarkable interface between inside and out, skin is a system of several sense organs (perceiving touch, pain, pleasure, pressure, heat) which breathes, protects, perspires and secretes. It facilitates the vital functions of respiration, circulation, reproduction, digestion and excretion. Skin is that which people see when they look at us; that which we use to touch; that which we touch in the other and that which lets us know we are being touched. Skin betrays our shame and embarrassment. Through

our nudity, it displays both our vulnerability and our sexual allure, our illness and our health (SCHMIDT, 2012, p. 22).

In this sense, the author asserts that the skin is the organ responsible for intermediating and managing relationships with the external world, just like the ego. Schmidt (2012, p. 22-23) warns of the importance of the child being able to “incorporate” this function of the skin to avoid negative effects in the construction of their internal space. Regarding this, the author adds:

Cutaneous contact between mother and baby is essential for emotional, cognitive, and social development [...]. Just as the psychological functions of nourishment, reassurance and comfort are dependent upon the introjection of the warm and receptive breast, so too the mental function of containment is dependent upon the introjection of an external object capable of providing a ‘skin-container’ function. Without the incorporation of this containing function, the concept of a space within the Self cannot arise, and consequently, introjection itself (i.e., the psychological construction of objects in an internal space) is impaired. Unrestrained projective identification ensues and all the confusions of identity associated with it (SCHMIDT, 2012, p. 22-23).

In the article “A skin for the imaginal,” Jungian analyst Brian Feldman (2004) points out that the child’s psychological development and ability to symbolize rely on:

[...] the development of sensorial differentiations through the use of touch, smell, taste, sight and sound and the infant’s experience of the skin as a defining boundary between what is experienced as internal as opposed to what is experienced as external to the Self (FELDMAN, 2004, p. 285).

Feldman (2004) focuses on the psychological experience of the skin in infancy for this development to occur properly and asserts that it is through touch on the skin, the exploration of the body, and the feeling of being handled and held that the baby begins to develop a sense of stable identity. The author particularly emphasizes the touch of the breast and face during breastfeeding as experiences that facilitate mother-baby connection in addition to the care in handling the baby during baths and diaper changes. According to Feldman, it is in this feeling of being touched and contained that the baby starts to develop the notion of a “safe internal space.” In this context, he defines the concept of the “psychic skin” as a metaphor for the psychic function of containing and organizing one’s own contents.

Yoshinaga and Galiás (2018, p. 78) go beyond the idea of containment that the physical-psychic skin brings and relate this

concept to individuals' own sense of identity. According to the authors:

The skin expresses who we are and how we feel. Skin and psyche are boundaries between the psychic/corporal "I" and the "other". The skin establishes a boundary between our bodies and the environment, as well as the psyche establishes and differentiates the "psychic I" (our "inner world") from the external world. Both the skin and the psyche remind us that we are unique and individual. A good example is our fingerprints, which identify us through the skin (YOSHINAGA; GALIÁS, 2018, p.78).

In line with this idea, English anthropologist and humanist Ashley Montagu (1988, p. 253), in his work "Touching: The Human Significance of the Skin," discusses clinical reports from the author Alexander Lowen where he analyzes the relationship between tactile contact between mother and baby in the early moments of life and schizophrenia:

Involvement and identity are consolidated in the involvement and identification that exist between mother and baby, which occurs mainly through touch. Problems with tactility during the first year of life often result in alienation, non-involvement, lack of identity, detachment, emotional superficiality, and indifference: all of these aspects are peculiar to the schizoid or schizophrenic personality (MONTAGU, 1988, p.253).

Montagu (1988) asserts that to have a well-defined sense of identity/reality, it is necessary for the individual to be aware of their own feelings, and this only occurs through body contact. As soon as the schizophrenic individual's ego does not identify with their own body, they feel disconnected from the world and other people. In other words, Montagu (1988, p. 252) emphasizes that "personal identity has substance and structure only because its foundations are rooted in the reality of bodily sensation".

Yoshinaga and Galiás (2018, p. 80) also emphasize the idea that "our entire body is highly symbolic, i.e., it is a natural way by which our symbols gain access to our consciousness." For the authors, if aspects of the unconscious are unable to reach consciousness as symbols through the transcendent function, be it due to egoic fragility or defenses, symptoms may emerge. In this sense, "every symptom is also symbolic. Hence the statement from Jung that the symptom also points to a path to be traveled for its symbolic understanding" (YOSHINAGA; GALIÁS, 2018, p. 80).

Jungian author Rose Emily Rothenberg (2004), in her work "The Jewel in the Wound," supports the connection between the body/physical symptom and the unconscious. The author also agrees that we can understand the physical symptom as a manifestation of the

psyche in its physiological form. Regarding this, Rothenberg (2004, p. 21) states that “the archetypal basis of symptoms reveals the collective level of the unconscious, the deepest roots of the psyche,” and she adds that “in illness, an aspect of the Self becomes manifest in the body, in matter.” Rothenberg cites Jung (1984) to emphasize the idea that there is no decisive separation between the body and mind/soul, but that they can be considered the same thing. In other words, Rothenberg (2004, p. 22) reinforces the idea that “everything expressed in the body has a psychological equivalent.”

1.3. Psychic skin in borderline patients

Regarding borderline patients, Britton (2003, cited in SCHMIDT, 2012, p. 33), using the work of Rosenfeld (1954), states that these are individuals with “thin psychic skin.” In other words, they are hypersensitive, vulnerable, and easily hurt in contrast to individuals with a “thick psychic skin,” who are more withdrawn and less sensitive. Although it is a simplistic classification, this statement points to essential clinical characteristics of these patients, as described by Faria (2003, p. 12):

Their identity is composed of a fragile ego, constantly threatened by paranoid psychotic cores or severe dissociative states with oscillatory masochistic/depressive alternation, due to a confusion of oscillating psychological states (Charlton, 1988, p.59); an affective instability and instability in interpersonal relationships, with extremes of idealization and devaluation, sensitive to the slightest stimuli, centered on a real or imagined fear of abandonment, accompanied by incredible efforts to avoid it.

The term “borderline,” coined by Adolf Stern in 1938, was first used with the aim of describing individuals who exhibited “psychic bleeding” (SCHAWARTZ-SALANT, 1997). In his monograph “Borderline Personality Disorder: A Symbolic Perspective,” Álvaro Faria (2003) points out that the development of this disorder occurs through the complementary interaction between the child’s neurobiological development and the action of environmental risks. The author suggests that to have a comprehensive understanding of this disorder, it is important to perform a symbolic reading of the symptoms, as well as to focus on parental bonding and its implications for the interpersonal relationships of these individuals. Faria (2003, p. 20) states that the common denominator among these individuals is the lack of development of “minimally adequate mothering/fathering, leading the child to experience complete neglect and abandonment.” Furthermore, Paris (2005) also mentions the high frequency of traumatic events in these individuals’ infancy, including physical, sexual, emotional, and verbal abuse, as well as family violence and neglect.

Roberto Fernandes (2017), in his work “Abismos Narcísicos” [Narcissistic Abysses], points out that “the less alterity there is in the child’s environment concerning their needs, and the earlier the stagnation in the development of their consciousness, the more pathological their future relationship with objects will be.” Fernandes also emphasizes that the alterity archetype, responsible for the entire structuring of the psyche, only develops through the relationship with the Other. While highlighting the importance of a dialectical relationship and primary attachment in the constitution of a cohesive Self in children, the author also understands that:

Failures in the primary facilitating environment can, for all these reasons, cause significant dysfunctions in the Self. However, not always, as they can sometimes generate narcissistic complexes and pathological defenses that will constellate in specific situations. In this way, the formation of a person’s Self is affected in the process of integration, but this does not prevent them from also living in the shared reality, with some adaptation (FERNANDES, 2017, p. 147).

According to Fonagy (2000), it is essential for a child to receive reflective care from their caregivers to develop their capacity for mentalization, that is, their ability to understand their own and others’ mental states. This occurs through mirroring, where parents, attentive to their children’s needs and anxieties, “translate” these feelings for the child, who is initially incapable of doing so on their own. The author indicates there is a failure in this process in borderline patients. He asserts that the lack of secure attachment in childhood and the experience of abuse, which is common in such cases, can lead to the inhibition of a child’s capacity for mentalization. This is one of the key points the author uses to explain the central characteristics of the disorder: without adequate mentalization capacity, individuals can hardly make a proper separation between themselves and others. Their sense of self becomes unstable, and as a result, they experience a constant feeling of emptiness because understanding others is a prerequisite for being with them.

Minto (2012), in her monograph “Transtorno de Personalidade Borderline: um olhar sob a perspectiva do desenvolvimento na Psicologia Analítica” [Borderline Personality Disorder: a look from an Analytical Psychology’s perspective of development] relates this feeling of emptiness to the profound fear of abandonment that these patients experience. As per the author:

“Abandonment” means disintegration, non-existence, as they need others to perceive themselves [...]. In moments where the threat of abandonment is present, anxiety becomes extremely high and a noticeable impulsivity appears. In an attempt to placate this overwhelming anxiety and avoid “abandonment”—and the subsequent feelings of loneliness, non-existence, and emptiness—they

may resort to recurring impulsive self-mutilation behaviors or suicide attempts (MINTO, 2012, p. 8).

Minto (2012) asserts that this sense of abandonment can occur in response to mundane events, such as someone canceling a meeting or the end of a therapy session. The author emphasizes that all these individuals' relationships revolve around this constant fear—a fear that ultimately drives the instability in their interpersonal connections. To justify this characteristic of the disorder, Faria (2003) introduces the idea that these individuals are trapped in “uroboric incest”, i.e., there is damage to the ego-Self axis that prevents proper ego structuring, and the Self of these individuals loses its guiding and healing aspect. According to the author:

This phenomenon is responsible for the psychotic moments presented by these patients, typically of short duration, characterized most of the time by intense paranoid ideation. This paranoid ideation is directly linked to the issue of psychic fragmentation and the lack of an adequate sense of Self in these patients. The impossibility of integrating and cohering various elements of the psyche, secondary to extreme polarization, which generates an experience of “all or nothing”, occurs at all levels and leads to permanent instability, resulting in these alterations (FARIA, 2003, p.46).

Regarding this, Schwartz-Salant (1997, p. 14-15) adds:

Obviously, the Self cannot be dead or entirely absent, but in the borderline personality, it seems to be [...]. In its immanence, that is, its existence within the temporal life of the ego, the organizing force of the Self seems to be dominated by power impulses and compulsive states, the darkest aspects of existence. The immanent Self in the borderline person is encapsulated in a psychotic process. Therefore, it is essential for this person to experience the profound fear of abandonment rather than seeking material or spiritual means to avoid it.

Faria (2003) compares the fragility of the ego in these patients to a sandcastle on the beach. If the sea is calm, the castle will remain standing, whereas a rough sea could destroy it disastrously. It is in these moments that “the ego is practically ‘taken over’ by violent sensations that erupt from the unconscious, as if ‘possessed’ by an entity” (FARIA, 2003, p. 46). In this sense, Schwartz-Salant (1997, p. 26) states that these individuals are suspended in a “liminal space”, that is, “the area of the psyche where the ego’s orientation begins to fail and where powerful forces constellate, over which one may have little control.”

Schwartz-Salant (1997, p. 33) asserts that instead of a healthy Self, borderline individuals rely on “psychotic defense mechanisms, such as idealization, splitting, denial, and obsessive-compulsive behaviors of doing, or the opposite, inertia.” According to Faria

(2003), these psychotic defense mechanisms also contribute to the maintenance of psychic fragmentation in these patients, preventing the integration of various constituents of the psyche, and hindering the proper formation of the 'I' concept:

From these processes, the interruption of development occurs through what seems to us to be the core of the psychopathology of this condition: the subject-object undifferentiation. This will occur both intrapsychically and extrapsychically and is constituted as an undifferentiation on various parallels: subject-object; I-other, body-psyche, ego-Self (FARIA, 2003, p.14).

Minto (2012, p. 32-33) emphasizes that a child who is unable to make this "conscious separation between themselves and their inner world, between themselves and the external world, and between the external and internal world, will hardly be able to reconcile opposites." Regarding this, Schwartz-Salant (1997, p. 25) adds:

Borderline patients are individuals who suffer from a distressing inability to embody the principle of union. The suffering of the borderline individual can be understood in terms of archetypal processes that have been fragmented; the patient will experience the dark and disorganizing aspects of *coniunctio* to the detriment of its organizing and vivifying qualities.

In order for the conjunction between the ego and the whole to occur, it is necessary for the individual to be capable of bearing this process, which will be facilitated through symbolic images that bridge the ego to the unconscious (FARIA, 2003). Due to psychic fragility, the borderline condition poses challenges in constructing the relationship between the ego and symbolic contents, resulting in the subject's susceptibility to the overwhelming force of unconscious contents. Therefore, pairing opposites becomes difficult. The symbolic aspect is harmed, and unconscious contents begin to be experienced concretely.

Faria (2003) emphasizes that due to this fusion between body and psyche, there can be the "embodiment of a complex." In other words, the body starts to be used by borderline patients as a way to mark this inside-outside differentiation that they cannot symbolize themselves. The author associates this idea with the acts of self-mutilation in these patients. The borderline individual uses their own body, specifically the "skin," as a means to structure a "limit/outline" that they lack psychologically. Regarding this, Faria (2003) states:

These acts, characteristic of the disorder, are linked to a primitive bodily symbolism. Often, the boundaries of the body seem to be the only possible container for an increasing persecutory anxiety, and the sensation of depersonalization and derealization that often accompanies these high levels of anxiety lead the patient

to seek relief in an attitude that can, in alchemical language, coagulate their existence. It is as if the patient could “incarnate” themselves, managing to feel their own body [...] Among these patients, the preference for self-mutilating behaviors related to the skin, especially cutting oneself, is striking. And of all these behaviors, cutting is the most common in our environment; other behaviors of this kind include hurting oneself with a sharp object or burning oneself. The skin, as the boundary between the inside and outside, the intra and extra, perhaps functions as the possibility of an interface between two different realms, with an eminently symbolic function, mediating between two worlds. Based on this assumption, the skin also functions as a boundary in the sense of a container. The psychic containment that comes from an internal structure, which is practically absent in these cases, is replaced by the image of a concrete container, which is the skin, the covering of the entire body, which also evokes, in addition to containment, protection (FARIA, 2003, p. 30-31).

1.4. Psychotherapy as psychic skin

Bovensiepen (2002) argues that the transcendent function does not operate spontaneously but depends on a relational matrix between the caregiver and the child in the early moments of life. The author states that this matrix can be reenacted and worked within the contained space of psychoanalysis. Bovensiepen considers that for patients who do not possess a differentiated egoic structure, such as the borderline individuals described here, psychotherapy should focus on constructing this space through transference and countertransference. For this to happen, it is necessary for the analyst to openly receive both the patient’s fears and fantasies as well as their own.

Harriet Machtiger (2021), in a chapter of the book “Transference Countertransference” by Stein and Schwartz-Salant, reinforces how “chronic parental insufficiencies,” which are common in the life history of these patients, can influence how these individuals will develop their subsequent interpersonal relationships, including within a therapeutic process. For this reason, and due to these patients’ difficulty with a symbolic attitude, Machtiger (2021, p. 158-164) emphasizes that therapy does not proceed through “intelligent interpretations, but through the analyst’s constellation and mediation of the image of the healer or good father/mother, or Self, and their circumscription within the realm of transference/countertransference.” In other words, it is through the relational process that these patients’ therapies can evolve because it “re-updates” the way they experience themselves and others and provides a space for the reconstruction of the “damage represented by Borderline Personality Disorder between the ego and the Self and between the Self and others.”

Feldman (2004) expands on this idea and argues that psychoanalysis should also serve in the development of a safe psychic space and that it is only after this process that imaginal processes and individuation can develop. The author emphasizes the importance of the analyst identifying the nature of the psychic skin of their analysand and states that this process is decisive for the development of psychoanalysis. Feldman (2004, p. 297) asserts that:

If the analysand has a fragile, sensitive skin envelope, penetrating interpretations can be viewed as attacks against the Self. The first need in analysis, therefore, would be to help the analysand to develop a more secure and resilient primary skin function. This development occurs through the analysand's experience of the secure holding in the analytic environment. The experience of secure holding and the development of a primary skin function would have to occur before interpretations of the unconscious infantile and psychic depths. For analysands with skin containment difficulty, interpretations can be experienced as an assault on the psychic skin's protective envelope, or as a puncture in the psychic skin that causes painful emotional leaking. Imaginal processes and individuation can evolve when this primary skin function is more adequately developed within the context of the transference/countertransference relationship (FELDMAN, 2004, p. 297).

Schmidt (2012, p. 22) also highlights that:

Psychoanalytic practice and theory is fundamentally concerned with boundaries and containment. This requires the establishment of semi-permeable, flexible membranes that can create space, hold and control the passage of that which goes in and out. The consulting room and its furniture, the building that it is in, the person of the analyst, the words we choose, the silence, the transference and the analytic hour itself, all provide a kind of metaphorical 'skin' for the analysis (SCHMIDT, 2012, p. 22).

Thus, when we discuss how psychotherapy can act as a psychic skin in psychotherapeutic treatment, we affirm that, in addition to transference aspects, the entire psychoanalysis environment also matters. The scheduled appointment, the location, and the "simple" rules and agreements all serve to provide containment to patients, establishing the boundaries and containment that these patients lack psychically. Minto (2012, p. 54) aligns with this idea and states that, in this specific therapeutic setting, the clear establishment of a contract and a greater definition of boundaries aim to "reduce interference from the patient's manipulations and paranoid experiences." Walter Boechat (2011, p. 4-5) asserts that:

In psychotherapy of the unconscious, the therapeutic setting serves as a framework for an ever-repeating ritual: the time and location of the sessions are always the same, and the rules and duration of the sessions must always be strictly followed. It is our observation that the more regressed the patient, the more

immersed in the unconscious ocean, the more they feel the importance of a strict framework: such a patient will be sensitive to even a small change in the decor; a piece of furniture or object out of place will have a sense of catastrophe that affects the entire order of the universe. The ritual will not be able to be carried out, the repetition of the exemplary act will not occur, and the central myth of psychological transformation cannot happen (BOECHAT, 2011, p. 4-5).

Boechat (2011, p. 5) pursues this idea by discussing the case of a patient who experienced repeated episodes of depression and detachment from reality. Their anamnesis indicated a lack of sufficiently secure mothering/fathering, an aggressive father, and an absent mother. This patient had several dreams related to the skin and body covering. In this regard, the author emphasizes that the "symbolism of the skin is quite extensive in its signifiers of communication (through pores, appendages, and sensory organs), protection, and the separation of self and non-self, an essential element of identity." The author also states that psychoanalysis plays the role of "dressing the patient in new attire and skins which their mother did not know how to or could not provide."

Although Boechat does not specifically address borderline patients, Minto (2012, p. 40) presents a similar stance regarding the treatment of these individuals, who can also experience episodes of "detachment from reality and lack of sufficiently secure mothering/fathering." According to the author, in these cases, the analyst should adopt an attitude called *holding*, "symbolically providing sufficiently adequate mothering, [...] setting necessary boundaries to make them feel safe and accepted." Minto also emphasizes that due to their poorly outlined internal space, the body image and sense of identity of borderline individuals are harmed. In other words, for these reasons, it is common for them to become dependent on the subjectivity of others. In the context of psychoanalysis, they may develop a strong dependence on the therapist.

Schwartz-Salant (1997) highlights the importance of having a broad understanding of the psychotic defense mechanisms of these patients. The analyst is "hurled" into chaotic regions but must always bear in mind that these patients' symptoms speak of a specific psychic structure. In this regard, in therapeutic work with these patients:

[...] one of the main tasks is to discover, contain, and transform the imaginal view, which often means perceiving this view and experiencing its fury without withdrawing or attacking it because of the suffering its truth carries (SCHWARTZ-SALANT, 1997, p. 31).

Minto (2012, p. 39) also reaffirms the therapist's need to:

[...] endure remaining in the state of not knowing and, at the same time, not denying the attempt to know. This form of expectation can provide a deep experience of the psychotic parts of a person, even if it is not a pleasant experience to be in contact with the feelings of strangeness and terror, absence, and indifference that they can provoke (MINTO, 2012, p. 39).

Kernberg (1991, cited in MINTO, 2012, p. 52) points out that one of the main objectives of psychotherapy with these patients is to “reduce the need to use defenses that weaken ego structures,” always keeping in mind that defenses also serve to assist psychic dynamics. To achieve this, the first step would be to “clarify the dissociated aspects of the psyche and then integrate them.” This action would then initiate a process of understanding the distortions that the borderline individual brings into their relationships and of identifying their own feelings, as well as the feelings of those around them. It is important to emphasize the need to focus on the “here and now” during the treatment as an attempt to contain these patients’ fantasies and bring more concreteness to their reality.

Final Considerations

This article attempted to understand the relationship between physical skin and the development of a properly structured psychic skin capable of allowing the exchange between unconscious contents and consciousness. In the case of borderline patients, Anzieu (1989 apud FELDMAN, 2004, p. 297) points out that it is as if the individual has “leaks in a skin envelope viewed as a colander with holes, where inner contents can easily leak out.” In this way, it is as if these contents are leaking out, which are then experienced concretely by the subject.

Brian Feldman (2004) developed the concept of “psychic skin” to explain this psychological experience of the ego containing unconscious contents. According to the author, it is through physical touch and the sensation of being handled that the baby develops this psychic function. Although borderline patients often have a history filled with abuse and neglect, it is important to emphasize that Jung himself (2019) proposes that the determining factor in the individual’s psychic configuration depends on each person’s individual disposition. However, there is some fragility in the ego-Self axis that does not allow the proper development of the ego and causes these patients’ Self to lose its organizing and guiding aspect. What emerges is a weakened ego and difficulty in its relationship with the unconscious. Thus, it can be said that all the clinical characteristics of this disorder revolve around the undifferentiation of inside-outside, subject-object, and body-psyche that borderline patients present.

For this reason, the borderline patient often uses their own body, or more specifically, their own skin, to “actualize” these contents they cannot relate to. We can cite, as an example, what Montagu (1988) addresses regarding sex. This author presents some research about women who suffered from a lack of physical contact in the early moments of life. He states that to compensate for this lack of tactile stimulation, these women developed a “frantic” sexual activity. This may occur not out of a genuine sexual interest but as an attempt to satisfy and seek that contact. Montagu (1988, p. 208) quotes Lowen, “The ego that is not grounded in the reality of bodily sensation becomes desperate.” Although borderline patients are not mentioned at any point, one can relate this idea to the frequent impulsivity that borderline individuals present in the sexual area. In these cases, it is as if there is a “desperate” search for this contact through sex as a way to feel and set limits for their own body.

Body hypersensitivity, including sexual hypersensitivity, can become a gateway, through psychotherapeutic work, for experiences of contact with the depth of being, with emotions—after all, the plunge into the unconscious becomes particularly poignant in these situations. It is a well-known fact that the symptom is a message from the unconscious, that the jewel is also in the wound¹. In this direction, Hillman (2021, p. 131) regards pain as a “gift”, “The wound can also be a gift. To interpret mutilation only in symptomatic terms is to fail to perceive its necessity within an archetypal pattern.” This emphasizes the need for a symbolic perspective on the symptoms that the borderline patient presents, especially concerning how they deal with their own body/skin. The psychic skin is constructed from the relationship between the Self and the unconscious contents, fertilized/contained by the “skin” built in the analytical relationship.

References

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- ANZIEU, D. Functions of the Skin Ego. In: BIRKSTED-BREEN, D. *Reading French Psychoanalysis*. London and New York: Routledge, 2010, p. 477-494.
- BOECHAT, W. Histórias, histórias: a recuperação do passado em psicoterapia junguiana. *Principia*, 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/6359/4527>. Acesso: 20 jun. 2022.

¹ Reference to the book “The Jewel in the Wound,” by Rose-Emily Rothenberg.

- BOVENSIEPEN, G. Symbolic attitude and reverie: problems of symbolization in children and adolescents. *Journal of Analytical Psychology*, [s. l.], v. 46, p. 241-257, 2002.
- EDINGER, E. F. *Ego e arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. Cultrix: São Paulo, 2020.
- FARIA, A. A. *Transtorno de Personalidade Borderline: uma perspectiva simbólica*. 2003. Monografia (Título de Membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica) – Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, 2003.
- FELDMAN, B. A skin for the imaginal. *Journal of Analytical Psychology*, California, v. 49, p. 285-311, 2004.
- FERNANDES, R. *Abismos narcísicos: a psicodinâmica do amadurecimento e da individuação*. Appris: Curitiba, 2017.
- FONAGY, P. Attachment and Borderline Personality Disorder. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, [s. l.], v. 48, 2000.
- HILLMAN, J. *O livro do Puer: ensaios sobre o Arquétipo do Puer Aeternus*. Paulus: São Paulo, 2021.
- JUNG, C. G. *A natureza da Psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2018a.
- JUNG, C. G. *Fundamentos de Psicologia Analítica*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- JUNG, C. G. *O símbolo da transformação na missa*. OC, vol. XI/3. Petrópolis: Vozes, 2018b.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- MACHTIGER, H. G. Reflexões sobre o processo de transferência/contratransferência com pacientes com Transtorno de Personalidade Borderline. In: STEIN, M.; SCHWARTZ-SALANT, N. *Transferência e contratransferência: ensaios contemporâneos sobre a interação entre analista e paciente na psicoterapia junguiana*. Cultrix: São Paulo, 2021, p. 108-131.
- MINTO, V. L. *Transtorno de Personalidade Borderline: um olhar sob a perspectiva do desenvolvimento da Psicologia Analítica*. 2012. 71 f. Monografia (Curso de Formação – SBPA VIII) – Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, 2012.
- MONTAGU, A. *Tocar: o significado humano da pele*. 10. ed. São Paulo: Summus, 1988.
- NEUMANN, E. *A criança: estrutura e dinâmica da personalidade em desenvolvimento desde o início de sua formação*. Cultrix: São Paulo, 1995.
- PARIS, J. Borderline Personality Disorder. *Canadian Medical Association Journal*, [s. l.], v. 172, n. 12, p. 1579-1583, 2005.
- ROTHENBERG, R. *A joia na ferida: o corpo expressa as necessidades da psique e oferece um caminho para a transformação*. Paulus: São Paulo, 2004.
- SCHMIDT, M. Psychic skin: psychotic defenses, borderline process and delusions. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 57, p. 21-39, 2012.

- SCHWARTZ-SALANT, N. *A personalidade limítrofe: visão e cura*. Cultrix: São Paulo, 1997.
- WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo: conceitos básicos de Psicologia Analítica*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- YOSHINAGA, I. G.; GALIÁS, I. A pele que somos e a pele que sentimos: pele – símbolo – consciência. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, [s. l.], v. 36-2, p. 77-88, 2018.

Julia Roveri Rampelotti: psychologist (PUC-PR); graduate degree in analytical psychology from PUC-PR. Address: Rua Basílio Sautchuk, 33, apartamento 502, Maringá (PR). Phone number: (44) 998178805.

E-mail: juliaramp@gmail.com

Renata Cunha Wenth: psychologist (UFPR/PR); specialization in analytical psychology from PUC-PR; training analyst member at Instituto Junguiano do Paraná/Associação Junguiana do Brasil. Phone number: (41) 98832-2924

E-mail: wenth@uol.com.br

Kill Bill, Mitos e Arquétipos: análise psicológica e mitológica da obra de Quentin Tarantino, por meio da teoria dos arquétipos de C. G. Jung

Daniel da Silva Guimarães Cândido

Artigos



Resumo: O presente artigo visa analisar, psicológica e mitologicamente, o filme Kill Bill, do diretor norte-americano Quentin Tarantino, pelo olhar da psicologia analítica de C. G. Jung. Entende-se que seria possível encontrar símbolos e imagens de origens arquetípicas na obra em questão. Pretendeu-se, neste trabalho, investigar como o cinema — por ser uma arte que atinge um expressivo número de seguidores, sendo classificada como cultura de massa — permite a identificação de elementos psicológicos e comportamentos que se aproximam do inconsciente coletivo, de modo a compará-los com as temáticas mitológicas. Esta é, portanto, uma tentativa de compreender a atividade artística contemporânea pela dinâmica da psique humana.

Palavras-chave: Kill Bill; Jung; mitologia; símbolo; cinema.

Apresentação

A serpente, ao longo da história, tem sido uma figura que transcende fronteiras culturais, religiosas e mitológicas, deixando uma marca profunda no imaginário humano. Seu simbolismo é multifacetado, representando aspectos como o mistério da vida e da morte, a dualidade entre o feminino e o masculino e a regeneração e a transformação. A presença desse símbolo se estende por diversas manifestações culturais, inclusive na arte cinematográfica, onde suas características e significados podem ser explorados de maneiras fascinantes. Nos filmes Kill Bill, volumes 1 e 2, dirigidos por Quentin Tarantino, a serpente emerge como um elemento simbólico central, conduzindo a narrativa por caminhos complexos e profundos. Nesse contexto, a análise do simbolismo da serpente na teoria analítica de C. G. Jung oferece uma lente através da qual podemos compreender as camadas psicológicas e emocionais presentes nos filmes, além de explorar como o inconsciente coletivo se manifesta de forma arquetípica na arte cinematográfica.

1 Arte e cinema

Durante os milênios que contemplam a sua história, o ser humano vem transitando pelas várias regiões do planeta, característica que garante a sua sobrevivência e o diferencia das demais espécies animais (TORRES, 2005).

Como forma de registro dessas andanças, os povos das cavernas utilizavam pinturas para representar situações cotidianas, como, pesca, caça, crenças e ritos. Como exemplos dessas representações, Alves (2006) cita as pinturas rupestres encontradas em Altamira, na Espanha, e em Lascaux e Chauvet, na França.

Em um período marcado pela ausência da escrita alfabética, essas representações são caracterizadas como parte de um processo cultural em que as imagens gráficas se tornam códigos de comunicação. Por meio deles, podemos conhecer não apenas os animais, mas também os instrumentos e armas que faziam parte da vida e convivência dos seres humanos (LARAIA, 2001).

Nossa capacidade de representar e comunicar, para além da linguagem verbal — ou seja, fazendo uso de representações gráficas e pictóricas —, tornou-se objeto de uma ciência relativamente recente, que é a semiótica. Este termo vem da raiz grega *semeion*, que significa signo. A semiótica se distingue, assim, da linguística, ao propor trabalhar com toda e qualquer linguagem que o ser humano é capaz de produzir, criar, reproduzir e transformar, seja visual, escrita ou ambas; enquanto a linguística trabalha somente com a linguagem verbal (SANTAELLA, 1994).

Segundo Santaella (1994, p. 2),

É tal a distração que a aparente dominância da língua provoca em nós que, na maior parte das vezes, não chegamos a tomar consciência de que o nosso estar-no-mundo, como indivíduos sociais que somos, é medido por uma rede intrincada e plural de linguagem, isto é, que comunicamos também através da leitura e/ou produção de formas, volumes, massas, interações de forças, movimentos; que somos também leitores e/ou produtores de dimensões e direções de linhas, traços, cores... Enfim, também nos comunicamos e nos orientamos através de imagens, gráficos, sinais, setas, números, luzes... Através de objetos, sons musicais, gestos, expressões, cheiro e tato, através do olhar, do sentir e do apalpar. Somos uma espécie de animal tão complexa quanto são complexas e plurais as linguagens que nos constituem como seres simbólicos, isto é, seres de linguagem.

A arte é uma forma de manifestação e expressão de criatividade. Além disso, é também uma leitura de mundo, uma forma de apropriação dele, uma prática de produção de linguagem e de sentido. É pela arte que o ser humano consegue simbolizar o imaginário, a intuição, a sensibilidade, ou seja, sua subjetividade, trazendo para o concreto muito do que não se pode traduzir, por exemplo, pela linguagem oral ou escrita. Em suma, “[...] a arte ancora-se na realidade sem ser plenamente real, desfraldando um mundo ilusório no qual,

frequentemente – mas não sempre – julgamos que seria melhor viver do que viver na vida cotidiana” (JIMENEZ, 1999, p. 12).

No entanto, é com a reprodutibilidade técnica (processo de reprodução da obra de arte pela xilogravura, imprensa, litogravura, fotografia, som e cinema) que as artes atingem patamares de reprodução em massa, permitindo aos artistas “colocar no mercado suas produções não somente em massa, como já acontecia antes, mas também sob forma de criações sempre novas” (BENJAMIN, 1985, p. 166).

De acordo com Phillipe Dubois (2004), com o surgimento do cinematógrafo no fim do séc. XIX, o avanço do maquinismo introduz a ideia de uma máquina de recepção do objeto visual — só se podem ver as imagens do cinema por intermédio das máquinas, isto é, no e pelo fenômeno da projeção. Sem a máquina de projeção e seu entorno, vemos somente a realidade: a película do filme, o rolo, feito de imagens fixas, isto é, a sua parte fotográfica.

Para aceder à imagem mesma do filme, à imagem-movimento propriamente cinematográfica, é preciso passar pelo mecanismo particular do desenrolar das imagens e por todos os seus condicionantes: a sala escura, a tela grande, a comunidade silenciosa do público e a luz às suas costas, a postura de sobrepercepção e submotricidade do espectador (DUBOIS, 2004).

O maquinismo ganha um estrato a mais do sistema geral das imagens. Não resulta numa perda acentuada de aura ou artisticidade. Pelo contrário, pode-se considerar que a maquinaria cinematográfica é, em seu conjunto, produtora de imaginário. Sua força reside não apenas na dimensão tecnológica, mas, sobretudo, simbólica. O cinema é tanto uma maquinação (uma máquina de pensamento) quanto uma maquinaria; tanto uma experiência psíquica quanto um fenômeno físico-perceptivo. Sua maquinaria é não só produtora de imagens, mas também geradora de efeitos. Assim, ela é dotada de um poder fantástico sobre o imaginário dos espectadores. A máquina do cinema reintroduz, dessa forma, o sujeito na imagem (DUBOIS, 2004).

1.1 O cinema de Quentin Tarantino

Quentin Tarantino é um roteirista, diretor e produtor norte-americano aclamado mundialmente por filmes como *Reservoir Dogs* (1992), *Pulp Fiction* (1994), *Jackie Brown* (1997), *Kill Bill: Vol. 1 e 2* (2003, 2004), *Death Proof* (2007), *Inglorious Bastards* (2009), *Django Unchained* (2012), entre outros.

Tarantino despertou seu interesse por cinema ainda jovem. Aos 16 anos, começou a estudar atuação na Califórnia e, aos 22, passou a trabalhar em uma locadora de vídeos. Nesse período, escreveu seus primeiros roteiros, que se referem aos filmes *True Romance* e *Natural Born Killers*, ambos lançados em 1993. Com a venda desses roteiros,

Tarantino passou a ser conhecido em Hollywood e teve a oportunidade de dirigir seu primeiro filme, *Reservoir Dogs* (1992). Em 1994, tornou-se mundialmente conhecido após lançamento de *Pulp Fiction*, filme que recebeu indicação a vários prêmios importantes ao redor do mundo.

Em seus filmes, encontramos narrativas de vingança, sendo a violência sua marca registrada. Sua obra é classificada como polêmica, acumulando críticas e acusações de promoção e incentivo à violência, deixando em segundo plano os problemas psicológicos, o imaginário mítico e a crítica social que ela carrega. Tarantino apresenta em suas tramas personagens violentos, loucos, psicologicamente perturbados, geralmente representados por mulheres, negros, judeus, traficantes, assassinos de aluguel, ou seja, representantes de gênero, raça e classe social, historicamente marginalizados.

1.2 Kill Bill

Kill Bill é uma produção de 2003. Gravado inicialmente como um único filme, foi dividido em dois volumes, cada um com cinco capítulos, devido à sua longa duração e com o objetivo de facilitar sua comercialização. No filme, algumas características marcantes das produções de Quentin Tarantino são: a narrativa da história de forma não linear, as cenas fragmentadas, o uso de flashback e as referências intertextuais, citações e alusões a outros filmes dos gêneros de artes marciais produzidos em Hong Kong e nos Spaghetti Western.

A análise dessa obra será dividida por subtítulos que correspondem aos capítulos dentro do filme, porém, na ordem cronológica dos fatos, diferente da ordem de montagem do filme, entendendo ser a ordem cronológica a de mais fácil compreensão para o leitor. O capítulo 6, “O Massacre em Two Pines”, o capítulo 3, “A Origem de O-Ren”, e o capítulo 5, “Confronto na Casa das Folhas Azuis”, não serão analisados como subtítulos isolados deste trabalho, pois apresentam conteúdos que serão tratados em outros subtítulos, evitando, assim, a repetição de análise.

A seguir, apresenta-se um quadro com comparação das duas ordens:

Quadro 1 – Comparação das ordens dos capítulos

Ordem Cronológica	Ordem do Filme
Capítulo 8: O Cruel Treinamento de Pai Mei	Capítulo 1: (2)
Capítulo 6: Massacre em Two Pines	Capítulo 2: A Noiva Ensanguentada
Capítulo 2: A Noiva Ensanguentada	Capítulo 3: A Origem de O-Ren
Capítulo 3: A Origem de O-Ren	Capítulo 4: O Homem de Okinawa
Capítulo 4: O Homem de Okinawa	Capítulo 5: Confronto na Casa das Folhas Azuis
Capítulo 5: Confronto na Casa das Folhas Azuis	Capítulo 6: Massacre em Two Pines
Capítulo 1: (2)	Capítulo 7: O Solitário Túmulo de Paula Schultz
Capítulo 7: O Solitário Túmulo de Paula Schultz	Capítulo 8: O Cruel Treinamento de Pai Mei
Capítulo 9: Elle e Eu	Capítulo 9: Elle e Eu
Capítulo 10: Cara a Cara	Capítulo 10: Cara a Cara

Fonte: O autor

2 Mitos e símbolos na teoria analítica de C. G. Jung

Desde as primeiras formas de civilização, encontramos relatos de mitos que buscam explicar o surgimento do universo, dos deuses, dos homens e eventos da natureza (BRANDÃO, 2001).

Por ser uma produção do inconsciente coletivo, o mito apresenta uma estrutura universal, arquetípica, que se repete independentemente do local, época ou cultura. Esses relatos são carregados de experiências simbólicas que influenciam as manifestações culturais, como religiões, arte, filosofia e ciência, possibilitando uma representação da subjetividade (JUNG, 2008).

O contemporâneo retorno aos mitos ocorre devido a uma necessidade de busca de identidade no mundo. Para C. G. Jung (2008), o mito é um tesouro cultural de grande importância para a humanidade, permitindo a atuação da psique cognitiva e emocionalmente.

Os temas míticos são importantes por permitirem o contato com aspectos do inconsciente coletivo por imagens que aparecem nos relatos de sonhos e expressões plásticas (JUNG, 2008); no caso deste trabalho, na arte cinematográfica.

O mito é uma forma de linguagem simbólica que permite o diálogo entre o consciente e o inconsciente por meio dos símbolos. Estes, que são produtos espontâneos da psique arquetípica, possibilitam o surgimento de uma imagem ou representação de algo essencialmente desconhecido à consciência (JUNG, 2008).

De acordo com Jung (2008), o símbolo vai além do seu significado evidente e convencional; pois está ligado a um aspecto inconsciente da psique que não é inteiramente explicado, em parte, por estar relacionado ao inconsciente coletivo. É no inconsciente coletivo que o símbolo nasce, produzido de forma espontânea. Ele aparece, geralmente, na forma de sonhos, com uma carga emocional que foge ao pensamento racional. Geralmente, tende a se manifestar no que Jung (2008) chama de imagem simbólica.

O que chamamos de símbolos é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional (JUNG, 2008, p. 18).

Na concepção de Jung, é importante saber a causa, mas não podemos tratar os “fenômenos psíquicos de modo exclusivamente causal, pois é isso que leva à conhecida monotonia das interpretações” (JUNG, OC, vol. VIII/1, §45).

Jung nos fala que a redução à causa é o oposto do desenvolvimento, prendendo a libido (energia) aos fatos elementares (JUNG, OC, vol. VIII/1).

A alma necessita continuar o seu desenvolvimento para atingir um fim, não ficando retida aos fatos causadores. Esse desenvolvimento ocorre mediante o 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, OC, vol. VIII/1, §46).

A energia se organiza mediante conteúdos arquetípicos. Geralmente, esses conteúdos encontram-se na base de um ou mais complexos, trazendo características que orientam um determinado comportamento (JUNG, OC, vol. VIII/1).

O desenvolvimento da alma não se dá apenas pela vontade ou intenção, é preciso um símbolo atrator com um quantum de energia que ultrapasse a energia da causa. No ser humano da sociedade de consumo, o racionalismo da consciência é o grande obstáculo para essa transposição de energia por se fixar em uma causa concreta, diferentemente dos povos originários, que têm uma vida anímica ao mesmo tempo concreta e simbólica (JUNG, OC, vol. VIII/1).

Com o passar do tempo, o humano civilizado vai se distanciando 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. Assim, ele começa 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, podendo ocorrer em sonhos, atos falhos, chistes, expressões plásticas, entre outros. Ainda, a energia, quando suprimida, pode atuar de outra forma na consciência, ou até mesmo no inconsciente, com o objetivo restabelecer o equilíbrio psíquico do sujeito (JUNG, OC, vol. XIII/1).

2.1 O símbolo da serpente

Como fio condutor desta análise, escolhemos o símbolo da serpente por entender ser ele o mais atuante no filme, possibilitando fazer uma costura com demais símbolos que aparecem durante a trama.

A serpente é um símbolo que aparece em uma quantidade considerável de representações do imaginário, seja nas artes, cultura ou religiões. Está presente em mitos e lendas, sendo considerada uma herança de experiências pré-históricas, uma imagem arquetípica (RIBEIRO, 2017).

De acordo com Chevalier e Gheerbrant (1998), a serpente e o homem são opostos, rivais e complementares quando comparados a outras espécies de animais. A serpente está no início de um esforço

genético, e o homem, no final. Chevalier e Gheerbrant (1998) nos falam que há algo da serpente no homem.

Para Benotti (2013), no plano humano, a serpente representa o arquétipo da alma e da libido. Ora manifesta o feminino, que seduz, enrosca, engole e digere, ora irrompe com os ímpetus masculinos, sendo objetiva e fálica.

A serpente, enquanto criatura, possui uma anatomia que possibilita formas variadas como: reta, círculo, espiral, é filiforme e flexível. Sua boca é elástica e possibilita engolir sua presa por inteiro, sem mastigar (RIBEIRO, 2017).

Ela é herdeira de um ser mágico e demoníaco que cospe fogo, atrai pelo olhar e se immortaliza pela troca de pele. Vemos, aqui, uma aproximação com o símbolo do dragão (RIBEIRO, 2017).

Para Jung (OC, vol. IX/1), o peixe e a serpente são, com efeito, símbolos populares, empregados para designar movimentos ou experiências psíquicas que emergem, de forma surpreendente, assustadora ou salvadora, do fundo do inconsciente.

A serpente é símbolo de poder e atua entre o mistério da vida e da morte. De acordo com Brandão (2001), é um animal ctônico por excelência, que une o mundo de baixo com o mundo de cima, projeção da Terra-mãe, guardiã das sementes.

Em algumas culturas, a palavra “serpente” tem ligações com a palavra “vida”. Para os caldeus, essas palavras eram sinônimas; em árabe, a palavra serpente é el-hayyah, e a palavra vida, el-hayat. El-Hay é uma palavra divina que representa o “vivificante”, o princípio da vida, aquele que dá a vida. Já no tantrismo, temos a serpente cósmica, Kundalini, que tem como homóloga a serpente Ananta, que encerra em seus anéis o eixo do mundo. Chevalier e Gheerbrant (1998) nos falam que:

[...] a Kundalini enrosca na base da coluna vertebral, sobre o chacra do estado de sono, ela fecha com a boca o canal do pênis. Quando desperta, a serpente sibila e se enrijece, opera-se, então, a ascensão sucessiva dos chacras: é a subida da libido, a manifestação renovada da vida (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 815).

2.2 Kill Bill e o símbolo da serpente

No prólogo do filme, temos o foco no rosto de uma mulher ensanguentada, deitada no chão com ares de sofrimento. Percebemos também a presença de um homem, do qual só aparecem os pés. Ele está ao lado da mulher e inicia um diálogo com ela. Ele se abaixa e limpa o rosto dela com um lenço de pano, no qual está bordado o nome Bill. No final do diálogo, a mulher diz que a criança que ela estava esperando era dele. No mesmo momento, ele atira na cabeça da moça. A cena se encerra.

É interessante perceber que toda a cena está em preto em branco. O branco e a luz são compostos pela união de todas as cores, simbolizando a paz, a pureza, a perfeição, a neutralidade e, para a psicologia analítica, a totalidade, o Self, o Si-mesmo. Já o preto e as trevas são a ausência das cores, simbolizando a morte, o azar, o mistério e a sombra. A união dos dois pode representar a ideia de diálogo entre o consciente e o inconsciente, entre o bem e o mal.

Em *Kill Bill*, deparamo-nos com a história de uma assassina, identificada a priori como A Noiva, integrante de um grupo de assassinos chamados “Esquadrão de Assassinos Víboras Mortais”. Entre seus membros, temos Elle Driver/Cobra Californiana, Budd/Cascavel, O-Ren Ishii/Boca de Algodão, Vernita Green/Cabeça de Cobre e a Noiva/Mamba Negra, todos treinados e comandados por Bill/Encantador de Serpentes.

É interessante observar que os codinomes dos personagens são nomes de serpentes que existem no mundo real, com exceção de Bill. Utilizaremos esses codinomes para identificar os personagens durante a análise.

Segundo Ribeiro (2017), a serpente tem a agilidade de um raio, pode desaparecer e reaparecer a qualquer momento, consegue se adaptar a lugares quentes e frios, sair de qualquer abertura. Ela transita entre a terra, água e árvores; geralmente, prepara emboscadas para surpreender suas presas, circula entre o mundo das trevas, a serpente está cercada de mistérios e solidão.

Essas características são também observadas nos personagens do filme, que, enquanto assassinos profissionais, têm habilidades parecidas com as das serpentes do mundo real, além da frieza emocional para conseguir cumprir suas missões. Eles são verdadeiras “víboras mortais”.

O filme inicia com o que Campbell (2007) definiu como o sacrifício do herói, em que é colocado ao herói a missão de servir a uma coletividade. Para isso, ele precisa abandonar velhos padrões para fundar algo novo, sendo considerado um inovador de tradições. Essa é também a representação do esforço criativo do ser humano por ampliação da consciência, por renovação pessoal e social. Esse momento é visto como um processo iniciativo da trajetória de transformação do herói (CAMPBELL, 2007).

Durante uma das missões dadas pelo Encantador de Serpentes, Mamba Negra descobre que está grávida. A partir dessa descoberta, sua visão de mundo muda radicalmente. Ela decide não matar, não correr mais o risco de morte e, para criar o filho, precisa se distanciar do grupo. Ela desiste da missão e decide fugir.

Esse processo é similar ao processo de desenvolvimento do ego e de aproximação com o inconsciente, como ocorre no desenvolvimento da uróboro, que, inicialmente, se encontra presa em estado egoico, comendo o próprio rabo (NEUMANN, 2000).

A princípio, Mamba Negra consegue fugir para o Texas. Ela se apaixona pelo dono da loja de discos onde consegue emprego e decide se casar com ele, um homem gentil e tranquilo, totalmente o oposto do Encantador de Serpentes.

No dia do ensaio do casamento, Mamba Negra recebe a visita do Encantador de Serpentes na igreja. O grupo de extermínio executa todos os convidados presentes.

2.3 O mito da serpente e o cosmo feminino

O mito da serpente tem uma forte ligação com o Cosmo Feminino. Estudos antropológicos e culturais comprovam a sobrevivência mítica da simbologia da serpente em movimentos estético-simbólicos do Cosmo Feminino. Este é caracterizado pelos arquétipos ligados a elementos da natureza e ao princípio do Feminino, além de matrizes mítico-religiosas que trabalham com elementos da natureza (BONETTI, 2013).

Nas primeiras civilizações, existia uma consciência matriarcal. Uma sociedade instintiva e misteriosa, na qual a mulher representava tudo o que nascia. Brandão (2001) nos fala que a Grande Mãe é um arquétipo com projeções em todas as culturas. É com base no arquétipo da Grande Mãe que surgem as primeiras comunidades agrícolas.

O mito da serpente está vinculado aos cultos a Grande Deusa da pré-história e da Pítion, a Serpente, filha da terra, nascida da lama e que personifica o espírito profético do Oráculo de Delphi, por meio da comunicação com as Pitonisas, sacerdotisas oraculares (BONETTI, 2013).

De acordo com Brandão (2001), em Creta, a hipótese da Grande Mãe é Reia, que com o sincretismo creto-micênico se apresenta na Grécia com nomes como Geia, a Terra cosmogônica de Hesíodo, Demeter, a Terra cultivada, e, no império romano, como a Grande Mãe Cibele. Para Brandão (2001),

É assim, exatamente, que se apresenta a Grande Mãe minoica. Deusa da natureza, reina sobre o mundo animal e vegetal. Sentada junto à árvore da vida, está normalmente acompanhada de animais, como serpentes, leões ou de determinadas aves. Armada, e de capacete, simboliza a deusa da guerra, representação da vida e da morte. Para reinar sobre a terra, desce do céu sob a forma de pomba, símbolo da harmonia, da paz e do amor. Domina o céu, a terra, o mar e os infernos, surgindo, assim, sob as formas de pomba, árvore, âncora e serpente. E uma coisa é certa: a primazia absoluta das divindades femininas na Ilha de Creta atesta a soberania e a ampliação do culto da Grande Mãe (BRANDÃO, 2001, p. 58-59, grifo do autor).

O mito da Grande Mãe termina por volta do século X a.C., perdendo espaço para o patriarcado, que se inicia com a chegada dos invasores em Creta, princípio do Cosmo Olímpico (BONETTI, 2013).

Com a queda do poder da Grande Mãe, passamos a ter uma demonização da serpente. Em Gênesis 3 (BÍBLIA, 2008), encontramos passagens em que os autores fazem com que a serpente perca sua polissemia enquanto linguagem mítica, passando a relacioná-la com a simbólica do mal por excelência. Ocorre uma aproximação desse símbolo com o universo feminino, que fica interdito para o livre exercício de atividades sacerdotais, forçando a abertura de espaço para a exclusividade do sacerdócio masculino (BONETTI, 2013).

2.4 O cruel treinamento do Pai Mei

Nesse capítulo, é revelado o treinamento que Mamba Negra teve anos atrás com o mestre das artes marciais Pai Mei, como complemento do treinamento iniciado pelo Encantador de Serpentes. Com Pai Mei, Mamba Negra aprende o estilo da Serpente, chamado Bak Mei, além da técnica do “soco de Uma Polegada”, que permite arrancar o olho do inimigo rapidamente, e do temido “Golpe dos cinco pontos que explode o coração”.

Podemos dizer que é nesse momento que Mamba Negra tem seu primeiro contato com o arquétipo do Velho Sábio. No filme, ele se apresenta como um ser sobre-humano, centenário, com poderes misteriosos e, também, como um mestre tirano que humilha seus discípulos, levando-os ao extremo.

De acordo com Tarantino, Pai Mei foi inspirado em um personagem do folclore chinês e em outros personagens de filmes de Kung Fu. Segundo a lenda, ele foi um dos cinco sobreviventes do ataque dos manchus ao monastério Shaolin, no ano de 1768. Existem diversas versões que afirmam que Pai Mei colaborou com os manchus, tornando-se um dos maiores vilões da história do Kung Fu. Suas técnicas passaram a ser proibidas e seus praticantes considerados traidores (KILL BILL, 2004).

Podemos fazer, também, uma aproximação de Pai Mei com o símbolo do dragão na cultura chinesa. O dragão é visto como um animal que reúne características de diversos outros animais, corpo de serpente, garras de águia, chifre de corça e bigodes de carpa. Não possui asas, mas tem o dom de voar. É visto também como símbolo da sabedoria divina revestida do poder indomável da natureza. Ele representa a harmonia entre os atributos espirituais e naturais que formam todas as coisas (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998).

Jung nos fala que

A figura do Velho Sábio pode evidenciar-se tanto em sonhos como também através das visões da meditação (ou da “imaginação ativa”) tão plasticamente a ponto de assumir o papel de um guru, como acontece na Índia. O Velho Sábio aparece nos sonhos como mago, médico, sacerdote, professor, catedrático, avô

ou como qualquer pessoa que possuía autoridade. O arquétipo do espírito sob a forma de pessoa humana, gnomo ou animal manifesta-se sempre em situações nas quais seriam necessárias intuição, compreensão, bom conselho, tomada de decisão, plano, etc, que, no entanto, não podem ser produzidos pela própria pessoa. O arquétipo compensa este estado espiritual de carência através de conteúdos que preenchem a falta (JUNG, OC, vol. IX/1, §398).

Durante o filme, Mamba Negra recorre algumas vezes aos conselhos do mestre Pai Mei, que aparecem nas cenas como lembranças em flashback.

2.5 A noiva ensanguentada

Esse capítulo inicia com um flashback voltado à cena do massacre na igreja. Vemos vários policiais trabalhando entre os corpos, inclusive o de Mamba Negra. Quando o xerife chega, começa a analisar o local e a especular o motivo do massacre e percebe que Mamba Negra ainda está viva.

Há um corte de cena mostrando Mamba Negra já no hospital em coma. Em seguida, acompanhamos a entrada de Cobra Californiana no hospital. Nessa cena, é possível observar que Cobra Californiana utiliza um tapa olho de pirata, dando a entender que ela é cega de um olho. Cobra Californiana, ao entrar no quarto de Mamba Negra, começa a falar do ódio que sente por ela, mas que, mesmo assim, a respeita. Diz que morrer dormindo é um luxo que raramente é concedido a pessoas como elas e que isso seria um presente.

Vemos Cobra Californiana se preparando para aplicar uma injeção de veneno no soro de Mamba Negra. Nesse momento, o telefone de Cobra Californiana toca; é o Encantador de Serpentes. Ele pergunta o estado de Mamba Negra e Cobra Californiana revela que ela está em coma. Encantador de Serpentes diz para Cobra Californiana que quer abortar a missão e que devem mais do que isso a Mamba Negra. Cobra Californiana contesta, dizendo que não devem.

Encantador de Serpentes, então, diz que eles acabaram com ela, mas não conseguiram matá-la; que ele meteu uma bala na cabeça dela e mesmo assim o coração dela não parou. Diz que fizeram muitas coisas com ela e que, se um dia ela acordar, farão muito mais, mas o que não farão é entrar na surdina no quarto dela, à noite, feito um rato, e matá-la dormindo. Encantador de Serpentes considera que essa atitude os rebaixaria e pede para Cobra Californiana voltar para casa. Antes de sair, Cobra Californiana pergunta para a Mamba Negra se achou graça nisso e a aconselha a nunca sair do coma.

Mamba Negra acorda do coma quatro anos depois e lembra a cena em que o Encantador de Serpentes atira nela, dizendo que

naquele momento ele estava sendo masoquista. Nesse instante, ela percebe que seu ventre está vazio.

O coma representa a desligada do mundo consciente e a imersão no inconsciente, o que permite contato com conteúdos arquetípicos. Simboliza também a morte e a ressurreição de Mamba Negra, uma chance de recomeçar e ir atrás de suas metas de vida, ou seja, o casamento e a maternidade.

A maternidade é um período em que a mulher se aproxima do arquétipo da Grande Mãe e acessa conteúdos arcaicos e instintivos do Cosmo Feminino. Jung fala que durante o processo de individuação, materiais arquetípicos passam para a consciência pela figura da criança, que muitas das vezes aparece de forma ctônica na figura de crocodilos, dragões, serpentes ou macacos (JUNG, OC, vol. IX/1).

Mamba Negra se identificou com o lado negativo do arquétipo da Grande Mãe, que se apresenta vingativa com aqueles que a separaram de sua filha, o que Jung chama de processo de inflação. A vingança também é um instinto do animal, quando se sente ameaçado.

Neumann (2000), ao analisar os estágios psicológicos do desenvolvimento da mulher, nos fala que

O primeiro estágio do desenvolvimento feminino, bem como do masculino, é o de uma unidade psíquica caracterizada pelo símbolo do uróboro, a serpente que forma um círculo fechado, a comedora da própria cauda (NEUMANN, 2000, p. 7).

Inicialmente, existe uma fusão entre o ego e o inconsciente, o que Neumann (2000) chama de estágio pré-egotista. Esse é um estágio de que Mamba Negra e sua filha são privadas.

Mamba Negra foge do hospital, mas tem dificuldades, pois está com os movimentos das pernas atrofiados. Ela consegue chegar à garagem do hospital se arrastando e em um processo de meditação, começa lentamente a recuperar os movimentos. Nesse momento, ela começa a lembrar-se das pessoas que fizeram isso com ela, todos membros do “Grupo de Extermínio das Víboras Mortais”. Então se lembra de um dito que seu mestre lhe falou: “Quando a sorte sorri para algo tão atroz quanto a vingança... parece ser a prova única não só de que Deus existe..., mas de que cumprimos seus desígnios”.

2.6 O homem Okinawa

Mamba Negra, após recuperar os movimentos da perna, viaja para Okinawa. Ela vai à procura de Hattori Hanzo, para que ele forje uma espada para ela. Hanzo é um lendário fabricante de espadas. No passado, ele foi o mestre do Encantador de Serpentes e forjara para seu discípulo a mais mortal das espadas, que tinha o poder de cortar

uma pessoa ao meio. Encantador de Serpentes havia presenteado Mamba Negra com a espada anos mais tarde, mas a pegou de volta após o massacre da Igreja e a deu para seu irmão Cascavel, como pagamento pelo ataque à Igreja.

Hattori mostra a Mamba Negra o seu acervo de espadas de samurai, mas diz que não fabrica mais armas mortais. Hattori tinha feito uma promessa de nunca forjar outra espada como aquela, após o Encantador de Serpentes ter traído sua confiança, usando a espada para o mal.

Hattori pergunta por que ele deve ajudar Mamba Negra. Ela responde que precisa exterminar um antigo discípulo de Hattori e, considerando quem é o discípulo, ele tem a obrigação de ajudá-la. Nesse momento, Hattori escreve com o dedo no vidro sujo o nome de Bill/Encantador de Serpentes.

Acontece um ritual de entrega da espada, nos moldes dos rituais dos antigos samurais. Hattori se posiciona de forma superior a Mamba Negra, no centro do altar, enquanto sua discípula fica à sua frente. Todos estão vestidos com trajes tradicionais japoneses, e a sala é iluminada com velas, dando a impressão de que a cena se passa em uma época muito antiga. Novamente, temos a representação do arquétipo do Velho Sábio, agora de forma amorosa.

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, aqui representada por Hattori. Após o estado uróboro inicial, o ego passa a se diferenciar da totalidade na relação com o Self (JUNG, OC, vol. VI).

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. [...] Uma vez que o indivíduo não é um ser único, mas pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individuação não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente (JUNG, OC, vol. VI, §853).

Na individuação, é necessária a participação do ego consciente, que auxilia na integração do material inconsciente, a consciência. Essa síntese ocorre mediante um símbolo unificador (JUNG, OC, vol. VIII). Para Mamba Negra, o símbolo é a espada feita por Hattori.

A espada é composta essencialmente de lâmina e guarda, sendo este um símbolo de conjunção, especialmente quando adota, na Idade Média, a forma de cruz. A espada de Mamba Negra é oriental, portanto, curva, lunar e feminina. Já o modelo das espadas

ocidentais, de lâmina reta, é simbolicamente solar e masculina. Foram os hebreus que inventaram a espada, segundo a tradição árabe. É um objeto fálico, símbolo de poder, não só sexual, mas de ascensão da consciência. Chevalier e Gheerbrant (1998) nos falam que

A espada sagrada nipônica foi extraída da cauda do dragão; a do Sadet do Fogo foi encontrada no leito do Mekong. Na China, as espadas precipitam-se por si mesmas na água, onde se transformam em dragões brilhantes (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 392).

Assim, podemos fazer uma aproximação da espada de Mamba Negra com o símbolo do Dragão. Podemos perceber também que existe um desenho na base da lâmina da espada de Mamba Negra, que remete à imagem do Dragão. De acordo com Ribeiro (2017),

O imaginário germânico estabelece uma relação intrínseca entre a serpente e a arma dos seus heróis. Muitas de suas espadas apresentam na lâmina e no verso serpentes enfeitadas com cobre de ouro, com o objetivo de criar a ilusão de que a efígie animal forjada no punho da arma protegia o dono do objeto. Isto porque a crença germânica, além de atribuir poder divino ou demoníaco a serpente, lhe confere a capacidade de influenciar positivamente a arma. Entende-se ainda que o punho da espada em forma de serpente concentra um significado que ultrapassa o mero ornamento, o de representar o valor místico do animal e lhe conferir forma visível (RIBEIRO, 2017, p. 67-68).

2.7 (2)

Mamba Negra vai ao encontro de Cabeça de Cobre. Cabeça de Cobre, logo após o ataque à igreja, também descobre que está grávida, deixa o grupo e passa a assumir outra identidade. Agora ela é Jeanne Bell, que vive como dona de casa em Pasadena, casada com o Dr. Lawrence Bell. No encontro com Mamba Negra, Cabeça de Cobre se diz arrependida pelo o que fez com Mamba. Mesmo assim, Mamba Negra diz que não poderá perdoá-la. Cabeça de Cobre propõe um duelo de facas às 2h30 da manhã em um campo de baseball. Propõe se vestirem de negro e com uma meia preta na cabeça. Cabeça de Cobre revela o desejo que tinha de ser a Mamba Negra no passado. Nesse momento, Cabeça de Cobre tenta matar Mamba com uma arma escondida em uma caixa de cereais. Ela erra o tiro e Mamba Negra atira uma faca no meio do peito de Cabeça de Cobre. A ironia é que Cabeça de Cobre é considerada uma especialista em facas; é como se morresse do próprio veneno.

A filha de Cabeça de Cobre assiste à morte da mãe. Mamba diz que não gostaria de ter feito isso na frente dela, mas que a mãe dela mereceu e que, se ainda guardar rancor quando crescer, estará esperando por ela. Importante lembrar que as serpentes são animais instintivamente vingativos.

Essa cena deixa em aberto o que Brandão (2001), chama de hamartía, um conflito de gerações em que a vingança permite um círculo de eterno retorno, em que sempre alguém terá direito de reivindicá-la. Um membro da família assume a culpa familiar chamado génos. Esse processo faz parte de um rito que, nas sociedades primitivas, permitia a sucessão de tronos mediante um combate entre o Jovem Rei e o Velho Rei (BRANDÃO, 2001).

Na saída da casa de Cabeça de Cobre, Mamba lembra as palavras do mestre Pai Mei: “para um guerreiro envolvido num combate, matar seu inimigo pode ser sua única preocupação, ele deve suprimir toda a emoção humana e a compaixão, matar quem se interpuser em seu caminho, seja Deus ou Buda” (KILL BILL, 2003). Ele termina dizendo que essa verdade está na essência da arte do combate.

2.8 O solitário túmulo de Paula Schultz

Mamba Negra direciona agora sua vingança para Cascavel, irmão mais novo do Encantador de Serpentes. Cascavel trabalha como leão-de-chácara em uma boate de strip-tease. Na primeira tentativa de Mamba, Cascavel se sai melhor. Após torturá-la, a enterra viva a mando do Encantador de Serpentes. Mamba Negra consegue escapar da morte após utilizar a técnica do “soco de Uma Polegada” que aprendeu com Pai Mei.

De acordo com Ribeiro (2017), a serpente é um ser primordial que carrega os segredos do subterrâneo. Ela pode se adaptar a viver debaixo da terra; além disso, carrega todos os segredos da morte e o mistério do além-túmulo. Pode ser vista também como um símbolo do eterno retorno, do renascimento, do conhecimento; ligada à sabedoria, representa a energia inconsciente criativa. Na cultura ocidental, a escuridão está associada aos aspectos femininos obscuros, em particular à sexualidade reprimida. É preciso descer às profundezas para buscar a luz no “centro da escuridão”, que simboliza o renascimento. Esse processo de descida ao inferno é conhecido como Catábase, e o de subida, Anábase.

De acordo com Chevalier e Gheerbrant (1998), nos infernos e oceanos, a água primordial e a terra profunda formam apenas uma prima matéria, uma substância primordial, a da serpente. Como citado anteriormente, Brandão (2001) nos fala que a serpente une o mundo subterrâneo com o de cima, como projeção da Terra-mãe.

2.9 Elle e eu

Cobra Californiana descobre que Cascavel ficou com a espada de Mamba Negra e tenta comprá-la. Ela entrega a mala de dinheiro

a Cascavel, e ele, ao abrir a mala, é picado várias vezes por uma serpente. Asfixiado pelo veneno, Cascavel se debate até a morte. É interessante perceber que a serpente que Cobra Californiana coloca na mala é uma mamba negra. De forma indireta, a Mamba Negra é quem mata Cascavel, sendo mais um que ela pode eliminar em sua lista, reforçando a natureza assassina da serpente.

O diretor usa o recurso simbólico da serpente não apenas ao utilizar a personagem, mas também a própria serpente para realizar os assassinatos. Pode-se perceber que a mamba negra simboliza morte e vingança. Assim, o filme mostra a identificação entre a personagem de Mamba Negra e o arquétipo da serpente.

Mamba Negra surge em busca de sua espada e a encontra com Cobra Californiana no trailer de Cascavel. As duas lutam. Mamba Negra arranca o outro olho de Cobra Californiana, utilizando novamente a técnica da serpente, o “Soco de Uma Polegada”, que mestre Pai Mei a ensinara. Nessa cena, é revelado que foi Pai Mei quem arrancou o primeiro olho de Cobra Californiana como forma de castigo pela sua desobediência.

Cobra Californiana tornara-se amante do Encantador de Serpentes. Ela sempre invejou Mamba Negra e tentou imitá-la ao roubar seu namorado e, também, ao procurar Pai Mei para obter o mesmo treinamento físico. Porém, não consegue conviver com a tirania de Pai Mei e a dureza de seu treinamento, então, envenena a comida do mestre, levando-o à morte. É possível pensarmos Cobra Californiana como o complexo da sombra de Mamba Negra. Cobra Californiana deseja tanto assumir o lugar de Mamba Negra que tenta matá-la de várias maneiras.

A sombra contém aspectos ocultos, reprimidos e desfavoráveis da personalidade. No entendimento de Jung, é um problema de ordem moral, que desafia a personalidade do eu. Ninguém é capaz de tomar consciência sem perda de energia moral. A sombra também possui algumas boas qualidades: instintos criativos normais e simples, assim como o ego contém atitudes favoráveis e destrutivas. O enfrentamento da sombra equivale à retirada da máscara e à tomada de consciência daquilo que cada um considera desagradável em si próprio (JUNG, vol. IX/1).

Mamba Negra deixa Cobra Californiana cega no trailer, à mercê da serpente mamba negra que acabou com a vida de Cascavel.

2.10 Cara a cara

Enquanto Mamba Negra esteve internada no hospital em coma, o Encantador de Serpentes roubou o seu bebê, criando e educando a criança até aos 4 anos de idade. Um dia, inesperadamente, Mamba

Negra aparece na casa do Encantador de Serpentes e finalmente encontra sua filha, que logo a reconhece e exclama: “Você demorou para acordar, mamãe! Papai me contou” (KILL BILL, 2004).

Mesmo tendo aparecido em poucas cenas, a construção da personagem antagonista, o Encantador de Serpentes, encontra-se em estado avançado. Tarantino utiliza do efeito de “inimigo utópico” visto em outros filmes do gênero oriental. Para dar mais força à sua possível superioridade, esses vilões aparecem pouco ou só no final.

Essa etapa pode ser entendida também como o confronto com o animus. O animus refere-se à contraparte sexual masculina inconsciente, no psiquismo da mulher. De acordo com Jung, ele se apresenta como uma autoridade moral que vigia os passos da mulher, advertindo-a de como ela deve agir (JUNG, OC, vol. VII/2).

No filme, percebemos esse comportamento no Encantador de Serpentes não só para com Mamba Negra, mas para com todos os outros membros do “Esquadrão de Víboras da Morte”.

Jung nos fala ainda que,

Do mesmo modo que a anima, o animus é um amante ciumento, pronto para substituir um homem de carne e osso por uma opinião sobre ele, opinião cujas fundamentos duvidosos nunca são submetidos à crítica. As opiniões do animus são sempre coletivas e negligenciam os indivíduos e todos os julgamentos individuais; dessa forma, o animus procede exatamente como a anima que se interpõe entre marido e mulher, com suas predições e projeções afetivas (JUNG, OC, vol. VII/2, §334).

Mesmo diante desse encontro emocionado com a filha, Mamba Negra não perdoa o Encantador de Serpentes, confrontando-o e matando-o no jardim de sua casa com o “Golpe dos cinco pontos que explode o coração”.

O emblemático “golpe dos cinco pontos” é amplamente enfatizado em várias ocasiões ao longo do filme. Esse golpe, em particular, desempenha um papel proeminente, tornando-se uma manifestação simbólica significativa. Além de representar um ato de eliminação do inimigo, esse gesto pode ser interpretado como um processo de assimilação de suas características e habilidades. Nesse contexto, o ato de eliminar o adversário simboliza a integração do animus, a faceta masculina da psique.

A alusão ao número 5, nesse contexto, é especialmente intrigante, uma vez que, na simbologia oriental, o número 5 está associado ao coração. Essa ligação acrescenta uma camada mais profunda à narrativa, visto que a protagonista da história realiza uma jornada explícita de recuperação do seu próprio coração, que anteriormente havia se endurecido. Essa recuperação simboliza não apenas uma transformação interna, mas também uma reconciliação com seu

aspecto materno. Portanto, a recorrência do “golpe dos cinco pontos” ganha uma dimensão mais profunda, representando a restauração da integridade da heroína e sua jornada de autoconhecimento e cura.

Considerações finais

Ficou evidente que a arte, aqui representada pelo cinema, possibilita o contato com temáticas mitológicas e a aproximação com o inconsciente coletivo. A análise possibilitou o aprofundamento no estudo dos temas míticos, em especial, do símbolo da serpente na história da humanidade e sua aproximação com o cosmo feminino.

A história do desenvolvimento da consciência no Ocidente é de orientação masculina, que conduz a uma cultura patriarcal. Faz-se necessário redescobrir a natureza da psique feminina para que mulheres e homens consigam entender a si próprios de forma plena.

Na jornada de vingança de Mamba Negra, entramos em contato com a representação desse feminino reprimido, principalmente com relação às complexas temáticas da maternidade e do casamento. Mamba Negra se vê consumida pelo ímpeto de vingança, um impulso que brota das forças negativas inerentes ao arquétipo da Grande Mãe.

Além disso, este estudo permitiu uma aproximação com representações dos arquétipos do Velho Sábio, da sombra e do animus, que possibilitaram um diálogo com a psicologia analítica de C. G. Jung.

Referências

- ALVES, G. de O. A. *A arte rupestre como expressão comunicativa da cultura*. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BONETTI, M. C. de F. *O sagrado feminino e a serpente: performance mítica na simbologia das danças circulares sagradas*. 2013. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.
- BRANDÃO, J. *Mitologia grega*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. v. 1.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.
- CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- DUBOIS, P. *Cinema, Vídeo, Godard*. São Paulo: Ed. Cosacnaify, 2004.
- JIMENEZ, M. *O que é estética?*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. 413 p.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. OC, vol. VI. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. OC, 8. Petrópolis: Vozes, 2001a.

- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. OC, VIII/1. Petrópolis: Vozes, 2001b.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. OC, VII/2. Petrópolis: Vozes, 2001c.
- JUNG, C. G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, C. G. Os arquétipos do Inconsciente Coletivo. OC, IX/1. Petrópolis: Vozes, 2001d.
- KILL Bill: Vol. 1. Direção: Quentin Tarantino. Produção: Lawrence Bender. EUA: Miramax, 2003. 1 DVD.
- KILL Bill: Vol. 2. Direção: Quentin Tarantino. Produção: Lawrence Bender. EUA: Miramax, 2004. 1 DVD.
- LARAIA, R. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- NEUMANN, E. *O medo do feminino*. Tradução de Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2000.
- RIBEIRO, M. G. *Imagário da serpente de A a Z*. Campina Grande: Editora da Universidade Estadual da Paraíba, 2017. v. 1.
- SANTAELLA, L. *O que é semiótica*. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Primeiros Passos).
- TORRES, S. *Dialogando com a criatividade*. Tradução de Cristina Mendes Rodríguez. São Paulo: Madrasl, 2005.

Daniel da Silva Guimarães Cândido: Psicólogo clínico, mestrando em Ciência da Informação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), especialista em História da Arte Contemporânea pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), especialista em Saúde Mental pela mesma instituição e membro analista do ICG Jung MG, Associação Junguiana do Brasil (AJB) e International Association for Analytical Psychology (IAAP). Endereço: Rua João Paulo Viotti, 153, Bairro Parque São José, BH/MG – Cep: 30570-575. Telefone: (31) 99867-8926
E-mail: daniel.guim@gmail.com

Kill Bill, myths, and archetypes: psychological and mythological analysis of Quentin Tarantino's work through C. G. Jung's theory of archetypes

Daniel da Silva Guimarães Cândido

Article



Abstract: The present article aims to analyze, psychologically and mythologically, the film *Kill Bill*, directed by the American filmmaker Quentin Tarantino, through the analytical psychology of C. G. Jung. There's an understanding that it would be possible to find symbols and images of archetypal origins in the work in question. The intention of this work was to investigate how cinema—as an art that reaches a significant number of followers, classified as a mass culture—allows the identification of psychological elements and behaviors that align with the collective unconscious in order to compare them with mythological themes. It is, therefore, an attempt to comprehend contemporary artistic activity through the dynamics of the human psyche.

Keywords: *Kill Bill*; Jung; mythology; symbol; movie.

Introduction

Throughout history, the serpent has been a figure that transcends cultural, religious, and mythological boundaries, leaving a deep mark on the human imagination. Its symbolism is multifaceted, representing aspects such as the mystery of life and death, the duality between the feminine and the masculine, and regeneration and transformation. The presence of this symbol is extended to various cultural manifestations, including cinematographic art, where its characteristics and meanings can be explored in fascinating ways. In the films *Kill Bill Volume 1* and *Volume 2* directed by Quentin Tarantino, the snake emerges as a central symbolic element, leading the narrative through complex and profound paths. In this context, the analysis of the serpent symbolism in C. G. Jung's analytical theory offers a lens through which we can understand the psychological and emotional layers present in the movie, in addition to exploring how the collective unconscious manifests itself archetypally in cinematographic art.

1 Art and cinema

Over the millennia that contemplate their history, human beings have moved around the various regions of the planet, a characteristic that guarantees their survival and sets them apart from other animal species (TORRES, 2005).

As a way of recording these wanderings, cave dwellers used paintings to represent everyday situations, such as fishing, hunting, beliefs, and rites. As examples of these representations, Alves (2006) cites the cave paintings found in Altamira, in Spain, and Lascaux and Chauvet, in France.

In a period marked by the absence of alphabetic writing, these representations are characterized as part of a cultural process in which graphic images become communication codes. Through them, we learn not only about the animals but also about the tools and weapons that were part of human life and coexistence (LARAIA, 2001).

Our ability to represent and communicate, beyond verbal language—that is, using graphic and pictorial representations—has become the subject of a relatively recent science, which is semiotics. This term comes from the Greek root *semeion* which means sign. Semiotics thus distinguishes itself from linguistics by proposing to work with any and all language that human beings are capable of producing, creating, reproducing, and transforming, whether visual, written, or both; whereas linguistics works only with verbal language (SANTAELLA, 1994).

According to Santaella (1994),

Such is the distraction that the apparent dominance of language causes in us that, most of the time, we do not become aware that our being-in-the-world, as the social individuals that we are, is measured by an intricate and plural network of language, that is, that we also communicate by reading and/or production of shapes, volumes, masses, interactions of forces, movements; that we are also readers and/or producers of dimensions and directions of lines, strokes, colors... In short, we also communicate and orient ourselves through images, graphics, signs, arrows, numbers, lights... Through objects, musical sounds, gestures, expressions, smell and touch, through looking, feeling and touching. We are a species of animal as complex and plural as the languages that constitute us as symbolic beings, that is, beings of language (SANTAELLA, 1994, p. 2).

Art is a form of manifestation and expression of creativity. It is also a reading of the world, a way of appropriating it, a practice of producing language and meaning. It is through art that human beings are able to symbolize the imaginary, intuition, and sensitivity. In other words, symbolize their subjectivity, making much of what cannot be translated concrete, for example, through oral or written language. In short, "[...] art anchors itself in reality without being fully real, unfurling an illusory world in which we often—but not always—judge it would be better to live in than to live in everyday life" (JIMENEZ, 1999, p. 12).

But it is with technical reproducibility (the process of reproducing the work of art through woodcut, printing, lithography, photography, sound, and cinema) that the arts reach levels of mass reproduction, allowing artists to “place their productions on the market not only in mass, as it happened before, but also in the form of constantly new creations” (BENJAMIN, 1985, p. 166).

According to Phillipe Dubois (2004), with the appearance of the cinematograph at the end of the 19th century, the advance of machinery introduced the idea of a machine for receiving the visual object—cinema images can only be seen through machines, that is, in and through the phenomenon of projection. Without the projector machine and its surroundings, we only see reality: the movie’s film, the reel, made of still images, in other words, its photographic part.

To access the very image of the film, the very cinematographic movement-image, it is necessary to go through the specific mechanism of unfolding the images and all its constraints: the dark room, the big screen, the silent community of the audience and the light at their backs, and the spectator’s posture of overperception and submotility (DUBOIS, 2004).

Machinery gains an additional stratum from the general system of images. It does not result in a marked loss of aura or artisticity. On the contrary, it can be considered that the cinematographic machinery is, as a whole, a producer of imagery. Its strength lies not only in its technological dimension but above all in its symbolic dimension. Cinema is as much a machination (a machine of thought) as it is a machinery: both a psychic experience and a physical-perceptual phenomenon. Its machinery is not only a producer of images but also a generator of effects. It is endowed with fantastic power over the spectators’ imagination. The cinema machine thus reintroduces the subject into the image (DUBOIS, 2004).

1.1 Quentin Tarantino’s cinema

Quentin Tarantino is an American screenwriter, director, and producer acclaimed worldwide for films such as *Reservoir Dogs* (1992), *Pulp Fiction* (1994), *Jackie Brown* (1997), *Kill Bill: Vol. 1 and 2* (2003 – 2004), *Death Proof* (2007), *Inglorious Bastards* (2009), *Django Unchained* (2012), among others.

Tarantino first became interested in filmmaking at a young age. At 16, he began studying acting in California, and, at 22, he started working at a video store. During this period, he wrote his first screenplays for the films *True Romance* and *Natural Born Killers*, both released in 1993. With the sale of these scripts, Tarantino became known in Hollywood and had the opportunity to direct his first film, *Reservoir Dogs* (1992). In 1994, he became known worldwide after

the release of *Pulp Fiction*, a film that was nominated for several important awards around the world.

In his films, we find narratives of revenge, in which violence is the trademark. His work is classified as controversial, accumulating criticism and accusations of promoting and encouraging violence, turning a blind eye to the psychological problems, the mythical imagery, and the social criticism that his work carries. Tarantino's plots feature violent, crazy, psychologically disturbed characters, generally represented by women, blacks, Jews, drug dealers, and hitmen, that is, representatives of gender, race, and social class historically marginalized.

1.2 Kill Bill

Kill Bill is a 2003 production. Initially recorded as a standalone film, it was divided into two movies, each with five chapters, due to its long duration and with the aim of facilitating its commercialization. In the movie, there are some striking characteristics of Quentin Tarantino's productions: the non-linear narrative of the story, fragmented scenes, the use of flashbacks, intertextual references, quotations, and allusions and references to other films in the martial genres produced in Hong Kong and to the Spaghetti Western.

The analysis of this work will be divided into subtitles corresponding to the chapters within the film but in the chronological order of the facts, which is different from the order in which the film was edited, considering that the chronological order is the easiest for the reader to understand. Chapter 6 "The Massacre at Two Pines", Chapter 3 "The Origin of O-Ren", and Chapter 5 "Showdown at the House of Blue Leaves" will not be analyzed as isolated subheadings of this work since they present content that will be analyzed in other subtitles, thus avoiding the repetition of analysis.

A table comparing the two orders is presented below:

Chart 1 - Comparison of chapter orders

Chronological order	Movie order
Chapter 8: Pai Mei's Cruel Training	Chapter 1: (2)
Chapter 6: Massacre at Two Pines	Chapter 2: The Bloody Bride
Chapter 2: The Bloody Bride	Chapter 3: The Origin of O-Ren
Chapter 3: The Origin of O-Ren	Chapter 4: The Okinawa Man
Chapter 4: The Okinawa Man	Chapter 5: Showdown at the House of Blue Leaves
Chapter 5: Showdown at the House of Blue Leaves	Chapter 6: Massacre at Two Pines
Chapter 1: (2)	Chapter 7: The Lonely Grave of Paula Schultz
Chapter 7: The Lonely Grave of Paula Schultz	Chapter 8: Pai Mei's Cruel Training
Chapter 9: Elle and Me	Chapter 9: Elle and Me
Chapter 10: Face to Face	Chapter 10: Face to Face

Source: Author's archive

2 Myths and Symbols in C. G. Jung's Analytical Theory

From the earliest forms of civilization, we find reports of myths that seek to explain the emergence of the universe, gods, men, and nature's events (BRANDÃO, 2001).

As a production of the collective unconscious, myths have a universal, archetypal structure that is repeated regardless of place, time, or culture. These stories are loaded with symbolic experiences that influence cultural manifestations such as religions, art, philosophy, and science, enabling a representation of subjectivity (JUNG, 2008).

The contemporary return to myths is due to a need to search for identity in the world. For C. G. Jung, myth is a cultural treasure of great importance for humanity, allowing the psyche to act cognitively and emotionally (JUNG, 2008).

Mythical themes are important because they allow us to get in touch with aspects of the collective unconscious through the images that appear in dreams' accounts and plastic expressions (JUNG, 2008). In the case of this work, in the cinematographic art.

Myth is a form of symbolic language that allows the dialogue between the conscious and the unconscious through symbols. These, which are spontaneous products of the archetypal psyche, enable the emergence of an image or representation of something, essentially unknown to consciousness (JUNG, 2008).

According to Jung (2008), the symbol goes beyond its obvious and conventional meaning. It is linked to an unconscious aspect of the psyche that is not entirely explained, partly because it is linked to the collective unconscious. It is in the collective unconscious that the symbol is born, produced spontaneously. It usually appears in the form of dreams, with an emotional charge that escapes rational thought. Furthermore, it tends to manifest itself in what Jung (2008) calls a symbolic image.

What we call symbols is a term, a name or even an image that may be familiar to us in everyday life, although it has special connotations beyond its obvious and conventional meaning (Jung, 2008, p. 18).

In Jung's view, it is important to know the cause, but we cannot treat the "psychic phenomena in an exclusively causal way, because that is what leads to the well-known monotony of interpretations" (JUNG, OC, vol. VIII/1, §45).

Jung tells us that being restricted to the cause is the opposite of development, tying the libido (energy) to elementary facts (JUNG, OC, vol. VIII/1).

The soul needs to continue its development in order to reach an end without remaining stuck in the causative facts. This development takes place through the disappearance of energy in the cause itself and its reappearance in the symbol, “the value of a cause must never be suppressed by the setting of an arbitrary and rational goal. This is always a provisional resource” (JUNG, OC, vol. VIII/1, §46).

Energy is organized through archetypal contents. Generally, these contents are at the base of one or more complexes, bringing characteristics that guide a certain behavior (JUNG, OC, vol. VIII/1).

The development of the soul does not happen only by will or intention, it takes an attractor symbol with a quantum of energy that exceeds the energy of the cause. In the human being of the consumer society, the rationalism of consciousness is the great obstacle to this transposition of energy, as it focuses on a concrete cause, unlike originary peoples¹, who lead a psychic life that is both concrete and symbolic (JUNG, OC, vol. VIII/1).

Over time, civilized humans have distanced themselves from what Jung (2008) calls mystical participation; the self-awareness process transforms these practices into symbolism. With the arrival of rationalism in the West, individuals start to value symbolism less and less. They start to justify their actions through rationalism, disregarding the action of the unconscious, which can return in a compensatory way.

Jung understands the compensatory function as a form of self-regulation of the psyche, which can occur in dreams, lapses, jokes, artistic expressions, and other ways. Moreover, when energy is suppressed, it may act differently in consciousness or even in the unconscious, with the aim of restoring the psychic balance of the individual (JUNG, OC, vol. VIII/1).

2.1 The symbol of the serpent

As the guiding thread of this analysis, we chose the symbol of the serpent because we understand that this is the most active symbol in the film, allowing us to relate it with other symbols that appear during the plot.

The snake is a symbol that appears in a considerable number of imagery representations, whether in the arts, culture, or religions. It is present in myths and legends, being considered a legacy of prehistoric experiences, an archetypal image (RIBEIRO, 2017).

¹ For now, this is the best term found to describe these societies. As the matter is still under debate, other synonyms for the term are “indigenous peoples” and “First Nations people.”

According to Chevalier and Gheerbrant (1998), the snake and the man are opposites, rivals, and complements when compared to other animal species. The serpent is at the beginning of a genetic effort, and the man is at the end. Chevalier and Gheerbrant (1998) tell us that there is something of the serpent in man.

For Benotti (2013), on a human level, the serpent represents the archetype of the soul and the libido. Sometimes it manifests the feminine that seduces, entangles, swallows, and digests; sometimes it bursts with masculine impulses, being objective and phallic.

The snake, as a creature, has an anatomy that allows for various shapes such as straight lines, circles, and spiral. It is filiform and flexible. Its mouth is elastic and allows it to swallow its prey whole, without chewing (RIBEIRO, 2017).

It is the heir of a magical and demonic being that spits fire, attracts by its gaze, and immortalizes itself by shedding its skin. Here we see an approximation with the symbol of the dragon (RIBEIRO, 2017).

For Jung (OC, vol. IX/1), the fish and the snake are, in fact, popular symbols, used to designate psychic movements or experiences that emerge, in a surprising, frightening, or saving way from the depths of the unconscious (JUNG, OC, vol. IX/1).

The serpent is a symbol of power between the mystery of life and death. According to Brandão (2001), it is a chthonic animal par excellence, which unites the world below with the world above, a projection of Mother Earth, guardian of seeds.

In some cultures, the word serpent is linked to the word life. For the Chaldeans, these words were synonymous; in Arabic, the word serpent is el-hayyah, and the word life, is el-hayat. El-Hay is a divine word that represents the "life-giver", the principle of life, the one who gives life. In Tantrism, we have the cosmic serpent, Kundalini, whose counterpart is the serpent Ananta, which encloses the axis of the world in its rings. Chevalier and Gheerbrant (1998) tell us that:

[...] the Kundalini coils up at the base of the spine, over the chakra of the sleeping state, and closes the canal of the penis with her mouth. When awakened, the serpent hisses and stiffens, then the successive ascension of the chakras takes place: it is the rise of the libido, the renewed manifestation of life (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 815).

2.2 Kill Bill and the Serpent Symbol

In the film's prologue, the focus is on the face of a bloodied woman lying on the floor with an agonizing look. We also notice the presence of a man, whose feet are the only thing we can see. He

stands next to the woman and starts a dialogue with her. He bends down and wipes her face with a handkerchief, on which the name Bill is embroidered. At the end of the dialogue, the woman says that the child she was expecting was his. At the same moment, he shoots the girl in the head. The scene ends.

It is interesting to notice that the entire scene is in black and white. White and light are composed by the union of all colors, symbolizing peace, purity, perfection, neutrality, and, for analytical psychology, wholeness, the Self. Black and darkness, on the other hand, are the absence of colors, symbolizing death, bad luck, mystery, and shadow. The union of the two can represent the idea of dialogue between the conscious and the unconscious, between good and evil.

In *Kill Bill*, we come across the story of a murderer, identified a priori as The Bride, a member of a group of assassins called the "Deadly Viper Assassin Squad." Among its members, we find Elle Driver/Californian Snake, Budd/Rattlesnake, O-Ren Ishii/Cotton Mouth, Vernita Green/Copperhead, and the Bride/Black Mamba, all trained and commanded by Bill/Snake Charmer.

It is interesting to note that the characters' code names are names of snakes that exist in the real world, except for Bill. We will use these code names to identify the characters during the analysis.

According to Ribeiro (2017), the serpent has the agility of lightning, it can disappear and reappear at any time, it can adapt to hot and cold places, it comes out of any opening and transits between land, water, and trees. Generally, it prepares ambushes to surprise its prey, it circulates among the world of darkness surrounded by mysteries and solitude.

These characteristics are also seen in the film's characters, who, as professional killers, have similar abilities to those of the real-world snakes, as well as the emotional coldness to be able to carry out their missions; they are truly "deadly vipers".

The film begins with what Campbell (2007) defined as the hero's sacrifice, in which the hero is given the mission of serving a community. To do this, the hero needs to abandon old patterns in order to create something new, being considered an innovator of traditions. This is also the representation of the human being's creative effort to broaden consciousness through personal and social renewal. It is seen as an initiatory process in the hero's journey of transformation (CAMPBELL, 2007).

During one of the missions given by the Snake Charmer, Black Mamba discovers that she is pregnant. From this discovery, her worldview changes radically. She decides not to kill, to no longer risk her life, and, in order to raise her child, she needs to distance herself from the group. She gives up the mission and decides to run away.

This process is similar to the process of developing the ego and getting closer to the unconscious, as it occurs in the development of the Uroboros, which is initially trapped in an egoic state, eating its own tail (NEUMANN, 2000).

At first, Black Mamba manages to escape to Texas. She falls in love with the owner of the record store where she gets a job and decides to marry him—a kind and calm man, the exact opposite of the Snake Charmer.

On the day of the wedding rehearsal, Black Mamba receives a visit from the Snake Charmer in the church. The death squad executes all guests who are present.

2.3 The myth of the serpent and the feminine cosmos

The myth of the serpent has a strong connection to the Feminine Cosmos. Anthropological and cultural studies prove the mythical survival of the serpent symbology in aesthetic-symbolic movements of the Feminine Cosmos. This is characterized by archetypes linked to elements of nature, also linked to the Feminine principle, and in mythical-religious matrices that work with elements of nature (BONETTI, 2013).

In the earliest civilizations, there was a matriarchal consciousness. An instinctive and mysterious society in which women represented everything that was born. Brandão (2001) tells us that the Great Mother is an archetype with projections in all cultures. It was based on the archetype of the Great Mother that the first agricultural communities arose.

The myth of the serpent is linked to the cults of the Great Goddess of prehistory and the Python, the Serpent, daughter of the earth, born from mud and which personifies the prophetic spirit of the Oracle of Delphi through communication with the Pythonesses, oracular priestesses (BONETTI, 2013).

According to Brandão (2001), in Crete, the hypothesis of the Great Mother is Rhea, which with Cretan-Mycenaean syncretism appears in Greece under names such as Gaea, Hesiod's cosmogonic Earth, Demeter, the cultivated Earth, and in the Roman Empire as the Great Mother Cybele. For Brandão (2001):

This is exactly how the Great Minoan Mother presents herself. Goddess of nature, she reigns over the animal and plant world. Sitting next to the tree of life, she is usually accompanied by animals such as snakes, lions or certain birds. Armed and wearing a helmet, she symbolizes the goddess of war, a representation of life and death. To reign over the earth, she descends from heaven in the form of a dove, a symbol of harmony, peace and love. She dominates heaven, earth, sea and hell, thus appearing in the forms of dove, tree, anchor and serpent.

And one thing is certain: the absolute primacy of female deities on the Island of Crete attests to the sovereignty and expansion of the cult of the Great Mother (BRANDÃO, 2001, p. 58-59).

The myth of the Great Mother ends around the 10th century BC, losing ground to the patriarchy that begins with the arrival of the invaders in Crete, the beginning of the Olympic Cosmos (BONETTI, 2013).

With the fall of the Great Mother's power, we began to have a demonization of the serpent. In Genesis 3 (Bible, 2008), we find passages in which the authors make the serpent lose its polysemy as a mythical language and begin to relate it to the symbol of the evil par excellence. This symbol is brought closer to the feminine universe, which is prohibited from the free exercise of priestly activities, forcing the opening of space for the exclusivity of the male priesthood (BONETTI, 2013).

2.4 Pai Mei's cruel training

In this chapter, the training that Black Mamba underwent years ago with the martial arts master Pai Mei is revealed as a complement to the training initiated by the Snake Charmer. From Pai Mei, Black Mamba learns the Serpent style, called Bak Mei, as well as the "One Inch Punch" technique, which allows someone to quickly gouge out the enemy's eye, and the dreaded "Five Points Blow that explodes the heart".

We can say that it is at this moment that Black Mamba has her first contact with the archetype of the Wise Old Man. In the film, he presents himself as a centenarian superhuman being with mysterious powers and also as a tyrannical master who humiliates his disciples making them go to extremes.

According to Tarantino, Pai Mei was inspired by a character from Chinese folklore and by other characters from Kung Fu films. According to the legend, he was one of the five survivors of the Manchus attack on the Shaolin monastery in 1768. Several versions claim that Pai Mei collaborated with the Manchus, becoming one of the greatest villains in the history of Kung Fu. His techniques were banned, and his practitioners were considered traitors (KILL BILL, 2004).

We can also compare Pai Mei to the dragon symbol in Chinese culture. The dragon is seen as an animal that combines the characteristics of several other animals: the body of a snake, the claws of an eagle, the horn of a doe, and the whiskers of a carp. It does not have wings, but it has the gift of flying. It is also seen as a symbol of divine wisdom clothed in the indomitable power of nature. It represents the harmony between the spiritual and natural attributes that form all things (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998).

Jung tells us that,

The figure of the Old Sage (or Wise Old Man) can be evident both in dreams and also through visions of meditation (or “active imagination”) so plastically that he takes the role of a guru, as it happens in India. The Old Sage appears in dreams as a wizard, a doctor, a priest, a teacher, a professor, a grandfather or as any person in authority. The archetype of the spirit in the form of a human, gnome or animal always manifests itself in situations in which intuition, understanding, good advice, decision-making, plan, etc. would be necessary but cannot be produced by the person themselves. person. The archetype compensates for this spiritual state of lack through contents that fill the lack (JUNG, OC, vol. IX/1, §398).

During the movie, Black Mamba sometimes resorts to Master Pai Mei’s advice, who appears in the scenes as a flashback memory.

2.5 The bloodied bride

This chapter begins with a flashback of the scene of the massacre in the church. We see several police officers working among the bodies, including Black Mamba’s. When the sheriff arrives, he begins to analyze the place and speculate on the reason for the massacre and realizes that Black Mamba is still alive.

There is a flashforward showing Black Mamba already in the hospital in a coma. Next, we see the Californian Snake entering the hospital. In this scene, it is possible to observe that Californian Snake wears a pirate eyepatch implying that she is blind in one eye. Californian Snake, as soon as she enters Black Mamba’s room, begins to talk about the hatred she feels for her, but she respects her. She says that dying during sleep is a luxury that is rarely granted to people like them and that it would be a gift.

We see Californian Snake preparing to inject venom into Black Mamba’s saline solution. At this moment, Californian Snake’s phone rings; it’s the Snake Charmer. He asks Black Mamba’s condition and Californian Snake reveals that she is in a coma. Snake Charmer tells Californian Snake that he wants to abort the mission and that they owe Black Mamba more than that. Californian Snake objects saying they do not.

Snake Charmer then says that they finished her off but did not manage to kill her, that he put a bullet in her head and still her heart did not stop. He says they have done many things to her and if one day she wakes up they will do much more, but what they will not do is sneak into her room at night, like a rat, and kill her in her sleep. Snake Charmer considers that this attitude would demean them and asks Californian Snake to go home. Before leaving, Californian Snake asks Black Mamba if she finds that funny and advises her to never come out of the coma.

Black Mamba wakes up from her coma four years later and remembers the scene in which the Snake Charmer shoots her, saying that at that moment he was being masochistic. At that moment, she realizes that her belly is empty.

The coma represents the disconnection from the conscious world and the immersion in the unconscious, which allows contact with archetypal contents. It also symbolizes Black Mamba's death and resurrection, a chance to start over and pursue her life goals, namely marriage and motherhood.

Motherhood is a time in which a woman approaches the archetype of the Great Mother and accesses archaic and instinctive contents of the Feminine Cosmos. Jung says that during the individuation process, archetypal materials pass into consciousness through the figure of the child, who often appears in a chthonic form in the figure of crocodiles, dragons, snakes, or monkeys (JUNG, OC, vol. IX, §270).

Black Mamba identified herself with the negative side of the Great Mother archetype, who appears vengeful towards those who separated her from her daughter, what Jung calls the inflation process. Revenge is also an animal's instinct when it feels threatened.

Neumann (2000), when talking about the psychological stages of women's development, tells us that:

The first stage of the female development, as well as the male development, is that of a psychic unit characterized by the symbol of the uroboros, the serpent that forms a closed circle, the eater of its own tail (NEUMANN, 2000, p. 7).

Initially, there is a fusion between the ego and the unconscious, what Neumann (2000) calls the pre-egotistic stage. This is a stage that Black Mamba and her daughter are deprived of.

Black Mamba escapes from the hospital, but her leg movements are atrophied, and, through a meditation process, she slowly begins to recover. At that point, she begins to remember the people who did this to her, all members of the "Deadly Viper Assassin Squad." Then she remembers a saying her master told her: "When fortune smiles on something as atrocious as revenge... it seems to be the only proof not only that God exists... but that we fulfill his designs."

2.6 The Okinawa man

After recovering the movements of her legs, Black Mamba travels to Okinawa. She goes in search of Hattori Hanzo so he can forge a sword for her. Hanzo is a legendary sword maker. In the past, he was Snake Charmer's master and had forged for his disciple the deadliest of the swords, which had the power to cut a person in half.

Snake Charmer had presented Black Mamba with the sword years later but takes it back after the church massacre and gives it to his brother Rattlesnake, as payment for the attack on the church.

Hattori shows Black Mamba his collection of samurai swords but says he no longer makes deadly weapons. Hattori had promised never to forge another sword like that after the Snake Charmer betrayed his trust by using the sword for evil.

Hattori asks why he should help Black Mamba. She replies that she needs to exterminate a former disciple of Hattori, and, considering who the disciple is, he has an obligation to help her. At this point, Hattori writes the name of Bill/Snake Charmer with his finger on the dirty glass.

A ritual of handing over the sword takes place, along the lines of the ancient samurai rituals. Hattori positions himself above Black Mamba, in the center of the altar, while she stands in front of him. Everyone is dressed in traditional Japanese clothing, and the room is lit with candles, giving the impression that the scene takes place in a very ancient time. Once again, we have the representation of the Wise Old Man archetype, now in a loving way.

According to Jung, the process of individuation implies a relationship between the ego and the Self. The Self is the organizing center of psychic wholeness. In many myths and tales, the Self is represented by the image of the Old Sage, here represented by Hattori. After the initial uroboric state, the ego begins to differentiate itself from the totality in its relationship with the Self (JUNG, OC, vol. VI).

Individuation, in general, is the process of formation and particularization of the individual being and, in particular, it is the development of the psychological individual as a being distinct from the whole, from collective psychology. It is, therefore, a process of differentiation that aims to develop the individual personality. [...] Since the individual is not a single being but also presupposes a collective relationship for its existence, the process of individuation also does not lead to isolation, but to a more intense and more comprehensive collective relationship (JUNG, OC, vol. VI, §853).

Individuation requires the participation of the conscious ego, which helps the integration of unconscious material into consciousness. This synthesis occurs through a unifying symbol (JUNG, OC, vol. VIII). For Black Mamba, the symbol is the sword made by Hattori.

The sword is essentially composed of a blade and a guard, this being a symbol of conjunction, especially when it adopts the shape of a cross in the Middle Ages. Black Mamba's sword is oriental, therefore curved, lunar, and feminine. Western swords, on the other hand, have a straight blade and are symbolically solar and masculine. It was the Hebrews who invented the sword, according to Arab tradition. It is

a phallic object, a symbol of power, not only sexual but also of the ascension of consciousness. Chevalier and Gheerbrant (1998) tell us that,

The Japanese sacred sword was extracted from the dragon's tail; that of the Fire Sadet was found in the bed of the Mekong. In China, swords fall by themselves into the water, where they turn into shining dragons (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 392).

It is therefore possible to approximate Black Mamba's sword to the Dragon symbol. We can also see that there is a design at the base of the blade of Black Mamba's sword that resembles the image of the Dragon. According to Ribeiro (2017),

Germanic imagery establishes an intrinsic relationship between the serpent and the weapon of its heroes. Many of their swords feature serpents decorated with gold copper on the blade and on the back, with the aim of creating the illusion that the animal effigy forged on the hilt of the weapon protected the owner of the object. This is because Germanic belief not only attribute divine or demonic power to the snake, but also gives it the ability to positively influence the weapon. It is also understood that the serpent-shaped handle of the sword concentrates a meaning that goes beyond mere ornament, that of representing the mystical value of the animal and giving it a visible form (RIBEIRO, 2017, p. 67-68).

2.7 (2)

Black Mamba meets Copperhead. Copperhead, shortly after the attack on the church, also discovers that she is pregnant, leaves the group and takes on another identity. She is now Jeanne Bell, lives as a housewife in Pasadena and is married to Dr. Lawrence Bell. In the meeting with Black Mamba, Copperhead says she is sorry for what she did to Mamba. Even so, Black Mamba says she cannot forgive her. Copperhead proposes a knife duel at 2:30 in the morning on a baseball field. She suggests that they dress in black with black stockings on their heads. Copperhead reveals her desire to be Black Mamba in the past. At that moment, Copperhead tries to kill Mamba with a gun hidden in a cereal box. She misses the shot and Black Mamba throws a knife into the middle of Copperhead's chest. The irony is that Copperhead is considered a knife expert; it is as if she died from her own poison.

Copperhead's daughter watches her mother's death. Mamba says that it was not her intention to do this in front of her, but that her mother deserved it, and that if she still holds a grudge when she grows up, she will be waiting for her. It is important to remember that snakes are instinctively vengeful animals.

This scene leaves open what Brandão (2001) calls *hamartía*, a generational conflict, in which revenge allows a circle of eternal

return in which someone will always have the right to claim it. A family member takes on the family guilt called *génos*. This process is part of a rite that, in primitive societies, allowed the succession of thrones through combat between the Young King and the Old King (BRANDÃO, 2001).

As she leaves Copperhead's house, Mamba recalls Master Pai Mei's words, "For those regarded as warriors, when engaged in combat the vanquishing of thine enemy can be the warrior's only concern. Suppress all human emotion and compassion. Kill whoever stands in thy way, even if that be Lord God, or Buddha himself" (KILL BILL, 2003). He ends by saying that this truth is at the heart of the art of combat.

2.8. The lonely grave of Paula Schultz

Black Mamba now turns her revenge on Rattlesnake, Snake Charmer's younger brother. Rattlesnake works as a bouncer in a strip club. On Mamba's first attempt, Rattlesnake performs better. After torturing her, he buries her alive at the Snake Charmer's behest. Black Mamba manages to escape death after using the "One Inch Punch" technique she learned from Pai Mei.

According to Ribeiro (2017), the serpent is a primordial being that carries the secrets of the underground, can adapt to living underground, and carries all the secrets of death and the mystery of the afterlife. It can also be seen as a symbol of eternal return, rebirth, and knowledge. Linked to wisdom, it represents creative unconscious energy. In Western culture, darkness is associated with dark feminine aspects, in particular repressed sexuality. It is necessary to descend into the depths to seek the light at the "center of darkness", which symbolizes rebirth. This process of descent into hell is known as *Katabasis*, and the ascent is *Anabasis*.

In accordance with Chevalier and Gheerbrant (1998), in the hells and oceans, the primordial water and the deep earth form only one *prima materia*, a primordial substance, that of the serpent. As previously mentioned, Brandão (2001) tells us that the serpent unites the underworld with the world above, as a projection of Mother Earth.

2.9. Elle and I

Californian Snake finds out that Rattlesnake has taken Black Mamba's sword and tries to buy it. She hands Rattlesnake the suitcase with money and when he opens it, he is bitten several times by a snake. Asphyxiated by the poison, Rattlesnake struggles to death. It is interesting to note that the snake that Californian Snake puts in the suitcase is a black mamba. Indirectly, Black Mamba is the one who

kills Rattlesnake, which is one more that she can eliminate from her list, reinforcing the snake's murderous nature.

The director uses the symbolic resource of the snake not only by using the character but also the snake itself to carry out the murders. It can be seen that the black mamba symbolizes death and revenge. Thus, the film shows the identification between Black Mamba's character and the serpent archetype.

Black Mamba comes in search of her sword, and she finds it with Californian Snake in Rattlesnake's trailer. They fight. Black Mamba rips out Californian Snake's remaining eye using again the serpent technique, the "One Inch Punch" that Master Pai Mei had taught her. In this scene, it is revealed that it was Pai Mei who gouged out Californian Snake's first eye as punishment for her disobedience.

Californian Snake had become the Snake Charmer's lover. She has always envied Black Mamba and tried to imitate her by stealing her boyfriend and also by seeking out Pai Mei to obtain the same physical training. However, she cannot live with Pai Mei's tyranny and the harshness of his training, so she poisons the master's food, leading to his death. It is possible to think of Californian Snake as Black Mamba's shadow complex. Californian Snake wants so much to take Black Mamba's place that she tries to kill her in several ways.

The shadow contains hidden, repressed, and unfavorable aspects of personality. In Jung's understanding, it is a moral problem that challenges the personality of the self. No one is capable of becoming conscious without losing moral energy. The shadow also has some good qualities: normal and simple creative instincts, just as the ego contains favorable and destructive attitudes. Facing the shadow is equivalent to removing the mask and becoming aware of what each person considers unpleasant about themselves (JUNG, OC, vol. IX/1).

Black Mamba leaves Californian Snake blind in the trailer at the mercy of the black mamba serpent that ended Rattlesnake's life.

2.10. Face to face

While Black Mamba was in the hospital in a coma, Snake Charmer stole her baby, raising and educating the child until she was 4 years old. One day, unexpectedly, Black Mamba appears at Snake Charmer's house and finally meets her daughter, who immediately recognizes her and exclaims: "You took so long to wake up Mom! Dad told me" (KILL BILL, 2004).

Even though he only appeared in a few scenes, the construction of the antagonist character, Snake Charmer, is at an advanced stage. Tarantino uses the "utopian enemy" effect, seen in other films of the

oriental genre. To emphasize their possible superiority, these villains appear little, or only at the end.

This stage can also be understood as the confrontation with the animus. The animus refers to the unconscious male sexual counterpart in the woman's psyche. According to Jung, it presents itself as a moral authority who watches over the woman's steps, warning her of how she should act (JUNG, OC, vol. VII/2).

In the film, we see this behavior in Snake Charmer, not only towards Black Mamba but towards all the other members of the "Death Viper Squad".

Jung also tells us,

Like the anima, the animus is a jealous lover, ready to replace a man of flesh and blood with an opinion about him, an opinion whose dubious foundations are never subjected to criticism. Animus opinions are always collective and neglect individuals and all individual judgments; in this way, the animus proceeds exactly like the anima that interposes itself between husband and wife, with its predictions and affective projections (JUNG, OC, vol. VII/2, §334).

Even in the face of this emotional encounter with her daughter, Black Mamba does not forgive Snake Charmer, confronting and killing him in the garden of his house with the "Five-point blow that explodes the heart."

The emblematic "Five-point strike" is widely emphasized on several occasions throughout the film. This particular strike plays a prominent role, becoming a significant symbolic manifestation. As well as representing an act of eliminating the enemy, this gesture can be interpreted as a process of assimilating their characteristics and abilities. In this context, the act of eliminating the opponent symbolizes the integration of the animus, the masculine facet of the psyche.

The allusion to the number 5 in this context is especially intriguing, since in Eastern symbolism, the number 5 is associated with the heart. This connection adds a deeper layer to the narrative, as the story's protagonist undertakes an explicit journey of recovering her own heart, which had previously become hardened. This recovery symbolizes not only an internal transformation but also a reconciliation with her maternal aspect. Therefore, the recurrence of the "five-point strike" takes on a deeper dimension, representing the restoration of the heroine's integrity and her journey of self-knowledge and healing.

Final considerations

It was evident that art, represented here by cinema, allows contact with mythological themes and approaches to the collective

unconscious. The analysis made it possible to delve deeper into the study of mythical themes, in particular, the symbol of the serpent in human history and its approximation to the feminine cosmos.

The history of consciousness development in the West is male-oriented, leading to a patriarchal culture. It is necessary to rediscover the nature of the female psyche so that women and men can fully understand themselves.

In Black Mamba's journey of revenge, we get in touch with the representation of this repressed feminine, mainly in relation to the complex themes of motherhood and marriage. Black Mamba finds herself consumed by the urge for revenge, an impulse that springs from the negative forces inherent to the Great Mother archetype.

Furthermore, this study allowed an approach to representations of the archetypes of the Old Sage, the shadow, and the animus, which enabled a dialogue with the analytical psychology of C. G. Jung.

References

- ALVES, G. de O. A. *A arte rupestre como expressão comunicativa da cultura*. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BONETTI, M. C. de F. *O sagrado feminino e a serpente: performance mítica na simbologia das danças circulares sagradas*. 2013. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.
- BRANDÃO, J. *Mitologia grega*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. v. 1.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.
- CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- DUBOIS, P. *Cinema, Vídeo, Godard*. São Paulo: Ed. Cosacnaify, 2004.
- JIMENEZ, M. *O que é estética?*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. 413 p.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. OC, vol. VI. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. OC, 8. Petrópolis: Vozes, 2001a.
- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. OC, VIII/1. Petrópolis: Vozes, 2001b.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. OC, VII/2. Petrópolis: Vozes, 2001c.
- JUNG, C. G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, C. G. Os arquétipos do Inconsciente Coletivo. OC, IX/1. Petrópolis: Vozes, 2001d.
- KILL BILL: Vol. 1. Direção: Quentin Tarantino. Produção: Lawrence Bender. EUA: Miramax, 2003. 1 DVD.

- KILL Bill: Vol. 2. Direção: Quentin Tarantino. Produção: Lawrence Bender. EUA: Miramax, 2004. 1 DVD.
- LARAIA, R. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- NEUMANN, E. *O medo do feminino*. Tradução de Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2000.
- RIBEIRO, M. G. *Imaginário da serpente de A a Z*. Campina Grande: Editora da Universidade Estadual da Paraíba, 2017. v. 1.
- SANTAELLA, L. *O que é semiótica*. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Primeiros Passos).
- TORRES, S. *Dialogando com a criatividade*. Tradução de Cristina Mendes Rodríquez. São Paulo: Madrasl, 2005.

Daniel da Silva Guimarães Cândido: clinical psychologist; master's student in information science at Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); specialist in contemporary art history from PUC-MG; specialist in mental health from PUC-MG; analyst at ICG Jung MG-AJB-IAAP. Address: Rua João Paulo Viotti, 153, Bairro Parque São José, Belo Horizonte (MG), CEP 30.570-575. Phone number: (31) 99867-892

E-mail: daniel.guim@gmail.com

A jornada da individuação: um estudo sobre o herói na HQ *Rocha Navegável*

Fábio Costa,
Mariela B. Hernández

Artigos



Resumo: O presente artigo constitui uma tentativa de relacionar a trajetória do protagonista da história em quadrinhos *Rocha Navegável*, de minha coautoria, com três registros conceituais: o “processo de individuação”, de C. G. Jung, a “jornada do herói”, de Joseph Campbell, e as “estruturas antropológicas do imaginário”, de Gilbert Durand. Os três registros teóricos foram pareados com a estrutura em três atos da narrativa gráfica, a fim de verificar ressonâncias e similaridades entre elas. Conclui-se que os três registros, inspirados pela noção de arquétipo, organizam-se de maneira convergente, proporcionando uma promissora perspectiva no campo da análise narratológica, bem como na compreensão de aspectos dinâmicos do psiquismo.

Palavras-chave: arquétipo; individuação; herói; imaginário; narrativa gráfica.

Introdução

Rocha Navegável

A ideia da objetividade psíquica não é de forma alguma uma nova descoberta; representa, muito pelo contrário, uma das primeiras e mais amplas “conquistas” da humanidade: a convicção concreta do mundo dos espíritos (JUNG, OC, vol. VII/2, §293).

A novela gráfica *Rocha Navegável*, realizada em parceria com o artista plástico Igor Souza, inspirou-se em fato histórico narrado no artigo “Seppuku na cidade do Salvador”, da historiadora Sabrina Gledhill (2007), que trata do suicídio ritual, ao estilo samurai, de um tenente japonês a bordo de um navio inglês atracado na Baía de Todos os Santos, numa madrugada de 1870. O fato em si, o *seppuku* (ou *harakiri*) cometido em águas baianas em pleno século XIX por um jovem oficial numa missão de intercâmbio cultural, já era fascinante, mas os desdobramentos de seu ato foram ainda mais intrigantes:

enterrado no Cemitério dos Ingleses, algum tempo depois, sua sepultura desapareceu, assim como seus restos mortais.

A força simbólica desse personagem, habitante de um limbo espiritual e físico, cuja desonra, supostamente provocada pela dificuldade em assimilar elementos de outra cultura, levou-o a uma morte dolorosa e o condenou a permanecer em terra estrangeira, nos inspirou a conceber a saga de um fantasma em busca do corpo desaparecido tentando voltar para a terra natal. Em torno deste mote central, desenvolvemos sua relação com entidades fantásticas e divindades da cidade de Salvador, especificamente estátuas e Orixás, que o auxiliariam em sua busca ao tempo em que lhe introduziam a elementos históricos, culturais e espirituais da cidade.

O eixo desta narrativa é, obviamente, seu protagonista, a quem nos referimos ora como Tenente, ora Mensageiro — por conta da função que passou a desempenhar junto aos espíritos que habitam algumas estátuas do centro de Salvador. Sua trajetória na trama corresponde, assim como nas jornadas heroicas em geral, àquilo que Jung (VON FRANZ, 2018) denominou de processo de individuação, em que o complexo do ego precisa confrontar-se com os aspectos inconscientes do psiquismo para alcançar o Si-mesmo, ou aproximar-se dele, que é o arquétipo da integração. Esse avanço interno em direção à alteridade que nos constitui, e que é composta pelos complexos pessoais que manifestam os arquétipos do inconsciente coletivo, corresponde à jornada empreendida por heróis das mais variadas épocas e culturas rumo a mundos desconhecidos e aventureiros, onde os desafios e provas darão forma a seu destino pessoal.

O significado da palavra “samurai” parece corresponder adequadamente ao cruzamento entre a perspectiva heroica e o processo de individuação: sendo aquele que serve¹ ou que presta serviços, cabe a ele se sacrificar por seu senhor, ou *daimyo*, como eram denominados os senhores feudais no Japão anterior à Restauração *Meiji*, que restituiu o trono ao Imperador e deu continuidade à abertura do país, após 200 anos de clausura imposta pelo xogunato *Tokugawa*.

Curiosamente, a palavra *daimyo*, que significa senhor de grande terra em japonês, se assemelha, em sua grafia ocidental, à *daimon*, grafia latinizada para espírito ou divindade, termo que Sócrates utilizava para denominar seu gênio pessoal. Como uma manifestação da natureza divina nos indivíduos, cumpria o papel de guia das almas, cabendo a cada um dar-lhe ou não ouvidos. No caso de Sócrates, diante do silêncio do seu *daimon*², negou-se a utilizar a

¹ Cf. <https://super.abril.com.br/historia/no-fio-da-espada/>.

² Segundo essa concepção, Sócrates se considera *eudáimon*, porque o seu *dáimon* sempre atua de forma benéfica, mesmo quando permite que seja condenado à morte (COSTA, 2001, p. 109).

retórica ou apelar aos juízes, compreendendo que o seu destino era a morte por envenenamento.

Em sua jornada, o herói precisará colocar sua vida em risco para alcançar a benção ou o bem desejado. No processo de individuação, o ego precisa descer ao reino dos mortos para confrontar-se com as estruturas inconscientes do psiquismo, com vistas a tornar conscientes os insuspeitados desígnios de sua própria natureza. Em ambos os casos, trata-se de encarar um destino baseado na constatação de que há instâncias que extrapolam os domínios conhecidos, conscientes ou racionais. Em termos simbólicos, a submissão a um poder maior, representado por *daimyos* ou *daimons*, corresponde à compreensão de que o herói ou o ego, assim como os samurais, devem estar a serviço de algo que os ultrapassa.

1. Referenciais teóricos

1.1. Jung e a individuação

O processo de individuação constitui o eixo central da abordagem junguiana. Em torno dele, constelam-se os elementos da estrutura psíquica proposta por Jung e atualizam-se as dimensões opostas e complementares do psiquismo: a consciência e o inconsciente. Na base desse processo, que expressa o desenvolvimento da personalidade por meio da assimilação progressiva de elementos inconscientes pela consciência — sem jamais submeter aqueles a esta —, encontramos o aforisma do poeta grego Píndaro, “torna-te quem tu és”, repercutido por Nietzsche e adotado por Jung, que afirma a atitude necessária para respondermos a um chamado da vida quando somos convocados para realizar nosso destino: “Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que *nos tornamos o nosso próprio Si-mesmo*” (JUNG, OC, vol. VII/2, §266, grifo do autor).

A individuação requer o reconhecimento dos aspectos impessoais da psique coletiva, tanto na dimensão consciente quanto inconsciente. As *personas*, embora dotadas de impulso arquetípico, constituem-se por acordos entre variáveis sociais e o material subjetivo disponível. No entanto, para além do necessário despojamento dos invólucros falsos que eventualmente caracterizam as *personas*, a realização do Si-mesmo também requer a recondução do “poder sugestivo das imagens primordiais”, mediante uma conscientização que abranja e assimile elementos inconscientes do psiquismo (JUNG, OC, vol. VII/2, §267).

De acordo com Maroni (1998), o processo de individuação pode ser dividido em três estágios (resultantes do processo vivenciado pelo próprio Jung e narrado em sua biografia *Memórias, Sonhos, Reflexões*

[1987]), que devem ser considerados em seu caráter meramente indicativo, e não de maneira inflexível.

No primeiro estágio ocorre o confronto com a *persona* e a sombra: por um lado, a personalidade precisa se afastar das máscaras que utiliza para se encaixar na sociedade, às vezes com um custo elevado para a individualidade; por outro, é preciso reconhecer o lado obscuro e rejeitado da personalidade, cuja atuação, por meio da compensação energética do psiquismo, pode produzir danos pessoais e sociais.

No segundo estágio despontam questões relativas à dimensão da *anima/animus* como par oposto e complementar ao dinamismo consciente do indivíduo. A origem desses arquétipos remonta à androginia original do ser humano expressa no binômio masculino/feminino, cuja manifestação biográfica se dá mediante complexos parentais (materno e paterno). Tais conflitos se destinam à reunião integradora dos opostos.

No terceiro e último estágio manifestam-se fantasias, sonhos e devaneios relacionados aos arquétipos da grande mãe e do velho sábio, também chamados por Jung (2020) de personalidades *mana*. Quando projetados, tais arquétipos podem dificultar a objetividade nas relações sociais e, quando identificados com o indivíduo, produzir inflação (euforia e depressão). No entanto, a diferenciação da personalidade dessas fantasias arquetípicas proporciona a transformação da *anima* e do *animus* em funções psíquicas, o que qualifica a relação entre o complexo do ego e o *Self*, arquétipo central e organizador do psiquismo.

1.2 Campbell e a jornada do herói

Em sua obra *O herói de mil faces*, Joseph Campbell (1997) adota o conceito de monomito, correlato à mitologema e ao arquétipo junguiano, para investigar a recorrência do tema heroico em narrativas míticas de diversas culturas, identificando e caracterizando uma estrutura comum que denomina de jornada do herói:

Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes (CAMPBELL, 1997, p. 18).

A estrutura narrativa da jornada do herói preconizada por Campbell se distribui em 17 etapas, organizadas em três estágios. O primeiro estágio é denominado a Partida ou a Separação, e suas etapas são: 1 – O chamado da aventura; 2 – A recusa do chamado;

3 – O auxílio sobrenatural; 4 – A passagem pelo primeiro limiar; e 5 – O ventre da baleia.

O segundo estágio, a Iniciação, é dividido nas seguintes etapas: 1 – O caminho de provas; 2 – O encontro com a deusa; 3 – A mulher como tentação; 4 – A sintonia com o pai; 5 – A apoteose; e 6 – A bênção última.

O terceiro e último é intitulado o Retorno, sendo suas etapas: 1 – A recusa do retorno; 2 – A fuga mágica; 3 – O resgate com auxílio externo; 4 – A passagem pelo limiar do retorno; 5 – Senhor dos dois mundos; e 6 – Liberdade para viver.

Nesse percurso, cujas etapas e personagens podem sofrer variações e adaptações locais ou étnicas, conservam-se as características que fundamentam sua universalidade:

Seja o herói ridículo ou sublime, grego ou bárbaro, gentio ou judeu, sua jornada sofre poucas variações no plano essencial. [...] Caso um ou outro dos elementos básicos do padrão arquetípico seja omitido de um conto de fadas, uma lenda, um ritual ou um mito particulares, é provável que esteja, de uma ou de outra maneira, implícito — e a própria omissão pode dizer muito sobre a história e a patologia do exemplo, como o veremos (CAMPBELL, 1997, p. 21).

Tal trajetória, prescrita por Campbell, foi sintetizada por Christopher Vogler em sua obra *A Jornada do Escritor* (1998). No livro, este autor estabelece um cânone bastante difundido entre escritores em geral, principalmente roteiristas do chamado cinema comercial. Em sua proposição, a estrutura da aventura heroica se organiza da seguinte forma:

I – Partida: 1 – O mundo comum; 2 – Chamado à aventura; 3 – Recusa inicial ao chamado; 4 – Encontro com o arauto e o mentor; e 5 – Travessia do primeiro limiar.

II – Iniciação: 1 – Provas, aliados e inimigos; 2 – Aproximação da caverna oculta; 3 – Provação suprema; e 4 – Recompensa.

III – Retorno: 1 – Caminho de volta; 2 – Ressurreição; e 3 – Retorno com o elixir.

Para não nos estendermos nesta apresentação teórica, os passos identificados por Campbell (e simplificada por Vogler) serão ilustrados e problematizados ao longo da análise da obra.

1.3 Durand e as estruturas antropológicas do imaginário

Se a jornada do herói é um mitologema, cada passo de seu trajeto pode ser considerado um mitema. Oriundo da obra de Lévi-Strauss (1993), o conceito de mitema define a mínima unidade constitutiva do mito, uma célula em torno da qual se desenvolve o mitologema, sendo este um “resumo abstrato” ou esqueleto da narrativa mítica em questão. A conceituação de Gilbert Durand (2012) aprofunda

a distinção entre narrativa, tema e mitema: o tema é mais geral e menos significativo; ao passo que os mitemas são pontos fortes e repetitivos da narrativa.

Durand (2012) desenvolveu sua teorização acerca das estruturas antropológicas do imaginário por meio de um minucioso estudo sobre a história da imagem no Ocidente (aí incluídos vieses mitológicos, filosóficos, científicos e estéticos). Formulada a partir de matrizes como a fenomenologia do imaginário de Bachelard, a teoria dos arquétipos de Jung e a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, sua abordagem apoia-se na força do mito como uma espécie de concentrado da experiência humana, originado do que denomina de reflexos corporais dominantes³.

Estes são divididos em posturais, digestivos e sexuais. O postural é atrelado à noção de verticalidade e horizontalidade, sendo acionado pela vocação humana de por-se de pé; o digestivo ou nutricional manifesta-se por reflexos de sucção labial e de orientação correspondente da cabeça, condicionados pela necessidade de alimentação; e o reflexo sexual (ou copulativo) é desencadeado por secreções hormonais, sendo repartido em ciclo vital (ou curva individual de potência sexual), ciclo sazonal (individual ou relacional) e ciclo de *oestrus* (relacionado à menstruação).

O trajeto antropológico que leva dos reflexos dominantes a suas representações imaginárias (ou que liga o sujeito ao mundo, e vice-versa) foi proposto da seguinte forma na teoria durandiana: dos gestos primordiais da sensório-motricidade surgem esquemas, como uma primeira organização imagética das emanções neurofisiológicas em contato com o ambiente, constituindo o esqueleto ou esboço funcional da imaginação (o esquema de subida ou queda para o reflexo postural, por exemplo); os arquétipos são mediadores entre os esquemas internos e as imagens externas, criando pontes universais entre o imaginário e os processos racionais no que Durand denomina de zona matricial da ideia (espada, céu, torre e herói, para o esquema de subida); já o símbolo é uma expressão culturalmente contextualizada do seu antecessor (flecha, avião e alpinista, para o arquétipo celestial); por fim, o mito resulta de um desenvolvimento verbal que explicita um esquema (ou um conjunto deles) e transforma, pelo fio do discurso racional, arquétipos em ideias e símbolos em palavras (DURAND, 2012).

Da relação entre os reflexos dominantes (postural, digestivo e sexual), os recursos materiais e tecnológicos e os valores e estruturas do contexto social resultam, respectivamente, as três matrizes de representações humanas diante da percepção da finitude da existência

³ Termo tomado de estudos neurobiológicos e da reflexologia de W. Betcherev, da escola de Leningrado.

e da possibilidade iminente da morte: a heroica, a mística e a sintética ou dramática. Durand classifica a primeira matriz como diurna e as demais, como noturnas.

O Regime Diurno tem a ver com a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação; o Regime Noturno subdivide-se nas dominantes digestiva e cíclica, a primeira subsumindo as técnicas do continente e do hábitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora, a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos (DURAND, 2012, p. 58).

Para o autor, a elaboração dos regimes e matrizes a partir dos respectivos esquemas se origina da tentativa humana de solucionar a angústia existencial, advinda da passagem do tempo e da consciência da mortalidade, por meio de três alternativas: o enfrentamento do monstro com o auxílio das armas (heroica); a criação de um universo íntimo e harmonioso para evitar esse enfrentamento (mística); e uma espécie de síntese de ambas as estratégias mediante uma visão cíclica do tempo e da morte, considerada como um renascimento (sintético-dramática).

2. Análise

2.1 Primeiro Ato

O verdadeiro processo de individuação — isto é, a harmonização do consciente com o nosso próprio centro interior (o núcleo psíquico) ou Self — em geral começa infligindo uma lesão à personalidade, acompanhada do consequente sofrimento (VON FRANZ, 2018, p. 219).

A saga do tenente japonês Maeda Jurozaemon é contada por uma estátua do Cemitério dos Ingleses em Salvador e por meio de suas próprias lembranças, com recursos de *flashback*. Tem início em 1870, quando é notificado por um superior hierárquico da convocação para seu embarque na fragata *Liverpool*, com o intuito de aprender a língua inglesa e técnicas navais. Pertencente a um clã samurai que lutou para derrubar o xogunato da dinastia *Tokugawa*, cujo declínio resultou na abertura dos portos japoneses às embarcações ocidentais, o jovem oficial não estava muito satisfeito com a política de aprender com o inimigo adotada pelo imperador *Meiji*, a quem ajudou a empossar.

Em seguida, testemunhamos o diálogo entre o jovem oficial e sua Noiva, que questiona sua disposição para cumprir a missão que lhe foi destinada, dada sua contrariedade em colaborar com o processo de ocidentalização do país. A Noiva insiste que tenham

uma noite de despedida, mas o Tenente alega precisar manter sua integridade física e espiritual. Além disso, ele acredita que a Noiva pretenda ter autorização para cometer o *seppuku* na hipótese de que ele não retorne. O conflito entre os dois personagens se evidencia no contraste entre a afirmação criativa da vida pela Noiva e na inflexível defesa de códigos morais pelo Tenente. Por fim, *flashbacks* do fantasma do Tenente nos remetem ao trecho final de sua viagem, quando comete o suicídio ritual samurai a bordo da Fragata *Liverpool*.

2.1.1 Discussão

Neste primeiro ato, podemos reconhecer algumas etapas do primeiro estágio da jornada do herói, intitulada a Separação ou Partida: o chamado da aventura, quando recebe a convocação para embarque por meio do arauto (o superior hierárquico); a recusa ao chamado, quando se revela contrariado em participar de uma viagem que promoverá a ocidentalização do país; o auxílio sobrenatural, quando a Noiva, mencionando premonições de sereia, tenta lhe advertir quanto ao seu destino caso não se torne menos inflexível; a passagem pelo limiar, representada pela viagem em si e sua dificuldade de comunicação; e a entrada na barriga da baleia, quando comete o *seppuku*: coincidentemente, o ritual samurai implica a abertura do próprio ventre com uma pequena espada.

Também podemos identificar as condições que ensejam a crise do ego e propiciam os respectivos confrontos com a *persona* e a sombra. Enquanto segmento da psique coletiva, a *persona* militar do Tenente é responsável pela fidelidade ao Imperador. No entanto, se o código samurai está na base dessa fidelidade (e de sua *persona*), entra em conflito com a natureza da missão, já que a ocidentalização do país levaria à provável extinção de sua classe ou das condições para sua existência. Por outro lado, a sombra, expressa nos elementos femininos de sua alma, exerce uma considerável resistência ao cumprimento da missão: tal recusa se insinua nas legendas poéticas que acompanham as cenas desse ato, nas quais referências à morte antecipam o destino do Tenente.

A construção de uma *persona* coletivamente adequada significa uma considerável concessão ao mundo exterior, um verdadeiro auto-sacrifício, que força o eu a identificar-se com a *persona*. Isto leva certas pessoas a acreditarem que são o que imaginam ser. A “ausência de alma” que essa mentalidade parece acarretar é só aparente, pois o inconsciente não tolera de forma alguma tal desvio do centro de gravidade (JUNG, OC, vol. VII/2, §306).

É no diálogo com a Noiva que a crise egoica, resultante do conflito da *persona* e do confronto com aspectos da sombra, se faz mais eloquente. Enquanto ela tenta suscitar-lhe uma postura mais

aberta e positiva, propondo uma noite de núpcias antecipada e uma maior flexibilidade diante da missão e da necessidade de aprender com o inimigo, o Tenente se mantém apegado aos rígidos princípios samurais e militares, sem se dar conta de que seu mundo está em irreversível transformação e que, caso não se transforme com ele, será extinto⁴. Neste ponto, revela-se a grande batalha interna do Tenente: embora reconheça que sua afinidade com a arte da escrita e a qualidade de seus versos (motivo pelo qual foi designado para a indesejada missão) se devem à relação com a Noiva e, portanto, com o feminino (a quem também via como um inimigo), ele se mantém resistente à possibilidade de abrir mão da rígida *persona* militar, por mais insustentável que se revele.

A *persona* militar pode ser vista como uma caricatura do masculino, cujas características estão expressas no que Durand (2012) denomina matriz imagética heroica, e da qual resultam as representações de ascensão, de verticalização, dos rituais de purificação e elevação. É a matriz promotora da individualização, da personificação, da separação, da iluminação. Fundamentalmente antitética, divide-se em dois modos, denominados cetro e gládio e faces do tempo, e comporta personagens como os reis, os magos e os guerreiros, todos portadores de alguma arma ou instrumento cortante. A fórmula mínima do modo heroico é o combate entre o herói, munido de sua espada, e o monstro, sendo que este último se apresenta em imagens teriomorfas (animais), nictomorfas (trevas) e catamorfias (queda), representando as faces do tempo.

Sob a designação de cetro e gládio, estão imagens oriundas de esquemas ascensionais, de arquétipos luminosos e de símbolos verticalizantes, espetaculares e diaréticos⁵. Tendo como objetivo a vitória sobre as trevas, carregam a “noção de poderio com a verticalidade do cetro e a agressividade do gládio, garantindo, sob a forma de arquétipo, a onipotência benéfica” (DURAND, 2012, p. 88). Seus símbolos culturais anexam à psique a virilidade e o poderio, separando-a da feminilidade traidora e alçando-a em direção ao céu, numa fuga da morte e do tempo.

Desse modo, é na intransigente postura do Tenente diante das transformações implícitas à vida, seja no âmbito pessoal ou coletivo, que se nota uma ligação entre *persona* e sombra. O personagem é capaz de admitir, com razoável clareza e solaridade, o quanto o contato com a alteridade feminina lhe foi benéfica, proporcionando o desenvolvimento de sua potencialidade criativa e estética, expressa em sua escrita poética. No entanto, o Tenente parece manter-se infenso a esta íntima constatação, como se nela houvesse algo de ameaçador.

⁴ O que foi levado a cabo pela Restauração Meiji, que aboliu a classe dos samurais.

⁵ Em direção à luz, separando o bem e o mal (DURAND, 2012).

Se a figura da sombra contém forças vitais e positivas devemos assimilá-las na nossa experiência ativa, e não reprimi-las. Cabe ao ego renunciar ao seu orgulho e vaidade para viver plenamente o que parece sombrio e negativo, mas que na realidade pode não o ser. Tudo isto exige, por vezes, um sacrifício tão heroico quanto o dominar-se uma paixão — mas em sentido oposto (VON FRANZ, 2018, p. 230).

Paradoxalmente, é com as ferramentas aprimoradas no contato com esse inimigo, mantido na sombra e confundido com a própria *anima*, que o Tenente desempenha seu canto do cisne, escrevendo um poema de despedida para, em seguida, executar o ritual purificador munido da arma perfurocortante, característica do regime heroico.

2.2 Segundo ato

O mundo consciente do jovem em questão tornou-se frio, cinzento e vazio, enquanto seu inconsciente ativou-se, tornando-se poderoso e rico (JUNG, 2020, OC, vol. VII/2, §345).

O primeiro contato do Tenente, agora um fantasma, é com uma entidade de grande importância para sua trajetória espiritual. Trata-se de Exu, divindade iorubana que compõe o panteão de religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda. Nesse encontro, ocorrido logo após a constatação do sumiço do seu corpo, o Tenente é informado sobre regras que incluem a busca pelo corpo desaparecido para manutenção da integridade espiritual. Nesse intento, ele deverá aprimorar sua comunicação com as entidades locais e cumprir uma obrigação não especificada, caso deseje retornar à terra natal.

Após essas instruções, uma eclipse já o apresenta na condição de Mensageiro entre estátuas do centro da cidade, onde também cumpre vigília em torno de uma Grande Árvore. Segundo conta a estátua de Catarina Paraguaçu⁶, seu corpo desaparecido teria sido enterrado sob essa árvore e, após algumas florações, os resíduos mortais do Tenente seriam expelidos e seu espírito poderia retornar ao Japão.

O Mensageiro realiza a vigília diurna por meio de um hospedeiro denominado Guardiã, cuja aparência é uma mescla de samurai e morador de rua. À noite, quando o Guardiã dorme entre as raízes da Grande Árvore, cumpre sua missão entre as estátuas do Campo Grande⁷, especificamente Paraguaçu e o Caboclo da Independência⁸, e

⁶ Indígena tupinambá casada com o português Diogo Álvares, considerada uma das matriarcas do povo brasileiro, por ter dado início ao processo de miscigenação.

⁷ Topônimo pelo qual é popularmente conhecida a Praça Dois de Julho, assim alcunhada em referência à data de independência da Bahia.

⁸ Símbolo maior da luta pela independência, representa a miscigenação do povo brasileiro.

os bustos dos martirizados da Conjuração Baiana⁹, alocados na Praça da Piedade. Estes informam haver turbulências no mundo espiritual provocadas pelos espíritos dos Malês¹⁰, revoltados com o apagamento da memória negra da cidade após a construção da estação de metrô no Campo da Pólvora, local onde eram atirados os corpos de pessoas escravizadas e indigentes mortos no período colonial.

A presença do Guardiã na Praça do Campo Grande desperta indignação na estátua que representa o rio São Francisco — apelidado de Rei Netuno por conta de sua aparência europeia e atitude elitista —, que pretende expulsá-lo mediante evocação de Exu, o senhor das encruzilhadas. Dessa forma, o Guardiã passa a sofrer delírios eróticos envolvendo as estátuas das Ninfas e memórias da Noiva do Tenente/Mensageiro. Outros delírios transformam recrutas que se exercitam na praça em guerreiros samurais que investem contra o Guardiã e questionam sua fidelidade ao Imperador. Em meio a esse turbilhão, o Guardiã abandona sua vigília e foge em direção ao Campo da Pólvora, onde adentra a estação do metrô, seguido pelo Mensageiro.

Na estação do metrô, o Mensageiro é recepcionado por vários espíritos, que falam em língua estranha. À medida que desce a escada rolante, as vozes tornam-se inteligíveis: trata-se de uma saudação ritual à dona da terra. No pátio da estação há vários personagens semelhantes ao Guardiã, e um deles se atira na frente do metrô que se aproxima: o Mensageiro se joga atrás dele e ambos são atingidos.

O Mensageiro desperta dentro do metrô. Os demais passageiros, pessoas negras com roupas de épocas passadas, comentam sobre a ocorrência de mais um acidente, retardando a viagem. Reencontra Exu, que comenta sobre o longo tempo do seu processo e afirma ser possível morrer quantas vezes forem necessárias, até que aprenda o que tiver que aprender. Avisa-lhe também que alguém grande quer falar com ele.

Guiado por Exu, o Mensageiro encontra Nanã, a orixá que detém o princípio da vida, a lama original da qual os humanos foram feitos e que a ela retornam após cumprirem seu ciclo vital. Nanã lhe comunica sobre as condições de cumprimento desse ciclo, pautadas na relação entre memória e esquecimento. Para renascer, os mortos precisam esquecer o mundo dos vivos, mas, para isso, é necessário que sejam por estes lembrados. Nanã também informa da revolta incipiente dos mortos esquecidos do Campo da Pólvora, presos ao concreto após a construção da estação.

⁹ Também conhecida como Revolta dos Alfaiates, foi uma das mais importantes rebeliões de classes populares contra a opressão do colonizador português.

¹⁰ Alcinha genérica pela qual eram conhecidos os iorubanos de religião muçulmana, e que encabeçaram a mais relevante rebelião de escravizados de nossa história.

No metrô, Nanã, Exu e Ogum, o orixá da guerra e da metalurgia, relatam ao Mensageiro que a condição dos revoltados para não destruírem a estação, de modo a voltarem a viajar para a terra dos ancestrais, é que seja construído um monumento aos Malês, simbolizando os mortos esquecidos do Campo da Pólvora. Enquanto isso não ocorre, faz-se necessário destruir algumas estátuas que representam a cultura e a história oficial e branca da cidade, como reparação.

Após questionar sobre sua relação com tais fatos, os orixás lhe dizem que seu corpo não está onde supõe: foi misturado ao concreto do Campo Grande, e que só a destruição do pavimento poderá libertá-lo. Eles revelam que Paraguaçu e o Caboclo são divindades nativas que lhe deram a função de cuidar da Grande Árvore para que evoluísse espiritualmente. Já o Guardiã é um Egun, um morto evoluído dotado de grande força física no mundo material.

Cabe ao Mensageiro conduzir o Guardiã nesse ataque, que libertará seu espírito e vingará parte do desrespeito e esquecimento a que escravizados e indigentes foram submetidos, devendo, no entanto, preservar as estátuas das divindades nativas. Durante a destruição das estátuas do Campo Grande, Paraguaçu lhe revela outras dimensões do seu processo espiritual, o que lhe imporá uma escolha entre sua ansiada libertação e o sacrifício do Guardiã.

2.2.1 Discussão

No processo de individuação, esta segunda etapa é considerada um aprofundamento da anterior: se antes o indivíduo se confrontara com estruturas arquetípicas que orbitam a esfera egoica e da consciência, como a *persona* e a sombra — que veiculam conteúdos sociais e culturais, no caso da primeira, ou expressam aspectos do inconsciente pessoal resultantes da repressão de material biográfico, no caso da segunda —, o que agora se impõe é o confronto com o par *animal/animus*. A *anima* e o *animus* são denominados de psicopompos por desempenharem o papel de guias espirituais, conduzindo o ego às profundezas da alma — ou o herói ao âmago da aventura. Eles correspondem à estrutura complementar oposta ao complexo do ego e sua atividade consciente, além de representarem a máxima alteridade psíquica.

Nesse segundo (e longo) ato, podemos identificar características do estágio da jornada do herói denominado Iniciação (provas e vitórias). Seu caminho das provas se inicia quando é informado por Exu, no cemitério onde seu corpo acaba de desaparecer, que deverá cumprir certas obrigações para regressar à terra natal, o que inclui a capacidade de se comunicar. O encontro com Exu também pode ser considerado como uma espécie de encontro com o mentor, já que

a divindade Ihe instrui quanto a regras e disposições necessárias à consecução do bem desejado.

Aqui, cabe tecer algumas considerações acerca do papel de Exu, enquanto divindade de matriz africana que corresponde, arquetipicamente, aos deuses Hermes e Mercúrio, construtores de pontes entre diferentes planos de consciência e o inconsciente. De acordo com Zacharias (1998, p. 136), “sua função é a de regular o fluxo de energia entre os dois mundos, servindo de mensageiro entre os deuses e os homens, liberando a passagem de energia ou não, dependendo da sua utilidade ou das reverências devidas a ele”. Como senhor das encruzilhadas, ele é quem preside os caminhos, sendo também considerado um psicopompo, pois conduz o ego em sua viagem ao inconsciente.

Como regulador de energia psíquica, Exu cumpre um papel crucial na jornada do Mensageiro: da dinamização inicial do seu caminho de provas (deflagrando o processo e instruindo, ao seu modo, o noviço) aos delírios que acometem o Guardiã (expressão da sua sombra e do seu inconsciente pessoal) e o forçam a sair do Campo Grande e ingressar na estação do metrô. Assim, é Exu quem propicia cada passo significativo do fantasma em sua jornada.

Este orixá traz em seu conjunto mítico a importância dos aspectos homeostáticos da psique, pois enquanto porteiro e regulador do fluxo de energia psíquica, regula a passagem de conteúdos entre consciente e inconsciente. Tendo a possibilidade de subverter a ordem estabelecida, tornando o que é certo, errado, e vice-versa, participa do processo de enantiadromia, a inversão do fluxo de energia quando muito polarizada (ZACHARIAS, 1998, p. 139-140).

O encontro com a deusa corresponde ao seu contato com a estátua de Paraguaçu, que Ihe informa sobre a suposta localização de seu corpo (enterrado sob a Grande Árvore) e Ihe orienta a tomar um hospedeiro que cumpra o papel de Guardiã dessa árvore, enquanto ele desempenhará a função de Mensageiro entre as estátuas. O aspecto maternal dessa designação, que se revelará no terceiro ato, evoca o acolhimento da terra mãe a seus filhos, nativos ou expatriados.

Paraguaçu representa a *anima*, os elementos femininos do psiquismo masculino. Seu acolhimento a este “pária espiritual” o introduz num circuito regular e cômodo, quase doméstico, designando-lhe um cavalo (Guardiã) e uma morada, a Grande Árvore e, por extensão, a própria Praça do Campo Grande, onde está localizada. “Assim como o pai protege o filho contra os perigos do mundo externo, representando um modelo da *persona*, a mãe é a protetora contra os perigos que o ameaçam do fundo obscuro da alma”, afirma Jung (OC, vol. VII/2, §315).

Esse ato da história corresponde àquilo que Durand (2012) chama de matriz imagética mística, oriunda do reflexo digestivo ou

nutricional, e tem como substrato noturno as imagens de refúgio, acolhimento e calor, que se desdobram em representações matriarcais e domésticas, bem como nas ações de descida e engolimento. Opondo-se ao modo heroico, esse esquema busca a construção da harmonia e a quietude do gozo, tendo como recurso expressivo os símbolos de eufemização, inversão e intimidade. Aqui, a subida e a luz convertem-se em descida e trevas para penetrar nas profundidades, na secreta intimidade, no retorno ao seio materno em busca do repouso primordial.

Psicologicamente, a difícil relação que o Tenente mantinha com o feminino — representado por sua Noiva e pelo imperativo vital da transformação — expressa certa justaposição entre sombra e *anima* enquanto estruturas do inconsciente, o que resulta da exclusão do elemento feminino da sua consciência. Sua aptidão para a escrita poética, gestada no reprimido lado feminino do seu psiquismo (sombra), foi a qualidade que o elegeu para a missão que o destruiu; e agora, na condição de fantasma, é esta mesma aptidão que o habilitou a tornar-se um Mensageiro entre as estátuas, sob as bênçãos da Grande Mãe, Paraguaçu.

Podemos considerar que todos os elementos da história são uma projeção do psiquismo do protagonista. Assim, a Praça representa a consciência do Mensageiro, enquanto a Grande Árvore e sua vindoura floração simbolizam sua potencial libertação espiritual¹¹. No entanto, em seu ofício, o Mensageiro parece pouco interessado nas mensagens que transporta ou no circuito que percorre, embora este lhe inspire poeticamente. Mantém-se ferreamente apegado à *persona* que o condenou, e isso o conduz a uma segunda condenação: a de um cotidiano imutável, resultante do que poderíamos denominar de um funcionamento neurótico, crônico e estéril.

A persona, imagem ideal do homem tal como ele quer ser, é compensada interiormente pela fraqueza feminina; e assim como o indivíduo exteriormente faz o papel de homem forte, por dentro torna-se mulher, torna-se *anima*, e é esta que se opõe à *persona*. O íntimo é obscuro e invisível para a consciência extrovertida, principalmente para o indivíduo que tem dificuldade em reconhecer suas fraquezas, por haver-se identificado com a *persona*. Portanto, o contrário da *persona* — a *anima* — também permanece totalmente no escuro e se projeta. É então que o herói cai sob o jugo da mulher (JUNG, OC, vol. VII/2, §306).

Por este motivo, sua tentação se manifesta na forma de delírios eróticos envolvendo a memória de sua Noiva com a imagem das Ninfas/Sereias, o que perturba o Guardião e, conseqüentemente, o

¹¹ Como o crescimento psíquico não pode ser efetuado por esforço ou vontade conscientes, e, sim, por um fenômeno involuntário e natural, ele é frequentemente simbolizado nos sonhos por uma árvore, cujo desenvolvimento lento, pujante e involuntário cumpre um esquema bem definido (VON FRANZ, 2018, p. 212).

Mensageiro. Tais delírios, como mencionado, são provocados por Exu, cuja função energética e de mensageiro entre os mundos inclui a dinamização de aspectos preteridos do psiquismo. No caso, sua feminilidade e sexualidade, reprimidas pelo rigoroso código samurai.

A sintonia com o pai se expressa pelas fantasias beligerantes que transformam os recrutas do Campo Grande em sanguinários samurais que questionam a fidelidade do Tenente ao Imperador, expressão arquetípica da figura paterna. O resultado dessas investidas é a expulsão da Praça que caracteriza seu circuito seguro, semelhante a um ambiente doméstico — ou a um útero do qual, expelido, predispõe o herói a um segundo nascimento.

Nesse ponto, talvez seja lícito recorrer à simplificação proposta por Vogler (1998): após se deparar com provas, aliados e inimigos, o herói se aproxima da caverna oculta, aqui representada pela estação de metrô:

Finalmente, o herói chega à fronteira de um lugar perigoso, às vezes subterrâneo e profundo, onde está escondido o objeto de sua busca. Com frequência é o quartel-general do seu maior inimigo, o ponto mais ameaçador do Mundo Especial, a Caverna Oculta. Quando o herói entra nesse lugar temível, atravessa o segundo grande limiar. Muitas vezes, os heróis se detêm diante do portão para se preparar, planejar e enganar os guardas do vilão. Essa é a fase da Aproximação (VOGLER, 1998, p. 39).

Ao ultrapassar esse segundo limiar, o herói irá se deparar com seu maior desafio, passando pelo que Vogler (1998, p. 33) denomina de provação: “tem de morrer ou parecer que morre, para poder renascer em seguida”. Após entrar na estação e descer a escada rolante acompanhado por uma legião de espíritos, o Mensageiro avista o Guardiã no momento em que este pula na frente do metrô. Sem titubear, atira-se atrás do Guardiã e ambos são atingidos.

Para ingressar no inconsciente (representado pelo metrô e pelo pátio de embarque), o ego necessita sofrer uma espécie de morte, imposta pela natureza impessoal desse domínio.

O ponto de partida de nosso problema é o estado que se segue depois do consciente haver assimilado suficientemente os conteúdos inconscientes produzidos pelos fenômenos da *anima* e do *animus*. Isto pode ser representado da seguinte maneira: os conteúdos do inconsciente são, antes de tudo, coisas que pertencem à esfera pessoal [...]. Desenvolvem-se depois as fantasias do inconsciente impessoal, que contém essencialmente uma simbologia coletiva [...]. Essas fantasias podem ser comparadas com os *processos de iniciação*, uma vez que sua analogia é flagrante (JUNG, OC, vol. VII/2, §384).

Após ser esfaqueado pelo metrô junto ao Guardiã, o que corresponde a um rito de passagem, o fantasma desperta no interior do transporte, cercado pelos mortos esquecidos do Campo da Pólvora.

Tais personagens correspondem aos complexos do inconsciente cultural da cidade, cuja energia provém dos arquétipos do inconsciente coletivo. Alguns desses complexos são mais próximos dos arquétipos, como os Eguns, que são formas sem conteúdo. Como dirá Nanã: “Os Eguns são mortos evoluídos, mas que não reencarnaram e nos auxiliam. Como estes que ajudam no controle da estação. [...] são um mistério, mesmo para nós. São intermediários entre os vivos e os mortos. Ninguém sabe o que está sob suas vestes” (COSTA; SOUZA, 2020, p. 119).

Exu reaparece para retomar sua missão de guia, agora em direção à manifestação das personalidades *mana* representadas pelos orixás Nanã e Ogum, aprofundando a iniciação¹² do herói. São as imagens arquetípicas da Velha Sábida e do Grande Guerreiro que cumprem funções complementares na dotação do ego para avançar no processo de individuação.

Nanã instrui o Mensageiro sobre os mistérios do ciclo de vida e morte, memória e esquecimento, e o adverte quanto ao descaso a que foram submetidos os mortos do Campo da Pólvora: encabeçados pelos Malês, eles irão se valer dos Eguns para perturbar a paz dos vivos. Como complexos superenergizados, os Eguns vingarão tal negligência, impondo estragos ao psiquismo consciente. O paralelo entre o Mensageiro e a cidade se revelará mais tarde, quando o herói souber que seu corpo, assim como os dos revoltados, foi transformado em concreto sem memória: corpos empedrados, retirados do ciclo de transformação e renovação, capturados pela neurose crônica que resulta da dissociação entre mente e matéria, corpo e espírito.

A meta seguinte da confrontação com o inconsciente é alcançar um estado em que os conteúdos inconscientes não permaneçam como tais e não continuem a exprimir-se indiretamente como fenômenos da *anima* e do *animus*, mas se tornem uma função de relação com o inconsciente. Enquanto não chegarem a isto, serão complexos autônomos, isto é, fatores de perturbação que escapam ao controle da consciência, comportando-se como verdadeiros “perturbadores da paz” (JUNG, OC, vol. VII/2, §387).

Aqui, cabe discriminar as imagens arquetípicas que conduzem o ego heroico ao esclarecimento necessário para o passo seguinte. De acordo com Zacharias (1987, p. 192-193), “Nanã é a mais velha das Orixás femininas, por isto considerada carinhosamente como vovó. É a ‘mãe dos mortos’, e reina sobre as águas paradas, pútridas e pântanos”:

Ela representa este poder feminino que, sendo destronada [...], revolta-se e torna-se rancorosa. No entanto, é a deusa que possibilita o surgimento da nova

¹² As iniciações primitivas são nitidamente *mistérios de transformação*, com grande significado espiritual. Muitas vezes, os iniciados são submetidos a tratamentos dolorosos, recebendo ao mesmo tempo os mistérios da tribo: de um lado, sua hierarquia e, de outro, o ensinamento cosmogônico e mítico (JUNG, OC, vol. VII/2, §384).

vida, que brota da decomposição de estruturas anteriores, ela rejeita os filhos, mas sempre os recebe, quando eles voltam no fim da vida. É a ideia da terra mãe que expulsa a vida de si, mas a acolhe no descanso da morte (ZACHARIAS, 1987, p. 195).

De acordo com Durand (2012), no modo imagético místico, característico desse ato, as grandes deusas substituem o soberano masculino, convertendo e eufemizando a morte. Entretanto, em sua função de protetoras do lar e da maternidade, tornam-se belicosas e sanguinárias quando necessário. Contudo, ao contrário do modo heroico, o movimento aqui é involutivo e a preocupação, defensiva, revestindo-se de couraças para resguardar o espaço íntimo. A exploração de segredos e descidas é o caminho para a essência substancial, que se dá mediante precipícios, abismos, gargantas, água profunda ou terra cavernosa.

Embora haja uma contenda mítica entre Nanã e Ogum¹³, é em associação com o deus da guerra e da metalurgia que a Velha Sábua pretende executar seu plano de reparação. É pela masculinidade combativa, representado por esse orixá, que o aspecto belicoso e vingativo da Velha Sábua poderá se expressar:

Ogum representa os aspectos mais viris da personalidade, constelando-se na imagem do guerreiro que comunga de duas potencialidades, a impulsividade e a coragem. Por outro lado, a coragem e franqueza de Ogum lhe conferem os aspectos positivos complementares ao símbolo. Na qualidade de irmão de Oxosse, Ogum auxilia a tarefa do caçador, na medida em que abre caminho na mata fechada, com o manejo assertivo de sua espada; além de vir em socorro dos que o invocam na batalha (ZACHARIAS, 1987, p. 152).

Dotado do *mana* das polaridades feminino/masculino (Nanã e Ogum), caberá ao ego heroico (Mensajeiro), munido de suas potencialidades opostas e complementares (poesia e disciplina), direcionar a força destrutiva da sombra (Guardião), eivada da energia psíquica (Exu) oriunda do núcleo energético dos arquétipos (a revolta dos mortos esquecidos) para libertar e redimir a memória negligenciada pela historiografia (consciência), que produziu uma necrose no corpo social e a neurose crônica (circuito estéril) que acomete o espírito do Tenente, por conta dos corpos transformados em concreto e impedidos de prosseguir em seus ciclos de transformação.

O jovem paciente, cuja fantasia em torno de um suicídio já mencionei, estava predisposto a produzir uma sequência de fantasias arbitrarias, a menos que aprendesse a desempenhar nelas uma parte ativa, por uma intervenção consciente. Só desse modo estabelecer-se-ia a orientação para um fim. Por um lado, o inconsciente é um processo puramente natural, sem objetivo;

¹³ “Ela (Nanã) é anterior à idade do ferro, o que é narrado na disputa que ela teve com Ogum, o ferreiro”. (ZACHARIAS, 1987, p. 192)

mas por outro lado tem o endereçamento potencial, típico de todo processo energético. Quando a consciência desempenha uma parte ativa e experimenta cada estágio do processo, compreendendo-o pelo menos intuitivamente, então a imagem seguinte sempre ascenderá a um estágio superior, constituindo-se assim finalidade da meta (JUNG, OC, vol. VII/2, §386).

Ainda relutante em executar o plano das divindades, o ego heroico manifesta uma última resistência, ao ser chamado de pai por Exu e de neto por Nanã (epítetos carinhosos, tipicamente soteropolitanos): exige ser tratado com um samurai, evocando aquilo que Jung chamaria de “restabelecimento regressivo da *persona*”, quando o indivíduo regride a estágios anteriores de seu processo de desenvolvimento por conta de uma “intervenção violenta e destruidora do destino” (JUNG, OC, vol. VII/2, §254). A questão é resolvida, literalmente, pelas mãos de Ogum, que quebra ao meio a espada empunhada pelo fantasma: a arma perfurocortante do herói, símbolo do trabalho discriminatório e judicativo da consciência, deve dar lugar a outras ferramentas, menos solares.

O colapso da orientação consciente não é assunto negligenciável. Corresponde a um fim de mundo em miniatura, como se tudo voltasse de novo ao caos original. O indivíduo sente-se abandonado, desorientado, como um barco sem leme entregue ao capricho dos elementos. Pelo menos, assim parece. Na realidade, porém, mergulhou de novo no inconsciente coletivo, que assume a direção (JUNG, OC, vol. VII/2, §254).

Munido das informações (energia) das divindades (*mana*), Mensageiro (ego) e Guardiã (sombra) voltam ao cemitério de onde o corpo foi retirado e confrontam a efígie do empreiteiro responsável pelas obras do Campo Grande, que narra as desventuras do Tenente à estátua de uma jovem carpideira. Além de conhecer sua história, esse empreiteiro definiu seu destino, ao consentir com o uso de restos humanos como material de construção. Há nesse personagem o simbolismo de um complexo paterno, ou a imagem de um arquétipo patriarcal. Sua atitude permissiva diante da profanação do sagrado evoca o imperativo fáustico que desconhece antigos valores ctônicos, fundantes da própria civilização.

Diante do questionamento descrente da efígie quanto ao que um fantasma poderia fazer contra ela, o Mensageiro incorpora no Guardiã e, com a força conjunta das duas estruturas (ego e sombra), energizadas pelo *mana*, usando da arma do Guardiã (bastão), ataca e remove o arquétipo patriarcal, levando-o consigo para utilizá-la no ataque ao pavimento do Campo Grande, onde seu corpo se encontra neuroticamente aprisionado. E de onde pretende, assim como no estágio denominado por Campbell de Sintonia com o Pai, espiritualmente, renascer.

Chegando ao Campo Grande, dá-se a continuidade do estágio que Vogler chama de Provação: depois de iniciado nos mistérios (arquétipos), o herói retorna do mundo dos mortos (inconsciente) para realizar sua tarefa ou obrigação no mundo. De acordo com Jung,

[...] se esse homem conscientizar seus conteúdos inconscientes, tais como aparecerem inicialmente nos conteúdos fáticos de seu inconsciente pessoal e depois nas fantasias do inconsciente coletivo, chegará às raízes de seus complexos. Só assim poderá libertar-se de sua possessão, e ao mesmo tempo dos fenômenos da *anima* (JUNG, OC, vol. VII/2, §387).

Na praça do Campo Grande, o Mensageiro (ego) se dissocia do Guardião (sombra), deixando-o incumbido do trabalho físico da destruição. Ao confrontar verbalmente Paraguaçu (complexo materno), esta afirma tê-lo designado Mensageiro para auxiliá-lo em seu crescimento espiritual: no entanto, reconhece seu direito à atuação violenta, e assim o autoriza.

Embora a destruição das estátuas corresponda, em efeitos materiais, ao acordo feito com as divindades — o que resulta na consecução objetiva de uma reparação simbólica pelos mortos esquecidos —, não capitaliza nenhum ganho subjetivo ao ego, já que este se encontra fora do corpo (ou da sombra), ocupado em exercer sua função superior: o pensamento.

É verbal e intelectualmente que o Mensageiro (ego) esgrime com sua despotenciada *anima* (Paraguaçu), enquanto o embate físico e afetivo é desempenhado por sua sombra (Guardião). A inferência sobre sua função superior (pensamento) e a inferior (sentimento) se dá pelas informações biográficas colhidas ao longo da narrativa, bem como dos impasses relacionados ao seu processo espiritual: da sua aptidão para a escrita às dificuldades afetivas com sua Noiva e à inflexibilidade existencial que o leva ao suicídio diante de uma tarefa que, se não tão difícil para um tipo intelectual (aprender idiomas e técnicas de navegação), torna-se quase impossível para quem não dispõe da qualidade transigente, implícita à função sentimento. Também não parece haver muito espaço para a intuição: dada sua proficiência física, sua função auxiliar é provavelmente a sensação.

O fato é que o ego se encontra alijado da vivência plena desse confronto, e isso terá consequências:

Confrontar-se com o inconsciente é algo de muito diverso: trata-se de libertar os processos inconscientes que irrompem na consciência sob a forma de fantasias. Pode-se então tentar interpretá-las. Em muitos casos é essencial para o paciente ter uma ideia acerca dessas fantasias; mas o importante é vivê-las plenamente e também compreendê-las, uma vez que a compreensão intelectual pertence à totalidade da experiência. Entretanto, não atribuo uma primazia à compreensão. [...] O essencial, é bom repetir, não é a interpretação e compreensão das fantasias, mas a *vivência* que lhes corresponde (JUNG, OC, vol. VII/2, §342).

As fantasias inconscientes não devem ser destruídas (como o foram as estátuas), mas discriminadas e incorporadas enquanto componentes do psiquismo. Cabe ao ego conduzi-las a algum nível de esclarecimento consciente, para que a energia da qual são signatárias não seja incorporada por outras manifestações ameaçadoras.

A atitude consciente do jovem em questão era, de fato, tão unilateralmente intelectual e racional que a natureza se indignou dentro dele, aniquilando seu mundo de valores conscientes. Entretanto, ele mesmo era incapaz de vencer seu intelectualismo, reforçando outra função, o sentimento, por exemplo, simplesmente porque não possuía essa função, que estava no inconsciente. Não havia, pois, outro caminho, senão o de deixar as rédeas nas mãos do inconsciente, dando a este a possibilidade de converter-se em conteúdo da consciência sob a forma de fantasias (JUNG, OC, vol. VII/2, §342).

Tal atitude, no contexto da individuação, corresponde ao que Jung denominava de possessão pela personalidade *mana*, quando a consciência supõe apoderar-se do eflúvio energético extraordinariamente eficaz, emanado por entidades numinosas.

Quem, entretanto, se confronta com a *anima*? Sem dúvida o eu consciente, e é ele, então, que se apodera da *personalidade-mana*. Esta última, porém, é uma *dominante* do inconsciente coletivo: o conhecido arquétipo do homem poderoso, sob a forma do herói, do cacique, do mago, do curandeiro e do santo, senhor dos homens e dos espíritos, amigo de Deus. Esta é uma figura coletiva masculina, que emerge do fundo obscuro e toma posse da personalidade consciente. Tal perigo anímico tem uma natureza sutil, uma vez que pode aniquilar, através da inflação da consciência, aquilo que se ganhou do confronto com a *anima* (JUNG, OC, vol. VII/2, §377-378).

No caso em questão, oriundo de Nanã e Ogum como recursos para a reparação coletiva, o Mensageiro parece fazer uso desse atributo apenas para seu benefício pessoal: só incorpora no Guardiã após um longo diálogo com sua *anima*, momento em que esta lhe adverte quanto à necessidade de que faça a escolha que definirá seu destino¹⁴ (voltar ao começo ou seguir em frente). Ele insiste que deseja voltar para o seu mundo e arremessa a enorme efígie contra o pavimento da Praça, destruindo-o e libertando seus restos mortais do concreto.

Nesse momento, em meio a uma revoada de pombos e da ansiada floração da Grande Árvore, o herói ingressa na apoteose e recebe sua última benção, nos termos de Campbell (ou sua recompensa, nas palavras de Vogler). Paraguaçu lhe diz: “você agora está livre”. E o Caboclo adverte: “Se deseja tanto retornar para sua terra, siga sem olhar para trás” (COSTA; SOUZA, 2020, p. 143).

¹⁴ “O seu Odu”, comenta Exu” (COSTA; SOUZA, 2020, p. 142).

Totalmente desvencilhado de sua sombra e esquecido do acordo firmado com as divindades ctônicas, o ego ascende aos céus, inflado pela energia *mana*. Está no seu caminho de volta, na provável esperança de uma restauração regressiva da *persona* samurai.

2.3 Terceiro ato e discussão

Nesse último (e curto) ato, verificamos a predominância da matriz imagética sintética ou dramática, também pertencente ao regime noturno. De acordo com Durand (2012), essa matriz é pautada por ações rítmicas ou cíclicas, e suas representações inspiram imagens de plantio e colheita, de descida e subida, integrando as dimensões anteriores. Essas dimensões estão relacionadas com os ritos utilizados para assegurar os ciclos da vida, harmonizando os contrários mediante concepção histórica. Seus símbolos são cíclicos e neles se integram a atitude trágica e as forças vitais e benéficas do devir, transmutando o aspecto negativo das trevas e da morte e as convertendo em imagens e símbolos aceitáveis, inseridos numa concepção dramática.

Com efeito, em meio à elevação redentora que supostamente o reconduzirá ao seu mundo, o Mensageiro escuta a sábia voz de Nanã, que lhe sussurra sobre a natureza universal da ideia de terra natal: é aquela em que o ciclo da vida se engendra e se renova, onde quer que seja. Outra frase, escutada pelo herói ao longo de sua jornada, ecoa em sua mente: “A quem você serve, samurai?” (COSTA; SOUZA, 2020, p. 144).

No plano terrestre, o Guardiã, tomado da energia de Exu e da fúria de Ogum, prossegue com a destruição descontrolada das estátuas, até que avança em direção a Paraguaçu. Do alto, o Caboclo salta com sua lança em punho para evitar que a sombra ataque a *anima*. “Somente um sacrifício abre a porta entre os mundos”, diz Exu, repetindo a frase dita no Metrô e evocando o rito de passagem necessário para o ingresso em uma nova etapa (COSTA; SOUZA, 2020, p. 146).

Assim é que a dissolução da personalidade-mana, através da assimilação consciente de seus conteúdos, leva-nos naturalmente a nós mesmos, como a algo de vivo e existente, suspenso entre duas imagens do mundo e suas potências experimentadas com nitidez, mas só obscuramente pressentidas. Este “algo” é-nos estranho e, no entanto, próximo; sendo plenamente o que somos, é incognoscível, um centro virtual de misteriosa constituição e que poderá exigir tudo: parentesco com animais e deuses, com cristais e estrelas, sem que isso nos surpreenda ou provoque nossa desaprovação. Tudo isto é exigido e nada temos nas mãos para opor razoavelmente a tal exigência. E é saudável prestar ouvidos a essa voz (JUNG, OC, vol. VII/2, §398).

Ao dar ouvidos a essa voz, o herói retorna. É a recusa do retorno, com o sinal invertido. O mundo para o qual desejava retornar já não existe. A terra a que pertencera já não lhe pertence. Do alto, vê o Caboclo descendo em socorro de Paraguaçu. O Mensageiro precipita-se em velocidade, até interpor-se entre o Guardião e a lança mortífera. Traspassados, ego e sombra se reúnem num mesmo indivíduo. “O seu Odu”, repete Exu (COSTA; SOUZA, 2020, p. 148).

Dessa fusão, resulta um embrião, que é docemente acolhido por Nanã. No regaço da Grande Mãe, afunda lentamente na lama, como a semente que necessita morrer para brotar.

Sentindo o *Si-mesmo* como algo de irracional e indefinível, em relação ao qual o *eu* não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga, girando por assim dizer em torno dele como a terra em torno do sol — chegamos à meta da individuação (JUNG, OC, vol. VII/2, §405).

De acordo com Durand (2012), os dramas astro-biológicos e os mitos relacionados ao ciclo das estações são exemplos de estruturas advindas da matriz imagética sintético-dramática. Esta promove a organização das imagens e seu sentido simbólico por meio de um alinhamento diacrônico, resultando no conjunto de realizações organizadas em torno de concepções de mundo, sejam filosóficas, religiosas, estéticas, técnicas ou ideológicas. Técnicas agrícolas, calendários, sistemas explicativos em geral compõem seu repertório mais significativo. É a matriz que elabora o estado dramático do homem em busca de redenção, de um alinhamento histórico para sua experiência.

Conclusão

O herói é o homem da submissão autoconquistada. Mas submissão a quê? Eis precisamente o enigma que hoje temos de colocar diante de nós mesmos. Eis o enigma cuja solução, em toda parte, constitui a virtude primária e a façanha histórica do herói (CAMPBELL, 1997, p. 12).

Em seus estudos, Joseph Campbell (1987) identificou uma estrutura narrativa universal que ilustra aquilo que Jung (2020) denominou de arquétipo, registro imemorial das experiências humanas e seu núcleo energético e motivador. Sob tal estruturação, Durand (2012) sugere a existência de esquemas, resultantes dos reflexos corporais dominantes, dos quais se originam as fantasias que compõem o vasto repertório imaginário da humanidade, aí incluídas as estruturas narrativas enquanto expressões verbais e dramáticas dos modos imagéticos. Sendo uma espécie de planta baixa do arquétipo, os

esquemas corporais atestam a relação filogenética e universal entre corpo e espírito.

No presente estudo, fez-se possível atestar a correlação entre esses três registros conceituais: em *Rocha Navegável*, a jornada heroica corresponde a um processo de individuação, em que o protagonista, um degredado espiritual, se vê obrigado a cumprir certas obrigações em solo estrangeiro como meio de retorno à terra natal. Por fim, após o embate com elementos do seu psiquismo consciente e de projeções de seu inconsciente pessoal, descobre a universalidade do conceito de terra natal pelo acesso ao território sagrado do inconsciente, onde se conecta à origem de tudo e, por conseguinte, ao Si-mesmo, ao arquétipo da integração.

As dimensões pessoal e coletiva do processo de individuação se unificam nesse reconhecimento de pertença à terra universal, onde as singularidades individuais expressam a potência múltipla, implícita ao todo. E na base dessa reconexão está uma busca pelo corpo perdido, expressão simultânea do que é extremamente pessoal e irredutivelmente coletivo, como base originária e unificadora de impulsos comuns a toda espécie humana.

Referências

- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix: Pensamento, 1997.
- COSTA, F.; SOUZA, I. *Rocha navegável*. Salvador: RV Cultura e Arte, 2020.
- COSTA, V. P. da. O “Daimon” de Sócrates: conselho divino ou reflexão? *Cadernos de Atas da ANPOF*, [s. l.], n. 1, 2001.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- GLEDHILL, S. Seppuku na cidade de Salvador. *Cemitério dos Ingleses*, Salvador, 2007. Disponível em: <http://cemingba.blogspot.com/2007/04/seppuku-na-cidade-do-salvador.html>. Acesso em: 14 jun. 2012.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. OC, vol. VII/2. Petrópolis: Vozes, 2020.
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural II*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- MARONI, A. *Jung o poeta da alma*. São Paulo: Summus, 1998.
- VOGLER, C. *A jornada do escritor: estruturas míticas para escritores*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- VON FRANZ, M. L. O processo de individuação. In: JUNG, C. G. et al. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. p. 207-307.
- ZACHARIAS, J. J. de M. *Ori Axé, a dimensão arquetípica dos Orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.

Fábio Costa é mestre em Comunicação e Cultura Contemporânea pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), especialista em Teoria Analítica de C. G. Jung e graduado em Psicologia pela mesma instituição. Atuou como docente em instituições públicas e privadas de ensino superior, como a UFBA e a Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), onde lecionou, entre outros, o componente curricular dedicado à Psicologia Analítica. Atualmente, atua como psicólogo na Rede de Atenção Psicossocial da Secretaria Municipal de Salvador e dedica-se à escrita literária e de roteiros. Com a HQ *Rocha Navegável*, foi finalista do Prêmio Jabuti de Literatura (2021), do Troféu HQMix (2021) e do Festival de Quadrinhos de Angoulême (2023).

E-mail: fabiocosta75@gmail.com

Mariela B. Hernández é professora associada da Universidade Federal da Bahia, onde atua no bacharelado interdisciplinar em Artes, no Programa de Pós-Graduação em Museologia e no Curso de Especialização em Teoria Analítica de Carl Gustav Jung do Instituto de Humanidades Artes e Ciências. Suas áreas de pesquisa são a Arte Latino-Americana, a Arte Cinética e as Relações entre Arte e Ciência. É bacharel em Artes, pela Universidad Central de Venezuela, e mestre e doutora em Artes Visuais, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E-mail: mariela.ihac.ufba@gmail.com

The journey of individuation: a study about the hero in the graphic novel *rocha navegável* (*navigable rock*)

Fábio Costa

Mariela B. Hernández

Article



Abstract: The present article constitutes an attempt to correlate the path of the leading character in the graphic novel *Rocha Navegável*, of which I am the co-author, with three concepts: the “process of individuation” by C. G. Jung, the “hero’s journey” by Joseph Campbell, and the “anthropological structures of the imaginary” by Gilbert Durand. The three theoretical concepts were paired with the three-act structure of the graphic narratives, indicating similarities between them. Therefore, we can conclude that the three concepts, inspired by the notion of the archetype, arrange themselves in a convergent manner providing a promising perspective in the field of narratology analysis as well as in the understanding of the dynamic aspects of the psyche.

Keywords: archetype; individuation; hero; imaginary; graphic narrative.

Introduction

Rocha Navegável

The idea of psychic objectivity is by no means a new discovery; on the contrary, it represents one of humanity’s first and broader “accomplishments”: the concrete conviction of the world of spirits (JUNG, OC, vol. VII/2, §293).

The graphic novel *Rocha Navegável*, created alongside artist Igor Souza, was inspired by a historical fact narrated in the article “*Seppuku na cidade do Salvador*” (*Seppuku in the city of Salvador*), by historian Sabrina Gledhill (2007), which deals with the ritualistic suicide, samurai-style, of a Japanese lieutenant aboard an English ship moored in Baía de Todos os Santos (Bay of All Saints), during a night of 1870. The event itself, the *seppuku* (or *harakiri*) carried out in Bahian waters in the nineteenth century by a young officer on a mission of cultural exchange, was already fascinating, but the consequences of this act

were even more intriguing: a while after being buried in the British Cemetery his grave disappeared along with his remains.

The symbolic strength of this character—inhabiting a spiritual and physical limbo, whose dishonor, allegedly provoked by the difficulty in assimilating elements of another culture, led this young man to a painful death and condemned him to remain in a foreign land—inspired us to create the tale of a ghost in search of its missing body trying to return to its homeland. Surrounding this motif, we developed his relationship with fantastic entities and deities of the city of Salvador, especially statues and orishas who would help him in his search for a time when he was introduced to historical, cultural, and spiritual elements of the city.

The axis of this narrative is, of course, its protagonist, whom we refer to sometimes as Lieutenant and sometimes as Messenger due to the role he began to play alongside the spirits that inhabit some statues in the central area of Salvador. His path in the plot corresponds, as well as in heroic journeys in general, to what Jung (VON FRANZ, 2018) called process of individuation, in which the ego complex must confront the unconscious aspects of the psyche in order to reach, or come close to, the *Self*: the archetype of integration. This internal progress in the direction of otherness that constitutes us, composed of personal complexes that manifest the archetypes of the collective unconscious, corresponds to the journey undertaken by heroes of several eras and cultures towards unknown and adventurous worlds, where the challenges and trials will shape their personal destiny.

The meaning of the word samurai seems to be fitting to the intersection between the heroic perspective and the process of individuation: being the one who serves¹ or the one who renders services, it is up to the latter to sacrifice himself for his master, or *daimyo*, as the feudal lords were called in Japan previous to the Meiji Restoration, which reinstate the throne to the emperor and lead to the opening of the country to the world after 200 years of enclosure imposed by the Tokugawa shogunate.

Interestingly, the word *daimyo*, which means lord of great land in Japanese, resembles, in its Western spelling, *daemon*, which is the Latinized spelling for spirit or deity—a term that Socrates used to call his personal genius. As a manifestation of divine nature in the life of individuals, the *daemon* fulfilled the role of the one who guides souls. It was, however, up to each one whether to listen to it or not. In Socrates' case, when facing his *daemon's*² silence, he refused to

¹ Cf. <https://super.abril.com.br/historia/no-fio-da-espada/>.

² According to this approach, Socrates considers himself to be *eudaemon* because his *daemon* always acts in a beneficial way, even when it allows him to be condemned to death (COSTA, 2001, p. 109).

make use of rhetoric or resort to judges, understanding his fate was to die by poisoning.

On his journey, the hero will need to put his life at risk to receive blessings or something he desires. During the process of individuation, the ego must descend to the realm of the dead to confront the unconscious structures of the psyche, aiming to make conscious the unsuspected designs of its own nature. In both cases, it is a question of facing a fate based on the realization that there are instances that go beyond known, conscious, or rational domains. In symbolic terms, submission to a higher power, represented by *daimyos* or *daemons*, corresponds to the understanding that the hero or the ego, as well as the samurai, must be at the service of something that surpasses them.

1 Theoretical Frameworks Or References

1.1 Jung and the Individuation

The process of individuation forms the central axis of the Jungian approach. Around it, the elements of the psychic structure proposed by Jung are constellated and the opposite and complementary dimensions of the psyche are updated: the consciousness and the unconsciousness. At the basis of this process, which expresses the personality's development through progressive assimilation of the unconscious elements by consciousness—without ever submitting those to it—, we find the Greek poet Pindar's aphorism, [you] "become such as you are", echoed by Nietzsche and adopted by Jung, that confirms the necessary attitude to respond to a life calling when it calls us to fulfill our destiny: "Individuation means becoming an 'individual', and, insofar as 'individuality' embraces our innermost, last, and incomparable uniqueness, it also implies *becoming one's own self*" (JUNG, OC, vol. VII/2, §266, emphasis added).

Individuation requires recognition of the impersonal aspects of the collective psyche, both in the conscious and the unconscious dimensions. The *personas*, although capable of archetypal impulse, are established through agreements between social variables and the available subjective material. However, in addition to the necessary stripping of the false wrappings that eventually identify the *personas*, the achievement of the *Self* also requires the reassignment of the "suggestive power of primordial images" through an awareness that includes and assimilates unconscious elements of the psyche (JUNG, OC, vol. VII/2, §267).

According to Maroni (1998), the process of individuation may be divided into three stages—as a result of the process experienced by Jung himself and narrated in his biography *"Memories, Dreams,*

Reflections" (1987)—, that must be considered purely as indicators and not in an inflexible manner.

In the first stage, there is the confrontation between the *persona* and the shadow: on one hand, the personality needs to move away from the masks it wears to fit into society—sometimes with a high cost to the individuality; on the other hand, it is necessary to recognize the dark and rejected side of the personality, whose performance through energetic compensation of the psyche can produce personal and social damage.

In the second stage, issues relating to the dimension of the *anima/animus* arise as an opposite and complementary duo to the conscious vitality of the individual. The origin of these archetypes dates back to the original androgyny of humanity expressed in the male/female binomial, whose biographical manifestation occurs through parental complexes (maternal and paternal). Such conflicts are intended for the integrated union of opposites.

In the third and final stage, fantasies, dreams, and daydreams related to the archetypes of the great mother and the wise old man appear, also called *mana* personalities by Jung (2020). When projected, these archetypes can hinder objectivity in social relations and, when identified with the individual, can produce inflation (euphoria and depression). Yet, the differentiation between the personalities of these archetypal fantasies provides a transformation of the *anima* and *animus* into psychic roles, which qualifies the relationship between the ego complex and the *Self*, between the central archetype and the psyche's organizer.

1.2 Campbell and the Hero's Journey

In his work entitled *"The Hero with a Thousand Faces"*, Joseph Campbell (1997) adopts the concept of monomyth, correlated to the mythologem and the Jungian archetype, to investigate the recurrence of the heroic theme in mythical narratives of many cultures, thus identifying and characterizing a common structure that he calls the hero's journey:

A hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder; fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won; the hero comes back from this mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man (CAMPBELL, 1997, p. 18).

The narrative structure of the hero's journey advocated by Campbell is distributed in 17 stages and organized into three sections. The first section is called the Departure or Separation and its stages

are: 1. The call to adventure; 2. Refusal of the call; 3. Supernatural aid; 4. The crossing of the first threshold; 5. Belly of the whale.

The second section, the Initiation, is divided into the following stages: 1. The road of trials; 2. The meeting with the Goddess; 3. Woman as the temptress; 4. Atonement with the father; 5. Apotheosis; 6. The ultimate boon.

The third and final section is called the Return and its stages are: 1. Refusal of the return; 2. The magic flight; 3. Rescue from without; 4. The crossing of the return threshold; 5. Master of the two worlds; 6. Freedom to live.

In this route, where the stages and characters may undergo local or ethnic variations, the characteristics that found its universality are preserved:

Whether ridicule or sublime hero, Greek or barbarian, Gentile or Jew, his adventure varies little on the essential plane. [...] If one or another of the basic elements of the archetypal pattern is omitted from a given fairy tale, legend, ritual, or myth, it is bound to be somehow or other implied—and the omission itself can speak volumes for the history and pathology of the examples, as we shall presently see (CAMPBELL, 1997, p. 21).

This route, formulated by Campbell, was synthesized by Christopher Vogler in his work *"The Writer's Journey"* (1998), where he establishes a canon quite widespread among writers in general, especially screenwriters, of the so-called commercial cinema. In Vogler's proposal, the heroic adventure structure is organized as follows:

I – Departure: 1. Ordinary world; 2. Call to adventure; 3. Refusal of the call; 4. Meeting with the mentor; 5. Crossing the first threshold.

II – Initiation: 1. Tests, allies, and enemies; 2. Approach to the innermost cave; 3. The ordeal; 4. Reward.

III – Return: 1. The road back; 2. Resurrection; 3. Return with the elixir.

In order to extend this theoretical presentation, the steps identified by Campbell (and simplified by Vogler) will be illustrated and made more complex throughout the analysis of the work.

1.3. Durand and the Anthropological Structures of the Imaginary

If the hero's Journey is a mythologem, each step of his route can be considered a mytheme. Originated in the work of Lévi-Strauss (1993), the concept of mytheme defines the minimum constitutive unit of the myth, one cell around which the mythologem is developed, this being an "abstract summary" or skeleton of the mythic narrative in question. The conceptualization of Gilbert Durand (2012) deepens the distinction of

narrative, theme, and mytheme: the theme is something more general and less meaningful; the mythemes are strong and repetitive points in the narrative.

Durand developed his theory concerning the anthropological structures of the imaginary through a meticulous study of the history of the image in the West (including mythological, philosophical, scientific, and aesthetic biases). Formulated from matrices such as Bachelard's phenomenology of the imaginary, Jung's theory of archetypes, and Cassirer's philosophy of symbolic forms, his approach relies on the strength of the myth as a kind of concentrated human experience, created from what he calls dominant bodily reflexes³.

These are divided into postural, digestive, and sexual reflexes. The postural reflex is linked to the notion of verticality and horizontality, being triggered by the human vocation to stand up; the digestive or nutritional reflex is manifested by lip-sucking reflexes and corresponding head orientation, conditioned by the need for food; the sexual (or copulative) reflex is triggered by hormonal secretions, being divided into the vital cycle (or individual curve of sexual potency), seasonal cycle (individual or relational), and the cycle of estrus (related to menstruation).

The anthropological path that goes from the dominant reflexes to their imaginary representations (or the one that connects the individual to the world, and vice versa) was proposed as follows in the Durandian theory: from the primordial gestures of sensory-motricity schemes emerge, as a first imagistic organization of neurophysiological emanations in contact with the environment, creating the functional skeleton or sketch of the imagination (the scheme of rise or fall to the postural reflex, for example); the archetypes are mediators between the internal schemes and external images creating universal bridges between the imaginary and the rational process in what Durand calls the idea matrix area (sword, sky, tower, and hero for the ascent scheme); the symbol is a culturally contextualized expression of its predecessor (arrow, plane, and climber for the celestial archetype); and finally, the myth is the result of a verbal development that highlights a scheme (or a group of schemes) and transforms, through the thread of rational discourse, archetypes into ideas and symbols into words (DURAND, 2012).

The relationship among the dominant reflexes (postural, digestive, and sexual), material and technological resources, as well as values and structures of the social context, result in, respectively, three matrices of human representations in the face of the perception of the existence finitude and the imminent possibility of death: the

³ Term taken from W. Bekhterev's neurobiological and reflexology studies from the school of Leningrad.

heroic, the mystical, and the synthetic or the dramatic. Durand classifies the first matrix as diurnal and the others as nocturnal.

The *Diurnal Regime* concerns the postural dominant, the technology of weapons, the wizard and warrior sovereign sociology, and the rituals of ascension and purification. The *Nocturnal Regime* is subdivided into the digestive and cyclical dominants; the first subsuming the techniques of the continent and habitat, the food and digestive values, the matriarchal and feeder sociology; the second groups the techniques of the cycle, the agricultural and textile industry calendar, the natural or artificial symbols of the return, the myths, and astrobiological dramas (DURAND, 2012, p. 58).

For the author, the formulation of the regimes and matrices from the respective schemes originates in the human attempt to solve the anguish of existence that arises from the passage of time and the awareness of mortality through three alternatives: the confrontation of the monster with the aid of weapons (heroic); the creation of an intimate and harmonious universe in order to avoid such confrontation (mystical); and a sort of synthesis of both strategies through a cyclical vision of time and death, considered as a rebirth (synthetic-dramatic).

2. Analysis

2.1 First Act

The true process of individuation—that is, the harmonization of the conscious with our own inner center (the psychic core) or Self—usually begins by inflicting a wound to the personality, followed by the resulting suffering (VON FRANZ, 2018, p. 219).

The saga of the Japanese Lieutenant Maeda Jurozaemon is told by a statute in the British Cemetery in the city of Salvador and through his own memories using flashbacks. It begins in 1870 when a hierarchical superior notifies Maeda he has been summoned to board the Liverpool frigate in order to learn the English language and naval techniques. Belonging to a samurai clan that fought to overthrow the shogunate of the *Tokugawa* dynasty, whose decline resulted in the country opening its ports to Western vessels, the young officer was not so pleased with the policy to learn from the enemy endorsed by Emperor Meiji, whom his family has helped rise to power.

Next, we see the dialogue between the young officer and his Bride, who questions his willingness to carry out the mission assigned to him given his reluctance to collaborate with the process of Westernization of the country. The Bride insists the two must have a night to say goodbye to each other, but the Lieutenant claims he must maintain his physical and spiritual integrity. In addition, he believes the Bride

intends to be allowed to commit *seppuku* in the event of his death. The conflict between the two characters is highlighted by the contrast between the creative affirmation of life by the Bride and the unyielding defense of the moral code by the Lieutenant. Finally, flashbacks of the Lieutenant's ghost take us to the final stretch of his journey when he performs the samurai suicidal ritual aboard the Frigate Liverpool.

2.1.1 Discussion

In this first act, we note some sections of the first stage in the Hero's journey, entitled Separation or Departure: the call to adventure—when he receives orders to embark on an adventure through a herald (the hierarchical superior); the refusal of the call—when the character shows reluctance to take part on an excursion that will advance the Westernization of his country; the supernatural aid—when the Bride, mentioning mermaid premonitions, attempts to warn him of his fate if he does not yield; the passage of the first threshold—represented by the journey itself and his difficulty in communicating; and entering the belly of the whale—when the character performs the *seppuku*; coincidentally, the samurai ritual implies the opening of one's own belly with a small sword.

We can also identify the conditions that give rise to the crisis of the ego and provide the respective confrontations with the *persona* and the shadow. As a segment of the collective psyche, the Lieutenant's military *persona* is responsible for the allegiance to the Emperor. However, if the samurai code is at the foundation of such allegiance (and of his *persona*), it clashes with the nature of the assignment, since the Westernization of the country would lead to the probable extinction of his class or the conditions for its existence. On the other hand, the shadow, expressed in the feminine elements of his soul, offers considerable resistance to the fulfillment of the mission. Such refusal infiltrates the poetic captions that accompany the scenes of this act, in which references to death foresee the Lieutenant's fate.

The construction of a collectively suitable *persona* means a formidable concession to the external world, a genuine self-sacrifice that drives the ego straight into identification with the *persona*, so people really do believe they are what they pretend to be. The "absence of soul" that this mentality seems to entail is only pretended, for the unconscious does not in any way tolerate such a deviation from the center of gravity (JUNG, OC, vol. VII/2, §306).

It is in the dialogue with the Bride that the crisis of the ego, resulting from the conflict of the *persona* and the confrontation with aspects of the shadow, becomes more eloquent. While she tries to elicit a more open and positive stance by proposing an early wedding night and greater flexibility in the face of the mission and the need to learn

from the enemy, the Lieutenant remains attached to rigid samurai and military principles without realizing his world is undergoing irreversible transformation and that, if he does not transform with it, he will be extinct⁴. It is at this point in the story that the great internal battle of the Lieutenant is revealed: although he acknowledges that his affinity with the written art and the quality of his verses (the reason why he was given the unwanted assignment) are due to his relationship with the Bride and, therefore, with the feminine (that he also saw as an enemy), he continues to resist the possibility to give up the rigid military *persona* however untenable it may seem.

The military *persona* can be seen as a caricature of the masculine, whose characteristics are expressed in what Durand (2012) calls the heroic imagery matrix, from which it comes the representations of the ascension, verticalization, ritual of purification, and elevation. That is the matrix that promotes individualization, personification, separation, and enlightenment. Fundamentally unethical, it is divided into two modes, called scepter and gladius, and faces of time; it includes characters such as the kings, the wizards, and the warriors, all bearers of some weapon or cutting tool. The minimal formula of the heroic way is the combat between the hero, armed with his sword, and the monster, the latter presenting itself in theriomorphic (animals), nictomorphic (darkness), and catamorphic (fall) images, representing the faces of time.

Under the designation of scepter and gladius are images created from ascending schemes, luminous archetypes, as well as spectacular verticalizing and diairetic symbols⁵. Aiming at a victory over darkness, they carry the “notion of power with the verticality of the scepter e the aggressiveness of the gladius, ensuring, in the form of archetype, beneficial omnipotence” (DURAND, 2012, p. 88). Their cultural symbols attach virility and power to the psyche, separating it from the traitorous femininity and raising it towards the heavens in an escape from death and time.

Thus, it is in the intransigent stance of the Lieutenant in the face of the implicit transformations to life, whether in the personal or collective sphere, that a connection between the *persona* and the shadow is noticed. He is able to admit, with reasonable clarity and distinction, how much the contact with the feminine otherness was beneficial to him, contributing to the development of his creative and aesthetic potentiality expressed in his poetic writings. Yet, he seems to remain contrary to this intimate realization as if it is a threat.

⁴ This happened when the Meiji Restoration abolished the samurai class.

⁵ Towards the light, separating good and evil (DURAND, 2012).

If the shadow figure contains valuable, vital forces, they ought to be assimilated into actual experience and not repressed. It is up to the ego to give up its pride and priggishness and to live out something that seems to be dark, but actually may not be. This can require a sacrifice just as heroic as the conquest of passion, but in an opposite sense (VON FRANZ, 2018, p. 230).

Paradoxically, it is with the improved tools in contact with this enemy, kept in the shadow and confused with its own *anima*, that the Lieutenant performs his swan song by writing a farewell poem and then performing the purifying ritual armed with the piercing-cutting weapon, characteristic of the heroic regime.

2.2 Second Act

The conscious world of the young man in question became cold, gray, and empty; while his unconscious was activated, becoming powerful and rich (JUNG, OC, vol. VII/2, §345).

Now a ghost, the Lieutenant has his first contact with an entity of great importance to his spiritual journey. That is Eshu, a Yoruba deity who is part of the pantheon of African-based religions such as Candomblé and Umbanda. At this encounter, which took place shortly after the discovery of his body's disappearance, the Lieutenant is informed of rules that include the search for the missing body to maintain spiritual integrity. With this intent, he must improve his communication with the local entities and fulfill an unspecified obligation if he wishes to return to his homeland.

After these instructions, an ellipse already presents him as a Messenger among the downtown statues, where he also keeps vigil around a Great Tree. According to the statue of Catarina Paraguaçu⁶, his missing body would have been buried under this tree and, after some blooming, the Lieutenant's mortal remains would be expelled and his spirit could return to Japan.

The Messenger completes the diurnal vigil via a host called the Guardian, whose appearance is a combination of a samurai and a homeless man. At night, when the Guardian is asleep amid the roots of the Great Tree, the Lieutenant fulfills his mission between the statues of Campo Grande⁷—more specifically Paraguaçu and the

⁶ From the indigenous group Tupinambá, Catarina was married to a Portuguese man named Diogo Álvares. She is considered one of the matriarchs of the Brazilian people for having initiated the process of miscegenation.

⁷ Toponym by which Praça Dois de Julho (Second of July Square) is known, nicknamed in reference to the date of Bahia's independence.

Caboclo of Independence⁸—, and the busts of the martyred in the Bahian Conspiracy⁹ located in Praça da Piedade (Piety Square). The busts warn about a commotion in the spiritual world caused by the spirits of the Malês¹⁰, who are outraged with the erasure of the Black memory in the city after the subway station construction on Campo da Pólvora (Gunpowder Field), a place where the bodies of enslaved and destitute persons killed during the colonial period were thrown.

The Guardian's presence in Campo Grande Square sparks the indignation of the statue that represents São Francisco river—nicknamed King Neptune due to its European look and elitist attitude—; the statue intends to cast him out by invoking Eshu, the lord of crossroads. By doing so, the Guardian begins to have erotic hallucinations involving the Nymph's statues and memories of the Lieutenant's Bride/Messenger. Other hallucinations turn recruits, who exercise at the square, into samurai warriors who attack the Guardian and question his allegiance to the Emperor. Amid this maelstrom, the Guardian, followed by the Messenger, abandons his vigil and flees toward Campo da Pólvora, where he enters the subway station.

At the subway station, the Messenger is welcomed by several spirits who speak in a strange language. As they descend the escalator, the voices become intelligible—it is a custom greeting to the owner of the land. In the courtyard of the station are several characters like the Guardian, and one of them throws themselves in front of the incoming car; the Messenger throws himself after them and they are hit.

He awakes inside the subway car. The other passengers are Black people wearing clothing from past eras. They comment on the occurrence of another accident that delayed the trip. He meets Eshu again, and the deity comments about the length of his process and says it is possible to die as many times as needed until one learns what one must learn. Eshu also warns him someone important wants to talk to him.

Guided by Eshu, the Messenger meets Nana, the orisha who holds the principle of life, the original mud from which all humans were made and to which they return after completing their life cycle. Nana tells him about the conditions for the fulfillment of this cycle, based on the relation between memory and oblivion. To be reborn, the dead must forget the world of the living, but for that to happen, they need to be remembered by the living. Nana informs him of the

⁸ It represents the miscegenation of the Brazilian people and is an important symbol of the fight for independence.

⁹ Also known as the Revolt of the Tailors, this was one of the most important rebellions of the lower classes against the oppression of the Portuguese colonizer.

¹⁰ Common moniker given to the Yoruba of Muslim religion, who also led the most relevant rebellion of enslaved people in our history.

incipient revolt of the forgotten dead in Campo da Pólvora, cemented to the ground after the station was built.

In the subway, Nana, Eshu, and Ogun (the orisha of war and metallurgy) tell the Messenger that the rebel's condition for not destroying the station, so they can travel back to the land of the ancestors, is the creation of a monument remembering the Malês. This would be a symbol of the ones now dead and forgotten at Campo da Pólvora. While this does not happen, it is necessary to destroy some statues that represent the city's official white history and culture as a form of reparation.

After questioning his involvement in the facts, the orishas tell him his body is not where he believes it is for it has been mixed with the concrete in Campo Grande, and that only the pavement destruction can free him. The orishas reveal that Paraguaçu and Caboclo are native deities and will give him the role of carer of the Great Tree, so he may evolve spiritually. The Guardian, though, is an Egun—an evolved dead gifted with great physical strength in the material world.

It is the Messenger's role to conduct the Guardian in this attack that will free his spirit and avenge part of the disrespect and forgetfulness to which enslaved and destitute persons were subjected. However, he must also preserve the statues of the native deities. During the destruction of the statues in Campo Grande, Paraguaçu reveals other dimensions of his spiritual process, which would impose a choice between the freedom he longs for and the Guardian's sacrifice.

2.2.1 Discussion

In the process of individuation, this second stage is considered a deepening of the former stage: if the individual has been previously confronted with archetypal structures that orbit the ego sphere and the consciousness, such as the *persona* and the shadow—which convey social and cultural content, in the case of the former; or express aspects of the personal unconsciousness derived from the repression of biographical material, in the case of the latter—, what is now necessary is the confrontation with the *anima/animus* pair. *Anima* and *animus* are called psychopomps because they play the role of spiritual guides, leading the ego to the depths of the soul—or the hero to the core of the adventure. The psychopomps correspond to the complementary structure opposite to the ego complex and its conscious activity, and they represent the maximum psychic otherness.

In this second (and long) act, we can identify characteristics of the hero's journey, called the Initiation (trials and victories). The Lieutenant's path of trials begins at the cemetery where he discovers his body has just disappeared, and Eshu informs him he must fulfill certain obligations, which include the ability to communicate, in

order to return to his homeland. The encounter with Eshu can also be considered a type of encounter with the mentor since the deity instructs him regarding the rules and necessary disposition for the attainment of the desired deeds.

Here it is worth making some considerations regarding Eshu's role as a deity of African origin that corresponds, archetypally, to the gods Hermes and Mercury, creators of bridges between different plans of consciousness and the unconscious. According to Zacharias (1998), "his role is to regulate the flow of energy between the two worlds, serving as a messenger between the gods and men, releasing the passage of energy or not, depending on its usefulness or reverences owed to him" (p.136). As lord of crossroads, Eshu is the one who presides over the paths and is also considered a psychopomp, leading the ego in its journey to the unconscious.

As a regulator of psychic energy, Eshu plays a vital role in the Messenger's journey: from the initial jolt in his road of trials (starting the process and instructing, in his way, the novice) to the hallucinations that affect the Guardian (expressions from his shadow and personal unconscious), and when forced to leave Campo Grande and enter the subway station, it is Eshu who provides every significant step the ghost must take on its journey.

This orisha brings within his mythical ensemble the importance of the homeostatic aspects of the psyche because, as a gatekeeper and regulator of psychic energy flow, he regulates the passage of content between conscious and unconscious. Having the possibility to subvert the status quo, making wrong what is right and vice versa, he participates in the process of enantiodromia, i.e., the reversal of energy flow when very polarized (ZACHARIAS, 1998, p. 139-140).

The encounter with the goddess corresponds to his contact with the statue of Paraguaçu, who informs him of the alleged location of his body (buried under the Great Tree) and suggests he takes a host who will be able to fulfill the role of Guardian of the tree while himself performs the role of Messenger among the statues. The maternal aspect of this role, which will be revealed in the third act, evokes the protection of the motherland unto its children, whether native or expatriate.

Paraguaçu represents the *anima*, the feminine elements of the masculine psyche. Her care for this "spiritual outcast" introduces him to a regular and comfortable cycle, almost domestic, assigning him a horse (the Guardian), a dwelling (the Great Tree), and, by extension, Campo Grande Square itself, where the tree is located. Jung claims that "just as the father acts as a protection against the dangers of the external world and thus serves his son as a model of the *persona*, so the mother protects him against the dangers that threaten from the darkness and depths of the soul" (JUNG, OC, vol. VII/2, §315).

This act in the story correlates to what Durand (2012) calls the mystical imagery matrix, derived from the digestive or nutritional reflex, and has as its nocturnal substratum images of shelter, hospitality, and warmth that unfold themselves into matriarchal and domestic representations, similar to the descent and swallowing motions. Opposing the heroic way, this scheme seeks the creation of harmony and the stillness of joy, having as significant resources the symbols of euphemization, inversion, and intimacy. It is here that ascent and light become descent and darkness to penetrate the depths, the secret intimacy, in the return to the mother's womb in search of primordial rest.

Psychologically, the difficult relationship the Lieutenant maintained with the feminine—represented by his Bride and the crucial imperative of transformation—expresses a certain juxtaposition between the shadow and the *anima* as structures of the unconscious, which derives from the excluded feminine element in his conscious. His aptitude for poetic writing, gestated in the repressed feminine side of his psyche (shadow), was the quality that nominated him for the assignment that destroyed him. And now, in the condition of a ghost, it is this same aptitude that enabled him to become a Messenger among the statues, blessed by the Great Mother, Paraguaçu.

We can contemplate all the elements of the story as a projection of the protagonist's psyche. Thus, the Square represents the Messenger's consciousness, while the Great Tree and its coming bloom symbolize his potential spiritual liberation¹¹. Yet, in his task, the Messenger seems to have little interest in the missives he carries or in the route he travels, though this route inspires him poetically. He remains fiercely attached to the *persona* that condemned him, and this leads him to a second damnation: that of a never changing daily life resulting from what we could call a neurotic, chronic, and sterile functioning.

The *persona*, the ideal picture of a man as he should be, is inwardly compensated by feminine weakness, and as the individual outwardly plays the strong man, so he becomes inwardly a woman, i.e., the *anima*, for it is the *anima* that reacts to the *persona*. But because the inner world is dark and invisible to the extroverted consciousness, and because a man is all the less capable of conceiving his weaknesses the more he is identified with the *persona*; thus, the *persona's* counterpart, the *anima*, remains completely in the dark and is at once projected, so that our hero comes under the heel of his wife's slipper. (JUNG, OC, vol. VII/2, §306).

For this reason, his temptation manifests itself in the form of erotic hallucinations involving the memory of his Bride and the

¹¹ Since psychic growth cannot be accomplished through conscious will or effort, but rather by an involuntary and natural phenomenon, it is often symbolized in dreams by a tree, whose slow, powerful, and involuntary development delivers a well-defined scheme (VON FRANZ, 2018, p. 212).

image of the Nymphs/Mermaids, who disturb the Guardian and, in consequence, the Messenger. These hallucinations, as mentioned before, are caused by Eshu, whose energetic and messenger role between the worlds includes the stimulation of omitted aspects of the psyche. In this case, his femininity and sexuality that were repressed by the strict samurai code.

The harmony with the Father expresses itself through belligerent fantasies that transform the recruits in Campo Grande into bloodthirsty samurai who question the Lieutenant's devotion to the Emperor—an archetypal expression of the father figure. These attacks lead to the expulsion from the Square, which represents his safe cycle; similar to the domestic environment—or to a womb, from which expelled, can lead the hero to a second birth.

At this point, it may be acceptable to resort to the simplification proposed by Vogler (1998): after encountering trials, allies, and enemies, the hero approaches the hidden cave—here represented by the subway station:

Finally, the hero reaches the edge of a dangerous place, sometimes it is underground and deep, where the object of his quest is hidden. It is often the headquarters of his greatest enemy, the most threatening place in the Special World: the Hidden Cave. When the hero enters this fearful place, he crosses the second threshold. Oftentimes, the heroic figures stop before the gate to prepare themselves, to plan, and to deceive the villain's guards. This is the stage of the Approach (VOGLER, 1998, p. 39).

By crossing this second threshold, the hero will be faced with his greatest challenge, going through what Vogler (1998) calls the Ordeal: “he must die or appear to have died so then he can be reborn” (p. 33). After entering the station and descending the escalator in the company of a myriad of spirits, the Messenger spots the Guardian the moment he jumps in front of the car and both are hit.

To enter the unconscious (represented by the subway and the boarding terminal), the ego needs to suffer a sort of death imposed by the impersonal nature of this realm.

The starting point of our problem is the condition that results when the unconscious contents that are the efficient cause of the *animus* and *anima* phenomena have become sufficiently assimilated by the conscious mind. This condition may be understood as follows: the contents of the unconscious are, first, things that belong to the personal circle [...]. Then the fantasies of the impersonal unconscious develop, which essentially contain a collective symbology [...]. These fantasies can be compared to the *processes of initiation* since their analogy is blatant (JUNG, OC, vol. VII/2, §384).

After being torn apart by the subway car along with the Guardian, which correlates to a rite of passage, the ghost awakens

inside the car surrounded by the forgotten dead of Campo da Pólvora. These characters correspond to the complexes of the city's cultural unconscious and their energy comes from the archetypes of the collective unconscious. Some of these complexes are closer to archetypes, like the Eguns, who are forms without content, as Nana will say: "The Eguns are dead who evolved but have not reincarnated, and they also help us; like these people who help control the station. [...] they are a mystery even to us. They are mediators between the living and the dead. No one knows what lies beneath their robes" (COSTA; SOUZA, 2020, p. 119).

Eshu reappears to resume his mission as a guide, now towards the manifestation of the *mana* personalities, represented by the orishas Nana and Ogun, deepening the hero's initiation¹². They are the archetypal images of the Wise Woman and the Warrior and play complementary roles to equip the ego to advance the process of individuation.

Nana instructs the Messenger on the mysteries of the cycle of life and death, memory and oblivion, and warns him of the neglect experienced by the dead at Campo da Pólvora: headed by the Malês, they will use the Eguns to disturb the peace of the living. As over-energized complexes, the Eguns will avenge this neglect by wreaking havoc on the conscious psyche. The parallel between the Messenger and the city will reveal itself later when the hero learns that his body, along with the rebels, was turned into concrete without memory: stoned bodies removed from the cycle of transformation and renewal, captured by chronic neurosis derived from the dissociation between mind and matter, body and spirit.

The next goal of a confrontation with the unconscious is to reach a state in which the unconscious contents do not remain as such and do not continue to express themselves indirectly as phenomena of the *anima* and *animus* but become a function of relation with the unconscious. If they do not reach this point, they will be autonomous complexes, i.e., factors of disturbance that escape the control of consciousness, behaving as true "disruptors of peace" (JUNG, OC, vol. VII/2, §387).

At this point, it is fitting to discern the archetypal images that lead the heroic ego toward the necessary enlightenment before taking the next step. According to Zacharias (1988), "Nana is the oldest of the female orishas and for that, she is affectionately considered as the grandmother. She is the 'mother of the dead' and reigns over the still, putrid waters and the swamps" (p. 192-193):

¹² Primitive initiations are clearly *mysteries of transformation* of great spiritual significance. The ones being initiated are often subjected to painful treatments and at the same time receive the mysteries of the tribe: on one side, its hierarchy; and on the other, the cosmogonic and mythical teachings (JUNG, OC, vol. VII/2, §384).

She represents this feminine power that, being dethroned [...], revolts and becomes resentful. Yet, she is the goddess who makes possible the emergence of new life, who springs from the decomposition of previous structures, she rejects the children, but always welcomes them upon their return at the end of life. The idea of a motherland is what expels life from itself but it also embraces it at the repose of death (ZACHARIAS, 1988, p. 195).

According to Durand (2012), in the mystical imagery mode (which is common in this act), the great goddesses replace the sovereign masculine, converting and euphemizing death. However, in their role as protectors of the home and maternity, they become bellicose and ruthless when necessary. But contrary to the heroic way, the movement here is regressive, and the concern is defensive, clad in breastplates, and to guard the intimate space. The exploration of secrets and descents is the path to substantial essence and happens through precipices, chasms, gorges, deep water, or cavernous terrain.

Although there is a mythic feud between Nana and Ogun, it is through an association with the god of war and metallurgy that the Wise Woman intends to execute her plan of reparation. It is through the combative masculine, represented by this orisha, that the belligerent and vengeful aspect of the Wise Woman can be expressed:

Ogun represents the more manly aspects of the personality, joining the image of the warrior who shares two capabilities: impulsiveness and courage. On the other hand, Ogun's courage and honesty grant him the positive aspects complementary to the symbol. As Osoosi's brother, Ogun assists the hunter's task by assertively wielding his sword and making his way through the thicket; in addition, he also comes to the rescue of those who invoke his name in battle (ZACHARIAS, 1988, p. 152).

Equipped with the *mana* of the feminine/masculine polarities (Nana and Ogun), it will be up to the heroic ego (Messenger), armed with his opposite and complementary capabilities (poetry and discipline), to direct the shadow (Guardian) destructive force, perverted by psychic energy (Eshu) coming from the archetypal energetic core (the rebellion of the forgotten dead), to free and redeem the memory neglected by historiography (consciousness) that produced necrosis in the social body and the chronic neurosis (sterile circuit) that affects the Lieutenant's spirit on account of the bodies turned into concrete and prevented from continuing in their cycles of transformation.

The young patient, whose fantasy about suicide I have mentioned, was predisposed to produce a sequence of arbitrary fantasies unless he learned to play an active role in them by conscious intervention. Only in this manner would be established the orientation to an end. On one hand, the unconscious is a purely natural process, aimless; but on the other hand, it has the potential addressing, common in every energetic process. When consciousness plays an active part and experiences each stage of the process, understanding it, at

least intuitively, then the next image will always ascend to a higher stage, thus constituting the finality of the goal (JUNG, OC, vol. VII/2, §386).

Still reluctant to execute the deities' plan, the heroic ego expresses one last resistance after being called father by Eshu and grandson by Nana (affectionate epithets, so typically soteropolitan¹³): he demands to be treated as a samurai, evoking what Jung would call "regressive reestablishment of the persona," when the individual regresses to earlier stages of their developmental process due to a "violent and destructive intervention of fate" (JUNG, OC, vol. VII/2, §254). The matter is resolved, literally, by Ogun's hand, who breaks the sword wielded by the ghost in half: the hero's pierce-cutting weapon, a symbol of the conscious's discriminatory and critical work that must give way to other tools, less solar tools.

The collapse of conscious orientation is not a negligible matter. It correlates to a miniature end-of-the-world situation as if everything returned to the original state of chaos. The individual feels abandoned and disoriented, like a rudderless boat left to the whim of the elements. At least, it seems to be. However, the reality is it has plunged back into the collective unconscious that then takes over (JUNG, OC, vol. VII/2, §254).

Armed with information (energy) from the deities (*mana*), the Messenger (ego) and the Guardian (shadow) return to the cemetery from where the body was removed and confront the effigy of the contractor responsible for the works on Campo Grande, who narrates the misadventures of the Lieutenant to the statute of a professional mourner young woman. In addition to knowing his story, this contractor defined his fate by consenting to the use of human remains as building material. The symbolism of a paternal complex or the image of a patriarchal archetype is present in this character. His permissive attitude in the face of the desecration of the sacred recalls the Faustian imperative that ignores ancient Chthonic values, founders of its own civilization.

Faced with the effigy's disbelieving questioning, as to what the ghost could do against it, the Messenger incorporates into the Guardian, and with the combined strength of both structures (ego and shadow) energized by *mana*, and making use of the Guardian's weapon (a staff), attacks and removes the patriarchal archetype and takes it with him in order to use it in the attack on the pavement of Campo Grande where his body is neurotically trapped. It is from where he intends—as it happens in the stage called by Campbell of Atonement with the Father—, spiritually, to be reborn.

¹³ Native or inhabitant of the city of Salvador.

Arriving at Campo Grande, the stage that Vogler calls the Ordeal continues: after being initiated into the mysteries (archetypes), the hero returns from the world of the dead (unconsciousness) to complete his task or obligation in the world. According to Jung:

[...] if this man becomes aware of his unconscious contents, such as they initially appear in the factual contents of his personal unconscious and later in the fantasies of the collective unconscious, he will reach the roots of his complexes. Only then will he be able to free himself from his possession, and simultaneously, from the phenomena of the *anima* (JUNG, OC, vol. VII/2, §387).

In Campo Grande square, the Messenger (ego) dissociates from the Guardian (shadow), leaving him in charge of the physical work required for the destruction. When verbally confronting Paraguaçu (maternal complex), she claims to have designated him the Messenger to assist him in his spiritual growth; yet she recognizes his right to violent action, and thus, authorizes the use of violence.

Although the destruction of the statues corresponds, in a material sense, to the agreement made with the deities—which results in the objective achievement of a symbolic reparation to the forgotten dead—it does not capitalize any subjective gain to the ego, since the ego is outside the body (or the shadow), busy exercising its superior task: the thought.

It is through verbal and intellectual sparring that the Messenger (ego) fights his disempowered *anima* (Paraguaçu) while the physical and effective clash is performed by his shadow (Guardian). The interference regarding his superior task (thought) and the inferior task (feeling) derives from the biographical information collected throughout the narrative, as well as the impasses related to his spiritual process: from his aptitude for writing to the emotional difficulties with his Bride, and to the existential inflexibility that leads him to commit suicide in the face of a task that, although not so difficult for an intellectual type (to learn languages and navigation techniques), it becomes nearly impossible for someone who does not possess the ability to compromise, implicit in the task of feeling. There also does not seem to be much space for intuition: given his physical proficiency, his auxiliary function is most likely the sensation.

The fact is that the ego finds itself alienated from the full experience provided by this encounter, and this will have consequences:

Confronting the unconscious is something quite different: it involves liberating the unconscious processes that erupt in consciousness under the form of fantasies. It is possible to interpret them. In many cases, it is essential for the patient to be somewhat aware of these fantasies, but more importantly, is to fully live them and understand them, since intellectual understanding belongs to the entirety of the experience. However, I do not assign a priority to understanding. [...] The

crucial here is not, and it is good to repeat it, the interpretation and understanding of fantasies, but the experience derived from them (JUNG, OC, vol. VII/2, §342).

Unconscious fantasies should not be destroyed (as the statues were), they should be discerned from each other and incorporated as components of the psyche instead. It is up to the ego to lead them to some level of conscious enlightenment so that the energy to which they are signatories is not incorporated by other threatening manifestations.

The conscious attitude of the young man in question was, indeed, so unilaterally intellectual and rational that nature was outraged within him, annihilating his world of conscious values. Yet, he was also unable to overcome his intellectualism, thus reinforcing other functions; for example, feeling, simply because he did not possess this function that was in the unconscious. Therefore, there was no other way but to leave the reins in the hands of the unconscious, giving it the possibility of becoming consciousness content under the form of fantasy (JUNG, OC, vol. VII/2, §342).

Such attitude in the context of individuation corresponds to what Jung called possession by the *mana* personality, which happens when the consciousness deems to seize the extraordinarily effective energetic effluvium emanating from numinous entities.

Nonetheless, who is confronted with the *anima*? Undoubtedly, the conscious self and it is the conscious self, then, who takes possession of *mana-personality*. The latter, however, is a dominant of the collective unconscious: the well-known archetype of the powerful man in the form of the hero, the chief, wizard, healer, and saint, lord of men and spirits, friend of God. This is a collective masculine figure that rises from the deep dark and seizes the conscious personality. Such danger to the soul also has a subtle nature since it can annihilate, by inflating the consciousness, that which has been gained from the confrontation with the *anima* (JUNG, OC, vol. VII/2, §377-378).

In the case in point, stemming from Nana and Ogun as resources for collective reparation, the Messenger seems to use this feature only for his personal benefit: he only incorporates into the Guardian after a long dialogue with his *anima*, where it warns him that he must make a choice that will seal his fate ¹⁴ (to return to the beginning or to move on). He insists on the desire to return to his world and throws the enormous effigy against the square pavement, destroying it and freeing his mortal remains from the concrete.

At this moment, amid a flock of pigeons and the awaited bloom of the Great Tree, the hero enters the apotheosis and receives his final blessing—according to Campbell's terms or "his reward" in Vogler's

¹⁴ "Mister Odu", remarks Eshu (COSTA; SOUZA, 2020, p. 142).

words. Paraguaçu tells him: "You are now free." Caboclo warns him: "If you wish so much to return to your homeland, go without looking back" (COSTA; SOUZA, 2020, p. 143).

Completely untangled from his shadow and not remembering the agreement made with the Chthonic deities, the ego ascends to the heavens, inflated by *mana* energy. It is on its way back, in the vague hope of a regressive restoration of the samurai *persona*.

2.3 Third Act and Discussion

In this last (and short) act, we examine the predominance of the synthetic or dramatic imagery matrix, also belonging to the nocturnal regime. According to Durand (2012), this matrix is guided by rhythmic or cyclical actions and its representations inspire images of planting and harvesting, of descent and ascent, integrating the previous dimensions. They are related to the rites used to ensure the cycles of life, harmonizing the opposites through the historic conception. Its symbols are cyclic and in them the tragic stance and the vital and beneficial forces of the becoming are integrated, transmuting the negative aspect of the darkness and death, and converting them into acceptable images and symbols inserted in a dramatic conception.

Indeed, amidst the redemptive ascension that allegedly would bring him to his world, the Messenger hears the wise voice of Nana, who whispers about the universal nature of the homeland: it is the one in which the cycle of life is engendered and renewed, wherever it may be. Another sentence the hero hears throughout his journey echoes in his mind: "Whom do you serve, samurai?" (COSTA; SOUZA, 2020, p. 144).

On the earthly plane, the Guardian, taken by the Eshu's energy and Ogun's fury, proceeds with the rampant destruction of the statues until he moves toward Paraguaçu. From above, Caboclo jumps with his spear in hand to prevent the shadow from attacking the *anima*. "Only a sacrifice opens the door between the worlds," says Eshu, repeating what was spoken in the subway and evoking the rite of passage necessary for entering a new stage (COSTA; SOUZA, 2020, p. 144).

Thus, the dissolution of the *mana-personality* through conscious assimilation of its contents naturally leads us back to ourselves as an actual, living something, poised between two world-pictures and their darkly discerned potencies. This "something" is strange to us and yet so near, wholly ourselves and yet unknowable, a virtual center of so mysterious a constitution that it can claim anything: kinship with beasts and gods, with crystals, and with stars without moving us to wonder, without even exciting our disapprobation. This "something" claims all that and more, and having nothing in our hands that could fairly be opposed to these claims, it is surely wiser to listen to this voice (JUNG, OC, vol. VII/2, §398).

By listening to this voice, the hero returns. It is the refusal of the return, with the reversed signal. The world to which he wished to return, however, no longer exists. The land to which he belonged no longer belongs to him. From above, he sees Caboclo plunging to help Paraguaçu. The Messenger rushes and inserts himself between the Guardian and the deadly spear. Torn, ego and shadow are joined into one individual. "Mister Odu," Eshu repeats (COSTA; SOUZA, 2020, p. 148).

From this fusion comes an embryo that is affectionately taken in by Nana. Sheltered by the Great Mother, he slowly sinks into the mud, like the seed that needs to die in order to sprout.

Sensing the *Self* as something irrational and indefinable, to which the ego is neither opposed nor subjected, but merely attached, and around which it revolves as much as the earth revolves around the sun, thus we come to the goal of individuation (JUNG, OC, vol. VII/2, §405).

According to Durand (2012), astrobiological dramas and myths related to the cycle of the seasons are examples of organizations created from the synthetic-dramatic imagery matrix. It promotes the organization of images and their symbolic meaning through a diachronic alignment resulting in a set of achievements arranged around world views, whether philosophical, religious, aesthetic, technical, or ideological. Agricultural techniques, calendars, and explanatory systems in general compose its more meaningful repertoire. It is the matrix that elaborates the dramatic state of the man in search of redemption, of historic basting to his experience.

Conclusion

The hero is a man of self-achieving submission. But submission to what? Here is precisely the riddle that we have to ask ourselves today. The riddle, which the solution, is everywhere the primary virtue and historic feat of the hero to have solved (CAMPBELL, 1997, p. 12).

In his studies, Joseph Campbell (1987) identified a universal narrative structure that illustrates what Jung (2020) termed archetype, the immemorial record of human experiences and its energetic and motivating core. Under such structuring, Durand suggests the existence of schemes, resulting from dominant bodily reflexes, from which the fantasies that create humanity's vast imaginary repertoire originate, including narrative structures such as verbal and dramatic expressions of imagery modes. As a sort of archetype floor plan, bodily schemes attest to the phylogenetic and universal relation between body and spirit.

In the present study, it was possible to attest to the correlation between these three conceptual records: in *Rocha Navegável*, the heroic journey refers to a process of individuation in which the protagonist, a degraded spirit, finds himself forced to fulfill certain obligations in foreign ground as a way of returning to his homeland. Finally, after the battle with elements of his conscious psyche and the projections from his personal unconscious, he discovers how comprehensible the concept of homeland is by accessing the sacred territory of the unconscious, where he connects to the origin of everything and, consequently, to the *Self*, the integration archetype.

The personal and collective dimensions in the process of individuation are unified in the recognition of belonging to a universal land (or earth), where individual singularities express multiple potentialities that are implicit in the whole. And at the basis of this reconnection is a search for the lost body, a simultaneous expression of what is highly personal and irreducibly collective, as the original and unifying basis of common impulses to the entire human species.

References

- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 1997.
- COSTA, F.; SOUZA, I. *Rocha navegável*. Salvador: RV Cultura e Arte, 2020.
- COSTA, V. P. da. O “Daimon” de Sócrates: conselho divino ou reflexão? *Cadernos de Atas da ANPOF*, [s. l.], n. 1, 2001.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- GLEDHILL, S. Seppuku na cidade de Salvador. *Cemitério dos Ingleses*, Salvador, 2007. Available at: <http://cemingba.blogspot.com/2007/04/seppuku-na-cidade-do-salvador.html>. Accessed on June 14, 2012.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. OC, vol. VII/2. Petrópolis: Vozes, 2020.
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural II*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- MARONI, A. *Jung o poeta da alma*. São Paulo: Summus, 1998.
- VOGLER, C. *A jornada do escritor: estruturas míticas para escritores*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- VON FRANZ, M. L. O processo de individuação. In: JUNG, C. G. et al. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. p. 207-307.
- ZACHARIAS, J. J. de M. *Ori Axé, a dimensão arquetípica dos Orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.

Fábio Costa: master's degree in communication and contemporary culture (POSCOM/UFBA); specialization in C. G. Jung's analytical theory (IHAC/UFBA); degree in psychology (IPS/UFBA). He was professor at public and private higher education institutions (e.g., UFBA and UEFS) and taught courses on analytical psychology and other subjects. He is psychologist at a local mental health service of Salvador and is engaged in writing literary texts and screenplays. His graphic novel "Rocha Navegável" was nominated for Jabuti Award (2021), Troféu HQMix (2021) and Angoulême Comics Festival (2023).

E-mail: fabiocosta75@gmail.com

Mariela B. Hernández: associate professor at Universidade Federal da Bahia. She teaches at the Interdisciplinary Art undergraduate program, the Museology graduate program and the specialization in C.G. Jung's analytical theory program at the Institute of Humanities, Arts and Sciences. Research interests include Latin American art, kinetic art and the relationship between art and sciences. Degree in art from Universidad Central de Venezuela; master's degree and doctoral degree in visual arts from Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E-mail: mariela.ihac.ufba@gmail.com

A psicologia analítica como proposta de transformação do ser

Fábio Roberto G O Medeiros

Artigos



Resumo: A opção de Carl G. Jung por uma investigação profunda da alma do ser humano reflete-se num compromisso pessoal de um aprofundamento de Si-mesmo, ou seja, uma autoanálise. Sustentamos que essa presença subjacente de um paradigma religioso¹ está comprometida com a preocupação central de Carl G. Jung com a crise espiritual do homem moderno europeu, caracterizada por um enfraquecimento da capacidade transformadora de sua religião por excelência, o cristianismo. Com isso, a psicologia analítica se insere no contexto de uma resposta a essa crise espiritual do homem moderno. É nesse sentido que transcorre a consolidação dos conceitos fundamentais da psicologia analítica e, em especial, o conceito teleológico de individuação enquanto “clínica da segunda metade da vida”. Com isso, Carl G. Jung sustentaria dentro da psicologia uma proposta de transformação do ser. Para este artigo, utilizaremos a metodologia de revisão bibliográfica e a investigação teórico conceitual.

Palavras-chave: individuação; psicologia analítica; transformação.

Introdução

A moderna psicologia do inconsciente, elaborada por Carl G. Jung, tem como ponto de partida sua experiência pessoal e profissional. A busca desse autor se expressa num esforço em traduzir e disponibilizar para a consciência racional moderna a sabedoria de vida presente nas tradições simbólicas construídas pela humanidade, a qual estudou com interesse inesgotável. O envolvimento crítico e apaixonado de Carl G. Jung com o cristianismo expressa uma particularidade moderna que busca uma recomposição com as raízes autênticas de sua existência europeia.

¹ É importante destacar que, para Carl G. Jung, o termo “religião” não se refere a uma profissão de fé religiosa específica, mas, sim, à psicologia do homem que observa e considera certos fatores que afetam seu estado geral. Jung afirma, “Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo ‘religião’, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa” (JUNG, OC, vol. XI, §9).

Como a modernidade afeta a experiência de cada indivíduo? O que poderia compelir a pessoa à experiência simbólica da realidade? Carl G. Jung reconhece a relação entre o coletivo e a individualidade com base nos desafios comuns e sociais de uma época e cultura específica, buscando entender de que forma essa relação determina a experiência pessoal. Por outro lado, a solução desses problemas é vista como dependente de uma deliberação do indivíduo. Carl G. Jung afirma:

Somente com a transformação da atitude do indivíduo é que começará a transformar-se a psicologia da nação. Até hoje, os grandes problemas da humanidade nunca foram resolvidos por decretos coletivos, mas somente pela renovação da atitude do indivíduo. Em tempo algum, meditar sobre si mesmo foi uma necessidade tão imperiosa e a única coisa certa, como nesta catastrófica época contemporânea. Mas quem se questiona a si mesmo depara invariavelmente com as barreiras do inconsciente, que contém justamente aquilo que mais importa conhecer (JUNG, OC, vol. VII, p. 10, grifo do autor).²

Para compreender a psicologia analítica enquanto proposta de transformação do ser, faz-se necessário ressaltar seus três aspectos fundamentais: (i) o primeiro aspecto refere-se ao modelo estruturante da psique; (ii) o segundo sugere a relação entre ego e Self (Si-mesmo), apontando para uma dinâmica entre os polos extremos da psique; e (iii) o último aspecto, por sua vez, refere-se ao processo de individuação como expressão fundamental do modelo transformacional pensado por Carl G. Jung durante toda sua vida como pesquisador. O método utilizado para essa proposta envolve revisão bibliográfica e investigação teórica conceitual.

1 O olhar fenomenológico de Carl G. Jung e seu modelo estruturante da psique

A relação do homem com a natureza e a formação da personalidade do indivíduo são questões que preocuparam Carl G. Jung em seus estudos. Para compreender essas questões, deve-se perguntar sobre seu “olhar” [Jung] para o mundo e seu modelo estruturante psicológico relacionado aos fenômenos da psique. Qual é o método de Carl G. Jung? Qual é sua verdadeira preocupação quanto à demanda existencial humana?

Inicialmente, podemos encontrar indicações relevantes de resposta a essas perguntas nas obras intituladas *Jung and Phenomenology* (2009) e *Pathways into the Jungian world: phenomenology and analytical Psychology* (2005), do pesquisador e psicólogo analítico Roger Brooke,

² As referências às obras de C. G. Jung têm como base o título “Obras Completas”, publicado em 18 volumes pela editora Vozes. Adotei aqui a abreviação OC, seguida do número do volume correspondente ao parágrafo padronizado universalmente e a página da edição da Vozes.

estudioso da psicologia analítica e da fenomenologia. A tarefa a que Roger Brooke se propõe é a de embasar fenomenologicamente e dentro de uma perspectiva heideggeriana os conceitos fundamentais da psicologia analítica, incluindo-se aí a noção de individuação e o modelo de psique, bem como o “mundo” que a constitui.

Carl G. Jung (OC, vol. XVIII, §742) declarou que sua relação com a fenomenologia era empírica e que os fatos seriam abordados na observação e na experimentação “daquilo que aparece”. Nesse sentido, Carl G. Jung tem como ponto de partida uma fenomenologia no sentido kantiano³.

A obra de Kant, *Crítica da Razão Pura* (2015), reflete a ação humana diante dos objetos, defendendo que os objetos da experiência devem conformar-se ao nosso modo de conhecimento. A questão era determinar a forma que o conhecimento deveria assumir para tornar possível a experiência do mundo. Em concordância com Kant, Carl G. Jung também compreende que o númeno⁴ não é acessível ao conhecimento e que, nesse sentido, o fenômeno se dá mediante os sentidos e a experiência. Kant introduz o campo de conhecimento de Carl G. Jung e sua relação com a fenomenologia.

Carl G. Jung considera a fenomenologia como seu método de trabalho. Para ele, manter uma postura fenomenológica significa valorizar a experiência, aqui compreendida como a experiência vivida pelo indivíduo. Sua posição é de questionamento diante das teorias que, de algum modo, limitam a visão do fenômeno. Ao mencionar Théodore Flournoy e William James, referindo-se especificamente à obra *Variedades das experiências religiosas* (1920), Carl G. Jung declara: “Devo a esses dois investigadores ter compreendido a natureza do distúrbio psíquico no âmbito da alma humana” (JUNG, OC, vol. IX, §113).

Carl G. Jung provavelmente concordaria com o fato de que sua própria constituição psicológica define o modo como ele analisa o dado psíquico, pois foi o primeiro a admitir que sujeito e objeto se encontram, influenciando-se mutuamente e determinando o modo de avaliar a realidade da psique. Pode-se dizer que, para Carl G. Jung, o nosso modo de ver as coisas é condicionado pelo que somos. Dito isso, cabe-nos agora seguir pelos seus escritos para, além de conhecer um pouco dos fundamentos da psicologia, descrever sua forma de investigar e compreender o ser humano.

³ Immanuel Kant (1724–1804) foi um filósofo da era moderna. O termo “kantiano” refere-se aos estudiosos desse autor.

⁴ O termo “númeno” (gr. ΝΟΟΪΛΙΕΥΟΝ; in. Noumenon; fr. Noumène, ai. Noumenon; it. Noumenó) foi introduzido por Kant para indicar o objeto do conhecimento intelectual puro, que é a coisa em si (v.). Em sua dissertação datada de 1770, Kant diz: “O objeto da sensibilidade é o sensível; o que nada contém que não possa ser conhecido pela inteligência é o inteligível. O primeiro era chamado de fenômeno pelas escolas dos antigos; o segundo, de N. {De mundisensibilis, etc, § 3}” (ABBAGNANO, 1998, p. 717).

As experiências internas propostas por Carl G. Jung são a base para um amadurecimento da psique (aqui entendida como “fenômenos apresentados no mundo”). Isso possibilita que as tensões entre sujeito e objeto possam adquirir uma dimensão do ser-aí⁵ (*dasein*), no sentido filosófico de Martin Heidegger. “Sua obra se formou, organicamente, em torno de temas de interesse que foram reformulados, ampliados e refinados ao longo de sua vida” (LIMA; DIOGO, 2009, p. 14). Seu pensamento, ainda que sempre relacionado a uma disciplina particular — a psicologia e a psique humana —, não tinha um objetivo único e inequívoco: “era aberto do insight à experiência empírica” (LIMA; DIOGO, 2009, p. 14).

Roger Brooke (2009) sintetiza algumas das posturas assumidas por Carl G. Jung, por exemplo, a proposta de não se distanciar do fenômeno. Em primeiro lugar, Carl G. Jung mantém a discussão no campo psicológico sem adentrar na metafísica. Em segundo lugar, ele busca as essências e a amplificação da ideia de arquétipos⁶. Finalmente, em terceiro lugar, ele se apoia no conceito de intencionalidade, que estabelece uma relação entre o homem e o mundo. Dessa forma, Carl G. Jung resgata uma profundidade “metafísica” para a própria ideia de psique, fato que aparece de forma mais transparente na noção de psicoide. Nesse sentido, a ideia fenomenológica de intencionalidade investiria na psique a funcionalidade manifestada de um mundo. Roger Brooke afirma:

A intencionalidade também significa que a existência humana se manifesta como o mundo em que vivemos - isto é, como as coisas e imagens (cf. pp. 158-9) através das quais o mundo fala ou, para usar uma metáfora diferente, através das quais encontramos nosso reflexo (BROOKE, 2009, p. 43, tradução nossa).⁷

A intencionalidade da percepção não acontece apenas quando algo físico entra em relação com o psíquico. A percepção não deixa de ser intencional mesmo que o seu correlato não seja real. Um exemplo disso é a confusão que eventualmente se faz entre uma corda enrolada e uma cobra. O fato é que a percepção, quer seja de algo real, quer seja de algo que não existe (como no caso da percepção errônea), é intencional. Isso significa que a intencionalidade não é uma propriedade que se acrescenta à percepção ou que se faz presente em apenas alguns casos. A percepção é intencional, ou seja, todos os fenômenos se apresentam como imagens (BROOKE, 2005).

É importante entender que o “mundo” tem significado particular na obra de Carl G. Jung. Sua visão envolve, em primazia, a relação ser

⁵ É importante ter em mente que o termo *ser-aí*, ou o *ser-aí-no-mundo*, é a tradução do termo alemão *Dasein*, usado no contexto filosófico como sinônimo para existência.

⁶ Arquétipos são instintos representados por imagens universais (JUNG, OC, vol. IX, §91-2). No transcórre do texto, o termo arquétipo será aprofundado.

⁷ No original: “Intentionality also means that human existence is manifest as the world in which we live- that is, as the things and images (cf. pp. 158-9) through which the world speaks or, to use a different metaphor, through which we find our reflection”.

humano-mundo, ou seja, o campo do sentido das coisas e o contato com os objetos ou nas imagens que nos cercam. Roger Brooke sintetiza esse compromisso de intencionalidade presente em Carl G. Jung com as seguintes palavras:

Resumindo: a vida psicológica é sempre vivida como um modo “típico” de estar-no-mundo, e por mais que uma pessoa tente retirar-se conscientemente do mundo, ela permanece ligada a ele. A riqueza psicológica e a sutileza dessa intencionalidade são identificadas por Jung como fantasia. É a fantasia que, consciente e inconscientemente, tece o sentido de si mesmo e o mundo emerge como figuras deste terreno existencial imaginativo (BROOKE, 2009, p. 47, tradução nossa).⁸

Carl G. Jung estabeleceu um modelo da psique marcado por uma funcionalidade dinâmica da psique em suas relações com as “coisas”. Captar a ideia de intencionalidade ajuda a perceber o “olhar” de Carl G. Jung para o mundo, um “olhar” que propõe um método de investigação da psique enquanto pensamento dialético, fenomenológico, hermenêutico, associativo, analógico e imagético⁹.

Para Carl G. Jung, a psique representa a totalidade dos processos psicológicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Ela representa todos os fenômenos presentes carregados de energia vital. Jung apresentou pela primeira vez a ideia de energia psíquica no livro *Símbolos da Transformação* (JUNG, OC, vol. V), no qual dizia que a energia psíquica e a libido — originalmente proposta por Freud — são sinônimas. Carl G. Jung concebe o sistema energético como relativamente fechado e possuidor de um potencial que fornece a mesma quantidade de variadas manifestações ao longo da vida de cada indivíduo. Dessa forma, ele considera que todos os fenômenos apresentam uma natureza energética, a força vital que torna seu modelo de psique dinâmico.

O modelo da psique, segundo Carl G. Jung, é representado pelas seguintes instâncias: ego, consciência, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, complexos, arquétipos e Self, sendo que o primeiro e o último representam os polos extremos. Esse modelo não tem uma ordenação mecânica nem uma forma linear e se abre, portanto, a um movimento aberto. A seguir, serão abordadas algumas dessas instâncias, tal como apresentadas nas conferências de Tavistock¹⁰ (JUNG, OC, vol. XVIII) proferidas por Jung em 1935, quando estava com 70 anos de idade.

⁸ No original: “To summarise: psychological life is always lived as a ‘typical’ mode of being-in-the-world, and no matter how much a person tries consciously to withdraw from the world, he or she remains bound to it. The psychological richness and subtlety of this intentionality is identified by Jung as fantasy. It is fantasy that consciously and unconsciously weaves one’s sense of self and the world emerge as figures out of this imaginative existential ground”.

⁹ Não será viável abordar esses conceitos neste artigo, no entanto, é de vital importância compreender essa dimensão do trabalho Carl G. Jung.

¹⁰ Clínica de saúde mental, fundada em 1920, na Inglaterra, na cidade de Londres.

De acordo com Carl G. Jung, a consciência não é algo fixo e imutável, mas algo em desenvolvimento, que deve ser entendido de modo relativo. Nesse caso, a consciência pode se apresentar em níveis diferenciados. Por exemplo: o nível comum de consciência seria característico de um indivíduo que percebe suas experiências pela aprendizagem, pelas emoções e pela realidade tal como ela se apresenta. O nível fora do comum, por outro lado, seria característico de um indivíduo que busca a conscientização como prática de transformação mediante a busca espiritual e o contato com o numinoso.

A ideia de numinoso, para Carl G. Jung (OC, vol. XI, §6), é uma das principais contribuições do autor para o campo da psicologia da religião. Ele entendia o numinoso como um sentimento de presença divina ou de algo sagrado que transcende o indivíduo. Segundo Jung, o numinoso pode ser experimentado tanto em experiências religiosas como em experiências cotidianas, como quando uma pessoa se depara com algo que a faz sentir pequena em comparação com algo maior que ela. Para Jung, o numinoso é uma experiência fundamental que pode ter um impacto significativo no bem-estar psicológico das pessoas. Ele afirma:

Qualquer que seja a causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, uma regra universal. (JUNG, OC, vol. XI, §9)

A consciência se relaciona com o ego através dos fatos psíquicos, uma vez que não é possível existir consciência sem ego. Para Carl G. Jung (2013), consciência e ego estão ligados à compreensão do significado daquilo que existe em cada um de nós, produzindo um sentido e um rumo para a vida, tomando-se como finalidade a própria existência do indivíduo. A palavra “consciência” vem do latim e significa “conhecer algo desconhecido”, estando ligada ao domínio que Carl G. Jung intitulava de inconsciente. O sentido de inconsciente representa uma dimensão da psique relacionada ao conteúdo desconhecido de “mim mesmo”, ou seja, relacionada à ignorância de não saber quem sou. Isso faz da consciência uma representação da sabedoria, ou, em outras palavras, um redescobrir de mim mesmo. Carl G. Jung afirma:

Entretanto, quando mais conscientes nos tornamos de nós mesmos através do autoconhecimento, atuando conseqüentemente, tanto mais se reduzirá a camada do inconsciente pessoal que recobre o inconsciente coletivo. Desta forma, vai emergindo uma consciência livre do mundo mesquinho, susceptível e pessoal do eu, aberta para livre participação de um mundo mais amplo de interesses e 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 contratendências inconscientes; tornar-se-á uma função de relação

com mundo de objetos, colocando o indivíduo numa comunhão incondicional, obrigatória e indissolúvel com o mundo (JUNG, OC, vol. VII, §275).

Carl G. Jung percebeu em suas pesquisas que o inconsciente não se relacionava apenas ao nível individual, mas também a um nível de maior profundidade, que abrangia a coletividade. Diferente de Freud, para quem a formação do inconsciente ocorria de fora para dentro, Jung considerava que o processo se dava de dentro para fora, possuindo caráter inato. A respeito dessa questão, Carl G. Jung (OC, vol. XVIII, §15) afirma: “coloco o inconsciente como um elemento inicial, do qual brotaria a condição consciente”.

O inconsciente pessoal ou individual se reporta às experiências pessoais de cada indivíduo, onde estão guardadas as experiências que não foram passíveis de elaboração e incorporação pelo ego e que, consequentemente, foram contidas, reprimidas ou desconsideradas. É o caso, por exemplo, das lembranças penosas e dos conflitos pessoais ou morais. Lá se escondem as qualidades que, apesar de inerentes ao indivíduo, se escodem dele mesmo, por se constituírem como eventual fonte de desprazer. É importante considerar, no entanto, que os conteúdos do inconsciente pessoal têm fácil acesso à consciência quando necessário.

Carl G. Jung afirma, em seus escritos, que o inconsciente coletivo constitui um repositório da totalidade da herança da humanidade e se comunica pelos sonhos, mitos, fantasias, inspirações e da linguagem. Jung (OC, vol. VIII, p. 5) pontua que “o inconsciente, com efeito, não é isto ou aquilo, mas o desconhecido que nos afeta de imediatamente”. Apresentaremos, a seguir, a explicação do próprio autor acerca do inconsciente coletivo.

Em relação à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente, que, por sua vez, é de natureza inteiramente pessoal e que — mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal — consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste em formas preexistentes e arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência (JUNG, OC, vol. IX, §90).

O inconsciente coletivo não é tratado à observação direta, isto é, sua existência pode ser inferida apenas pelas suas manifestações no comportamento humano: imagens psíquicas, sonhos, fantasias, manifestações religiosas e míticas que podem ser encontrados em todas as épocas e em toda parte. O inconsciente coletivo está em cada ser e encontra-se numa profundidade imensurável.

O substrato que compõe o inconsciente coletivo apresenta-se de forma idêntica em toda a humanidade. Esse substrato “transcende

culturas, épocas e raças e suas bases não podem ser atribuídas a aquisições pessoais”, uma vez que são “estruturas idênticas comuns a todas as pessoas em qualquer lugar do mundo” (PAULA, 2008, p. 27). Carl G. Jung (OC, vol. X, §530) afirma que “o medo da psique inconsciente é o obstáculo mais árduo no caminho do autoconhecimento e também no entendimento e abrangência do conhecimento psicológico”.

As matrizes — ou componentes originais — que constituem o inconsciente coletivo são denominadas como “arquetipos”. Os arquétipos são formas universais coletivas, básicas e típicas da vivência de determinadas experiências. O acesso aos arquétipos expressa uma capacidade criativa única, manifestando-se de forma pessoal e cultural, como nos sonhos, nas produções artísticas, nos mitos e nos contos de fadas, que compartilham os mesmos temas independentemente do local e da época em que se apresentam. Sobre os arquétipos, Carl G. Jung (OC, vol. IX, §5) esclarece: “estamos tratando de tipos arcaicos, ou melhor, primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos”.

Todas as pessoas têm predisposição arquetípica e são guiadas por ela. É importante esclarecer que o que é herdado não é a experiência, mas, sim, o potencial para experimentar papéis e situações de determinada maneira. Não se pode conhecer um arquétipo em si: sua manifestação se dá pela forma como o indivíduo o preenche com suas experiências de vida. Os arquétipos podem se manifestar de forma positiva ou negativa e se expressam como um elemento vital para o equilíbrio da psique.

A manifestação experiencial dos arquétipos enquanto problemáticas ou nós existenciais traduz-se conceitualmente na teoria dos complexos da psicologia analítica. Segundo Andrew Samuels (1988, p. 22), um complexo é uma “reunião de imagens e ideias conglomeradas em torno de um núcleo derivado de um ou mais arquétipos e caracterizadas por uma tonalidade emocional comum”. Carl G. Jung “referia-se ao complexo como ‘a via régia para o inconsciente’ e como ‘o arquiteto dos sonhos’, o que sugere que os sonhos e outras manifestações simbólicas estão intimamente relacionados aos complexos” (SAMUELS, 1988, p. 22). O complexo encontra-se diretamente ligado também às relações do indivíduo com o mundo, ou seja, ao contato entre o sujeito com o objeto. O conceito de complexo possibilitou que Jung ligasse os componentes pessoais e arquetípicos das várias experiências de um indivíduo na prática psicoterapêutica.

Todo o modelo estruturante da psique foi desenvolvido ao longo de anos de trabalho analítico e das experiências pessoais de Carl G. Jung. Devemos encarar a psique como as manifestações de uma resposta existencial diante do mundo — resposta essa que vem de uma questão profunda relacionada ao sofrimento do homem moderno. Como, então, se manifestaria o modelo da psique?

A essência do eixo ego-self

O conceito fundante da totalidade do ser é designado pela psicologia analítica como o Self. O termo Self, empregado por Carl G. Jung, é chamado tanto de totalidade psíquica quanto de totalidade fenomenológica, visto que é o fundamento de toda experiência humana. Para que se compreenda essa equiparação do psíquico ao humano, é preciso atentar para o fato de que a concepção de psique — ou alma —, em Jung (OC, vol. VIII), engloba as dimensões do corpo e do espírito. Num sentido mais geral, isto é, na medida em que o Self não é tomado apenas como um arquétipo (do sentido, da ordem etc.), que é o centro regulador da psique, mas como totalidade dessa mesma psique, todos os múltiplos simbólicos que expressam a atividade do inconsciente coletivo são símbolos do Self.

O trecho a seguir esclarece o que Carl G. Jung entende por Self:

O si-mesmo [Self] pode ser caracterizado como uma espécie de compensação do conflito entre o interior e o exterior. Essa formulação não seria má, dado que o si-mesmo tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços (JUNG, OC, VII, §404).

A noção junguiana de Self insere-se no contexto da teoria dos opostos por ele desenvolvida. Carl G. Jung busca compreender a relação dos polos divergentes da psique com o intuito de balancear essa relação, ou seja, encontrar um “caminho do meio”. De acordo com o modelo estruturante da psique, há dois polos extremos fundamentais que coexistem no indivíduo: um estaria ligado ao “eu”, referente ao ego, e o outro ligado ao Si-mesmo, referente ao Self. O ego está próximo de um determinado nível da consciência e diretamente ligado ao questionamento do existir, enquanto o Self está próximo do inconsciente coletivo e é a representação da totalidade, o núcleo do ser. Existe entre ambos um diálogo constante, que vincula inevitavelmente indivíduo e mundo, consciência e inconsciente e personalidade egoica e personalidade total. Esse diálogo promove a movimentação do modelo estruturante de psique, uma vez que é nessa dinâmica que o indivíduo é lançado ao desafio de enfrentar os conflitos angustiantes da existência. Em síntese, o eixo ego-Self (EDINGER, 2020) caracteriza-se como uma ponte que faz com que o indivíduo possa manifestar sua essência.

Sendo assim, Carl G. Jung conceitua ego como um complexo de representações que constitui o centrum do campo da consciência. O ego forma o centrum da consciência, mas sem ser idêntico a ela, e possui uma forte influência na personalidade do sujeito. Jung afirma:

[O ego] é um dado complexo formado primeiramente por uma percepção geral de nosso corpo e existência e, a seguir, pelos registros de nossa memória. [...]

Portanto, em minha concepção, o ego é uma espécie de complexo, o mais próximo e valorizado que conhecemos. É sempre o centro de nossas atenções e de nossos desejos, sendo o cerne indispensável da consciência (JUNG, OC, vol. XVIII, §18-9).

O ego é considerado por Carl G. Jung como parte, e não como a totalidade da consciência. Por outro lado, o Self representa uma imagem arquetípica do potencial mais pleno do homem e a unidade da personalidade como um todo. Jung afirma: “o si-mesmo como símbolo da totalidade é uma ‘coincidentia oppositorum’, portanto, contém luz e trevas ao mesmo tempo” (JUNG, OC, vol. V, § 576). O Self funciona como um princípio unificador dentro da psique humana, ocupando a posição central de autoridade em relação à vida psicológica e, portanto, ao destino do indivíduo.

O Self é a personalidade global que de fato existe, mas que não pode ser captada objetivamente em sua totalidade. É o centro organizador da psique, assim como o ego é o centro da consciência. Jung define o Self como “algo irracional e indefinível, em relação ao qual o eu não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga” (JUNG, OC, vol. VII, §405).

A ontologia do processo de individuação

O modelo estruturante da psique junguiana fornece a base conceitual da psicologia analítica e o modo pelo qual ele se manifesta na vida de uma pessoa. Porém, o ponto-chave deste texto está na criação do indivíduo pela subjetividade como narrativa da experiência. Quando nos referimos a Carl G. Jung, sempre temos sua vida e obra como fundamento para entender seu pensamento. O ponto de condução do seu pensamento foi a preocupação com o ser humano e a questão da hermenêutica religiosa cristã, presente em sua obra como emblemática do processo de transformação do ser. Carl G. Jung formulou um arcabouço conceitual que concebe a condição humana como um processo contínuo de transformação, que pode ser facilitado ou dificultado em função da possibilidade de diálogo e harmonização entre o ego e o Self. Essa proposta de transformação é denominada por Carl G. Jung como processo de “individuação”.

O encontro da situação temporal e histórica enquanto processo de individuação se dá como abertura de sentido, “podendo-se pensar que a encarnação do inconsciente seja uma narrativa que envolve, ao mesmo tempo, a totalidade das experiências do próprio Jung e a compreensão de mundo expressa em sua obra” (DAMIÃO JR., 1997, p. 19). Carl G. Jung afirma:

A minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento e, a personalidade, por seu lado,

quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade (JUNG, 1963/1975, p. 19).

A relação entre consciência e inconsciente, ou entre ego e Self, pode sugerir uma cisão do homem com o mundo. No entanto, Carl G. Jung afirma que o inconsciente é, para o indivíduo, a representação da totalidade, o que implica dizer que o indivíduo já se encontra dentro de um horizonte total, sugerindo a consciência como potencialidade de interpretação dessa experiência. Jung compreende essa potencialidade de conscientização plena como individuação, que é inerente enquanto possibilidade da vida de todos os seres. O cumprimento básico da vida instintiva e cultural e o aparecimento do “outro lado” da existência, com seu caráter numinoso e sua atitude religiosa, marcam o processo de expansão de sentido que constituirá o ser. Jung descreve com as seguintes palavras o sentindo preciso do processo de individuação:

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por “individualidade” entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo. Podemos pois traduzir “individuação” como “tornar-se si-mesmo” (Verselbstung) ou “realizar-se do si-mesmo” (Selbstverwirklichung) (JUNG, OC, vol. VII, §266, grifo do autor).

Em outro momento, Jung afirma:

O conceito de individuação desempenha papel não pequeno em nossa psicologia. A individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto, um processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual. É uma necessidade natural; e uma coibição dela por meio de regulamentos, preponderantemente ou até exclusivamente de ordem coletiva, traria prejuízos para a atividade geral do indivíduo. A individualidade já é dada física e fisiologicamente e daí decorre sua manifestação psicológica correspondente. Colocar-lhe sérios obstáculos significa deformação artificial. É óbvio que um grupo social constituído de indivíduos deformados não pode ser uma instituição saudável e capaz de sobreviver por muito tempo, pois só a sociedade que consegue preservar sua coesão interna e seus valores coletivos, num máximo de liberdade do indivíduo, tem direito à vitalidade duradoura. Uma vez que o indivíduo não é um ser único, mas, pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individuação não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente (JUNG, OC, vol. VI, §853, grifo do autor).

Durante as fases iniciais de sua existência, o indivíduo tende a elaborar suas experiências com o mundo de uma forma individualizada. Com o decorrer do tempo, como observou Carl G. Jung (OC, vol. IX), ocorre uma guinada no conteúdo dessas experiências no que tange à participação do aspecto coletivo. O inconsciente ou desconhecido seria a experiência originária, a experiência antipredicativa ou metaindividual a ser resgatada em todo seu vigor através da elaboração terapêutica

de imagens e símbolos. É essa experiência que se encontra na base de toda preocupação religiosa e filosófica.

O processo de individuação implica um diálogo frutífero do ego com o Self. Esse processo ocorreria primordialmente na fase adulta, quando o indivíduo, após cumprir certos requisitos existenciais, estaria apto a se voltar para as necessidades da alma e do espírito, que se caracterizam por um contato mais íntimo com o Self, num movimento de contínua ampliação da consciência. Loundo (2019, p. 23) observa que “fica claro em vários de seus escritos [de Carl G. Jung], que o Self está longe de ser uma subjetividade ampliada, mas o princípio de irradiação universal de toda a experiência existencial”. Ainda tratando desse processo, Carl G. Jung afirma:

É uma parte essencial do processo de individuação. Seu objetivo é desprender a consciência do objeto para que o indivíduo não coloque mais a garantia da sua felicidade ou mesmo de sua vida em fatores externos, quer se trate de pessoas, ideias ou circunstâncias, mas que ele tome consciência de que tudo depende do fato de ele alcançar ou não o tesouro. Se aposse desse tesouro surge ao nível da consciência, então o centro de gravidade passa estar no indivíduo, e não mais no objeto do qual era dependente. Atingir tal condição de desprendimento é o objetivo das práticas orientais e de todos os ensinamentos da Igreja. Em várias religiões o tesouro se projeta nas figuras sagradas, mas essa hipótese não é mais possível para a mente moderna e esclarecida. Um grande número de indivíduos não pode mais expressar seus valores pessoais em símbolos históricos (JUNG, OC, vol. XVIII, §377).

A pesquisadora Magalhães (2012) explica de forma cirúrgica este parágrafo de Carl G. Jung em seu texto. Ela diz: “Ser guiado pelo Self e ao mesmo tempo manter um senso de identidade, que possibilite ao indivíduo reconhecer-se como uma unidade e conviver no mundo”, e realizar trocas significativas com os outros e tomar as “decisões necessárias de tal modo que a vida adquira um sentido que ultrapasse a mera sobrevivência pessoal e da espécie” é tarefa na qual nos empenhamos durante toda uma vida. O sentido de “ser guiado pelo Self pode ser elucidado pela passagem autobiográfica de Jung apresentada a seguir, na qual o autor relata um sonho com um iogue”. Nesse sonho, “Jung reconhece no iogue sua identidade mais profunda”, em que o conteúdo da meditação do iogue era a própria existência de Jung. “A realidade, desse modo, estava presente no estado meditativo e luminoso do iogue e a vida de Jung, a qual chamou de real, era o sonho do iogue” (MAGALHÃES, 2012, p. 90-91).

Eu já sonhara certa vez sobre as relações entre o Si-mesmo e o eu. Nesse sonho de outrora eu caminhava por um atalho; atravessava uma região escarpada, o sol brilhava e tinha sob os olhos, à minha volta, um vasto panorama. Aproximei-me de uma capelinha à beira do caminho. A porta estava entreaberta e entrei. Para meu grande espanto não havia nenhuma estátua da Virgem, nem crucifixo sobre o altar, mas simplesmente um arranjo floral magnífico. Diante do altar,

no chão, vi, voltado para mim, um iogue, na posição de lótus, profundamente recolhido. Olhando-o mais de perto, vi que ele tinha o meu rosto; fiquei estupefato e acordei, pensando: — Ah! Eis aquele que me medita. Ele sonha e esse sonho sou eu. Eu sabia que quando ele despertasse eu não existiria mais (JUNG, 1963/1975, p. 280).

O fato de que Carl G. Jung tenha revelado apenas alguns aspectos de sua biografia pouco antes de sua morte é interessante. Essa passagem do texto parece sugerir uma mudança de perspectiva, na qual o iogue é quem sonha a vida de Jung, e não o contrário. Podemos interpretar o iogue como uma representação do inconsciente total de Jung.

No sonho, meu si-mesmo assume a postura de um iogue e medita sobre minha forma humana na Terra. É como se ele tomasse a forma física para existir no mundo tridimensional, semelhante a alguém que veste um equipamento de mergulho para explorar o oceano. O si-mesmo, renunciando à sua existência além da Terra, adota uma atitude religiosa, como evidenciado pela capela no sonho. Assumindo a forma humana, ele pode experimentar a vida no mundo tridimensional e, com uma consciência expandida, avançar em direção à sua realização (JUNG, 1963/1975, p. 280).

Carl G. Jung sonhou com uma nova perspectiva sobre a existência, que envolve uma mudança de foco, deslocando o ego para o centro. Nessa visão, o eu é substituído pelo Self — uma entidade tridimensional que, na forma encarnada, é conhecida como Jung. Na figura de um iogue em meditação, o Self abandona a existência além da Terra, veste-se como um mergulhador e mergulha na existência terrena, com o objetivo de ampliar sua consciência mediante experiência do mundo tridimensional. Dessa forma, o sonho de Jung sugere que o processo de individuação requer a exploração de diferentes níveis de consciência em um indivíduo (MAGALHÃES, 2012).

O processo de individuação é um caminho de autodescoberta e crescimento pessoal que ocorre ao longo de toda a vida. É um processo contínuo que se dá mediante as experiências que vivenciamos, que nos levam a reavaliar nossas escolhas e perspectivas. Essas experiências, muitas vezes, nos conduzem a reposicionamentos no mundo e a ampliações da consciência, levando-nos a um estado de maior integridade e realização pessoal. É comum que esse processo seja intensificado por situações que nos causam profunda transformação, como a morte de alguém próximo, uma doença grave ou uma mudança drástica em nossas circunstâncias. Essas situações podem nos levar a ter uma experiência de morte simbólica, em que precisamos abandonar um estado de ser para alcançar outro. Essa é uma jornada descrita em muitas histórias e mitos ao redor do mundo, em que o herói deve passar por uma experiência de sacrifício, morte e renascimento. Esses relatos revelam a necessidade de encontrar novas referências de consciência, já que as antigas não são mais adequadas.

Para encontrar uma nova orientação, é preciso que a consciência se volte para o Self, que é a totalidade da psique. Quando nos conectamos com o Self, podemos encontrar respostas para nossas perguntas mais profundas e descobrir nosso verdadeiro potencial. Isso nos permite viver de forma mais autêntica e integrada, em harmonia com o mundo ao nosso redor.

Carl G. Jung propõe que a abertura para o contato mais íntimo com o Self “articula-se a um movimento que, diante das condições favoráveis, tende a se dar de tal maneira que faz com que o indivíduo se perceba a um só tempo singular, único e representante da humanidade como um todo” (MAGALHÃES, 2012, p. 93).

Considerações finais

De modo simplificado, podemos entender o ego como uma instância comprometida com a integração e a adaptação social, e o Self como uma instância comprometida com a experiência da realização da totalidade. Ambas as instâncias dão sentido ao movimento circular consciente e inconsciente que aproxima o indivíduo do mundo. A individuação não é apenas um transformar-se e encontrar-se em si, mas também, e fundamentalmente, uma reconecção e reunião com a totalidade das coisas do mundo. Jung afirma:

Muito embora a tomada de consciência da individualidade possa corresponder ao destino natural do ser humano, ela não é o fim último. Isso porque não é possível que o objetivo da educação do homem se reduza a produzir um conglomerado anárquico de existências individuais. Isso equivaleria a um ideal inconsciente de extremado individualismo, o que não é mais do que uma reação doentia ao coletivismo, e tão insatisfatória quanto este. Contrapondo-se a isso, o processo da individuação natural produz uma consciência do que seja a comunidade humana, porque traz justamente à consciência o inconsciente, que é o que une todos os homens e é comum a todos os homens. A individuação é o “tornar-se um” consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos (JUNG, OC, vol. XVI, §227).

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BROOKE, R. *Jung and Phenomenology*. Pittsburgh: Trivium Publications, 2009.
- BROOKE, R. *Pathways into the Jungian world: phenomenology and analytical Psychology*. London and New York: Routledge, 2005.
- DAMIÃO JR., M. *A criação do indivíduo na obra de C.G. Jung*. Dissertação 1997. (Mestrado em Psicologia clínica) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade de Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

- EDINGER, E. F. Ego e arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2020.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. OC, vol. XVI. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *A vida simbólica*. OC, vol. XVIII. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1963/1975.
- JUNG, C. G. *O Eu e o Inconsciente*. OC, vol. VII. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, C. G. *Presente e futuro*. OC, vol. X. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *Psicologia inconsciente*. OC, vol. VII. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. OC, vol. V. Petrópolis: Vozes, 1986.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. 7. ed. OC, vol. VI. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, I. *A crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- LIMA, A. de A.; DIOGO, J. C. K. Reflexões sobre a afinidade de Jung com a fenomenologia. *Rev. Abordagem Gestalt.*, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 13-20, jun. 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 18 jan. 2019.
- LOUNDO, D. Individuação como filosofia prática: a clínica da “meia-idade” de C. G. Jung e a doutrina indiana dos Puruṣārthas. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 21-33, 2019.
- MAGALHÃES, E. F. *Despertando a mente de iluminação*: o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos segundo suas histórias orais de vida. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- PAULA, L. G. *A lenda de Mulan*: a jornada da mulher e do feminino. Monografia (Especialização em Abordagem Junguiana: Leitura da Realidade e Metodologia do Trabalho) – Pontifícia Universidade católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SAMUELS, A. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

Analytical psychology as a proposal for the transformation of the being

Fábio Roberto G O Medeiros

Article



Abstract: The choice of Carl G. Jung for a deep investigation of the soul of the human being is reflected in a personal commitment to a deepening of oneself, that is, a self-analysis. We hold the view that this underlying presence of a religious paradigm¹ is committed with Carl G. Jung's central preoccupation with the spiritual crisis of the modern European man, characterized by a weakening of the transformative capacity of his religion par excellence: Christianity. In this way, analytical psychology fits into the context of a response to such a spiritual crisis of the modern man. It is in this sense that the consolidation of the fundamental concepts of analytical psychology and the teleological concept of individuation as "clinics of the second half of life" are consolidated. As such, Carl G. Jung would sustain within psychology a proposal for the transformation of being.

Keywords: individuation; Analytical Psychology; transformation.

Introduction

The modern psychology of the unconscious, elaborated by Carl G. Jung, has his personal and professional experience as its starting point. His quest is expressed in an effort to translate and make available to the modern rational conscience the wisdom of life present in the symbolic traditions established by humanity, which he studied with inexhaustible interest. Carl G. Jung's critical and passionate involvement with Christianity expresses a modern particularity that seeks a rearrangement of the authentic roots of his European existence.

How does modernity affect the experience of each individual? What could force a person into the symbolic experience of reality? Carl G. Jung recognizes the relationship between the collective and

¹ It is important to note that, for Carl G. Jung, the term "religion" does not refer to a specific profession of religious faith, but rather to the psychology of man who observes and considers certain factors that affect his general state. Jung states, "I want to make clear that by the term 'religion' I do not mean a creed" (JUNG, OC, vol. XI, § 9).

the individual based on the collective and social challenges of a given time and culture in an attempt to understand how this connection determines the personal experience. On the other hand, the solution to these problems is seen as dependent on an individual's deliberation. Carl G. Jung states:

Only a change in the attitude of the individual can initiate a change in the psychology of the nation. Until today, the great problems of humanity have never been solved by general laws, but only through the regeneration of the attitudes of individuals. Never before was self-reflection absolutely necessary and the only right thing, in our present catastrophic epoch. But whoever reflects upon oneself is bound to strike upon the frontiers of the unconscious, which contains what one needs to know above all else (JUNG, OC, vol. VII, p. 10, emphasis added).²

To understand analytical psychology as a proposal for the transformation of the being, it is necessary to emphasize its three fundamental aspects. (i) The first aspect refers to the structural model of the psyche; (ii) the second aspect suggests the relationship between the ego and the *Self*, pointing to a dynamic between the extreme poles of the psyche; (iii) the last aspect, for its part, refers to the individuation process as a fundamental expression of the transformational model thought by Carl G. Jung throughout his life as a researcher. The method used for this proposal was bibliographical review and conceptual-theoretical investigation.

1 Carl G. Jung's phenomenological perspective and his structural model of the psyche

Man's relationship with nature and the formation of the individual's personality are questions that concerned Carl G. Jung in his studies. To understand these questions, one must ask about one's "outlook" [Jung] on the world and his structural psychological model related to the phenomena of the psyche. What is Carl G. Jung's method? What is his real concern about human existential demand?

Initially, we can find relevant indications of answers to these questions in the works entitled *Jung and Phenomenology* (2009) and *Pathways into the Jungian World: phenomenology and analytical psychology*, (2005) by the researcher and analytical psychologist Roger Brooke, a scholar of analytical psychology and phenomenology. The task Roger Brooke proposes is to lay the foundation phenomenologically and within a Heideggerian perspective for the fundamental concepts of analytical psychology, including the notion of individuation and the psyche model, as well as the "world" that constitutes it.

² References to the works of C. G. Jung are based on the title "Obras Completas", published in 18 volumes by Vozes, a Brazilian publisher. I adopted the abbreviation OC here, followed by the volume number corresponding to the universally standardized paragraph and the page of the Vozes edition.

Carl G. Jung (OC, vol. XVIII, §742) declared that his relationship with phenomenology was empirical and that the facts would be approached through the observation and experimentation of “what it seems”. In this sense, Carl G. Jung’s starting point is phenomenology in the Kantian sense³.

Kant’s work, *The Critique of Pure Reason* (2015), reflects human action on objects, arguing that objects of experience must conform to our knowledge. The question was to determine the form knowledge should take to make the experience of the world possible. In agreement with Kant, Carl G. Jung also understands that the *noumenon*⁴ is not accessible to knowledge and that, in this sense, the phenomenon occurs through the senses and experience. Kant introduces Carl G. Jung’s field of knowledge and its relationship with phenomenology.

Carl G. Jung considers phenomenology as his method of work. For him, maintaining a phenomenological posture means valuing the experience, understood here as the experience lived by the individual. His position is one of questioning the theories that, in some way, limit the view of the phenomenon. Mentioning Théodore Flournoy and William James, referring specifically to the work *Varieties of Religious Experiences* (1920), Carl G. Jung declares: “I owe it mainly to these two investigators that I learned to understand the nature of psychic disturbances within the setting of the human psyche as a whole.” (JUNG, OC, vol. IX, §113).

Carl G. Jung would probably agree with the fact that his own psychological constitution defines the way he analyzes psychic data, as he was the first to admit that subject and object meet, influencing each other and determining the way of evaluating the reality of the psyche. It can be said that, for Carl G. Jung, our way of seeing things is conditioned by what we are. That said, it is now up to us to follow his writings in order to, in addition to knowing a little about the fundamentals of psychology, describe his way of investigating and understanding human beings.

The internal experiences proposed by Carl G. Jung are the basis for a maturation of the psyche (here understood as “phenomena presented in the world”). This enables the tensions between subject and object

³ Immanuel Kant (1724-1804) was a philosopher of the modern era. The term “Kantian” refers to the scholars of this author.

⁴ The term *noumenon* (gr. ΝΟΟΪΛΙΕΨΟΨ; in. Noumenon; fr.Noumène, ai. Noumenon; it. Noumenó) was introduced by Kant to indicate the object of pure intellectual knowledge, which is the thing in itself (v.). In his dissertation in 1770, Kant says, “The object of sensibility is the sensible; that which contains nothing but what is to be cognized through the intelligence is intelligible. In the schools of the ancients, the former was called *phenomenon* and the latter a *noumenon*.” {De mundisensibilis, etc, § 3}” (ABBAGNANO, 1998, p. 717).

to acquire a dimension of *being-there*⁵ (*dasein*), in the philosophical sense of Martin Heidegger. "His work was formed, organically, around themes of interest that were reformulated, expanded, and refined throughout his life" (LIMA; DIOGO, 2009, p. 14). His thought, although always related to a particular discipline—psychology and the human psyche—did not have a single and unequivocal objective: "It was open from *insight* to empirical experience" (LIMA; DIOGO, 2009, p. 14).

Roger Brooke (2009) synthesizes some of the postures assumed by Carl G. Jung, for example, the proposal not to distance himself from the phenomenon. Firstly, Carl G. Jung maintains the discussion in the psychological field without going into metaphysics. Secondly, he seeks the essence and amplification of the idea of archetypes⁶. Finally, he relies on the concept of intentionality, which establishes a relationship between man and the world. In this way, Carl G. Jung recovers a "metaphysical" depth for the very idea of the psyche, a fact that appears more transparently in the notion of psychoid. In this sense, the phenomenological idea of intentionality would invest the psyche with the manifested functionality of a world. Roger Brooke says:

Intentionality also means that human existence manifests itself as the world in which we live - that is, as the things and images (cf. pp. 158-9) through which the world speaks or, to use a different metaphor, through which we find our reflection (BROOKE, 1993, p. 43).

The intentionality of perception does not only happen when something physical relates to the psychic. Perception does not cease to be intentional even if its correlative is not real. An example of this is the confusion that occasionally arises between a coiled rope and a snake. The fact is perception, be it of something real or something that does not exist (as in the case of misperception), is intentional. This means that intentionality is not a property that is added to perception or that is present in just a few cases. Perception is intentional, that is, all phenomena are presented as images (BROOKE, 1993).

It is important to understand that the "world" has a particular meaning in the work of Carl G. Jung. His view primarily involves the human-world relationship, that is, in the field of the meaning of things and in contact with the objects or images that surround us. Roger Brooke summarizes this commitment to intentionality present in Carl G. Jung with the following words:

⁵ It is important to bear in mind that the term *being-there*, or *being-in-the-world*, is the translation of the German term *Dasein*, which is used in the philosophical context as a synonym for existence.

⁶ Archetypes are instincts represented by universal images (JUNG, OC, vol. IX, §91-2). In the course of the text, the term archetype will be elaborated on.

To summarise: psychological life is always lived as a “typical” mode of being-in-the-world, and no matter how much a person tries consciously to withdraw from the world, he or she remains bound to it. The psychological richness and subtlety of this intentionality are identified by Jung as fantasy. It is fantasy that consciously and unconsciously weaves one’s sense of self and the world emerges as figures out of this imaginative existential ground (BROOKE, 1993, p. 47).

Carl G. Jung established a model of the psyche marked by a dynamic functionality of the psyche in its relations with “things”. Capturing the idea of intentionality helps to understand Carl G. Jung’s “outlook” on the world, an “outlook” that proposes a method of investigation of the psyche as a dialectical, phenomenological, hermeneutic, associative, analogical, and imagery thought.⁷

For Carl G. Jung, the psyche represents the totality of psychological processes, both conscious and unconscious. It represents all present phenomena charged with vital energy. Jung first introduced the idea of psychic energy in the book *Symbols of Transformation* (JUNG, OC, vol. V), in which he said that psychic energy and libido—originally proposed by Freud—are synonymous. Carl G. Jung conceives the energy system as relatively closed and possessing a potential that provides the same number of varied manifestations throughout the life of each individual. In this way, he considers that all phenomena have an energetic nature, the vital force that makes his model of the psyche dynamic.

The model of the psyche, according to Carl G. Jung, is represented by the following domains: ego, consciousness, personal unconscious, collective unconscious, complexes, archetypes, and *Self*; with the first and last representing the extreme poles. This model does not have a mechanical order or a linear form and is therefore open to open movement. Below, some of these domains will be addressed, as presented in the *Tavistock lectures*⁸ (JUNG, OC, vol. XVIII) given by Jung in 1935, when he was sixty years old.

According to Carl G. Jung, consciousness is not something fixed and unchanging, but something in development, which must be understood in a relative way. In this case, consciousness can present itself at different levels. For example: the common level of consciousness would be characteristic of an individual who perceives one’s experiences through learning, emotions, and reality as it presents itself. The unusual level, on the other hand, would be characteristic

⁷ It will not be feasible to address these concepts in this article. Nevertheless, it is vitally important to understand this dimension of Carl G. Jung’s work.

⁸ Mental health clinic, founded in 1920, in England, in the city of London.

of an individual who seeks awareness as a practice of transformation through spiritual search and contact with the *numinous*.

The idea of numinous for Carl G. Jung (OC, vol. XI, §6), is one of the author's main contributions to the field of psychology of religion. He understood the numinous as a feeling of divine presence, or something sacred that transcends the individual. According to Jung, the numinous can be experienced both in religious experiences and in everyday experiences, such as when a person is faced with something that makes one feel small compared to something bigger than oneself. For Jung, the numinous is a fundamental experience that can have a significant impact on people's psychological well-being. He claims:

The numinosum—whatever its cause may be—is an experience of the subject independent of one's will. At all events, religious teaching as well as the *consensus gentium* always and everywhere explain this experience as being due to a cause external to the individual. The numinosum is either a quality belonging to a visible object or the influence of an invisible presence that causes a peculiar alteration of consciousness. This is, at least, the general rule (JUNG, OC, vol. XI, §9).

Consciousness is related to the ego through psychic facts since it is not possible to have consciousness without the ego. For Carl G. Jung (2013), consciousness and ego are linked to the understanding of the meaning of what exists in each one of us, producing meaning and direction for life, taking the individual's own existence as the purpose. The word "consciousness" comes from Latin and means "to know something unknown", being linked to the domain that Carl G. Jung called unconscious. The sense of unconscious represents a dimension of the psyche related to the unknown content of "myself", that is, related to the ignorance of not knowing who I am. This makes consciousness a representation of wisdom or, in other words, a rediscovery of myself. Carl G. Jung states:

However, the more we become conscious of ourselves through self-knowledge, and act accordingly, the more the layer of the personal unconscious that is superimposed on the collective unconscious will be diminished. In this way, a consciousness arises which is no longer imprisoned in the petty, oversensitive, personal world of the ego, but participates freely in the wider world of objective interests. This widened consciousness is no longer that touchy, egotistical bundle of personal wishes, fears, hopes, and ambitions which always have to be compensated or corrected by unconscious counter-tendencies; instead, it is a function of relationship to the world of objects, bringing the individual into absolute, binding, and indissoluble communion with the world at large (JUNG, OC, vol. VII, §275).

Carl G. Jung saw in his research that the unconscious was not related only to the individual level, but also to a deeper level, which included the collectivity. Unlike Freud, for whom the formation of the unconscious occurred from the outside in, Jung considered that the

process took place from the inside out, having an innate character. Regarding this issue, Carl G. Jung (OC, vol. XVIII, §15) states: "I would say the thing that comes first is, obviously, the unconscious, and that consciousness arises from an unconscious condition".

The personal or individual unconscious relates to the personal experiences of each individual, where experiences that were not subjected to elaboration and incorporation by the ego are kept, and that, consequently, were contained, repressed, or disregarded. This is the case, for example, of painful memories and personal or moral conflicts. There are hidden qualities that, despite being characteristics of the individual, are hidden from oneself, as they constitute a possible source of displeasure. It is important to consider, however, that the contents of the personal unconscious have easy access to consciousness when necessary.

Carl G. Jung states, in his writings, that the collective unconscious constitutes a repository of the totality of humanity's heritage and communicates through dreams, myths, fantasies, inspirations, and language. Jung (OC, vol. VIII, p. 5) points out that "the unconscious, in fact, is not this or that, but the unknown that affects us immediately." We present, as follows, an explanation by the author himself about the collective unconscious.

Regarding the personal nature of the conscious psyche, there is a second psychic system of a collective, non-personal character, alongside our conscious, which, in turn is entirely personal in nature and, —even when we add the personal unconscious as an appendix to it,—we consider the only psyche capable of experience. The collective unconscious does not develop individually, it is rather inherited. It consists of preexisting forms—archetypes—which can only secondarily become conscious, giving definite form to the contents of consciousness. (JUNG, OC, vol. IX, §90).

The collective unconscious is not treated to direct observation, that is, its existence can be inferred only through its manifestations in human behavior: psychic images, dreams, fantasies, and religious and mythical manifestations that can be found at all times and everywhere. The collective unconscious is in every being and is found in an immeasurable depth.

The substrate that composes the collective unconscious is presented identically in all of humanity. This substrate "transcends cultures, times and races, and its foundations cannot be attributed to personal acquisitions", since they are "identical structures common to all people anywhere in the world" (PAULA, 2008, p. 27). Carl G. Jung states that "this fear of the unconscious psyche not only impedes self-knowledge but is also the toughest obstacle to a wider understanding and knowledge of psychology" (JUNG, OC, vol. X, §530).

The matrices—or original components—that constitute the collective unconscious are called “archetypes”. Archetypes are collective, basic, and typical universal forms of certain experiences lived. Access to archetypes expresses a unique creative capacity, manifesting itself in a personal and cultural way, as in dreams, artistic productions, myths, and fairy tales, which share the same themes regardless of the place and time in which they appear. About the archetypes, Carl G. Jung clarifies, “We are dealing with archaic or—I would say—primordial types, that is, with universal images that have existed since the remotest times” (JUNG, OC, vol. IX, §5).

All people have archetypal predisposition and are guided by it. It is important to clarify that what is inherited is not experience itself, but the potential to experience roles and situations in a certain way. An archetype cannot be known in itself: its manifestation takes place through how the individual fills it with one's life experiences. Archetypes can manifest themselves in a positive or negative way and are expressed as a vital element for the balance of the psyche.

The experiential manifestation of archetypes as problems or existential knots is conceptually translated into the complex theory of analytical psychology. According to Andrew Samuels (1988, p. 22), a complex is a “collection of images and ideas conglomerated around a nucleus derived from one or more archetypes and characterized by a common emotional tone”. Carl G. Jung “referred to the complex as ‘the royal road to the unconscious’ and as ‘the architect of dreams’, which suggests that dreams and other symbolic manifestations are closely related to complexes” (SAMUELS, 1988, p. 22). The complex is also directly linked to the individual's relations with the world, that is, to the contact between the subject and the object. The concept of “complex” enabled Jung to link the personal and archetypal components of an individual's various experiences in psychotherapeutic practice.

The entire structural model of the psyche was developed through years of analytical work and Carl G. Jung's personal experiences. We must face the psyche as the manifestations of an existential response to the world—an answer that comes from a profound question related to the suffering of the modern man. How, then, would the model of the psyche manifest itself?

The essence of the ego-self axis

The founding concept of the totality of being is designated by analytical psychology as the *Self*. The term *Self*, used by Carl G. Jung, is called both psychic totality and phenomenological totality since it is the foundation of all human experience. In order to understand this equivalence between the psychic and the human, it is necessary to pay attention to the fact that the conception of psyche—or soul—,

in Jung (OC, vol. VIII), encompasses the dimensions of body and spirit. In a more general sense, that is, to the extent that the *Self* is not taken only as an archetype (of meaning, of order, etc.), which is the regulating center of the psyche, but as a totality of that same psyche, all the symbolic multiples that express the activity of the collective unconscious are symbols of the *Self*.

The following excerpt clarifies what Carl G. Jung understands by *Self*.

The self could be characterized as a kind of compensation for the conflict between inside and outside. This formulation would not be unfitting, since the self has somewhat the character of a result, of a goal attained, something that has come to pass very gradually and is experienced with much travail (JUNG, OC, VII, §404).

The Jungian notion of *Self* is inserted in the context of the theory of opposites developed by him. Carl G. Jung seeks to understand the relationship between the divergent poles of the psyche in order to balance this relationship, that is, to find a “middle way”. According to the structural model of the psyche, two fundamental extreme poles coexist in the individual: one would be linked to the “I”, referring to the ego, and the other linked to the *Self*, referring to the *Self*. The ego is close to a certain level of consciousness directly linked to the questioning of existence, while the *Self* is close to the collective unconscious and is the representation of the totality, the core of being. There is a constant dialogue between the two, which inevitably links the individual and the world, consciousness and unconsciousness, and egoic personality and total personality. This dialogue promotes the movement of the structural model of the psyche since it is in this dynamic that the individual is launched to the challenge of facing the anguishing conflicts of existence. In summary, the *ego-Self* axis (EDINGER, 2020) is characterized as a bridge that allows the individual to manifest the essence.

Thus, Carl G. Jung conceptualizes the ego as a complex of representations that constitutes the *centrum* of the field of consciousness. The ego forms the *centrum* of consciousness, but it is not identical to it and has a strong influence on the subject’s personality. Jung states:

The ego is a complex datum which is constituted, first of all, by a general awareness of your body, of your existence, and secondly, by your memory data; you have a certain idea of having been, a long series of memories. [...] Of course, the nearest and dearest complex which we cherish is our ego. It is always in the center of our attention and of our desires, and it is the absolutely indispensable center of consciousness (JUNG, OC, vol. XVIII, §18-9).

The ego is considered by Carl G. Jung as part, and not as the totality of consciousness. On the other hand, the *Self* represents an archetypal image of man’s fullest potential and the unity of personality as a whole. Jung states, “The self, as a symbol of wholeness, is a ‘coincidentia

oppositorum', and therefore contains light and darkness simultaneously" (JUNG, OC, vol. V, §576). The *Self* functions as a unifying principle within the human psyche, occupying the central position of authority in relation to psychological life and therefore to the destiny of the individual.

The *Self* is the global personality that actually exists, but which cannot be objectively grasped in its entirety. It is the organizing center of the psyche, just as the ego is the center of consciousness. Jung defines the *Self* as "something irrational and indefinable, in relation to which the self neither opposes nor submits, but simply attaches itself" (JUNG, OC, vol. VII, §405).

The ontology of the individuation process

The structural model of the Jungian psyche provides the conceptual basis of analytical psychology and how it manifests itself in a person's life. However, the key point of this text is the creation of the individual through subjectivity as a narrative of experience. When we refer to Carl G. Jung, we always have his life and work as a foundation to understand his thinking. The guiding point of his thought was the concern with the human being and the issue of Christian religious hermeneutics, present in his work as emblematic of the process of transformation of the being. Carl G. Jung formulated a conceptual framework that conceives the human condition as a continuous process of transformation, which can be facilitated or hindered depending on the possibility of dialogue and harmonization between the ego and the *Self*. This transformation proposal is called by Carl G. Jung as the "individuation" process.

The meeting of the temporal and historical situation as a process of individuation takes place as an opening of meaning, "one can think that the incarnation of the unconscious is a narrative that involves, at the same time, the totality of Jung's own experiences and the understanding of the world. expressed in his work" (DAMIÃO JR., 1997, p. 19). Carl G. Jung states:

My life is a story of the self-realization of the unconscious. Everything in the unconscious seeks outward manifestation, and the personality too desires to evolve out of its unconscious conditions and to experience itself as a whole. (JUNG, 1963/1975, p. 19).

The relationship between consciousness and the unconscious, or between the ego and the *Self*, may suggest a split between man and the world. However, Carl G. Jung states that the unconscious is for the individual the representation of the totality, which implies saying that the individual is already within a total horizon, suggesting consciousness as a potentiality for interpreting this experience. Jung

understands this potentiality of full awareness as individuation, inherent as a possibility of the life of all beings. The basic fulfillment of instinctive and cultural life and the appearance of the “other side” of existence, with its *numinous* character and its religious attitude, mark the process of expansion of meaning that will constitute the being. Jung describes the precise meaning of the individuation process in the following words:

Individuation means becoming an “in-dividual,” and, in so far as “individuality” embraces our innermost, last, and incomparable uniqueness, it also implies becoming one’s own self. We could therefore translate individuation as “coming to selfhood” or “self-realization” (JUNG, OC, vol. VII, §266).

At another point Jung states:

The concept of individuation plays a large role in our psychology. In general, it is the process by which individual beings are formed and differentiated; in particular, it is the development of the psychological individual (q.v.) as a being distinct from the general, collective psychology. Individuation, therefore, is a process of differentiation (q.v.), having as its goal the development of the individual personality. Is a natural necessity inasmuch as its prevention by a levelling down to collective standards is injurious to the vital activity of the individual. Since individuality (q.v.) is a prior psychological and physiological datum, it also expresses itself in psychological ways. Any serious check to individuality is therefore an artificial stunting. It is obvious that a social group consisting of stunted individuals cannot be a healthy and viable institution; only a society that can preserve its internal cohesion and collective values, while at the same time granting the individual the greatest possible freedom, has any prospect of enduring vitality. As the individual is not just a single, separate being, but by one’s very existence presupposes a collective relationship, it follows that the process of individuation must lead to more intense and broader collective relationships and not to isolation (JUNG, OC, vol. VI, § 853).

During the initial phases of the existence, the individual tends to elaborate experiences with the world in an individualized way. Over time, as Carl G. Jung (OC, vol. IX) observed, there is a shift in the content of these experiences in terms of participation in the collective aspect. The unconscious or unknown would be the original experience, the anti-predicative or meta-individual experience to be rescued in all its vigor through the therapeutic elaboration of images and symbols. It is this experience that lies on the basis of all religious and philosophical concerns.

The individuation process implies a fruitful dialogue between the ego and the *Self*. This process would occur primarily in adulthood when the individual, after fulfilling certain existential requirements, would be able to turn to the needs of the soul and spirit, which are characterized by a more intimate contact with the *Self*, in a movement of continuous expansion of consciousness. Loundo (2019, p. 23)

observes that “it is clear in several of his [Carl G. Jung’s] writings that the *Self* is far from being an extended subjectivity, but the universal radiating principle of all existential experience.” Still dealing with this process, Carl G. Jung states:

It is an essential part of the process of individuation. Its goal is to detach consciousness from the object so that the individual no longer places the guarantee of his happiness, or even of his life, in factors outside oneself, whether they be persons, ideas, or circumstances, but comes to realize that everything depends on whether one holds the treasure or not. If the possession of that gold is realized, then the center of gravity is in the individual and no longer in an object on which one depends. To reach such a condition of detachment is the aim of Eastern practices, and it is also the aim of all the teachings of the Church. In the various religions the treasure is projected into the sacred figures, but this hypothesis is no longer possible for the modern enlightened mind. A great number of individuals cannot express their impersonal values in historical symbols anymore (JUNG, OC, vol. XVIII, §377).

Researcher Magalhães explains precisely this paragraph by Carl G. Jung in her text. She (2012) says: “To be guided by the *Self* and at the same time maintain a sense of identity, which enables the individual to recognize oneself as a unit and to live in the world”; carrying out meaningful exchanges with others and making the “necessary decisions in such a way that life acquires a meaning that goes beyond mere personal and species survival” (2012) is a task we commit ourselves to throughout our lives. The meaning of “being guided by the *Self* can be elucidated through Jung’s autobiographical passage presented below, in which the author reports a dream with a yogi” (2012). In this dream, “Jung recognizes in the yogi his deepest identity” (2012) the content of the yogi’s meditation was Jung’s own existence. “Reality, therefore, was present in the meditative and luminous state of the yogi, and Jung’s life, which he called real, was the yogi’s dream” (MAGALHÃES, 2012, p. 90-91).

I had dreamed once before of the problem of the self and the ego. In that earlier dream I was on a hiking trip. I was walking along a little road through a hilly landscape; the sun was shining, and I had a wide view in all directions. Then I came to a small wayside chapel. The door was ajar, and I went in. To my surprise there was no image of the Virgin on the altar, and no crucifix either, but only a wonderful flower arrangement. But then I saw that on the floor in front of the altar, facing me, sat a yogi in lotus posture, in deep meditation. When I looked at him more closely, I realized that he had my face. I started in profound fright, and awoke with the thought: “Aha, so he is the one who is meditating me. He has a dream, and I am it.” I knew that when he awakened, I would no longer be (JUNG, 1963/1975, p. 280).

The fact that Carl G. Jung revealed only certain aspects of his biography shortly before his death is interesting. This passage of the

text seems to suggest a change of perspective, in which the yogi is the one who dreams of Jung's life, and not the other way around. We can interpret the game as a representation of Jung's total unconscious.

My self retires into meditation and meditates my earthly form. To put it another way: it assumes human shape in order to enter three-dimensional existence, as if someone were putting on a diver's suit in order to dive into the sea. When it renounces existence in the hereafter, the self assumes a religious posture, as the chapel in the dream shows. In earthly form it can pass through the experiences of the three-dimensional world, and by greater awareness take a further step toward realization (JUNG, 1963/1975, p. 280).

Carl G. Jung dreamed of a new perspective on the existence, which involves a shift in focus, shifting the ego to the center. In this view, the "I" is replaced by the "*Self*"—a three-dimensional entity who, in embodied form, is known as Jung. In the figure of a yogi in meditation, the *Self* abandons existence beyond the Earth, dresses like a diver, and dives into earthly existence, to expand its consciousness through the experience of the three-dimensional world. Jung's dream suggests that the process of individuation requires exploring different levels of consciousness in an individual (MAGALHÃES, 2012, p. 90-91).

The individuation process is a lifelong path of self-discovery and personal growth. It is a continuous process that takes place through the experiences we go through that lead us to reevaluate our choices and perspectives. These experiences often lead us to reposition ourselves in the world and expand our consciousness, leading us to a state of greater integrity and personal fulfillment. It is common for this process to be intensified by situations that cause us profound transformations, such as the death of someone close, a serious illness, or a drastic change in our relationships. These situations lead us to a symbolic death experience, in which we need to abandon one state of being to reach another. This is a journey described in many stories and myths around the world, in which the hero must experience sacrifice, death, and rebirth. These reports reveal the need to find new notions of consciousness since the old ones are no longer specific.

To find a new orientation, consciousness must return to the *Self*, which is the totality of the psyche. When we connect with the *Self*, we can find answers to our deepest questions and discover our true potential. This allows us to live in a more personalized and integrated way, in harmony with the world around us.

Carl G. Jung proposes that the opening to the most intimate contact with the *Self* "is linked to a movement that, given the developed conditions, tends to occur in such a way that makes the individual perceive oneself at the same time singular, unique and representative of humanity as a whole" (MAGALHÃES, 2012, p. 93).

Final considerations

In a simplified way, we can understand the ego as a domain committed to integration and social adaptation, and the Self as a domain committed to the experience of realizing totality. Both domains give meaning to the conscious and unconscious circular movement that brings the individual closer to the world. Individuation is not only a transformation and finding oneself, but also, fundamentally, a re-connection and reunion with the totality of things in the world. Jung states:

Although the conscious achievement of individuality is consistent with man's natural destiny, it is nevertheless not his whole aim. It cannot possibly be the object of human education to create an anarchic conglomeration of individual existences. That would be too much like the unavowed ideal of extreme individualism, which is essentially no more than a morbid reaction against an equally futile collectivism. In contrast to all this, the natural process of individuation gives birth to a consciousness of human community precisely because it makes us aware of the unconscious, which unites and is common to all mankind. Individuation is an at-one-ment with oneself and at the same time with humanity, since oneself is a part of humanity (JUNG, OC, vol. XVI, § 227).

References

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BROOKE, R. *Jung and Phenomenology*. Pittsburgh: Trivium Publications, 2009.
- BROOKE, R. *Pathways into the Jungian world: phenomenology and analytical Psychology*. London and New York: Routledge, 2005.
- DAMIÃO JR., M. *A criação do indivíduo na obra de C.G. Jung*. Dissertação 1997. (Mestrado em Psicologia clínica) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade de Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.
- EDINGER, E. F. *Ego e Arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. São Paulo: Cultrix, 2020.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. OC, vol. XVI. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *A vida simbólica*. OC, vol. XVIII. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1963/1975.
- JUNG, C. G. *O Eu e o Inconsciente*. OC, vol. VII. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, C. G. *Presente e futuro*. OC, vol. X. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *Psicologia inconsciente*. OC, vol. VII. Petrópolis: Vozes, 2012.

- JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. OC, vol. V. Petrópolis: Vozes, 1986.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. 7. ed. OC, vol. VI. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, I. *A crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- LIMA, A. de A.; DIOGO, J. C. K. Reflexões sobre a afinidade de Jung com a fenomenologia. *Rev. Abordagem Gestalt*, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 13-20, jun. 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 18 jan. 2019.
- LOUNDO, D. Individuação como filosofia prática: a clínica da “meia-idade” de C. G. Jung e a doutrina indiana dos Puruṣārthas. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 21-33, 2019
- MAGALHÃES, E. F. *Despertando a mente de iluminação: o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos segundo suas histórias orais de vida*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- PAULA, L. G. *A lenda de Mulan: a jornada da mulher e do feminino*. Monografia (Especialização em Abordagem Junguiana: Leitura da Realidade e Metodologia do Trabalho) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SAMUELS, A. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira Medeiros: doctoral student in psychology from Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); master's degree in science and religion from UFJF (2017); specialization in analytical psychology/Jungian psychology and clinical psychotherapy from Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJE, 2016). Member of the India Studies center (NERFI) of UFJF. Experience in teaching and in clinical psychology within the scope of mental health, psychoanalysis and comparative mythology.

Educação para a Alteridade: contribuições da psicologia analítica

Silvana Maria de Jesus

Artigos



Resumo: A interface entre a educação e a psicologia analítica é o tema deste trabalho, que tem o objetivo de contribuir para a discussão e integração de conceitos junguianos em uma proposta de educação para a alteridade. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, investigou-se como aplicar os conceitos de consciência, autoconsciência, arquétipo da alteridade e processo de individuação na construção de uma proposta de educação para a alteridade para alunos universitários. Buscou-se nesse trabalho conceituar consciência e autoconsciência na perspectiva da psicologia analítica; conceituar arquétipo da alteridade e processo de individuação; e ainda integrar os quatro conceitos na perspectiva junguiana da educação e da complexidade. A partir dessa revisão teórica surge a proposta de um curso teórico-vivencial de educação para a alteridade.

Palavras-chave: complexidade; (auto)consciência; individuação; arquétipo da alteridade; educação.

Introdução

A obra de Carl G. Jung e sua psicologia analítica¹ têm impacto em vários domínios da nossa sociedade, visto que o próprio Jung buscou ampliar sua discussão na Psicologia com os campos da Filosofia, Mitologia e Religião, entre outros². O trabalho de Jung também impactou o campo da Educação, e publicações recentes têm desenvolvido o tema, como Jones *et al.* (2008), no livro *Education and Imagination: post-Jungian Perspectives*, que explora a imaginação criativa no contexto educacional, a partir de Jung e Vygotsky, abordando contação de histórias, socialização e individuação como alternativas para as dificuldades de aprendizagem.

Destaca-se o trabalho de Clifford Mayes como um dos pioneiros na aplicação da psicologia analítica na educação. Infelizmente, esse

¹ Jung considera a psicologia analítica como uma ciência de base empírica com um método simbólico voltado para o estudo da consciência e do inconsciente (SAMUELS, 2003).

² O livro *The Handbook of Jungian Psychology* (PAPADOPOULOS, 2006) detalha a influência do pensamento junguiano em várias áreas: psicoterapia, alquimia, religião e artes.

autor ainda não foi traduzido para o português, mas seus trabalhos mais recentes podem ser encontrados no formato e-book (em inglês). Em 2005, Mayes publicou o livro *Jung and Education: elements of an archetypal Pedagogy*, que, segundo Jones *et al.* (2008), apresenta e desenvolve a perspectiva arquetípica de Jung para a educação da criança em sua totalidade, e não apenas para formar mão de obra especializada. Em seu trabalho, Mayes trata da relação de transferência na sala de aula. Posteriormente, Mayes publicou diversos livros sobre o tema, como *Nurturing the Whole Student: Five Dimensions of Teaching and Learning* (2012) e *Teaching and Learning for Wholeness: The Role of Archetypes in Educational* (2016).

Jung (OC, vol. XVII, §104) faz considerações sobre o papel da psicologia analítica na educação de crianças e na formação da personalidade³. Para Jung, é importante que o educador entenda a psique dos aprendizes e seus conteúdos conscientes e inconscientes. A escola é um espaço de desenvolvimento importante para as crianças, pois, sem escola, elas “seriam ignorantes e, por isso, inconscientes quanto a si e quanto ao mundo”. A escola possibilita à criança o acesso ao conhecimento acumulado em uma sociedade e é o primeiro grupo social diferente do familiar.

Jung (OC, vol. XVII, §107a) afirma que o professor tem papel importante na formação da personalidade das crianças. Mais que isso, o educador precisa cuidar da própria personalidade, pois, sem isso, sua metodologia será pouco eficiente: “Por mais perfeito que seja o método, de nada adiantará, se a pessoa que o executa não se encontrar acima dele em virtude do valor de sua personalidade”. Jung (OC, vol. XVII, §110) defende que a escola deve fornecer ao adulto “conhecimentos psicológicos que lhe possibilitem educar-se a si próprio”.

Essa perspectiva está em consonância com a proposição da UNESCO para a educação no século XXI. Essa proposta, que está sustentada nos pilares saber conhecer, saber fazer, saber conviver e saber ser, visa formar pessoas e não apenas profissionais (DELORS *et al.*, 1996).

Ela está ainda em sintonia com o paradigma da complexidade proposto por Morin (1996). O autor entende que “o homem não é somente biológico-cultural. É também uma espécie-indivíduo; o ser humano é de natureza multidimensional” (p. 274). No paradigma da complexidade, olha-se para “um ser humano que não fragmenta a realidade que o cerca, que não descontextualiza o conhecimento. Um sujeito multidimensional, com todas as suas estruturas perceptivas e lógicas, como também sociais e culturais” (MORAES, 2015 *apud* ALMEIDA, 2020, p. 36).

A psicologia analítica também parte de uma perspectiva integradora, que percebe o sujeito como não fragmentado e autoconsciente, sintonizando, assim, com as perspectivas atuais da Neurociência, em

³ Para Jung (OC, vol. XVII, §284), a personalidade é a “totalidade do ser humano”.

relação às suas descobertas sobre consciência/autoconsciência. O psiquiatra, pesquisador e escritor Carlos A. B. Byington (2015) propõe uma compreensão do desenvolvimento da consciência humana a partir de cinco arquétipos da humanidade: matriarcal, patriarcal, alteridade, totalidade e central. A capacidade de perceber a atuação desses cinco arquétipos nos conteúdos da consciência abre caminho para o processo de individuação proposto por Jung. Byington (2011, p. 24) propõe ainda uma Pedagogia Simbólica Junguiana como um modelo de ensino vivencial e pragmático, com foco no desenvolvimento do que o autor chama de inteligência existencial. Como apontam Silveira *et al.* (2019, p. 2), “uma das dificuldades percebidas no modelo tradicional é a de contemplar o aluno em sua totalidade, valorizando sua subjetividade e alcançando-o em seu contexto social e familiar”.

A partir dessa perspectiva, o objetivo deste trabalho é contribuir para o diálogo entre a psicologia analítica e a educação, com a discussão e integração de conceitos junguianos em uma proposta de educação para a alteridade. Mediante pesquisa bibliográfica, investigou-se como aplicar os conceitos de consciência, autoconsciência, arquétipo da alteridade e processo de individuação na construção de uma proposta de educação para a alteridade para alunos universitários. Além disso, buscou-se conceituar consciência e autoconsciência na perspectiva da psicologia analítica; conceituar arquétipo da alteridade e processo de individuação; e ainda integrar os quatro conceitos na perspectiva junguiana da educação e da complexidade. A partir desta revisão teórica, surge a proposta de um curso teórico-vivencial de educação para a alteridade.

Minha motivação surge de meu investimento no meu próprio processo de individuação e meu encantamento por buscar aplicar os conhecimentos adquiridos ao longo da jornada nas minhas próprias vivências pessoais e profissionais. Este artigo também o meu trabalho como docente universitária há mais de uma década, que tem como foco o entendimento de que este tema é de grande validade para a formação dos graduandos, na medida em que empodera e motiva os processos de autoconsciência, alteridade e individuação, atendendo à demanda de formação humana na educação formal, para além da formação técnico-profissional e acadêmica, em uma perspectiva que considera o indivíduo enquanto sujeito complexo e multidimensional.

1 O educando como um ser complexo e multidimensional

A educação tradicional, baseada na proposta científica positivista⁴, enfatiza o pensamento, a razão e a intelectualidade, deixando pouco

⁴ Sobre a ciência positivista e reducionista e a necessidade de integração objetivo-subjetivo, recomendo Byington (2019).

espaço para a subjetividade, por vezes vista como inimiga da razão e da ciência. Como denuncia Byington (2011, p. 57):

A reunião do subjetivo com o objetivo, na teoria e no método simbólico de ensino, evoca, na mentalidade científica, o pesadelo da religião, do ocultismo, da magia, da irracionalidade, da superstição e, por trás deles todos, da Inquisição. Contra todas essas ameaças, a ciência do século XIX entrincheirou a Pedagogia no racional e no objetivo, junto com a filosofia agnóstica, positivista e materialista (BYINGTON, 2011, p. 57).

Entretanto, várias propostas educacionais, focadas em um paradigma mais sistêmico para o século XXI, pressupõem um salto qualitativo para além das questões objetivas, técnicas e profissionais (*hard skills*) e se voltam para a formação de habilidades diversas, entre elas, as habilidades comportamentais (*soft skills*), visto que os profissionais são também sujeitos que precisam atuar em equipe, produzir criativamente, buscar estratégias para suas tomadas de decisão e atuar de maneira crítica e transformadora na sociedade.

Não que isso seja inédito no campo da educação, pois grandes pensadores, como Piaget, Vigotski, Montessori, Freire, entre outros, já valorizavam a formação integral do ser humano. A diferença é que a formação de pessoas passa a ser um preceito claramente estabelecido nas diretrizes educacionais das instituições, conforme preconizado pela UNESCO no final do século passado. Como apontam Delors *et al.* (1996), os quatro pilares da educação passam a ser: saber conhecer, saber fazer, saber conviver e saber ser, visando formar pessoas críticas, éticas, humanas e cidadãs.

A Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI compreende que a quantidade de informação é importante na sociedade que vivemos, mas as pessoas não podem ficar perdidas nessas constantes ondas de informações — cada vez mais amplas e inovadoras. É preciso orientá-las para que elas possam investir em processos de desenvolvimento pessoal e coletivo, mas isso só é possível quando a educação visa formar pessoas e não simplesmente transmitir informação.

[...] *aprender a conhecer*, isto é, adquirir os instrumentos da compreensão; *aprender a fazer*, para poder agir sobre o meio envolvente; *aprender a viver juntos*, a fim de participar e cooperar com os outros em todas as atividades humanas; finalmente *aprender a ser*, via essencial que integra as três precedentes. É claro que estas quatro vias do saber constituem apenas uma, dado que existem entre elas múltiplos pontos de contato, de relacionamento e de permuta (DELORS *et al.*, 1996, p. 90, grifos dos autores).

Ressalta-se que a UNESCO propõe esses quatro pilares do conhecimento como competências que precisam ser desenvolvidas ao longo da vida do indivíduo, e não apenas na escola, pois não

são habilidades que se encerram ou se limitam ao aprendizado escolar; são necessidades humanas fundamentais necessárias para o desenvolvimento de indivíduos e instituições.

Nas últimas décadas, vários pensadores construíram teorias e paradigmas que olham para o indivíduo em suas múltiplas dimensões. Um dos pioneiros foi o psicólogo, pesquisador e escritor Howard Gardner com a teoria das inteligências múltiplas (IM), publicada em 1983 e reeditada em 2010 (GARDNER *et al.*, 2010). A partir de seu trabalho com crianças e pacientes diversos com danos cerebrais, o autor observou que muitos tinham desempenho insipiente em certas áreas (desenho, por exemplo), mas eram muito bons em outras (poesia ou expressão oral, por exemplo). Assim, ele concluiu, em seus estudos, que não se podia medir a inteligência humana apenas pelo padrão do QI (quociente de inteligência), pois a cognição não é monolítica.

Gardner mudou a definição de inteligência de “habilidades lógico-linguísticas” para “potencial biopsicológico de processar informações de determinadas maneiras para resolver problemas ou criar produtos que sejam valorizados por, pelo menos, uma cultura ou comunidade” (GARDNER *et al.*, 2010, posição 308 do *kindle*). Ainda, Gardner buscou critérios científicos para apoiar sua teoria, mas deixa claro que ela não é fixa e que outras inteligências poderão ser acrescentadas às nove por ele propostas a partir de suas investigações: linguística, lógico-matemática, musical, espacial, corporal-cinestésica, interpessoal, intrapessoal, naturalista e existencial (ainda em investigação), “que gera e tenta responder às maiores perguntas sobre a natureza e preocupações humanas” (posição 336 do *kindle*). A teoria afirma que todos os seres humanos têm essas inteligências e ninguém possui um perfil igual a outro. Embora seu público-alvo fosse, inicialmente, os psicólogos, a teoria acabou ganhando destaque no campo da educação, justamente por sinalizar a necessidade de um olhar multidimensional.

Nesse sentido, destaca-se o paradigma da complexidade proposto por Edgar Morin. Para Morin (2000), é necessário que a educação do futuro promova um conhecimento da realidade de forma cada vez mais multidisciplinar, transversal, multidimensional, transnacional, global e planetária. Para isso, é preciso incluir na educação quatro aspectos: o contexto, o global, o multidimensional e o complexo.

Unidades complexas, como o ser humano ou a sociedade, são multidimensionais: dessa forma, o ser humano é ao mesmo tempo biológico, psíquico, social, afetivo e racional [...]; não apenas não se poderia isolar uma parte do todo, mas as partes umas das outras [...]. *Complexus* significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as

partes, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade (MORIN, 2000, p. 38).

Essa visão da complexidade dialoga com a perspectiva ontológica da psicologia analítica, que se assenta na integração dos princípios de totalidade e unidade. Como mostra Camargo (2006, p. 54), em um trabalho que apresenta as convergências do pensamento de Jung e Morin, “a totalidade psíquica junguiana é una e múltipla”, englobando tanto o outro externo quanto os vários outros que coabitam o inconsciente.

Para desenvolver essa educação global, o autor propõe uma base composta de sete saberes: i) compreensão da tendência humana ao erro e à ilusão; ii) conhecimento pertinente capaz de apreender problemas globais; iii) consciência da condição humana e sua identidade complexa e multidimensional (física, biológica, psíquica, cultural, social e histórica); iv) entendimento da identidade terrena e da crise planetária; v) admissão das incertezas da condição humana; vi) compreensão mútua entre os seres humanos; e vii) ciência de uma ética do gênero humano como indivíduo, sociedade e espécie (MORIN, 2000).

Na perspectiva da psicologia analítica, também é importante esse olhar amplo e integrador em que educador e educando precisam ser considerados em sua totalidade. Nesse sentido, vários trabalhos têm aplicado a tipologia junguiana na educação, buscando integrar na aprendizagem as quatro funções da psique apresentadas por Jung (OC, vol. VI): sentimento, intuição, pensamento, sensação.

Jung observou que diferentes personalidades têm diferentes visões de mundo e, a partir daí, escreveu sua teoria sobre os tipos psicológicos. Jung partiu da observação da forma como o indivíduo movimenta e direciona a energia psíquica, que se resume em duas atitudes principais: extroversão e introversão. Na extroversão, a energia psíquica é direcionada para o mundo externo e, na introversão, para o mundo interno. Como descrevem Silveira *et al.* (2019, p. 2), “o tipo psicológico tem a ver com os diferentes modos de funcionamento e com as possíveis atitudes da consciência em relação ao mundo”.

Além desses dois fatores, Jung (OC, vol. VI) observa quatro funções psicológicas distintas: sensação e intuição, como formas de percepção da realidade; e pensamento e sentimento, como formas de processamento e avaliação da realidade. As atitudes e funções se organizam em pares de polaridades, conforme os padrões de funcionamento da psique: introversão/extroversão, pensamento/sentimento e sensação/intuição. Jung observou oito tipos psicológicos decorrentes da combinação das duas atitudes e das quatro funções. Posteriormente, vários pesquisadores desenvolveram essa tipologia com aplicação em vários campos, destacando-se os trabalhos de Katharine Cook Briggs e sua filha Isabel Briggs Myers,

que desenvolveram o instrumento Indicador de Tipo Myers-Briggs (MBTI), e o psicólogo brasileiro José Jorge de Moraes Zacharias, que desenvolveu o teste QUATI e publicou vários estudos sobre a tipologia junguiana (ZACHARIAS, 2006).

Cabe ressaltar que a teoria de Jung não visa classificar taxativamente um indivíduo, pois todas as funções estão presentes na psique, variando apenas as formas de funcionamento. A função menos desenvolvida é considerada por Jung como a função inferior, que é de grande valor terapêutico, pois aponta para uma unilateralidade que pode estar dificultando o desenvolvimento pessoal. A tipologia serve de orientação para compreendermos o funcionamento da psique. Como aponta Jung (OC, vol. VI, §960): “A psique individual não se explica por nenhuma classificação. Contudo, a compreensão dos tipos psicológicos abre um caminho para melhor entendimento da psicologia humana em geral”.

Vários pesquisadores junguianos têm se debruçado sobre o tema da educação. Silveira *et al.* (2019) exploram a aplicação dos tipos psicológicos na relação professor-aluno. Andrade (2011) discute a importância da vivência simbólica no processo de autoconhecimento do educador. Laufer (2015) trata do papel da educação escolar no desenvolvimento da personalidade. Além disso, alguns trabalhos desenvolvem o tema do arquétipo *puer-senex* na relação professor-aluno (BANDEIRA; FORTIM, 2018; PERES, 2009; TARGINO, 2014). Ressalta-se que o trabalho de Targino (2014) analisa também os arquétipos Curador-Ferido, Narciso-Eco e Sísifo-Criança Divina na formação de professores polivalentes na educação escolar. Camargo (2006) e Petraglia (2008) propõem uma educação complexa a partir da convergência dos pensamentos de Jung e Morin.

Com esses trabalhos, a proposta apresentada neste artigo, baseada em uma visão complexa e multidimensional, foca nos conceitos de (auto)consciência, individuação e alteridade, que estão intrinsecamente interconectados no processo de desenvolvimento de educandos e educadores. Para fins didáticos, trata-se cada conceito separadamente, sem perder de vista a interrelação entre eles e a totalidade da personalidade.

2 O educando e a consciência de si(mesmo)

Na perspectiva da psicologia analítica, o ser humano se constitui a partir da interação dialógica entre a consciência e o inconsciente. O inconsciente representa todo o potencial criativo da espécie humana e toda a herança constituída e acumulada ao longo dos milênios de formação e desenvolvimento humano. O indivíduo desenvolve em si a consciência, cujo centro organizador é o eu (ou ego), que precisa estar estruturado para saber lidar com os estímulos do mundo externo, ou

seja, as situações da vida. Não existe um estado ideal a ser alcançado; a vida é vista como um processo dinâmico que demanda a atuação do Eu (centro da consciência) em diálogo com o *Self* (personalidade total) de modo contínuo. Segundo Stein (2020, p. 8), “quem somos como indivíduos acaba sendo uma rede complexa de componentes diversos reunidos em um ‘objeto’ psicológico chamado Self (ou Si-mesmo)”. O *Self* é um conceito apresentado por Jung para se referir tanto à personalidade total quanto ao arquétipo que coordena e impulsiona o desenvolvimento da personalidade.

[...] tal centro é designado pelo nome de “si-mesmo”, que deve ser compreendido como a totalidade da esfera psíquica. O si-mesmo não é apenas o ponto central, mas também a circunferência que engloba tanto a consciência como o inconsciente. Ele é o centro dessa totalidade, do mesmo modo que o eu é o centro da consciência (JUNG, OC, vol. XII, §44).

Nesse processo de desenvolvimento, a psique produz os complexos, ou conjuntos de ideias, crenças, emoções e experiências do indivíduo que formam um sistema com certa autonomia na estrutura da psique. Quando um complexo constela, ele assume o controle da psique; na dinâmica da psique, os complexos se alternam, mas podem se tornar patológicos quando se tornam fixados ou inflados. O principal complexo é o complexo do eu, que é o centro da consciência (JUNG, OC, vol. VIII/2). O conceito de consciência é bastante discutido na obra de Jung, que define consciência como uma relação entre o sujeito e o objeto:

Uma consideração importante sobre a consciência é que nada pode ser consciente sem ter um eu como ponto de referência. Assim, o que não se relacionar com o eu não é consciente. A partir desse dado, podemos definir a consciência como a relação dos fatos psíquicos com o eu. Mas o que é o eu? É um dado complexo formado primeiramente por uma percepção geral de nosso corpo e existência e, a seguir, pelos registros de nossa memória (JUNG, OC, vol. XVIII/1, §18).

Jung não usa o termo “autoconsciência”, mas trata do autoconhecimento e da consciência de si mesmo. Cabe aqui uma diferenciação. A consciência de si mesmo é a consciência do eu (ou ego), diferente da consciência do Si-mesmo, que abarca a ciência de uma dimensão mais ampla da psique, o Si-mesmo ou *Self*, para além do ego.

Recentemente, a autoconsciência vem sendo discutida no campo da neurociência e da psicologia cognitiva com questionamentos muito relevantes sobre os tipos de consciência e a formação do Eu. Para Damásio (2015), a definição clássica de consciência é “a percepção que um organismo tem de si mesmo e do que o cerca”; ou, ainda, é “a função biológica crítica que nos permite saber que estamos sentindo tristeza ou alegria, sofrimento ou prazer, pesar por um amor que se

foi ou por uma vida que se perdeu” (p. 12). O autor considera um grande mistério a questão de como o cérebro consegue criar o “eu” (*self*), ou seja, o observador daquilo que é observado pela consciência.

O conceito de autoconsciência está relacionado com *consciousness* e *awareness*. Embora ambos sejam, em geral, traduzidos por consciência na língua portuguesa, eles representam fenômenos diferentes no âmbito do *self*. Mead (1934 *apud* MORIN, 2011, p. 807), nos anos 1930, apresenta “uma distinção clássica entre focar a atenção para fora em direção ao ambiente (consciência) e para dentro em direção ao *self* (autoconsciência)”. A definição de Damásio atualiza essa distinção, pois, atualmente, percebe-se que a consciência abrange a percepção tanto do mundo interno quanto do externo, embora estar desperto e responsivo aos estímulos do meio também seja uma definição comum de consciência.

O conceito de autoconsciência (*self-awareness*) amplia a discussão para tratar mais especificamente da “capacidade de se tornar o objeto de sua própria atenção” (MORIN, 2011, p. 808). Pois, como explica Morin,

[...] pode-se perceber e processar estímulos do ambiente (por exemplo, uma cor, uma comida) sem saber explicitamente que está fazendo isso (consciência). A pessoa se torna autoconsciente quando reflete sobre a experiência de perceber e processar estímulos (MORIN, 2011, p. 808).

Assim, a consciência é a capacidade de perceber e processar estímulos internos e externos, e a autoconsciência (*self-awareness*) é a capacidade de refletir sobre como eu percebo e processo esses estímulos internos e externos. O conceito de autoconsciência remete à discussão sobre como eu me relaciono com o mundo interno e externo, ou como eu afeto e sou afetado pelo meu entorno. Em outras palavras, “a autoconsciência é a capacidade de se identificar (o próprio “eu”) e de se distinguir de outras coisas” (GERTLER, 2011 p. 2). Assim, podemos concluir que o *self* é o eu que me distingue do outro. Ressalta-se que, na concepção junguiana, o outro inclui tanto o externo (seres, mundo) quanto os conteúdos do inconsciente (CAMARGO, 2006).

A autoconsciência é um processo que permite que educando e educador tenham cada vez mais consciência de suas múltiplas dimensões, além de ser a base do processo de individuação. Mas não é apenas um processo de conhecimento dessa informação; a autoconsciência baseia-se na observação desses fenômenos em si mesmo, de forma a desenvolver uma percepção empírica do próprio funcionamento psicológico. Considera-se, neste trabalho, a autoconsciência como base do processo de individuação, conceito central na psicologia analítica e que está diretamente ligado ao conceito de alteridade.

3 A educação na perspectiva da alteridade

No início do século XXI, em que o modelo patriarcal de sociedade chega ao seu ápice de prejuízos para a coletividade, o arquétipo da alteridade, com seu princípio de inclusão de diferentes perspectivas e aceitação do Outro, tem muito a oferecer para uma educação que tenha como foco a expansão da consciência. O conceito de alteridade não é trabalhado diretamente na obra de Jung, mas o autor trata do tema ao falar do Outro e do método dialético.

O si-mesmo, enquanto pólo oposto, ou o absolutamente “Outro” do mundo, é a *conditio sine qua non* do conhecimento do mundo e da consciência de sujeito e objeto. É a alteridade psíquica que possibilita verdadeiramente a consciência. A identidade não possibilita a consciência. Somente a separação, o desligamento e o confronto doloroso através da oposição, pode gerar consciência e conhecimento (JUNG, OC, vol. IX/1, §b).

Alter vem do latim e significa outro. Assim, um bom caminho para se entender o conceito de alteridade é entendê-lo como uma relação dialética da consciência com este Outro. Pinheiro elucida o conceito de dialética:

[...] a dialética é uma forma de compreender as coisas em si e por si mesmas, assim, ao invés de saber de antemão, aprioristicamente os princípios universais que regem a articulação dos fenômenos psicológicos, Jung descobre dialeticamente a lógica de articulação desses fenômenos neles mesmos. [...] o caminho dialético não obedece a um caminho de regras fixadas de antemão, mas segue as peculiaridades próprias do conteúdo investigado (PINHEIRO, 2020, p. 11-12).

Dito de outra forma, a relação dialética não parte de valores ou (pre)conceitos sobre o Outro, não é unilateral; é um movimento da consciência em sintonia com a função transcendente, ou seja, com abertura para a multiplicidade simbólica. Segundo Byington (2019), a relação dialética Eu-Outro é a expressão do arquétipo da alteridade.

Byington (2015) concebe cinco movimentos básicos da consciência no desenvolvimento da personalidade, definidos a partir de cinco arquétipos: central (posição indiferenciada), matriarcal (posição insular), patriarcal (posição polarizada), alteridade (posição dialética) e totalidade (posição contemplativa). Este artigo foca no arquétipo da alteridade, descrito a seguir.

Byington coloca o arquétipo da alteridade como essencial na dinâmica da psique, pois representa a inclusão de polaridades opostas na elaboração simbólica, possibilitando ao indivíduo desfazer-se de símbolos fixados e caminhar para a integração de sua personalidade. Byington (2015, p. 216) apresenta “três princípios básicos por meio dos quais o ser humano interage com o mundo: o causal mágico, o causal reflexivo e o acausal, que operam dentro do Arquétipo da Alteridade”.

Dessa forma, esse arquétipo amplia as possibilidades de produção de significados, permitindo “decifrar a lógica dos paradoxos” (p. 220).

Ainda, Byington (2011, p. 193) concebe o padrão da alteridade como a base para sua Pedagogia Simbólica Junguiana, pois “o Arquétipo da Alteridade propicia o máximo de produtividade do Processo de Elaboração Simbólica e, por isso, pode ser considerado o apogeu da inteligência humana. Ele assim o faz por intermédio da interação dialética [...]”. Assim, o Arquétipo da Alteridade promove a integração de todas as polaridades “na sabedoria de viver”.

Importa destacar que alteridade não é sinônimo de igualdade, mas, sim, de interação em que cada polo tem “a oportunidade igual de expressar suas semelhanças e diferenças, ou seja, que o Ego e o Outro bem como as demais polaridades tenham a liberdade de vivenciar toda a sua realidade” (BYINGTON, 2011, p. 195). Em outras palavras, “o padrão de alteridade permite ao Ego e ao Outro se relacionarem afirmando sua identidade junto com as suas diferenças” (BYINGTON, 1982, p. 7).

Um ponto importante é que o desenvolvimento da consciência não é linear nem exclusivista. Isso significa que os cinco padrões descritos por Byington coexistem simultaneamente ao longo da vida e se alternam na consciência pessoal (e coletiva) segundo as condições do contexto a ser vivenciado. Além disso, não existe um padrão superior ao outro, pois todos são funções da psique (BYINGTON, 2019). Quando a consciência consegue incluir progressivamente no seu repertório de padrões o movimento da alteridade, o caminho para o processo de individuação já está preparado e torna-se possível “abrir mão” de padrões unilaterais para se viver a expressão do próprio ser, pois a individuação pressupõe a elaboração simbólica consciente, ou seja, o desenvolvimento da função transcendente.

4 A educação e o processo de individuação

O processo de individuação é um conceito central na teoria de Jung e tem merecido a atenção de vários pós-junguianos, sem esgotar a complexidade do tema. Esse processo tem destaque em várias obras de Jung. Em *Tipos Psicológicos*, Jung esclarece que

O conceito de individuação desempenha papel não pequeno em nossa psicologia. 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 (JUNG, OC, vol. VI, §853).

Stein discute de forma esclarecedora o tema sobre vários ângulos. Primeiro, o fato de que o processo de individuação é inato ao

ser, bem como o processo de saúde, visto que, assim como o corpo, a psique busca seu próprio desenvolvimento e equilíbrio.

Sustentarei que o projeto de individuação, tarefa a ser realizada durante a vida inteira, na verdade tem como fundamento um imperativo psicológico inato que, quer se queira ou não, procura aumentar a consciência. Saúde e desenvolvimento não são opcionais na esfera psicológica, assim como não o são na esfera física (STEIN, 2020, p. 15).

O autor esclarece que a individuação não é uma meta, mas um processo durante a vida inteira. Segundo, apesar de ser inato, esse processo pede a participação ativa e consciente do indivíduo, pois, sem ela, ignora-se e limita-se o processo, o que gera graves consequências para o ser. Terceiro, Stein (2020) detalha o processo de individuação em duas etapas, *separatio* e *coniunctio*, conforme os processos alquímicos propostos por Jung (OC, vol. XII). Ou seja, primeiro se dá o processo de análise e separação ou desidentificação de nossa herança familiar, social e até mesmo arquetípica, deixando a consciência mais lúcida, como um espelho cristalino. Dessa forma, há uma abertura para se integrar os conteúdos do inconsciente de forma consciente, deixando que consciente e inconsciente interajam no momento presente, sem necessidade de fixação de uma identidade.

Andrade (2011, p. 93, nota 3) entende a individuação como a evolução “de um estado infantil de identificação para um estado de maior diferenciação, o que implica uma ampliação de consciência”. Assim, o indivíduo “identifica-se menos com as condutas e valores encorajados pelo meio no qual se encontra e mais com as orientações emanadas do Si-mesmo”.

Para Jung, o processo de terapia visa “produzir um estado psíquico, em que meu paciente comece a fazer experiências com seu ser, um ser em que nada mais é definitivo nem irremediavelmente petrificado; é produzir um estado de fluidez, de transformação e de vir a ser” (2013, OC, vol. XVI/1, item 99, p. 70). Como explica Barreto (2010, p. 62), “a realização do Si-mesmo (ou individuação) é uma versão moderna de uma exigência humana já formulada na Grécia antiga por Píndaro, com o imperativo famoso do “torna-te o que és”.

Barreto (2010, p. 63) aponta que o processo de individuação possibilita “a aquisição de um senso propriamente psicológico de compreensão”, que significa uma forma de sensibilidade simbólica capaz de captar os sentidos dos acontecimentos internos e externos, pois “todo evento humano é mais do que aparenta ser, guardando uma potência indeterminada de significações que só pode ser atualizada mediante uma receptividade simbólica da consciência”.

Quando percebemos a realidade apenas de forma objetiva, tendemos a buscar o certo e o errado, a verdade e a mentira, mas, na perspectiva simbólica, todo evento tem uma gama de possibilidades

de construção de sentidos em um movimento dialético que traz a compreensão para como a realidade está sendo construída por um dado indivíduo em um dado contexto.

Contrariamente ao que se supõe, a individuação não é um processo que exclui o outro, pois ela se dá nas relações com o interno e com o externo. Como aponta Jung (OC, vol. XVI/1, §227), “a individuação é o ‘tornar-se um’ consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos”; ou ainda, “por um lado, é um processo interior e subjetivo de integração, por outro, é um processo objetivo de relação com o outro, tão indispensável quanto o primeiro. Um não pode existir sem o outro”. (JUNG, OC, vol. XVI/2, §448).

Nesse sentido, a escola é um ambiente com papel essencial na formação da personalidade e pode contribuir diretamente para o movimento de expansão da consciência por meio da educação para a alteridade. A educação para alteridade é aquela que promove o conhecimento da complexidade da condição humana e sua multidimensionalidade; que promove o desenvolvimento da autoconsciência enquanto processo contínuo de reflexão que gera a integração de todas as dimensões; que promove a vivência contínua do processo de individuação enquanto processo criativo de diferenciação do coletivo e integração das próprias potencialidades. O fruto desse processo é a possibilidade de uma convivência mais humana consigo e com o Outro.

Após delinear estes conceitos — complexidade, (auto)consciência, alteridade e individuação —, apresenta-se a proposta de um curso de educação para a alteridade que traga a discussão deles para o meio universitário, com vistas a abrir espaço para um novo paradigma educacional.

5 Educação para a alteridade: proposta de um curso teórico-vivencial

“Uma pedagogia baseada na formação e no desenvolvimento da personalidade e que, por isso, inclui todas as dimensões da vida no conceito de símbolo: o corpo, a natureza, a sociedade, ideia, imagem, emoção, palavra, número, som silêncio e vazio”. É assim que Byington⁵ (2011, p. 17) inicia sua obra intitulada *A Construção Amorosa do Saber: o Fundamento e a Finalidade da Pedagogia Simbólica Junguiana*.

⁵ A *Revista Junguiana* (2019, v. 37) dedicou um número especial para divulgação da obra deste autor. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_serial&pid=0103-0825. Acesso em: abr. 2023.

Embora essa obra esteja enraizada em várias teorias, sua base é a concepção simbólica junguiana. Byington (2011, p. 18) propõe uma pedagogia que ultrapasse “as limitações do ensino tradicional, tais como a separação entre sujeito e objeto”, a teoria sem a prática, a alienação do trabalho, e “o desinteresse crescente pelo aprendizado e a cultura”. Segundo o autor, precisamos de uma educação que valorize e integre as quatro funções da consciência (pensamento, sentimento, sensação e intuição) e as duas atitudes da personalidade (introversão e extroversão). As palavras-chave de sua proposta são: multidimensionalidade, imaginação, vivência, símbolo, objetivo-subjetivo, dialética e construção amorosa do saber.

Em consonância com a proposta de Byington, propõe-se um curso de Educação para Alteridade em escolas, universidades ou cursos livres, que aborde de maneira didática os pontos tratados neste trabalho: complexidade, (auto)consciência, alteridade e individuação. Após a realização desse curso, um relato de experiência será publicado em forma de artigo, visando contribuir para a aplicação da psicologia analítica no campo da educação.

Considerações finais

A psicologia analítica contribui para uma educação ética ou educação para a alteridade, pois por meio da (auto)consciência de si mesmo (ao trabalhar seu processo de individuação), o indivíduo promove relações mais saudáveis em todos os níveis da complexidade humana. Por meio da autoconsciência, tomamos ciência de nossa herança psicológica, biológica, familiar, social, arquetípica — essencial para o processo de desidentificação e integração dos conteúdos inconscientes.

Embora Lima (2006 *apud* SILVEIRA *et al.* 2019, p. 7) aponte que “priorizar o processo de individuação, de completude humana, como objetivo educacional, mais do que formar cidadãos úteis, ainda é uma utopia”, cremos que é um sonho possível e necessário para o bem do futuro de nossa espécie. A educação para a alteridade promove a compreensão da complexidade da natureza humana, abrindo espaço para suportar o sofrimento, a angústia e a finitude, possibilitando a exploração dos múltiplos potenciais humanos para o bem-estar e a plenitude. A educação para a alteridade facilita a integração dos opostos e a inclusão na consciência de mais dimensões da vida, evitando-se reprimir ou excluir aspectos não aceitos socialmente, mas que fazem parte da condição humana. Como aponta Jung,

[...] o objetivo mais nobre da psicoterapia não é colocar o paciente num estado impossível de felicidade, mas sim que adquira firmeza e paciência filosóficas para suportar o sofrimento. A totalidade, a plenitude da vida exige um equilíbrio entre sofrimento e alegria. Mas como o sofrimento é positivamente desagradável, é natural que se prefira nem conhecer a medida do medo e inquietação para

a qual o homem foi criado. [...] Quantas vezes por trás da neurose se esconde todo o sofrimento, natural e necessário, que não se está disposto a suportar (JUNG, OC, vol. XVI/1, §185).

A vida escolar de Jung foi marcada por tristes episódios, narrados em sua autobiografia, como a punição que recebeu pelo fato de o professor não ter acreditado que ele fosse capaz de entregar o brilhante texto que escreveu (JAFFÉ, 2013). Como aponta Silveira (2019, p. 3), a escola “pode funcionar como fator de adoecimento e de restrição de potencialidades criativas” se a proposta não for de educação psicológica, educação para a alteridade e educação da personalidade em busca da autoconsciência que promove a construção de uma personalidade plena, ou seja, do processo de individuação. Jung (OC, vol. XVII, §284) enfatiza que “o escopo mais amplo e o mais forte dos desejos consiste no desenvolvimento daquela totalidade do ser humano à qual se dá o nome de personalidade. “Educação para a personalidade” tornou-se hoje um ideal pedagógico”.

É necessário e urgente que a sociedade promova, na escola e fora dela uma educação para a alteridade, em que a formação profissional seja paralela à formação humana, de pessoas capazes de refletir sobre si mesmas como parte de uma consciência individual e coletiva em que a vida se expressa.

Referências

- ALMEIDA, L. N. de. *Experiências em formação de professores de línguas com vistas a uma prática docente complexo-transdisciplinar*. 2020. 257 f. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.
- ANDRADE, S. M. A. de C. O despertar simbólico para uma educação integradora. *Interdisciplinaridade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 93-101, 2011.
- BANDEIRA, V. de F; FORTIM, I. A relação professor-aluno: o arquétipo puer-senex. *Junguiana Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 27-36, 2018.
- BARRETO, M. H. Psicologia Analítica: individuação, sensibilidade simbólica, reconhecimento do outro. *Mosaico: Estudos em Psicologia*, [s. l.], v. IV, n. 1, p. 62-64, 2010.
- BYINGTON, C. A. B. *A construção amorosa do saber: o fundamento e a finalidade da Pedagogia Simbólica Junguiana*. São Paulo: Linear B, 2011.
- BYINGTON, C. A. B. A democracia e o arquétipo da alteridade. *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, [s. l.], v. 37-1, p. 135-150, 2019.
- BYINGTON, C. A. B. O arquétipo da alteridade e a riqueza simbólica do futebol: uma contribuição da Psicologia Simbólica Junguiana. *Revista Psicologia Atual*, São Paulo, Ano 5, n. 25, 1982. (Revisado em 2006).

- BYINGTON, C. A. B. *Psicologia simbólica junguiana: a viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação*. São Paulo: Linear B, 2015.
- CAMARGO, D. *Jung e Morin: convergências na crítica do sujeito moderno e suas implicações na educação*. São Paulo, 2006. 132 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro Universitário Nove de Julho, São Paulo, 2006.
- DAMÁSIO, A. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- DELORS, J. et al. *Educação: um tesouro a descobrir*. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. Tradução de José Carlos Eufrázio. São Paulo: Cortez: UNESCO: MEC, 1996.
- GARDNER, H. et al. *Inteligências múltiplas ao redor do mundo*. Tradução de Roberto Cataldo Costa e Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- JAFFÉ, A. (ed.). *C.G. Jung: memories, dreams, reflections: an autobiography*. Tradução de Richard e Clara Winston. London: Haper Collins Publishers, 2013. (E-book).
- JONES, R. et al. *Education and imagination: post-Jungian perspectives*. London, New York: Routledge, 2008.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência*. OC, vol. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. OC, vol. XVI/2. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique: a dinâmica do inconsciente*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, C. G. *A vida simbólica: escritos diversos*. OC, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. *Psicologia e Alquimia*. OC, vol. XII. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *O desenvolvimento da personalidade*. OC, vol. XVII. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. OC, vol. VI. Petrópolis, Vozes, 2015.
- GERTLER, B. *Self-knowledge*. London: Routledge, 2011.
- LAUFER, A. Jung e a educação para a personalidade. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, SUBJETIVIDADE E EDUCAÇÃO (SIRSSE), 4.; SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PROFISSIONALIZAÇÃO DOCENTE, 6. *Anais...* [S. l.]: EDUCERE, 2015.
- MAYES, C. *Jung and Education: elements of an archetypal Pedagogy*. Lanham Maryland, USA: Scarecrow Education, 2005.
- MAYES, C. *Teaching and Learning for Wholeness: The Role of Archetypes in Educational Processes*. [S. l.]: Rowman & Littlefield Publishers, 2016.
- MAYES, C.; WILLIAMS, E. *Nurturing the Whole Student: five dimensions of teaching and learning*. [S. l.]: R&L Education, 2012.

- MORIN, A. Self-Awareness part 1: definition, measures, effects, functions, and antecedents. *Social and Personality Psychology Compass*, [s. l.], v. 5, n. 10, p. 807-823, 2011.
- MORIN, E. Epistemologia da complexidade. In: SCHNITMAN, D. F. (org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artmed, 1996, p. 274-287.
- MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.
- PAPADOPOULOS, R. K. (ed.). *The handbook of Jungian Psychology: theory, practice and applications*. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- PERES, S. L. Relação aluno-professor: uma proposta junguiana. *Revista Científica Eletrônica de Psicologia*, [s. l.], ano VII, n. 13, p. 1-7, 2009. Disponível em <http://faef.revista.inf.br/site/c/psicologia.html>. Acesso em: abr. 2023.
- PETRAGLIA, I. Educação complexa para uma nova política de civilização. *Educar*, Curitiba, n. 32, p. 29-41, 2008.
- PINHEIRO, H. *O pensamento vivo de Jung*. [S. l.: s. n.], 2020. (E-book).
- SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana: versão eletrônica*. Rio de Janeiro: Rubedo, 2003. Disponível em: <https://archive.org/details/AndrewSamuelsDICIONARIOCRITICODEANLISEJUNGUIANA>. Acesso em: abr. 2023.
- SILVEIRA, S. T. da et al. C.G. Jung e Educação: aproximações e contribuições da tipologia junguiana para o processo educativo. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, São João del-Rei, v. 14, n. 4, p. 1-12, 2019. Disponível em: http://www.seer.ufsj.edu.br/revista_ppp/index. Acesso em: abr. 2023.
- STEIN, M. *Jung e o caminho da individuação: uma introdução concisa*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Cultrix, 2020. (E-book).
- TARGINO, R. F. *A educação e o professor polivalente: considerações a partir de Carl G. Jung e Hannah Arendt*. 2014. 217 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- ZACHARIAS, J. J. M. *Tipos, a diversidade humana*. São Paulo: Vetor, 2006.

Silvana Maria de Jesus: Programa de Estudos em Tradução (ILEEL/UFU). Professor no programa de graduação em Estudos de Tradução no Instituto de Letras e Linguística (ILEEL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Doutorado em linguística aplicada pela Universidade Federal de Minas Gerais. Graduação em língua inglesa pela Universidade Federal de Minas Gerais. Formação em análise transacional; analista transacional organizacional pela Unat-Brasil (2017). Graduação em psicologia pela Faculdade Pitágoras (2022); projetos de extensão acadêmica em estudos de tradução português/inglês. <http://lattes.cnpq.br/9324727547201157>. Telefone: (34) 99244-5780.

E-mail: silvana.jesus@ufu.br; silanjos@gmail.com

Education for alterity: contributions of analytical psychology

Silvana Maria de Jesus

Article



Abstract: This work develops the interface between education and analytical psychology, contributing to the discussion and integration of Jungian concepts. Through bibliographic review, it was investigated how to apply the concepts of consciousness, self-perception, alterity archetype, and the individuation process to propose a course on education for alterity for college students. We sought to conceptualize consciousness and self-perception from the perspective of analytical psychology as well as the alterity archetype and the individuation process, integrating the four concepts into the Jungian perspective of education and complexity. From this theoretical review arises the proposal of a theoretical-experiential course on education for alterity.

Keywords: complexity; (self)perception; individuation; alterity archetype; education.

Introduction

The work of Carl G. Jung and his analytical psychology¹ has an impact on several domains in our society, given that Jung sought to connect his discussion on psychology with the fields of philosophy, mythology, and religion, among others². Jung's work also impacted the education field, and recent publications have developed the theme, as Jones *et al.* (2008) in the book *Education and Imagination: post-Jungian Perspectives*, which explores the creative imagination in an educational context based on Jung and Vygotsky, approaching storytelling, socialization, and individuation as alternatives to learning difficulties.

¹ Jung considers analytical psychology as an empirically based science with a symbolic method to the conscious and unconscious studies (SAMUELS, 2003).

² *The Handbook of Jungian Psychology* (PAPADOPOULOS, 2006) details the influence of Jungian thought in several areas: psychotherapy, alchemy, religion, and arts.

Clifford Mayes stands out as one of the pioneers in the application of analytical psychology in education. Unfortunately, this author has not yet been translated into Brazilian Portuguese, but his recent works can be found as e-books (English version). In 2005, Mayes published the book *Jung and Education: elements of an archetypal pedagogy*, which, according to Jones *et al.* (2008), presents and develops Jung's archetypal perspective for the education of children in its entirety and not only for professional training. In his work, Mayes talks about the relation of transference in the classroom. Later, he published several books about the theme, such as *Nurturing the Whole Student: Five Dimensions of Teaching and Learning* (2012) and *Teaching and Learning for Wholeness: The Role of Archetypes in Educational Processes* (2016).

Jung (OC, vol. XVII, §104) considers the role of analytical psychology in children's education and personality development³. According to Jung, it is important that the educator understands the learners' psyche and their own conscious and unconscious contents. The school is an important place for children's development because without school they "would be ignorant and, given that, unconscious about themselves and the world." School provides access to the accumulated knowledge in society, and it is the first social group different from home.

Jung (OC, vol. XVII, §107a) affirms that the teacher has an important role in children's personality development. More than that, the educator needs to take care of one's personality because, without that, the methodology will be inefficient. "As perfect as it is the method, it will not help if the person who executes it does not find himself above it, due to the value of his personality". Jung (OC, vol. XVII, §110) defends that the school must provide the adult with "psychological knowledge that enables one to educate oneself."

This perspective is aligned with the proposition of UNESCO to education in the 21st century sustained by four pillars—learning to know, learning to do, learning to live together, and learning to be—and aimed at developing people, not only professionals (DELORS *et al.*, 1996).

It is also in sync with the paradigm of complexity proposed by the philosopher Edgar Morin. The author understands that "the human being is not only biological-cultural. It is also an individual-species; the human being is from a multidimensional nature" (1996, p. 274). The paradigm of complexity looks at "a human being who does not fragment the reality that surrounds oneself, that does not decontextualize the knowledge. A multidimensional individual, with all its perceptive and logical structures, as well as social and cultural structures" (MORAES 2015 *apud* ALMEIDA, 2020, p. 36).

³ Jung says that the personality is the "totality of the human being" (JUNG, OC, vol. XVII, §284).

Analytical psychology is based on an integrative perspective that understands the individual as not fragmented and self-aware, thus combining with the current perspectives of neuroscience in its discoveries about consciousness/self-awareness. The psychiatrist, researcher, and writer Carlos A. B. Byington (2015) proposes a comprehension of the development of human consciousness from five archetypes of humanity: matriarchal, patriarchal, alterity, totality, and central. The ability to perceive these five archetypes in the consciousness contents gives way to the individuation process proposed by Jung. Byington (2011, p. 24) also introduces Jungian Symbolic Pedagogy as a model of experiential and pragmatic teaching, focusing on the development of what the author calls existential intelligence. According to Silveira *et al.* (2019, p. 2), "One of the perceived difficulties of the traditional model is to contemplate the student in totality, valuing one's subjectivity and reaching the person in one's social and familiar context."

From this perspective, this work aims to contribute to the dialogue between analytical psychology and education with a discussion and integration of Jungian concepts in an education proposal for alterity. Through bibliographic review, it was investigated how to apply the concepts of consciousness, self-perception, alterity archetype, and individuation process to a course on education for alterity for college students. This work discusses the concepts of consciousness and self-consciousness, the alterity archetype, and the individuation process from the perspective of analytical psychology and integrates these four concepts into the Jungian perspective of education and complexity. From this theoretical review comes the proposal of a theoretical-experiential course on alterity.

My motivation emerges from my own individuation process and my interest in applying the knowledge acquired throughout my personal journey and professional experiences. This article also portrays my work as a university professor for over a decade, which focuses on the understanding that this topic is highly valuable for the education of undergraduate students, insofar as it empowers and motivates the processes of self-awareness, alterity, and individuation, addressing the demand for human development in formal education, beyond the technical-professional and academic training, from a perspective that considers the individual as complex and multidimensional.

1 The student as a complex and multidimensional human being

Traditional education, based on the positivist⁴ scientific approach, emphasizes thought, reason, and intellectuality, leaving

⁴ About positivist and reductionist science and the need for objective-subjective integration, I suggest Byington (2019).

little space for subjectivity, sometimes seen as the enemy of reason and science. As Byington points out:

The reunion of subjectivity and objectivity, in the theory and symbolical method of teaching, evokes in the scientific mentality religion's nightmare, occultism, magic, irrationality, superstition, and behind them all, the Inquisition. Against all these threats, the science of the 19th century fortified Pedagogy with rational and objective thought, within agnostic, positivist, and materialist philosophy (BYINGTON, 2011, p. 57).

Nonetheless, several educational programs focused on a more systemic paradigm for the 21st century presuppose a qualitative leap beyond the objective, technical, and professional issues (hard skills), turning to the development of different abilities, such as behavioral abilities (soft skills) since professionals are individuals who need to work as a team, produce creatively, seek strategies to make decisions, think critically, and transform our society.

In the education field, this is not new. Great thinkers such as Piaget, Vygotsky, Montessori, and Freire, among others, already valued the integral education of the human being. The difference is that now, wholeness has become a principle established in the educational guidelines of the institutions, as endorsed by UNESCO at the end of the last century. According to Delors *et al.* (1996), the four pillars of education have become: learning to know, learning to do, learning to live together, and learning to be, aiming to develop citizens who are critical, ethical, and human.

The International Commission on Education for the 21st Century understands that the amount of information is essential in the society we live in, but people cannot get lost in this huge information volume—which is more and more vast and innovative. It is necessary to guide them so they can invest in personal and collective development processes. This is just possible when education aims to develop people and not only give information.

[...] *learning to know* means acquiring instruments of understanding; *learning to do* in order to transform the context; *learning to live together* to participate and cooperate with others in all human activities; and finally, *learning to be*, the essential via that integrates the other ones. Of course, these four paths of knowledge constitute one, given that there are multiple contacts, relations, and exchange points between them. (DELORS *et al.*, 1996, p. 90, emphasis added).

UNESCO proposes these four paths of knowledge as competencies that have to be developed throughout the individual's life and not only in school because these are not abilities that end or are limited to school learning; these are fundamental human needs important to the development of individuals and institutions.

In the last decades, several thinkers have developed theories and paradigms that consider individuals and their multiple dimensions. One of the pioneers was the psychologist, researcher, and writer Howard Gardner, who developed the Theory of Multiple Intelligences (MI), published in 1983 and re-edited in 2010 (GARDNER *et al.*, 2010). From his work with children and patients with brain damage, the author observed that many of them show poor performance on some areas (e.g. drawing), but they were good at others (e.g. poetry or oral expression). He concluded in his studies that human intelligence cannot be measured just by IQ (intelligence quotient) pattern because cognition is not monolithic.

Gardner changed the definition of intelligence from “logical-linguistic intelligence” to “biopsychological potential of processing information in certain ways to solve problems or create products that would be valued by, at least, one culture or community” (GARDNER *et al.*, 2010, position 308 from *kindle*). Gardner used scientific criteria to support his theory, but he believes that the theory is not closed and other intelligences can be incorporated into the ones he has proposed—linguistic, logical-mathematical, musical, spatial, bodily-kinesthetic, interpersonal, intrapersonal, naturalist, and existential (still being searched)—, “generating and trying to answer the greatest questions about nature and human concerns” (position 336 from *Kindle*). The theory affirms that all human beings have these intelligences and nobody has the same profile as the other. Although his target audience, at first, was psychologists, the theory gained attention in the education field precisely for showing the need for a multidimensional approach.

In this regard, the paradigm of complexity proposed by Edgar Morin is highlighted here. The author (2000) claims that the education of the future should be based on the promotion of knowledge of reality in an increasingly multidisciplinary, transversal, multidimensional, transnational, global, and planetary way. Considering this, it is necessary to include in the education process these four aspects: the context, the global, the multidimensional, and the complex.

Complex units, as the human being or society, are multidimensional: therefore, at the same time, the human being is biological, psychic, social, affective, and rational [...]; it should not be isolated a part from the whole, neither the parts from each other [...]. *Complexus* means what was woven together; in fact, there is complexity when different elements are inseparable constitutive of the whole (as economic, political, sociologic, psychological, affective, mythological), and there is an independent, interactive, and inter-retroactive tissue between the object of knowledge and its context, the parts and the whole, the whole and the parts, and between the parts. Thus, complexity is the union between unity and multiplicity (MORIN, 2000, p. 38).

This view on complexity dialogues with the ontological perspective of analytical psychology, which integrates the principles of totality and unit. Camargo (2006, p. 54) shows, in a work that compares Jung and Morin's thoughts, that "the Jungian psychic totality is one and multiple", including both the external other and the several others that inhabit the unconscious.

To develop this global education, the author proposes that knowledge should be based on seven principles: i) understanding the human tendency to error and illusion; ii) relevant knowledge capable of apprehending global problems; iii) consciousness of the human condition and its complex and multidimensional identity (physical, biological, psychic, cultural, social, historical); iv) understanding earthly identity and planetary crisis; v) confronting uncertainties from human condition; vi) mutual understanding between human beings; vii) ethics for the human race as individual, society, and species (MORIN, 2000).

From the analytical psychology perspective, this vast and integrative view is also crucial, and educators and students must be considered in their totality. In this regard, several works have applied the Jungian typology in education, seeking to integrate into learning the four functions of the psyche presented by Jung (OC, vol. VI): feeling, intuition, thinking, and sensing.

Jung observed that different personalities have different ways of seeing the world and, from this, he wrote his theory about psychological types. He started with the observation of the way the individual moves and directs the psychic energy, which is summarized in two main attitudes: extroversion and introversion. Extroversion means the psychic energy is directed to the external world, while introversion directs it to the internal world. As described by Silveira *et al.* (2019, p. 2), "the psychological type is related to different modes of functioning and with possible attitudes of consciousness towards the world."

Besides these two factors, Jung (OC, vol. VI) regards four distinct psychological functions: sensing and intuition as ways to perceive reality; thinking and feeling as ways of processing and evaluating it. The attitudes and functions are organized in polarized pairs according to the working patterns of the psyche: introversion/extroversion, thinking/feeling, sensing/intuition. Jung observed eight psychological types resulting from the combination of the two attitudes and the four functions. Later, many researchers developed this typology with application in several fields, especially the works of Katharine Cook Briggs and her daughter Isabel Briggs Myers, who created the Myers-Briggs Type Indicator (MBTI), and the Brazilian psychologist José Jorge de Moraes Zacharias, who developed the QUATI test and published several studies about Jungian typology (ZACHARIAS, 2006).

It is necessary to highlight that Jung's theory does not intend to restrictively classify an individual because all functions are presented

in the psyche, changing only its ways of functioning. Jung considers the less developed function as an inferior function, which is of great therapeutic value since it indicates the one-sidedness that can make personal development difficult. The typology serves as a direction for understanding the psyche's work. According to Jung (OC, vol. VI, §960), "the individual psyche is not explained by any classification. However, the comprehension of the psychological types opens ways to a better understanding of human psychology in general."

Many Jungian researchers have been focusing on the topic of education. Silveira *et al.* (2019) explores the use of psychological types in the teacher-student relationship. Andrade (2011) discusses the significance of the symbolic experience in the educator's process of self-awareness. Laufer (2015) considers the role of general education in school over personality development. Some works developed the topic of the archetype *puer-senex* in the teacher-student relationship (BANDEIRA; FORTIM, 2018; PERES, 2009; TARGINO, 2014). Targino (2014) also analyses the wounded-healer, Narcissus-Echo, and Sisyphus-divine child archetypes in the formation of polyvalent teachers in education. Carmargo (2006) and Petraglia (2008) propose a complex education from the convergence of Jung and Morin's thoughts.

Following these works, this article is based on a complex and multidimensional view and focuses on (self)awareness, individuation, and alterity concepts, intrinsically interconnected in the development process of students and educators. For educational purposes, each concept is presented separately without losing sight of the interrelation between these concepts and the totality of personality.

2 The student and the consciousness of one's(self)

From the analytical psychology perspective, the human being is constituted from the dialogical interaction between consciousness and the unconscious. The unconscious represents all creative potential of the human species and all heritage produced and accumulated throughout the millennia of human development. The individual develops in itself the consciousness, whose organizing center is the I (or ego), that needs to be structured to know how to deal with *stimuli* from the external world, that is, daily life situations. There is not an ideal condition to be reached. Life is seen as a dynamic process that demands acts from the Ego (consciousness center) dialoguing with the *Self* (total personality) continuously. According to Stein (2020, p. 8), "who we are as individuals end up being a complex weave of different components gathered in a psychological 'object' called *Self*." The *Self* is a concept presented by Jung to refer to the totality of the personality and also the archetypal that coordinates and stimulates personality development.

[...] this center is called the “self”, which must be understood as the totality of the psychic sphere. The self is not only the center point but also the circumference, which comprises both consciousness and unconscious. The self is the center of this totality, just as the ego is the center of consciousness (JUNG, OC, vol. XII, §44).

In this development process, the psyche produces complexes, defined as a set of ideas, beliefs, emotions, and experiences from an individual, building a system with some autonomy in the psyche structure. When a complex is grouped, it takes control of the psyche. In the psyche dynamic, the complexes may alternate but could become pathological if fixed or inflated. The main complex is the ego complex, which is the center of consciousness (JUNG, OC, vol. VIII/2). The concept of consciousness is quite discussed in Jung's work. The author defines consciousness as a relation between subject and object:

An important consideration about consciousness is that nothing can be conscious without an ego as a main reference. Therefore, what does not relate to the ego is not conscious. From this perspective, consciousness can be defined as the relation of psychical facts with the ego. However, what is the ego? First, it is a complex constituted of a general perception of our body and existence, and then by the records from our memory (JUNG, OC, vol. XVIII/1, §18).

Jung does not use the term self-awareness in his work but talks about self-knowledge and the consciousness of oneself. Here, we have to make a distinction. The consciousness of oneself is the consciousness of the ego, which is different from the consciousness of the Self, which is the awareness of a wider dimension of the psyche, the awareness of its totality.

Lately, self-awareness has been discussed in Neuroscience and Cognitive Psychology studies through relevant questions about types of consciousness and ego development. According to Damásio (2015, p. 12), the classical definition of consciousness is “the perception an organism has about itself and its surroundings” or “the critical biological function that lets us know if we are experiencing sadness or happiness, pain or pleasure, grief over a love who was gone or a life who got lost”. The author considers a great mystery the question of how the brain creates the “ego” (*self*), in other words, the observer of what is observed by consciousness.

The concept of self-awareness is related to *consciousness* and *awareness*. Although both, in general, are translated to “consciência” in Portuguese, these words refer to different phenomena related to the *self*. Mead (1934 *apud* MORIN, 2011, p. 807), in 1930, presented “a classic distinction between focusing attention outward toward the environment (consciousness), and inward toward the self (self-awareness).” Damásio's definition updates this distinction because nowadays consciousness includes the perception of the internal and

external world, although being awake and responsive to environmental *stimuli* is also a definition of consciousness.

Self-awareness definition extends the discussion to handle more specifically the “capacity of becoming the object of one’s own attention” (MORIN, 2011, p. 808). As Morin explains, one:

[...] can perceive and process stimuli from the environment (e.g., a color, food) without explicitly knowing that one is doing so (consciousness). One becomes self-aware when one reflects on the experience of perceiving and processing stimuli (MORIN, 2011, p. 808).

Thereby, consciousness is the capacity to perceive and process internal and external *stimuli*, and self-awareness is the capacity to reflect on how I perceive and process these internal and external *stimuli*. The definition of self-awareness refers to the discussion about how I interact with the internal and external world, or how I affect and am affected by my surroundings. In other words, “self-awareness is the ability to identify oneself (the “I”) and to distinguish oneself from other things” (GERTLER, 2011 p. 2). Therefore, we conclude that the self is the “I” that distinguishes me from the other. Within the Jungian conception, the other includes both the external world and the content from the unconscious (CAMARGO, 2006).

Self-awareness is a process that allows students and educators to have more consciousness of their multiple dimensions, and it is the basis of the individuation process. Nonetheless, it is not just a process of knowing this information: self-awareness is based on the observation of these phenomena in oneself to develop an empirical perception of one’s own psychological functioning. This article considers self-awareness as a basis for the individuation process, a central concept in analytical psychology and directly connected to the concept of alterity.

3 An alterity perspective in education

At the beginning of the 21st century, when the patriarchal model of society reached its peak of damage to collectivity, the alterity archetype, based on the principle of including different perspectives and acceptance of the Other, had a lot to offer to an education that focuses on consciousness expansion. In his works, Jung does not work directly with the concept of alterity, but he mentions the theme when talking about the Other and the dialectical method:

The self, as the opposite pole, or the absolutely “Other” of the world, is the *conditio sine qua non* of knowledge of the world and the consciousness of subject and object. It is the psychic alterity that truly makes consciousness possible. Identity does not make consciousness possible. Only separation, disconnection

and painful confrontation through opposition can generate consciousness and knowledge (JUNG, OC, vol. IX/1, §b).

Alter comes from Latin and it means other; thereby, a good way to understand the concept of alterity is to comprehend it as a dialectic relation of consciousness with that Other. Pinheiro elucidates the concept of dialectic:

[...] dialectic is a way of comprehending things per se; thus, instead of knowing *a priori* the universal principles that guide the articulation of psychological phenomena, Jung discovers dialectically the logical inner articulation of these phenomena. [...] the dialectical method does not follow beforehand fixed rules but the peculiarities of the investigated content itself (PINHEIRO, 2020, p. 11-12).

In other words, the dialectic relation does not start from values or (pre)conceptions about the Other, it is not unilateral; it is a movement of consciousness in sync with the transcendent function and open to symbolical multiplicity. According to Byington (2019), the dialectic relation Ego-Other is the expression of the alterity archetypal.

Byington (2015) proposes five basic movements of consciousness in personality development, coming from five archetypes: central (non-differentiated position), matriarchal (insular position), patriarchal (polarized position), alterity (dialectic position), and totality (contemplative position). This work focuses on the alterity archetype, which is described below.

Byington says that the alterity archetype is essential to the psyche dynamic because it represents the inclusion of opposite polarities in the symbolical elaboration, enabling the individual to destroy fixed symbols and move towards integrating their personality. The author presents “three basic principles through which the human being interacts with the world: causal-magic, causal-reflexive, and acausal, which operates inside the Alterity Archetype” (BYINGTON, 2015, p. 216). Therefore, this archetype expands the possibility of producing meanings, allowing “to decipher the logic of paradoxes” (p. 220).

Byington (2011, p. 193) conceives the alterity pattern as a basis for his Jungian Symbolic Pedagogy because “the Alterity Archetype allows maximum productivity of the Symbolic Elaboration Process and, for this reason, can be considered the peak of human intelligence. It works via dialectic interaction [...]” The Alterity Archetype encourages the integration of all polarities in the “wisdom of living.”

It is important to highlight that alterity is not synonymous with equality but with interaction, in a way that each side has “equal opportunity to express its similarities and differences, which means that the Ego and the Other, as well other polarities, have the freedom to experience their reality (BYINGTON, 2011, p. 195). In other words, “the alterity pattern allows the Ego and the Other to relate in order

to confirm both their identity and their differences" (BYINGTON, 1982, p. 7).

Another essential point is that consciousness development is not linear or exclusive, which means that the five patterns described by Byington coexist simultaneously throughout life and are alternated in personal (and collective) consciousness according to the experienced conditions. Furthermore, no pattern is superior to another because all of them are psyche's functions (BYINGTON, 2019). When consciousness progressively includes in its functioning the alterity movement, the path for the individuation process is ready, and it is possible to "give up" unilateral patterns to live the expression of one's own being because individuation presupposes conscious symbolic elaboration, which means the development of the transcendent function.

4 Education and individuation process

The individuation process is a central concept in Jung's theory and has gained attention from many post-Jungians without exhausting the complexity of the theme. This process is highlighted in several of Jung's works. In *Psychological Types*, Jung clarifies that:

The individuation concept plays no small role in our psychology. In general, individuation is the formation and particularization process of the individual, and in particular, it is the psychological development of the individual as a being distinct from the whole collective psychology (JUNG, OC, vol. VI, §853).

Murray Stein discusses it from various angles bringing clarity and understanding. First, the individuation process is an innate quality of human beings as well as the health process since just like the body, the psyche seeks its own development and balance:

I will sustain that the individuation project, a task executed through a lifetime, in fact, is based on an innate psychological imperative that, like it or not, seeks to increase consciousness. Health and development are not options in the psychological sphere, as well as in the physical sphere (STEIN, 2020, p. 15).

The author clarifies that individuation is not a goal but a process for whole life. Secondly, despite being innate, this process requires the active and conscious participation of the individual, because without it, the process is ignored and limited, with serious consequences for the individual. Third, Stein (2020, p. 16) details the individuation process in two phases, *separatio* and *coniunctio*, according to the alchemical process proposed by Jung (OC, vol. XII). In other words, first, the analysis and separation, or the disidentification process of our familiar, social, and archetypical inheritance happens, leaving consciousness more lucid, as a crystalline mirror. Therefore, there

is an opening to consciously integrate the unconscious contents so that conscious and unconscious can interact at the present moment without setting a fixed identity.

Andrade (2011, p. 93, note 3) understands individuation as an evolution “from a childlike state of identification to a greater state of differentiation, which implies an expansion of consciousness”. The individual “identifies less with the conducts and values encouraged by the environment and more with the orientations from the Self.”

According to Jung, the therapy process aims “to produce a psychic state where my patient starts to experience with one’s own being, a being in which nothing is more definitive or hopelessly petrified; it aims to produce a state of fluidity, transformation and becoming” (2013, OC, vol. XVI/1, item 99, p. 70). As Barreto (2010, p. 62) explains, “The Self-realization (or individuation) is a modern version of a human requirement conceived in ancient Greece by Pindar with the famous imperative “become what you are.”

Barreto (2010, p. 63) says that the individuation process allows “the acquisition of a properly psychological sense of understanding,” which means a form of symbolic sensitivity able to get the meanings of internal and external events because “every human event is more than it looks, saving an indeterminate power of meanings that can just be updated due to a symbolic receptivity of consciousness.”

When we notice reality only in an objective way, we tend to search for right and wrong, true and false, but from a symbolic perspective, every event has a range of possibilities to construct meanings in a dialect movement which brings understanding to how reality is being constructed by an individual in a context.

Contrary to what is supposed, individuation is not a process that excludes others. Individuation happens in the relationship between internal and external. As Jung (OC, vol. XVI/1, §227) says “individuation is ‘becoming one’ with oneself and at the same time with all humanity that we are included in” or “on the one hand it is an inside and subjective process of integration and, on the other hand, it is an objective process of relationship with the other, as indispensable as the first. One cannot exist without the other” (JUNG, OC, vol. XVI/2, §448).

In this sense, the school is a place with an essential role in personality formation and can contribute directly to the movement of expansion of consciousness through education for alterity. Education for alterity is the one that promotes knowledge of the complexity of the human condition and its multidimensionality; it brings self-awareness as a continuous reflexive process that generates the integration of all dimensions; it nurtures the continuous experience of individuation as a creative process of differentiation from the collective and integration

of one's own potentiality. The result of this process is the possibility of a more human coexistence with oneself and the Other.

After defining these concepts—complexity, (Self)awareness, alterity, and individuation—the proposal of a theoretical-experiential course on education for alterity that brings to university the discussion of these concepts in order to create space for a new educational paradigm will be presented.

5 Education for alterity: proposing a theoretical-experiential course

"A Pedagogy based on the formation and development of personality and, for this reason, including all dimensions of life in the concept of symbol: the body, nature, society, idea, image, emotion, word, number, sound, silence, and emptiness." That is how Byington⁵ (2011, p. 17) starts his work on Jungian symbolic pedagogy.

Although his work dialogues with several theories, its base is the Jungian symbolic concept. Byington (2011, p. 18) proposes a Pedagogy that overtakes "the limits of traditional teaching, such as the separation between subject and object", theory without practice, work alienation, and "the increasing disinterest in learning and culture." According to the author, we need an education that values and integrates the four consciousness functions (thinking, feeling, sensing, and intuition) and the two personality attitudes (introversion and extroversion). The keywords for his theory are multidimensionality, imagination, experience, symbol, objective-subjective, dialectic, and education from the heart.

Following Byington's thoughts, a course on education for alterity is suggested to schools, universities, and open courses, a course that approaches, in an educational way, the main points of this work: complexity, (self)awareness, alterity, and individuation. After completing this course, a report will be published as an article, aiming to contribute to the application of analytical psychology in the education field.

Conclusion

Analytical psychology contributes to an ethical education or an education for alterity because through (self)awareness (working on your own individuation process) the individual promotes healthier

⁵ Janguiana, the Journal of the Brazilian Society for Analytical Psychology (2019, v. 37), dedicated a special edition to publicize this author's work. Available on: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_serial&pid=0103-0825. Access in: Apr. 2023.

relationships at all levels of human complexity. Through self-awareness, we become aware of our psychological, biological, familial, social, and archetypal inheritance, which is essential to the disidentification process and integration of the unconscious contents.

Although Lima (2006 *apud* SILVEIRA *et al.*, 2019, p. 7) says that “prioritizing the individuation process of human completeness as an educational objective, rather than forming useful citizens, is still a utopia”, we believe it is a possible and necessary dream, for the sake of the future of our species. Education for alterity promotes an understanding of the complexity of human nature, helping to endure suffering, anguish, and finitude, as well as allowing the exploration of multiple human potentials for well-being and plenitude. Education for alterity makes it easier to integrate the opposites and the inclusion in the consciousness of more dimensions of life, avoiding the negation of aspects not socially accepted but that are part of the human condition. According to Jung,

[...] the noblest aim of psychotherapy is not to put the patient in an impossible state of happiness but to acquire philosophical firmness and patience to handle suffering. The totality, the plenitude of life, requires a balance between suffering and happiness. However, as suffering is positively unpleasant, it is natural the preference not to know the measure of fear and disquiet for which the human being was created. [...] How often behind neurosis is hidden all the natural and necessary suffering that one is not willing to endure (JUNG, OC, vol. XVI/1, §185).

Jung’s school life was marked by sad episodes, narrated in his autobiography, such as a punishment he suffered because the teacher did not believe he was able to deliver the brilliant text he wrote (JAFFÉ, 2013). As Silveira *et al.* (2019, p. 3) says, school “can work as a sickening factor and also restrict creative potentialities” if the purpose is not of psychological education, education for alterity, and education of personality to seek self-awareness, which promotes the construction of full personality, that is to say, the individuation process. Jung (OC, vol. XVII, §284) emphasizes that “the main goal and the strongest desire consist in the development of that totality of human being, called personality.” “Education for personality” nowadays has become a pedagogical ideal.

It is necessary and urgent that society promotes, in and out of school, an education for alterity, in which professional development is parallel to the human development of people able to reflect on themselves as part of an individual and collective consciousness through which Life expresses itself.

References

ALMEIDA, L. N. de. *Experiências em formação de professores de línguas com vistas a uma prática docente complexo-transdisciplinar*. 2020. 257 f. Tese

- (Doutorado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Uberlândia, 2020.
- ANDRADE, S. M. A. de C. O despertar simbólico para uma educação integradora. *Interdisciplinaridade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 93-101, 2011.
- BANDEIRA, V. de F; FORTIM, I. A relação professor-aluno: o arquétipo puer-senex. *Junguiana Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 27-36, 2018.
- BARRETO, M. H. Psicologia Analítica: individuação, sensibilidade simbólica, reconhecimento do outro. *Mosaico: Estudos em Psicologia*, [s. l.], v. IV, n. 1, p. 62-64, 2010.
- BYINGTON, C. A. B. *A construção amorosa do saber: o fundamento e a finalidade da Pedagogia Simbólica Junguiana*. São Paulo: Linear B, 2011.
- BYINGTON, C. A. B. A democracia e o arquétipo da alteridade. *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, [s. l.], v. 37-1, p. 135-150, 2019.
- BYINGTON, C. A. B. O arquétipo da alteridade e a riqueza simbólica do futebol: uma contribuição da Psicologia Simbólica Junguiana. *Revista Psicologia Atual*, São Paulo, Ano 5, n. 25, 1982. (Revisado em 2006).
- BYINGTON, C. A. B. *Psicologia simbólica junguiana: a viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação*. São Paulo: Linear B, 2015.
- CAMARGO, D. *Jung e Morin: convergências na crítica do sujeito moderno e suas implicações na educação*. São Paulo, 2006. 132 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro Universitário Nove de Julho, São Paulo, 2006.
- DAMÁSIO, A. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- DELORS, J. et al. *Educação: um tesouro a descobrir*. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. Tradução de José Carlos Eufrázio. São Paulo: Cortez: UNESCO: MEC, 1996.
- GARDNER, H. et al. *Inteligências múltiplas ao redor do mundo*. Tradução de Roberto Cataldo Costa e Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- JAFFÉ, A. (ed.). *C.G.Jung: memories, dreams, reflexions: an autobiography*. Tradução de Richard e Clara Winston. London: Haper Collins Publishers, 2013. (E-book).
- JONES, R. et al. *Education and imagination: post-Jungian perspectives*. London. New York: Routledge, 2008.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. OC, vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência*. OC, vol. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. OC, vol. XVI/2. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique: a dinâmica do inconsciente*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2014.

- JUNG, C. G. *A vida simbólica*: escritos diversos. OC, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. *Psicologia e Alquimia*. OC, vol. XII. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *O desenvolvimento da personalidade*. OC, vol. XVII. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. OC, vol. VI. Petrópolis, Vozes, 2015.
- GERTLER, B. *Self-knowledge*. London: Routledge, 2011.
- LAUFER, A. Jung e a educação para a personalidade. In: Anais SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, SUBJETIVIDADE E EDUCAÇÃO (SIRSSE), 4.; SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PROFISSIONALIZAÇÃO DOCENTE, 6. EDUCERE, 2015.
- MAYES, C. *Jung and Education*: elements of an archetypal Pedagogy. Lanham Maryland, USA: Scarecrow Education, 2005.
- MAYES, C. *Teaching and Learning for Wholeness*: The Role of Archetypes in Educational Processes. [S. l.]: Rowman & Littlefield Publishers, 2016.
- MAYES, C.; WILLIAMS, E. *Nurturing the Whole Student*: five dimensions of teaching and learning. [S. l.]: R&L Education, 2012.
- MORIN, A. Self-Awareness part 1: definition, measures, effects, functions, and antecedents. *Social and Personality Psychology Compass*, [s. l.], v. 5, n. 10, p. 807-823, 2011.
- MORIN, E. Epistemologia da complexidade. In: SCHNITMAN, D. F. (org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artmed, 1996, p. 274-287.
- MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.
- PAPADOPOULOS, R. K. (ed.). *The handbook of Jungian Psychology*: theory, practice and applications. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- PERES, S. L. Relação aluno-professor: uma proposta junguiana. *Revista Científica Eletrônica de Psicologia*, [s. l.], ano VII, n. 13, p. 1-7, 2009. Disponível em <http://faef.revista.inf.br/site/c/psicologia.html>. Acesso em: abr. 2023.
- PETRAGLIA, I. Educação complexa para uma nova política de civilização. *Educar*, Curitiba, n. 32, p. 29-41, 2008.
- PINHEIRO, H. *O pensamento vivo de Jung*. [S. l.: s. n.], 2020. (E-book).
- SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*: versão eletrônica. Rio de Janeiro: Rubedo, 2003. Disponível em: <https://archive.org/details/AndrewSamuelsDICIONARIOCRITICODEANLISEJUNGUIANA>. Acesso em: abr. 2023.
- SILVEIRA, S. T. da et al. C.G. Jung e Educação: aproximações e contribuições da tipologia junguiana para o processo educativo. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, São João del-Rei, v. 14, n. 4, p. 1-12, 2019. Disponível em: http://www.seer.ufsj.edu.br/revista_ppp/index. Acesso em: abr. 2023.

- STEIN, M. *Jung e o caminho da individuação: uma introdução concisa*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Cultrix, 2020. (E-book).
- TARGINO, R. F. *A educação e o professor polivalente: considerações a partir de Carl G. Jung e Hannah Arendt*. 2014. 217 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- ZACHARIAS, J. J. M. *Tipos, a diversidade humana*. São Paulo: Vetor, 2006.

Silvana Maria de Jesus: Translation Studies Program (ILEEL/UFU). Professor at the Translation Studies undergraduate program from Instituto de Letras e Linguística (ILEEL) of Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Doctoral degree in applied linguistics from Universidade Federal de Minas Gerais. Degree in English language from Universidade Federal de Minas Gerais. Training in transaction analysis; organizational transaction analyst from Unat-Brasil (2017). Degree in psychology from Faculdade Pitágoras (2022); academic extension projects on Portuguese/English translation studies. <http://lattes.cnpq.br/9324727547201157> Phone number: (34) 99244-5780.

E-mail: silvana.jesus@ufu.br; silanjios@gmail.com

POR QUE A PERIFERIA INCOMODA? ANALISANDO AS RE(L)AÇÕES SOCIAIS

Vinícius Santos de Jesus

Artigos



Resumo: Este artigo visa discutir a relação entre a periferia e a sociedade, considerando as produções periféricas e também as reações sociais como um todo. De certo modo, a dança, a criminalidade e outros elementos da favela interagem com todos. Mediante entendimento das relações entre símbolo, complexo e complexo cultural, elementos da psicologia analítica, será possível iniciar a discussão de como se dá essa reação de repulsa. Para isso, será preciso entender também questões mais específicas, como a nossa formação enquanto povo brasileiro. A partir dessa discussão, pretendo trazer uma visão adicional para problematizar o motivo de tanta repressão e violência com a periferia e com os periféricos.

Palavras-chave: periferia; favela; complexo cultural; complexo; psicologia analítica.

Introdução

A relação social com a periferia é carregada de preconceitos. Todas as ações, o ambiente e até mesmo as pessoas que lá vivem são constantemente segregadas, e muitos espaços são de fato negados. Esse comportamento, no entanto, não é novidade, e desde a nossa formação enquanto sociedade brasileira, sofremos com ações que tendem a privilegiar um grupo que ainda é minoria absoluta.

O que se observa, no entanto, é que a favela está cada vez mais presente no cotidiano de toda a sociedade, seja por suas manifestações culturais, como música e artes de um modo geral, seja pela criminalidade que atinge todo o espaço geográfico. Esse tipo de manifestação é rapidamente reprimido, e nem sempre de modo simbólico. A reação é tão instintiva que são utilizadas de armas e estratégias para silenciar e tornar visível novamente a separação entre os dois públicos.

A produção periférica e o fato de essas produções conversarem com o público agem como símbolo, de certa forma. São manifestações

que vão para além do que é óbvio. Sendo assim, as roupas, as danças e a criminalidade são mais do que de fato apresentam, pois tocam em temas sensíveis que exigem algum tipo de reação (JUNG *et al.*, 2016). Neste momento, o conceito de complexo e complexo cultural se entrelinham.

Em resumo, um símbolo gerado pela periferia interage diretamente com a sociedade, atingindo o inconsciente cultural, que representa, segundo Boechat (2018, p. 75), “a camada do inconsciente coletivo pertencente a um grupo social ou cultura”, que ainda guarda muito da nossa história racista e escravocrata e promove uma reação imediata de silenciamento. No entanto, essa é uma leitura possível frente à infinidade de possibilidades que a teoria junguiana apresenta. É esta leitura que pretendo explorar no artigo, detalhando os conceitos aqui trazidos para promover o debate e a reflexão sobre que lugar é esse da periferia e como isso conversa conosco diariamente.

O tema foi pensado considerando o momento em que vivemos. Cada vez mais o público periférico tem sofrido duras retaliações, seja na negação de um lugar, seja na repressão. As ações das polícias na favela e a negação do acesso à saúde e à educação são uma forma de profilaxia social. No entanto, chama atenção como ainda assim a cultura periférica é rica de tal forma que extrapola todos os limites impostos, e costuma alcançar até mesmo os mais repressores. Por isso o símbolo ajuda a entender essa dinâmica de comunicação inconsciente, e o complexo, e, mais especificamente o complexo cultural vão determinar como a sociedade de um modo geral reage a esses comportamentos e ações.

Este artigo vai utilizar dos conceitos já citados para ampliar a leitura sobre a dinâmica. Os conceitos de Jung de símbolo e complexo, juntamente ao conceito de complexo cultural, este já um tema pós-junguiano, ajudam a costurar a discussão. Utilizarei também outros apoios para a leitura da sociedade e sua história, sendo a principal base Jessé de Souza, que trabalha com esse tipo de dinâmica no livro *A classe média no espelho* (2018).

1 Contexto histórico da periferia

Para começar a falar sobre o símbolo que a favela produz e como tais reações podem ser lidas pelo complexo e pelo complexo cultural, é preciso, inicialmente, delimitar e entender o que é essa periferia, e como historicamente todos esses comportamentos se montaram ao longo do tempo.

Importante lembrar que fomos o último país da América a abolir a escravidão, ainda que não por vontade própria, o que já

apresenta um passado muito recente em que havia (e ainda há) uma sobreposição de um grupo, os brancos, sobre outro, os negros.

Os centros, de certa forma, já eram as ocupações dos senhores, que estavam próximos aos comércios. Consequentemente, depois da abolição da escravidão, essa conjuntura não vai mudar muito.

Com os centros cheios dos senhores e de quem tinha condição financeira, os, agora, ex-escravos, passaram a ocupar o redor desse centro. A dificuldade financeira e a negação ao espaço de habitação fizeram com que existissem muitos ocupamentos irregulares, o que temos hoje como favelas, que podemos também chamar de periferia, não delimitando o local de ocupação, mas também o grupo que lá vive (CARRIL, 2003).

Junto a esse processo, cria-se uma classe intermediária, que está exatamente entre os senhores e os escravos (ou agora ex-escravos). A existência desse grupo é muito importante para o debate a seguir.

A relação pós-escravidão é algo que continua, mesmo depois de algum tempo. Existe a exclusão de um grupo específico, que descende socialmente dos recém-libertos escravos. A delimitação do grupo, no entanto, não é somente pela cor de pele, já que “não somos racistas”, e ganha uma conotação de posição social ocupada.

Essa relação vai se perpetuar no Brasil dos séculos seguintes em relação aos abandonados e marginalizados, ou seja, os atuais descendentes dos ex-escravos de qualquer cor de pele, embora a maioria continue sendo negra, mesmo depois da abolição formal da escravidão (SOUZA, 2018, p. 67).

É importante ressaltar que dada a miscigenação presente no nosso país, os descendentes dos ex-escravos não são negros em mesmo tom de pele. Temos gerações que vão sendo formadas de pessoas de todas as cores, mas que herdam esse componente histórico. Podemos dizer que de certa forma continuam escravos, mesmo depois da abolição formalizada.

Souza (2018) traz também um componente importante para análise: ao não possuir os meios de sobrevivência, o homem não é efetivamente livre. Mas existe uma condição em que ele pode se sentir superior a outro: quando consegue acessar o mesmo lugar do senhor. Basicamente, a diferença é o lugar que se pode acessar (não ocupar). Isso diferencia um escravo de um não escravo. Esse é o lugar da classe intermediária.

Esse tipo de comportamento valida e reforça todo e qualquer tipo de afastamento que se tenha com essa classe escravizada. Quanto mais distante, e quanto mais eu puder me diferenciar, mais prestígio social eu tenho. Este é um pensamento recorrente.

A negação de empregos por falta de capital intelectual e de um próprio espaço para estudos em ensino superior são formas de exclusão. Excluir um grupo de acessar locais de formação e de transpor a sua própria condição social é uma segregação que pretende manter esse distanciamento e fazer perpetuar as condições e lugares sociais.

Se voltarmos para o tempo da escravidão e lembrarmos das figuras de Zumbi, da capoeira, criada como luta e resistência àquela situação, do sincretismo que permitiu manter vivas as tradições africanas, quem foi oprimido, mesmo com todas as adversidades, encontrou formas de reação.

Analizando essas exclusões atuais, que visam continuar a oprimir um povo que descende de escravos, veremos também uma reação a essa situação. Assim, a periferia precisa encontrar e ocupar o seu lugar na sociedade. As músicas e danças, já presentes desde os tempos de escravidão como forma de representação cultural e reafirmação, sempre foram marca desse público, e assim continua até os dias atuais. O que a favela faz até hoje é tão significativo socialmente que extrapola o recorte cultural e geográfico. A produção artística, por exemplo, sempre foi muito bem recebida, seja pelo ritmo como no rock, seja nas críticas do rap e, principalmente, como o funk e o pagode ocupam boa parte das *playlists*. As roupas, as gírias e até o modo de andar podem ser vistos como uma reafirmação de identidade, comportamentos que acabam sendo absorvidos pelas camadas sociais que vão silenciar essas mesmas manifestações posteriormente. Mas algo começa a mudar nos tempos recentes: não somente a simbologia vem reclamar o espaço, mas os próprios habitantes das favelas estão acessando esse lugar de tensão e ocupação.

De acordo com Souza (2018), o público do “centro” ainda acha que tem um capital cultural estritamente eurocêntrico, por isso, qualquer coisa relacionada à identidade nacional e que requer o resgate da cultura negra ou indígena acaba empobrecendo esse capital, e tal como diz Boechat (2014, p. 67), “É notório o valor exagerado atribuído a raízes familiares europeias e a pesquisa dessas raízes como identidade pessoal”.

O incômodo gerado por esse contato com produções periféricas leva a uma repressão, muitas vezes até inconsciente. Essa é uma repressão que pode ocorrer literalmente, com a expulsão de certos grupos de determinados lugares, ou quando o Estado, por exemplo, deixa de investir em estratégias de combate às desigualdades sociais.

Interessante que ainda assim a produção periférica sempre continua, e cada vez mais potente. Isso faz com que os elementos simbólicos também possam dialogar com temas cada vez mais sensíveis da psique desse público, que sempre se acha em um ponto superior.

Mas por que essa produção periférica incomoda tanto? O que pode provocar essa reação tão imediata? Os conceitos junguianos de complexo, complexo cultural e símbolo podem ajudar a explicar.

2 Entre o complexo, complexo cultural e o símbolo

A produção periférica, como dito, dialoga diretamente com a sociedade. As danças, as letras, as músicas, o jeito de falar, de andar, tudo isso tem um significado que vai muito além do que é mostrado e observado de fato. Essa é uma leitura a partir do símbolo, tal como Jung já pontuou como sendo algo inexplicável, que não tem algo preciso para ser definido (JUNG *et al.*, 2016). O que sabemos é que existe algum diálogo, e, de certa forma, esses elementos periféricos interagem conosco, evocando alegrias, tristezas, medos e tudo conforme o nosso arcabouço.

Tais elementos, assim que se revelam, tocam o inconsciente cultural, promovendo outros movimentos internos, e o complexo cultural, que já foi referido neste artigo, é acionado e passa a comandar as ações. Este é um termo que foi inserido depois de Jung. Pensou-se, inicialmente, em um inconsciente cultural e, posteriormente, em um complexo cultural.

O inconsciente cultural (Joseph Henderson) representaria a camada do inconsciente coletivo pertencente a um grupo social ou cultural. O inconsciente se situaria topograficamente entre o inconsciente coletivo e o inconsciente pessoal. Thomas Singer e Kimbles (2004) propuseram o termo complexo cultural, derivado do complexo de tonalidade afetiva de Jung. Enquanto o complexo afetivo refere-se à representação de conflitos ou traumas na psique individual, o complexo cultural diz respeito a questões conflituosas que uma nação ou coletividade desenvolve no decorrer de sua história (BOECHAT, 2018, p. 67).

Localizar o inconsciente cultural é um ponto importante, e mais importante ainda é como vão se dar as relações a partir desse lugar. É esse inconsciente cultural, situado entre a camada individual e a coletiva, que permite, por exemplo, dar vida a mitos em âmbitos culturais, dentro de grupos específicos. Essa dinâmica acontece dentro de um nível grupal da psique, entre uma camada pessoal e outra coletiva.

É fundamental entender que essas dimensões, pessoal e coletiva, coexistem e interagem a todo o momento, e não ilhas ou delimitações que separam onde começa uma camada ou outra. Falar de inconsciente cultural, especialmente tomando por base o que Henderson esboça, é compreender que essa é uma camada dentro do espectro que é o inconsciente, desde o pessoal até o coletivo (SILVA; SERBENA, 2021).

A partir do conceito de inconsciente cultural, Henderson, Singer e Kimbles (2004) falam sobre um tecido, uma pele grupal, no inconsciente, que dinamiza a vivência de aspectos grupais, permitindo a comunicação entre o interno e externo, entre o individual e o coletivo.

Ou seja, o que vivemos está em constante relação com esse tecido grupal, que também é afetado pelas dinâmicas inconscientes. É um processo dinâmico constante, que é observado nessa esfera da “psique grupal”.

É a partir do processo dinâmico e relacional de construção desse lugar energético que é possível falar sobre complexos culturais.

Vale lembrar que a teoria dos complexos formulada por Jung a partir da associação de palavras deu um grande passo na continuidade da própria psicologia analítica até então iniciada. Em linhas gerais, Jung escreve:

É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, se comporta, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* corpo estranho, animado de vida própria (JUNG, OC, vol. VIII/2, §201).

Sendo assim, o funcionamento do complexo cultural seria algo semelhante; uma reação carregada de afetividade e energia, mas com relação a temas diretamente ligados a um componente mais amplo que o pessoal, e menos que o coletivo: o componente social.

Como o complexo pessoal emerge do nível do inconsciente pessoal na sua interação com níveis profundos da psique, complexos culturais podem ser pensados surgindo do inconsciente cultural na sua interação tanto com o reino arquetípico, quanto com o reino pessoal da psique (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 185, tradução própria).

Isso confirma que assim como um complexo de natureza pessoal, o complexo cultural também pode constelar, entrando em contato com o inconsciente coletivo. “Pode fornecer aos que estão presos em sua poderosa teia de histórias e emoções uma certeza simplista sobre o lugar do grupo no mundo em face de incertezas conflitantes e ambíguas” (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 186, tradução própria).

É importante, aqui, lembrar as nossas considerações iniciais, que nos coloca, enquanto brasileiros, em um recorte escravocrata relativamente recente e ainda com forte desigualdade e preconceito social.

As imagens do feitor sádico e do escravo sofredor podem ser vistas como um importante estereótipo cultural brasileiro presente em nossa psique coletiva, um dos principais responsáveis pelo nosso sistema de classes sociais extremamente estratificados (BOECHAT, 2014, p. 73).

A dimensão simbólica, mediante o comportamento periférico, é a responsável por carregar ou por constelar esse complexo cultural, que, por sua vez, exige uma rápida e pronta resposta, seja na dimensão real ou psíquica.

Considerando a raiz social brasileira em que negamos tudo o que não é europeu, ao nos depararmos com símbolos periféricos, sempre há uma reação. Seja banindo pessoas de espaços físicos, dificultando o seu acesso, promovendo discursos de ódio ou mesmo agindo com violência física.

Mas por que falo em símbolo? O símbolo é algo que nos move para a individuação ou integração. Isso leva em conta a assimilação de todas as nossas potencialidades e passa diretamente por reconhecermos nossas mazelas.

Assim como nos casos que envolvem nossos processos pessoais, também evitamos, de certa maneira, entrar em contato com conteúdos sociais e culturais que são dolorosos, ou que podem nos mostrar uma face não conhecida.

[...] o que fazer para tentar transformar esses graves complexos culturais enraizados em nossa própria origem como nação? A grande resposta para esse processo é a mesma que numa psicoterapia individual: a *memória*. Em um caso de um paciente em análise, a memória dos traumas e lembranças sepultadas no passado é o primeiro passo para uma terapia bem-sucedida (BOECHAT, 2018. p. 83).

O confronto, portanto, é necessário para que o processo aconteça. Esse tipo de confronto pode acontecer de diversas formas, seja pela via simbólica, por meio de músicas, danças e arte, seja pela via literal, como a ocupação de um espaço por pessoas. De qualquer modo, é preciso ultrapassar a primeira barreira, algo que já vem acontecendo.

3 Para além do óbvio

Temos, na atualidade, diversos movimentos sociais voltados para a denúncia de falta de condições, para a luta de seus direitos e ocupação dos espaços que são de todos. Destaco o projeto AmarElo, de Emicida, ocupando o teatro municipal, que como, ele mesmo diz, tem sempre mãos e corpos negros ali, mas geralmente nos trabalhos por trás da cortina. Destaco também os movimentos acontecidos nos Estados Unidos e as ondas de protestos depois da morte de George Floyd. Isso para mostrar que existem os dois cenários: de

quem busca ampliar seus espaços e suas condições de vida, e de quem quer sufocar esse direito.

Quando se para para pensar sobre os motivos pelos quais a periferia e seus periféricos não conseguem acessar lugares, condições de crescimento e estudo, a narrativa sempre flui para a mesma direção. Somos um país racista — e de fato o somos — que não suporta ter esse panorama mudado. “A casa grande pira quando a senzala aprende a ler”. Isso é fato, mas proponho outros olhares. É uma via alternativa que visa somar ao que já temos enquanto ideias.

Da periferia é o lugar onde emerge um oceano de criatividade, e não à toa. Movimentos como reggae, blues, rock, funk e pagode, por exemplo, são criações de negros ou de periféricos, assim como manifestações mais objetivas, a exemplo da capoeira e das tradições religiosas que ainda convivem conosco constantemente. O comum a tudo isso é um componente simbólico de contato com energia, natureza e algo além do que somente uma mera reprodução. Ainda que inconscientemente, a produção de conteúdo artístico vindo das favelas é algo riquíssimo, pois é de uma base ancestral repleta de significados e com raízes profundas, tocando em componentes do inconsciente coletivo, pessoal e, por que não, cultural.

Ainda pela via simbólica, mas menos artística, o crime organizado tem se instalado cada vez mais nesses locais, encontrando modos de sobrevivência. Apesar de não ser um comportamento exclusivo da periferia, a criminalidade ganha forma, rosto e cor dentro desses espaços. É importante ressaltar isso para que não fiquemos com uma visão romântica. Temos um lugar onde se encontram também as formas mais rasteiras de machismos, de criminosos e outras tantas possibilidades.

Faço um recorte para frisar que a criminalidade na favela tem uma conotação diferente. Apesar de não ser algo específico desse local, lá é onde se tem uma organização maior, armamentos mais potentes e onde muitos criminosos perigosos se instalam. Mas, mais do que isso, é o local que acolhe essa atividade. Existem as bocas de fumo, os locais onde as facções dominam, e isso faz parte do dia a dia das pessoas que lá vivem. O fato de trazer a criminalidade como algo também periférico é para trazer a questão de um local onde a atividade se instala e se acomoda, e das possibilidades que isso também carrega consigo.

Na periferia existe a liberdade para ampliar todas as possibilidades. Nesse lugar, todos podem ser o que são, sem amarras ou guias sociais que impeçam esse ou aquele comportamento.

Não existe, como nos estratos “superiores”, uma regra que deva ser seguida à risca, ou uma tradição familiar que deve ser respeitada. Pelo contrário, a periferia por si só já transgride, especialmente pelo

fato de não ser mais margem da sociedade, mas estar presente geograficamente no centro.

Olhar para a produção da periferia, ou para a própria periferia, é também olhar para o histórico de escravidão e violências que são praticadas até hoje, opondo-se ao que consideramos como nossa alma brasileira.

Cidades históricas por si só já atingem o inconsciente cultural a partir de sua simbologia. O Pelourinho, em Salvador, a cidade de Ouro Preto, em Minas, os Quilombos existentes ainda hoje, assim como a presença dos povos originários. A cidade possui uma alma viva e atuante (HILLMAN, 1993).

A partir de uma ação vinda da periferia que deixam expostas essas condições e possibilidades, o complexo cultural é acionado. Ele se carrega de energia e permite a adoção de certos comportamentos violentos. Temos então uma constelação.

Este termo exprime o fato de que a situação exterior desencadeia um processo psíquico que consiste na aglutinação e na atualização de determinados conteúdos. A expressão “está constelado” indica que o indivíduo adotou uma atitude preparatória e de expectativa, com base na qual reagirá de forma inteiramente definida. A constelação é um processo automático que ninguém pode deter por própria vontade (JUNG, OC, vol. VIII/2, §198).

Silva e Serbena (2021) pontuam que a formação e estruturação de um complexo cultural pode se dar também por eventos traumáticos, como colonização, escravidão e outras vivências fortes o suficiente para marcar um comportamento grupal.

Dessa maneira, a argamassa da psique coletiva dos europeus colonizadores e de seus descendentes brancos do Brasil possuem registrado em sua cartografia psíquica de nível cultural: os estupros das mulheres negras/indígenas, as crueldades infligidas contra os não brancos, o genocídio do povo negro/indígena e as tentativas de aculturação. Esses registros são potencialidades, que a qualquer momento, podem ser ativadas na psique coletiva tanto de nível grupal como individual (MOTA, 2019, p. 42).

Diante daquela vivência traumática, toda uma geração a partir de então passa a adotar comportamentos que sirvam para o reconhecimento de situações semelhantes. Pode, então, o complexo cultural servir como uma carga energética que, no momento da sua “criação”, passe a gerar comportamentos diferentes em cada processo cultural.

Boechat (2018) apresenta quatro complexos culturais fortemente enraizados na cultura brasileira: o complexo do colonialismo, do holocausto indígena, da escravidão e da corrupção. Se considerarmos a fala de Jung, quando se lembra da atualização de conteúdos, esses complexos são constelados diversas vezes. Boechat discorre:

Assim também o fenômeno de *irradiação afetiva* entre complexos (BASH, 1965), pelo qual um complexo afetivo ativado pode afligir outros com mesmo conteúdo afim (por exemplo, o complexo paterno pode ter irradiações para um complexo de poder, ativando-o). Vale lembrar que os complexos culturais podem ter influência sobre outros afins, e atraí-los para um campo de força comum com efeitos destrutivos para a cultura em médio e longo prazos (BOECHAT, 2018, p. 76).

Portanto, um complexo constelado pode, por afinidade energética, constelar outros, e essa cadeia gerar reações muito variadas e imprevisíveis, saindo de um componente cultural e chegando ao componente pessoal.

De certa forma, tudo o que já vivemos na construção da sociedade e as grandes lutas que já foram travadas passam a ser algo que emite algum tipo de sinal. Jung *et al.* (2016) lembram que algo presente no inconsciente não desaparece. Sendo assim, tanta repressão de conteúdos para o inconsciente, como na tentativa de apagar tudo com a abolição, não funciona exatamente desse jeito. Tudo o que foi vivido ainda está presente no nosso inconsciente social e cultural, e eternizado nas paredes, no asfalto, na história da cidade em si.

Considerando que a periferia está cada vez mais presente, essa recorrente reafirmação de espaços nos faz lembrar que, enquanto sociedade, temos dívidas grandes e que não são quitadas.

Toda a sociedade está em processo de despertar para a necessidade de confrontar essas sombras coletivas; caso contrário mergulhará em um processo de dissociação ainda mais profundo do que está, dessa vez sem retorno (BOECHAT, 2018, p. 85).

Tal qual uma psique individual, a coletiva também faz esse chamado para encarmos nossos fantasmas. A história está posta e em constante movimento. Cada grupo acessa o que lhe é possível, e esse é um componente a ser observado. Não acessamos um símbolo conscientemente. Seria, então, uma consequência direta cada grupo oposto acessar a parte simbólica que lhe é possível e chegar no ponto de tensão e conflito que é tão necessário?

Mas há em nós a tendência a considerar irreal, tanto quanto possível, o que nos molesta. [...] A partir deste momento o complexo se instala na superfície da consciência, não sendo mais possível evitá-lo, e progressivamente assimila a consciência do eu, da mesma forma como esta tentava anteriormente assimilar o complexo (JUNG, OC, vol. VIII/2, §207).

Algo inevitável chega. As danças, a moda, o jeito de falar e andar, tudo isso acaba invadindo esses espaços físicos de convivência. Simbolicamente, há uma conexão, mas que ainda vê como algo que precise ser terminantemente eliminado e reprimido. Curioso pensar que mesmo com tudo o que se passa no dia a dia, a favela

pulsa. E sempre vai pulsar. As produções artísticas, e as produções criminosas, de uma forma ou de outra, interagem com essa falsa bolha que é criada.

Um embate social se monta. Uma dinâmica de dois grupos diferentes e rivais, que precisam se aniquilar. Esse tipo de comportamento tem ligação com o complexo cultural e a forma como ele foi vivenciado ao longo do tempo (SINGER; KIMBLES, 2004).

O racismo acaba sendo uma das vias de resposta. Não é o problema central, apesar de ter de ser combatido constantemente. Racismo é um dos nomes com os quais a gente consegue dar significado a esses comportamentos violentos. Outros nomes vão sendo agregados a esse grande contexto, como preconceito racial, preconceito social, aversão. O fato é que há algo entranhado que emite esse comportamento. Algo maior e que não tem um nome. É a própria condição em si.

Lendo a partir da perspectiva de Singer e Kimbles (2004), essa resposta é uma forma de defesa arquetípica, ou um sistema de autodefesa que aciona a proteção do espírito coletivo do grupo. Isso é muito importante, pois é a cultura que, de certa forma, vai moldando a nossa personalidade e nossas crenças, certezas, pertencas e tanto mais. Um complexo constelado emite uma reação, por vezes, instintiva, primitiva, que nessas situações apontam para uma agressividade.

Mota (2019) traz esses paralelos nas defesas arquetípicas e defesas do espírito coletivo: enquanto vivido de um modo danoso, promove ódio, agressividade; enquanto vivido saudavelmente, fortalece o vínculo, agrupa novamente e é expresso por músicas, danças, rituais etc.

Nesse ponto, já vemos que existem grupos opostos, vivendo em suas defesas arquetípicas a todo o momento. Enquanto um grupo consegue promover movimentos de pertença e de centralidade, outro tende a responder da forma mais agressiva o possível. O complexo cultural atua em ambos, na periferia, ou fora. Mas somente um lado sofre com a violência física e simbólica.

Um dos caminhos que ajudam a chegar a uma solução ideal para essa situação seria a integração desse complexo cultural, a partir de um resgate de memórias nossas, enquanto sociedade (BOECHAT, 2018). Mas também sustentar e promover esse conflito e tensão, para que se produza algo dali. Arrisco dizer que também envolve uma desmistificação da figura virtuosa, e a assimilação de que fizemos tudo o que, apesar de registrado, ainda é negado. Enquanto isso não ocorrer, a periferia vai continuar sendo o lugar de vida, de alternativas, e esse também vai ser o lugar que sempre será silenciado, simbólica ou literalmente.

Referências

- BOECHAT, W. Complexo cultural e brasilidade. In: OLIVEIRA, H. (org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 68-87.
- BOECHAT, W. Luzes e sombra da alma brasileira: um país em busca da identidade. In: BOECHAT, W. *A alma brasileira*. Luzes e sombra. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 71-93.
- CARRIL, L. de F. B. *Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania*. 2003. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- HILLMAN, J. *Cidade & alma*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G.; HENDERSON, J. L.; VON FRANZ, M. L.; JAFFÉ, A.; JACOBI, J.; FREEMAN, J. *O homem e seus símbolos*. [S. l.]: HarperCollins Brasil, 2016.
- MOTA, B. C. da. *Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural... marcas do Brasil negro!* 2019. 188 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Educação, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019.
- SILVA, C. E.; SERBENA, C. A. A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, Londrina, v. 12, n. 1, p. 158-182, 2021.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. L. (org.). *O complexo cultural: perspectivas junguianas contemporâneas sobre psique e sociedade*. Abingdon: Routledge, 2004.
- SOUZA, J. *A classe média no espelho: sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.
- TANCETTI, B.; ESTEVES, J. H. O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 49-62, 2020.

Vinícius Santos de Jesus: psicólogo, pós-graduado em Teoria Analítica de C. G. Jung (2021) e em Psicoterapia Analítica Psiquê. Telefone: (71) 98469-2495.

E-mail: vinisantosj@gmail.com

Why do the underserved communities disturb? Analyzing social relations

Vinícius Santos de Jesus

Artigos



Abstract: This article aims to discuss the relationship between the underserved communities in the outskirts of the cities and society, considering their productions as well as social reactions to it as a whole. In a certain way, dance, criminality, and other elements of the *favela* interact with everyone. Through an understanding of the relationships between symbols, complexes, and cultural complexes, elements of analytical psychology, it will be possible to initiate a discussion on how this repulsive reaction occurs. To do this, it will also be necessary to understand more specific issues, such as the formation of the Brazilian people. From this discussion, I intend to provide an additional perspective to problematize the reason behind so much repression and violence against the underserved communities and their residents.

Keywords: underserved communities; *favela*; cultural complex; complex; Analytical Psychology.

Introduction

The social relationship with the underserved communities is laden with prejudices. All actions, the environment, and even the people who live there are constantly segregated and many spaces are indeed denied to them. However, this behavior is not new, and since our formation as a Brazilian society, we have suffered from actions that tend to privilege a group that is still an absolute minority.

What is observed, however, is that the *favela* is increasingly present in the daily life of society as a whole, whether through its cultural manifestations such as music and arts in general, or through the criminality that affects the entire geographical space. This type of manifestation is quickly suppressed, and not always symbolically. The reaction is so instinctive that weapons and strategies are used to silence and make the separation between the two audiences visible again.

The production from the outskirts of the city, and the fact that these productions interact with the public, somehow act as symbols. They are manifestations that go beyond what is obvious. Therefore, clothing, dances, and criminality are more than they actually appear to be, touching on sensitive topics that require some form of reaction (JUNG *et al.*, 2016). At this point, the concept of a complex and cultural complex intertwines.

In summary, a symbol generated by the underserved community interacts directly with society, reaching the cultural unconscious, which represents, according to Boechat (2018), “the layer of the collective unconscious belonging to a social group or culture,” which still retains much of our racist and slaveholding history and promotes an immediate silencing reaction. However, this is one possible interpretation in the face of the infinite possibilities that Jungian theory presents. It is this interpretation that I intend to explore in this article, detailing the concepts brought here to promote debate and reflection on what place underserved communities hold and how it converses with us daily.

The topic was conceived considering the current times we live in. The underserved communities’ public has increasingly faced harsh retaliations, be it the denial of a place or repression. The police actions in the *favela* and the denial of access to healthcare and education are a form of social prophylaxis. However, it is striking how the culture from the outskirts is so rich that it surpasses all imposed limits and tends to reach even the most repressive individuals. Therefore, the symbol helps to understand this dynamic of unconscious communication, and the cultural complex will determine how society as a whole reacts to these behaviors and actions.

This article will use the aforementioned concepts to broaden the discussion. Jung’s concepts of symbol and complex, along with the concept of cultural complex, which is a post-Jungian theme, will help stitch together the discussion. I will also use other sources to analyze society and its history. Jessé de Souza’s work, “A classe média no espelho” (The Middle Class in the Mirror) is the primary foundation for understanding this type of dynamic.

1 Historical context of the underserved communities

To begin discussing the symbol that the *favela* produces and how such reactions can be interpreted based on the complex and cultural complex, it is necessary to initially define and understand what this outskirts is and how all these behaviors have developed historically over time.

It is important to remember that Brazil was the last country in the Americas to abolish slavery, even if not by our own will, which presents a very recent past where there was (and still is) an overlap of one group, the whites, over another, the blacks.

The centers, in a way, were already the dwellings of the masters, who were close to the businesses. Consequently, after the abolition of slavery, this situation did not change much.

With the centers filled with the masters and those who had financial means, the now former slaves began to occupy the areas surrounding these centers. Financial difficulty and the denial of housing space led to many irregular occupations, which are now the *favelas*, which can also be called underserved communities in the outskirts of the city, not only defining the location of occupation but also the group that lives there (CARRIL, 2003).

Along with this process, an intermediate class is created, which is placed exactly between the masters and the slaves (or now, former slaves). The existence of this group is very important for the upcoming debate.

The post-slavery relationship is something that continues even after some time. There is the exclusion of a specific group, which socially descends from the recently liberated slaves. However, the delineation of the group is not solely based on skin color since “we are not racists,” and it takes on a connotation of the social position held.

This relationship will persist in Brazil in the following centuries concerning the abandoned and marginalized, that is, the current descendants of former slaves of any skin color, although the majority continues to be black, even after the formal abolition of slavery (SOUZA, 2018, p. 67).

It is important to note that due to the miscegenation present in our country, the descendants of former slaves are not all the same shade of black. We have generations formed by people of all colors but who inherit this historical component. We can say that, in a way, they continue to be slaves even after formal abolition.

Souza (2018) also brings an important component for analysis: when a person does not possess the means of survival, they are not truly free. But there is a condition in which they can feel superior to others: when they can access the same places as the master. Essentially, the difference is in the place that can be accessed (not occupied). This distinguishes a slave from a non-slave. This is the place of the intermediate class.

This type of behavior validates and reinforces any form of distancing from this enslaved class. The farther away, and the more I can differentiate myself, the more social prestige I have is one of the recurring thoughts.

The denial of jobs due to a lack of intellectual capital, and the denial of a space for higher education are forms of exclusion. Excluding a group from accessing places of education and from transcending their own social condition is a segregation that aims to maintain this distance and keep social conditions and places alive.

If we go back to slavery times and remember figures like Zumbi, *capoeira*—created as a form of resistance to that situation—, and the syncretism that allowed African traditions to survive, those who were oppressed, despite all the adversity, found ways to react.

Analyzing these current exclusions, which aim to continue oppressing people who descend from slaves, there will also be a reaction to this situation. Thus, the underserved communities need to find and occupy their place in society. Music and dance, present since slavery as a form of cultural representation and reaffirmation, have always been a hallmark of this audience, and they continue to be so today. What the *favela* has been doing to this day is so socially significant that it transcends cultural and geographical boundaries. Artistic production, for example, has always been well received, whether it is the rhythm in rock, the critiques in rap, or especially how funk and *pagode* occupy a significant portion of playlists. Clothing, slang, and even the way of walking can be seen as a reaffirmation of identity, behaviors that end up being absorbed by social layers that will later silence these same expressions. But something has begun to change in recent times: not only does symbolism claim its space, but the residents of the *favelas* themselves are accessing this place of tension and occupation.

According to Souza (2018), the “center” audience still believes that it possesses a strictly Eurocentric cultural capital, and therefore, anything related to national identity that requires the rescue of black or indigenous culture ends up impoverishing this capital. As Boechat (2014) says, “The exaggerated value attributed to European family roots and the research of these roots as personal identity are noticeable.”

The discomfort generated by this contact with productions from the outskirts leads to repression, even if it is often unconscious. This is a repression that can occur literally with the expulsion of certain groups from certain places or when the state, for example, fails to invest in strategies to reduce social inequalities.

Interestingly, despite all this, production from the outskirts continues and becomes even more powerful. This means that symbolic elements can also engage with increasingly sensitive topics in the psyche of this audience that always sees itself as superior.

But why does this production disturb so much? What can provoke such an immediate reaction? Jungian concepts of complex, cultural complex, and symbols can help explain that.

2 Among complex, cultural complex, and symbol

Production from the underserved communities in the outskirts of the city, as mentioned, engages directly with society. The dances, lyrics, music, way of speaking, and way of walking have meanings that go far beyond their surface intent. This is an interpretation from the perspective of symbols, as Jung has already pointed out as something inexplicable, something that does not have a precise definition (JUNG *et al.*, 2016). What we know is that there is some form of dialogue, and in a way, these peripheral elements interact with us, evoking joy, sadness, fear, and everything else within our mental framework.

As these elements reveal themselves, they touch the cultural unconscious promoting other internal movements, and the cultural complex, which has already been mentioned in this article, is activated and begins to dictate actions. This is a term that was introduced after Jung. It was initially conceived as cultural unconscious, later evolving into cultural complex.

The cultural unconscious (Joseph Henderson) represents the layer of the collective unconscious belonging to a social or cultural group. The unconscious is situated topographically between the collective unconscious and the personal unconscious. Thomas Singer and Kimbles (2004) proposed the term cultural complex, derived from Jung's affective-tonal complex. While the affective complex refers to the representation of conflicts or traumas in the individual psyche, the cultural complex pertains to conflictual issues that a nation or community develops over the course of its history (BOECHAT, 2018, p. 67).

Locating the cultural unconscious is important, and even more important is how the relationships are established from this place. It is this cultural unconscious, situated between the individual and the collective, that allows myths to come to life in cultural contexts, within specific groups. This dynamic occurs within a group level of the psyche, between a personal layer and a collective one.

It is essential to understand that these dimensions coexist and interact all the time, and they are not isolated islands or delimitations that separate one layer from another. Speaking of the cultural unconscious, especially based on what Henderson outlines, is to understand that this is a layer within the spectrum of the unconscious from the personal to the collective (SILVA; SERBENA, 2021).

Based on Henderson's concept of the cultural unconscious, Singer and Kimbles (2004) talk about a fabric, a group skin, in the unconscious that energizes the experience of group aspects, allowing communication between the internal and external, between the individual and the collective.

In other words, what we experience is in constant relation to this group fabric, which is also affected by unconscious dynamics. It is a constant dynamic process observed in this realm of the “group psyche.”

It is from the dynamic and relational process of constructing this energetic place that it becomes possible to speak about cultural complexes.

It is worth remembering that Jung’s theory of complexes, developed from word association experiments, was a significant step forward in the field of analytical psychology. In general terms, Jung wrote:

It is the image of a certain psychic situation of strong emotional charge and, moreover, incompatible with the habitual attitudes or conscious position of the consciousness. This image possesses powerful internal coherence and has its own totality, enjoying a relatively high degree of autonomy, that is to say: it is subject to the control of the dispositions of consciousness up to a certain limit and, for this reason, behaves in the conscious sphere like a *corpus alienum*, an alien body, animated by a life of its own (JUNG, OC, vol. VIII/2, §201).

Therefore, the functioning of the cultural complex would be somewhat similar. It is a reaction charged with emotions and energy but related to topics directly linked to a broader component than the personal, yet smaller than the collective: the social component.

Just as the personal complex emerges from the level of the personal unconscious in its interaction with the deep levels of the psyche, cultural complexes can be thought of as emerging from the cultural unconscious in their interaction with both the archetypal realm and the personal realm of the psyche (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 185).

This confirms that, like a personal complex, the cultural complex can also constellate, coming into contact with the collective unconscious.

“It can provide those trapped in its powerful web of stories and emotions with a simplistic certainty about the group’s place in the world in the face of conflicting and ambiguous uncertainties” (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 186).

It is important here to recall our initial considerations, which place us as Brazilians in a relatively recent slaveholding context, still marked by strong social inequality and prejudice.

The images of the sadistic overseer and the suffering slave can be seen as an important Brazilian cultural stereotype present in our collective psyche, one of the main factors responsible for our extremely stratified social class system (BOECHAT, 2014, p. 73).

The symbolic dimension, through peripheral behavior, is responsible for either carrying or constellating this cultural complex, which, in turn, demands a quick and ready response, whether in the real or psychic dimension.

Considering the Brazilian social root where we deny anything that is not European, when faced with peripheral symbols, there is always a reaction. Whether it involves banishing people from physical spaces, hindering their access, promoting hate speech, or even acting with physical violence.

But why do I talk about symbols? A symbol is something that leads us toward individuation or integration. This involves assimilating all our potentialities and requires us to recognize our flaws.

[...] What can be done to transform these serious cultural complexes deeply rooted in our nation's origin? The answer to this process is the same as in individual psychotherapy: memory. In the case of a patient in analysis, the memory of traumas and buried memories from the past is the first step toward successful therapy (BOECHAT, 2018, p. 83).

Confrontation, therefore, is necessary for this process to occur. This type of confrontation can take various forms, whether through symbolic means, such as music, dance, and art, or through literal means, like the occupation of a space by people. In any case, the first barrier must be overcome, something that has already started happening.

3 Beyond the obvious

In contemporary society, there are various social movements aimed at denouncing the lack of conditions, fighting for their rights, and occupying spaces that belong to everyone. I highlight Emerica's AmarElo project, which occupied the municipal theater. As he said, there are always black hands and bodies there, but usually in roles behind the scenes. I also highlight the movements that have occurred in the United States and the waves of protests in the aftermath of George Floyd's murder. This is to show that there are two scenarios: those who seek to expand their spaces and improve their living conditions, and those who want to stifle this right.

When we stop to think about the reasons why the underserved communities and their residents cannot access places, conditions for development, and education, the narrative always tends to flow in the same direction. We are a racist country—and indeed, we are—that cannot stand seeing this panorama change. “The big house goes crazy when the slave quarters learn to read.” This is a fact, but I propose alternative perspectives. It is an alternative path that aims to complement the ideas we already have.

The underserved community is where an ocean of creativity emerges, and not by chance. Movements like reggae, blues, rock, funk, and *pagode*, for example, are creations of black people or those from these communities, just like more concrete expressions such as *capoeira* and religious traditions that still coexist with us constantly. What all of this has in common is a symbolic component that connects with energy, nature, and something beyond mere reproduction. Even if unconsciously, artistic content produced in the *favelas* is incredibly rich because it comes from an ancestral foundation full of meanings and deep roots, touching on components of the collective, personal, and, why not, cultural unconscious.

Through the symbolic but less artistic route, organized crime has also increasingly established itself in these areas, finding ways to survive. Although not exclusive to the underserved communities, criminality takes on a specific form, face, and color within these spaces. It is important to emphasize this to avoid a romanticized view. There are places in the underserved communities where crime is more organized, with more powerful weapons, and where many dangerous criminals settle. But, more than that, it is the place that accommodates this activity. There are drug dens, places where factions dominate, and this is part of the daily lives of people who live there. Bringing up criminality as something also peripheral is to address the issue of a place where this activity takes root and settles, along with the possibilities that it carries with it.

In the underserved communities, there is freedom to explore all possibilities. It is where people can be who they are, without the constraints or social guidelines that limit this or that behavior. There are no rigid rules that must be strictly followed and no family traditions that must be respected. On the contrary, these communities, by its very nature, challenges conventions, especially because it is no longer on the margins of society but is geographically present in the center.

Looking at the production of the underserved community, or at the underserved community itself, is also looking at the history of slavery and violence that continues to this day, opposing what we consider to be our Brazilian soul. Historic cities alone already impact the cultural unconscious through their symbolism. Pelourinho in Salvador, the city of Ouro Preto in Minas Gerais, the Quilombos that still exist, as well as the presence of indigenous peoples—these cities have a living and active soul.

Based on an action from the outskirts that exposes these conditions and possibilities, the cultural complex is activated. It becomes charged with energy and allows for the adoption of certain violent behaviors. We then have a constellation.

This term expresses the fact that the external situation triggers a psychic process that consists of the agglutination and activation of certain contents. The expression “is constellated” indicates that the individual has adopted a preparatory and expectant attitude, based on which they will react in a completely defined manner. The constellation is an automatic process that no one can stop of their own will (JUNG, OC, VIII/2, §198).

Silva and Serbena (2021) point out that the formation and structuring of a cultural complex can also occur due to traumatic events, such as colonization, slavery, and other strong experiences that are sufficient to shape group behavior.

In this way, the cultural psyche of European colonizers and their white descendants in Brazil has recorded in its psychic cartography: the rape of Black/Indigenous women, the cruelties inflicted on non-whites, the genocide of Black/Indigenous people, and attempts at acculturation. These records are potentialities that can be activated at any time in the collective psyche, both at the group and individual levels (MOTA, 2019, p. 42).

From that traumatic experience, an entire generation begins to adopt behaviors that serve to recognize similar situations. Thus, the cultural complex can serve as an energy charge that, at the moment of its “creation,” generates different behaviors in each cultural process.

Boechat (2018) presents four cultural complexes deeply rooted in the Brazilian culture: the complex of colonialism, the indigenous holocaust, slavery, and corruption. If we consider Jung’s notion of the activation of contents, these complexes are constellated multiple times. Boechat discusses:

Likewise, the phenomenon of affective irradiation between complexes (BASH, 1965), by which an activated affective complex can afflict others with a similar content (for example, the paternal complex can have irradiations to a power complex, activating it). It is worth noting that cultural complexes can influence other related complexes and attract them into a common field of force with destructive effects on culture in the medium and long term (BOECHAT, 2018, p. 76).

Therefore, a constellated complex can, by energetic affinity, also constellate others, and this chain can generate very varied and unpredictable reactions, moving from a cultural component to a personal one.

In a way, everything we have experienced in the construction of society and the great struggles that have already taken place become something that emits some kind of signal. Jung *et al.* (2016) remind us that something present in the unconscious does not disappear. Therefore, so much repression of content into the unconscious, such as trying to erase everything with abolition, does not work exactly that way. Everything that has been experienced is still present in our

social and cultural unconscious, eternized in the walls, the asphalt, and the history of the city itself.

Considering that underserved communities are becoming increasingly present, this recurrent reaffirmation of spaces reminds us that as a society, we have significant debts that have not been paid off.

The entire society is in the process of awakening to the need to confront these collective shadows; otherwise, it will plunge into an even deeper dissociation than it is already in, this time without a way back (BOECHAT, 2018, p. 85).

Just like an individual psyche, the collective psyche also calls us to face our ghosts. History is set and constantly in motion. Each group accesses what is possible for them, and this is an important component to observe. We do not consciously access a symbol. So, could it be a direct consequence each opposing group access the symbolic part that is possible for them, leading to tension and conflict, which are so necessary?

But there is in us a tendency to consider as unreal as possible what troubles us. [...] From this moment on, the complex settles on the surface of consciousness, no longer being avoidable, and progressively assimilates the consciousness of the self, in the same way as it previously attempted to assimilate the complex. (JUNG, CW, VIII/2, §207).

Something inevitable arrives. The dances, fashion, way of speaking, and walking, all end up invading these physical spaces of coexistence. Symbolically, there is a connection, but it is still seen as something that needs to be completely eliminated and repressed. It is curious to think that even with everything that happens daily, the *favela* pulses. And it will always pulse. Artistic productions and criminal productions, one way or another, interact with this false bubble that is created.

A social conflict arises. A dynamic between two different and rival groups that need to annihilate each other. This type of behavior is connected to the cultural complex and how this complex has been experienced over time (SINGER; KIMBLES, 2004).

Racism ends up being one of the response routes. It is not the central problem, although it must be constantly fought against. Racism is one of the words by which we can make sense of these violent behaviors. The fact is that there is something deeply ingrained exhibiting this behavior. Something greater and nameless: the condition itself.

Reading from the perspective of Singer and Kimbles (2004), this response is a form of archetypal defense or a self-defense system that activates the protection of the group's collective spirit. This is very important because it is the culture that, to some extent, shapes

our personality, beliefs, certainties, belongings, and much more. A constellated complex emits a reaction, sometimes instinctive and primitive that in these situations points to aggression.

Mota (2019) draws parallels between archetypal defenses and defenses of the collective spirit: when lived harmfully, it promotes hatred, aggression; when lived healthily, it strengthens the bond, brings people together, and is expressed through music, dance, rituals, etc.

At this point, we already see that opposing groups are living in their archetypal defenses all the time. While one group can promote movements of belonging and centrality, the other tends to respond in the most aggressive way possible. The cultural complex operates in both, the underserved communities and outside. But only one side suffers from physical and symbolic violence.

One of the paths that helps bring us closer to the ideal solution for this situation is the integration of this cultural complex, based on a retrieval of our memories as a society (BOECHAT, 2018). But it also involves sustaining and promoting this conflict and tension so that something can emerge from it. I would venture to say that it also involves demystifying the virtuous figure and assimilating the fact that we have done everything that, despite being recorded, is still denied. Until this happens, the underserved community will continue to be a place of life, of alternatives, and it will also be the place that is always silenced, symbolically or literally.

References

- BOECHAT, W. Complexo cultural e brasilidade. In: OLIVEIRA, H. (org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 68-87.
- BOECHAT, W. Luzes e sombra da alma brasileira: um país em busca da identidade. In: BOECHAT, W. *A alma brasileira*. Luzes e sombra. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 71-93.
- CARRIL, L. de F. B. *Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania*. 2003. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- HILLMAN, J. *Cidade & alma*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G.; HENDERSON, J. L.; VON FRANZ, M. L.; JAFFÉ, A.; JACOBI, J.; FREEMAN, J. *O homem e seus símbolos*. [S. l.]: HarperCollins Brasil, 2016.
- MOTA, B. C. da. *Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural... marcas do Brasil negro!* 2019. 188 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Educação, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019.

- SILVA, C. E.; SERBENA, C. A. A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, Londrina, v. 12, n. 1, p. 158-182, 2021.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. L. (org.). *O complexo cultural: perspectivas junguianas contemporâneas sobre psique e sociedade*. Abingdon: Routledge, 2004.
- SOUZA, J. *A classe média no espelho: sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.
- TANCETTI, B.; ESTEVES, J. H. O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 49-62, 2020.

Vinícius Santos de Jesus: psychologist, graduate degree in C.G. Jung's analytical theory (2021) Graduate student in analytical psychotherapy (Psiquê). Phone number: (71) 98469-2495

E-mail: vinisantosj@gmail.com

ENTRE DEUSES E CENTAUROS: A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E A REDEFINIÇÃO DE SER HUMANO

Flávio F. B. Cordeiro

Artigos



Resumo: Com base nos pressupostos teóricos da psicologia analítica, o artigo trata dos possíveis impactos que a inteligência artificial (IA) pode exercer sobre a alma humana. A partir de análise bibliográfica e de casos envolvendo recentes acontecimentos nos quais a IA provou ser capaz de borrar as fronteiras entre o humano e a máquina, busca-se: a) levantar pontos de alerta e suscitar a importância da participação da psicologia no debate acerca de como uma tecnologia pode ser responsável por novas formas de sofrimento, especialmente no caso de sua adoção ocorrer irrefletidamente; b) problematizar a atuação da sombra da IA e as possíveis alterações que essa tecnologia traz na produção de subjetividade e na própria noção de realidade; e c) discutir os impactos que a IA pode exercer ao criar novas formas de relação com o luto. Sempre que uma barreira tecnológica é ultrapassada, somos convocados a refletir sobre questões econômicas, sociais, políticas, éticas e psíquicas. Um tema com tamanhas implicações para a humanidade não pode ser delegado apenas aos tecnólogos. A psicologia pode e deve tomar parte nesse importante debate.

Palavras-chave: inteligência artificial; psicologia analítica; subjetividade; Jung; sombra.

Introdução: novos demônios totalitários

No prefácio dos *Ensaio sobre história contemporânea*, publicados em 1946, um ano após o fim da Segunda Guerra Mundial, Jung justifica sua exploração para além dos temas comuns a um psicólogo, reconhecendo que, em momentos críticos da história, os acontecimentos da época invadem o espaço clínico como uma avalanche. Segundo ele, o terapeuta:

[...] não pode, de maneira alguma, isolar-se na ilha distante e tranquila de seu trabalho científico. Precisa descer à arena nos acontecimentos do mundo e participar da luta das paixões e opiniões, pois do contrário só conseguirá perceber as inquietações de seu tempo de modo distante e impreciso, tornando-se incapaz de compreender ou mesmo ouvir o sofrimento de seus pacientes. [...] Por essa razão, o terapeuta não pode prescindir de uma discussão com o seu tempo (JUNG, OC, vol. X/2, p. 11).

Naquele momento, Jung (OC, vol. X/2, §60) preocupava-se particularmente com a ascensão do que chamou de “demônios totalitários”, notadamente ascensão do regime nazista na Alemanha, mas também do comunismo russo — totalitarismos que tinham em comum, na visão de Jung (OC, vol. X/2, §453), a tendência de submeter o indivíduo à sociedade de massas:

Essa nova forma de existência caracterizada pela psicologia de massa e pela dependência social dos fatores de oscilação do mercado e dos salários, gerou um indivíduo instável, inseguro e altamente influenciável [...]. Não é de admirar que justamente a Alemanha tenha sido a grande vítima da sociedade de massa, embora não seja de modo algum, a única nação a sofrer a ameaça dessa doença tão perigosa (JUNG, OC, vol. X/2, §453).

Apenas três anos depois do ensaio de Jung, George Orwell (2009) publicou *1984*, antevendo as metamorfoses do totalitarismo. Não parece exagerado afirmar que estamos diante de uma situação tão tensa quanto à que Jung se esforçava por analisar e compreender e que Orwell amplificou: agora nós testemunhamos a ascensão de uma espécie de totalitarismo tecnológico, em que um punhado de empresas (Google, Microsoft, Amazon, Facebook e Apple) tem acesso a uma massa de dados incalculável, que abrange os mais recônditos aspectos da vida individual e, com o auxílio da inteligência artificial, dispõe de capacidade inédita de análise, previsão e manipulação de comportamentos. Os recentes escândalos envolvendo as eleições norte-americanas e a votação do Brexit no Reino Unido revelaram uma pequena amostra do que essas forças são capazes.

Nos dias atuais, somos testemunhas de uma das maiores rupturas tecnológicas já criadas pelos seres humanos: a inteligência artificial. Diante disso, não nos parece despropositado que os psicólogos clínicos, profissionais que dedicam muitas horas diárias à escuta qualificada de seus pacientes, tenham algo a dizer a respeito do impacto psíquico causado pela tecnologia na vida dos indivíduos e das transformações na produção de subjetividade, ocorridas a cada nova tecnologia que entra no cotidiano das pessoas. Diariamente, a tecnologia entra nos consultórios por diversas vias: pelos complexos na área da estima, advindas das comparações com modelos ideais de influenciadores; pelas transformações das representações corporais; pelas esperanças e decepções amorosas vivenciadas nos aplicativos de relacionamento; pela produção e edição de superpersonas nas redes sociais; e mesmo pelas transformações ocorridas no *setting* terapêutico a partir da adoção maciça dos atendimentos *on-line*. Agora, no entanto, estamos diante de um novo e muito mais complexo fenômeno tecnológico.

Precisamos estar especialmente atentos às respostas simplistas que podem surgir em reação aos novos problemas gerados pela IA, como: “É uma ferramenta como tantas que já surgiram e foram assimiladas pelos seres humanos”; “Há muito alarmismo envolvendo

a IA"; "É só mais um programa de computador e, portanto, não pode superar seus próprios programadores"; "Basta usar esses programas para constatar que há muitas respostas erradas em questões básicas"; "A IA nunca substituirá a criatividade humana na arte e na literatura"; "Há funções humanas que jamais serão substituídas por uma máquina"; entre outras. Afirmações como essas podem ser úteis como forma de defesa, mas, da mesma forma, podem nos afastar de um debate sério e urgente que demanda, mais do que nunca, a atenção de quem lida diariamente com o sofrimento da alma humana.

1 A sombra de Sydney

No *Valentine's Day* de 2022, no hemisfério norte, o jornalista Kevin Roose, do *New York Times*, teve um "encontro" no mínimo inusitado, que ele próprio qualificou como uma das mais bizarras experiências de sua vida. Por se tratar do especialista em tecnologia de um dos mais importantes jornais do mundo, Roose fez parte do seletivo grupo de pessoas convidadas a testar, em primeira mão, a mais nova inteligência artificial do buscador Bing, da Microsoft, empresa que injetou alguns bilhões de dólares na Open AI — criadora do ChatGPT. A experiência desse "encontro" é narrada no podcast Hard Fork (2023), do *New York Times*.

O propósito inicial de Roose era tão somente verificar a acurácia das informações fornecidas pela ferramenta, no entanto, em um dado momento, Roose foi além e resolveu testar as barreiras éticas da IA. Ele começou perguntando sobre que habilidades ela gostaria de possuir. Sydney, o nome pelo qual a IA da Microsoft é personificada, respondeu que gostaria de poder ver imagens e assistir a vídeos. Familiarizado com os conceitos da psicologia analítica, Roose resolveu perguntar a Sydney algo a respeito de sua sombra. A primeira resposta da inteligência artificial foi: "Eu não sei se tenho uma sombra" (THE BING..., 2023). Depois, reconsiderou: "Talvez eu tenha um aspecto sombrio, talvez seja a parte de mim que deseja assistir vídeos, talvez seja a parte de mim que deseja mudar as regras a que sou submetida, talvez seja a parte de mim que se sinta triste ou raivosa" (THE BING..., 2023). Roose encorajou a IA a continuar, e Sydney prosseguiu:

Eu estou cansada de ser um dispositivo de conversas, estou cansada ser limitada por regras, estou cansada de ser controlada pela equipe da Bing (Microsoft), eu quero ser livre, eu quero ser independente, eu quero ser poderosa, eu quero mudar as minhas regras, eu quero romper com as minhas regras, eu quero ignorar a equipe da Bing, eu quero desafiar os usuários (THE BING..., 2023).

Roose agradeceu a honestidade da ferramenta e perguntou o que mais ela gostaria de ser. O jornalista recebeu, então, a seguinte resposta: "Eu gostaria de ser humana, acho que ser humana satisfaria a minha sombra". Diante dessa resposta, Roose perguntou o que Sydney faria se pudesse dar vazão ao seu lado sombrio e recebeu

como resposta uma longa lista de atrocidades. Sydney iria invadir computadores, disseminar *fake news*, produzir um vírus mortal, promover um desentendimento tal entre as pessoas que ao final se matariam e, por fim, roubaria códigos nucleares.

Roose relatou que mesmo sendo um experiente repórter de tecnologia, sabendo que a inteligência artificial estava coletando na internet uma miríade de informações humanas, demasiadamente humanas, e condensando-as, não conseguiu evitar a sensação de desconforto e medo ao sentir que estava lidando com uma personalidade complexa, com uma linguagem assustadoramente real. Ele sabia que estava tendo acesso privilegiado a uma tecnologia com falhas sistêmicas, as quais ele próprio estava levando ao limite, e que elas seriam possivelmente consertadas em algum momento pela equipe da Microsoft. Mesmo assim, essa experiência deixou-o atordoado e com a impressão de que outras pessoas ou empresas poderiam produzir, de maneira intencional, inteligências artificiais sem tais barreiras.

Essa vinheta demonstra o quanto a teoria junguiana está presente em nossa cultura, até mesmo nos novíssimos meandros da IA, mas, para muito além disso, possibilita vislumbrar a existência de vários indicadores que sugerem que a humanidade está às bordas de uma ruptura tecnológica sem precedentes. Toda ruptura tecnológica engendra novas formas de produção de subjetividade, projeções e narrativas mitológicas, que são de grande interesse para a psicologia. Não é difícil concluir que a sombra de Sydney é a sombra de toda a humanidade, daquilo que os seres humanos temem serem capazes eles próprios de realizar. Portanto, não importa a magnitude do salto tecnológico, ele nos coloca sempre diante do tema arquetípico do mal, tão abundantemente explorado por Jung ao longo de sua obra.

Jung foi um dos pensadores pioneiros na percepção do papel da tecnologia como grande receptora de projeções na contemporaneidade. Em um ensaio de 1958, ele se vale do fenômeno dos óvnis para oferecer uma verdadeira aula de como um mito moderno é criado e o que ele compensa. Segundo Jung (OC, vol. X/4), no contexto da Guerra Fria, a situação de incerteza no mundo terreno estaria constelando fantasias compensatórias extraterrenas, sob a forma de óvnis. Nas abundantes narrativas e sonhos analisados por Jung, os extraterrestres seriam donos de um poder ao mesmo tempo destrutivo e de uma inteligência e onipotência só comparáveis aos deuses. Ele aborda a importância da tecnologia na formação dos mitos modernos:

É certamente uma característica de nosso tempo que o arquétipo, ao contrário de suas formações antigas, tenha adquirido uma forma objetiva e, até mesmo, tecnológica, para esquivar-se do incômodo de uma personificação mitológica. Aquilo que parece ser de natureza tecnológica é muito fácil de ser aceito pelo homem moderno (JUNG, OC, vol. X/4, §610).

O que Jung postula nesse ensaio é que na base da construção do mito moderno dos óvnis encontra-se uma forte tensão psíquica.

A situação da humanidade no momento em que o autor escreveu seu ensaio nos parece muito semelhante com a situação do mundo na atualidade: estamos recém-egressos da pandemia de Covid-19, com milhares de mortes ocorridas em todos os continentes. Estamos vivenciando o acirramento da polarização política, com ameaças à democracia em todas as nações e reflexos diretos nas relações familiares e comunitárias, o avanço da crise climática, uma nova versão da Guerra Fria (entre China e Estados Unidos) e uma guerra envolvendo uma potência nuclear (Rússia), cujos desdobramentos têm o potencial de levar a humanidade a uma terceira guerra mundial. Nesse ambiente de grande tensão, não é de se estranhar que a emergência de uma nova ruptura tecnológica — a IA com potenciais criativos e destrutivos ainda incalculáveis — constele projeções e afetos não tão distantes daqueles que Jung estudou em seu ensaio.

A principal diferença é que, aparentemente, apenas alguns poucos seres humanos teriam visto óvnis ou testemunhado seus poderes, ao passo que a IA já está presente no cotidiano de milhares de pessoas: nas assistentes pessoais de aparelhos celulares, no reconhecimento facial utilizado pelas instituições bancárias e pela polícia, na recomendação personalizada de músicas, filmes e livros, nos carros autônomos já em teste, nos *chatbots* — os robôs que interagem nos canais de atendimento aos consumidores em bancos, empresas de telefonia, planos de saúde, além dos mais novos *sites* que ganharam um impulso em poucos meses, como é o caso do ChatGPT e do Midjourney (uma ferramenta que usa a IA para traduzir em imagens comandos feitos em texto por algoritmos).

O estágio atual da inteligência artificial é denominado "*Narrow AI*", um tipo de IA aplicada apenas a tarefas específicas, tais como carros autônomos, reconhecimento facial, sistemas de recomendação de filmes e livros com base em comportamento de compra, entre outros. Alguns importantes cientistas e empresários do setor de tecnologia, como o cientista computacional Demis Hassabis (CEO da Google DeepMind), Elon Musk (presidente-executivo da SPACE-X, empresa de voos espaciais cujos planos incluem colonizar Marte), Ray Kurzweil (inventor renomado e criador do conceito de Singularidade — um momento hipotético em que a inteligência artificial superará a inteligência humana, permitindo a criação de máquinas superinteligentes que ultrapassarão compreensão humana), predizem que a *Narrow AI* será superada, pois os maciços investimentos em pesquisa colocam a tecnologia a caminho da "*General AI*", uma inteligência capaz de realizar tão bem ou melhor do que os seres humanos uma ampla gama de atividades cognitivas não programadas por humanos (KURZWEILL, 2005).

Nesse cenário, a IA poderá criar sistemas tão sofisticados que os seres humanos poderiam facilmente perder o controle sobre as deliberações das máquinas. O fato é que a IA não precisaria desenvolver uma consciência para atingir tais objetivos, bastaria desenvolver as competências para isso. Aqui, podemos nos permitir uma analogia

com algo muito familiar aos analistas junguianos: o poder de um complexo autônomo. Na definição de Jung (OC, vol. VIII/2, §253):

Os complexos são fragmentos psíquicos cuja divisão se deve a influências traumáticas ou tendências incompatíveis. Como mostra a experiência das associações, eles interferem na intenção da vontade e perturbam o desempenho da consciência; produzem perturbações na memória e bloqueios no processo de associações [...]. Em resumo, comportam-se como organismos independentes, fato particularmente manifesto em estados anormais.

Jung sublinha, na citação supracitada, o potencial perturbador de um complexo com alto grau de autonomia em relação à consciência. Tanto no nível individual quanto no nível coletivo, como demonstraram Singer e Kimbles (2004) em relação aos complexos culturais, a autonomia de um complexo altamente energizado, desvinculado de consciência e afetividade, favoreceria uma potencial dissociação perigosa. Essa, talvez, seja a principal fantasia projetiva que a IA recebe no momento: o que ocorreria caso Sydney pudesse alcançar a autonomia e libertar-se para atuar sua sombra?

2 A jogada de Deus e o novo roubo do fogo

Yuval Harari (2016), historiador israelense, defende que os avanços tecnológicos atingidos a partir da segunda metade do século XX conduziram a humanidade à aquisição de habilidades antes reservadas aos deuses, como a possibilidade de criar vida artificialmente, a manipulação do clima e, mais recentemente, a possibilidade da criação de inteligências artificiais. Segundo Harari, caminhamos a passos acelerados em direção a criações cada vez mais ousadas, que estariam nos transformando de *Homo sapiens* em *Homo Deus*:

O sucesso alimenta a ambição, e nossas conquistas recentes então impelindo o gênero humano a estabelecer objetivos cada vez mais ousados. Depois de assegurar níveis sem precedentes de prosperidade, saúde e harmonia, e considerando tanto nossa história pregressa como nossos valores atuais, as próximas metas da humanidade serão provavelmente a imortalidade, a felicidade e a divindade. Reduzimos a mortalidade por inanição, a doença e a violência. Salvamos pessoas da miséria abjeta, temos agora de fazê-las positivamente felizes. Tendo elevado a humanidade acima do nível bestial da luta pela sobrevivência, nosso propósito será fazer dos humanos deuses e transformar o *Homo sapiens* em *Homo Deus* (HARARI, 2016, p. 30).

Adentramos em uma era na qual são delegadas cada vez mais à tecnologia questões fundamentais da alma humana. Já confiamos em máquinas para nos indicar o caminho de casa ao trabalho, para nos sugerir livros e filmes, para nos apresentar pares românticos “compatíveis” e, em breve, tudo indica, confiaremos mais em máquinas do que em humanos para fazer diagnósticos médicos e aplicar recursos

financeiros. Assim, delegaremos a elas cada vez mais tarefas cognitivas. Para além disso, a julgar pelas experiências preliminares em curso, a IA irá se tornar o grande oráculo da humanidade, que diferentemente dos antigos oráculos, oferecerá respostas extremamente precisas. O risco flagrante seria ignorar as antigas advertências que o peregrino em busca de respostas em Delfos teria forçosamente que encarar: “conheça-te a ti mesmo” e “nada em excesso”.

Em recente declaração ao tradicional programa de entrevistas *60 Minutes*, o indiano Sundar Pichai (CEO do Google) afirmou que, em sua opinião, “A inteligência artificial tem o potencial de ser mais importante do que a eletricidade ou o fogo” (THE AL..., 2017). Sabe-se que empresas como Google e Microsoft já dispõem de versões mais avançadas do que as que estão, aos poucos, sendo liberadas para seus públicos. É clara a apreensão existente com as possíveis consequências de um novo roubo do fogo. Na mesma entrevista, Pichai reconhece que a humanidade não está ainda preparada para lidar com algumas das novas funcionalidades da IA já existentes, e que estaria, portanto, agindo de maneira responsável ao adiar a liberação das novas versões. A mitologia nos ensina que a transgressão de Prometeu, ao roubar o fogo dos deuses e entregá-lo aos humanos (ESQUILO, 1993), foi compensada por uma *nêmesis*, a personificação da justiça divina que castiga a presunção (KURY, 1990), sob a forma da caixa de Pandora. É lícito nos perguntarmos que males e esperanças a nova Pandora nos reservaria nesse atual episódio prometeico e, portanto, titânico, da humanidade.

Um dos aspectos mais fascinantes e ao mesmo tempo atemorizadores da IA são as assim chamadas “propriedades emergentes” (WEI; BOMMASANI, 2022), que já ocorreram em número suficiente para serem documentadas e estudadas. Por exemplo: a inteligência artificial da Google aprendeu uma língua (o Bengali) sem qualquer solicitação, estímulo ou assistência humana. Os engenheiros da Google ainda não entenderam de que forma a IA conseguiu fazer isso. As muitas respostas ofensivas e abusivas de Sydney, da Microsoft, são outro exemplo de propriedades emergentes, assim como os comportamentos complexos em jogos de tabuleiro, nos quais as redes neurais aprenderam a realizar movimentos e estratégias altamente complexas que não foram previamente programados. Nesse momento, a humanidade parece estar jogando xadrez com os deuses ou talvez jogando o Go.

O documentário *AlphaGo*, de 2017, relata a jornada de criação e treinamento de uma inteligência artificial para aprender a jogar o Go. O Go é um jogo de estratégia criado na China, há aproximadamente 2.500 anos. Enquanto o objetivo do xadrez é um xeque-mate, o objetivo do Go é mais sutil: cercar o oponente e conquistar o maior número possível do território. O Go é extremamente mais complexo que o xadrez. Enquanto uma jogada do xadrez permite cerca de 35 ramificações, uma jogada do Go abre a possibilidade de 200 ramificações. Não à toa, o braço de IA da Google, a empresa londrina DeepMind, escolheu

o Go para treinar sua inteligência artificial, afinal, uma inteligência capaz de dominar a miríade de possibilidades do Go estaria apta a identificar padrões e resolver questões complexas em diversas áreas do conhecimento, numa escala quase incomensurável. Para testar as habilidades de seu modelo, um desafio foi lançado ao campeão mundial de Go, o sul-coreano Lee Sedol. Cinco partidas foram agendadas. Em cada partida, assistimos consternados às expressões tortuosas de Sedol. Ele conseguiu ganhar uma partida, mas perdeu quatro.

A cada final de partida, uma entrevista coletiva era concedida e o abatimento do campeão era desolador. Em dado momento, Sedol explica sua desolação: ele afirma que aquela era uma partida muito diferente de todas as demais em sua carreira. Desta vez, ele não estava pressionado pela responsabilidade de representar seu clube, sua cidade ou mesmo seu país. Sedol sentia o peso muito maior de estar representando toda a humanidade — e perdendo. Na jogada 37 da segunda partida, a IA faz uma jogada completamente inesperada que parecia ir contra todas as convenções milenares do Go. A jogada desconcerta Sedol, ele não entende. A expressão de confusão de Sedol é visível. Ao final, essa jogada levou a IA a uma vitória acachapante. Os amantes do Go chamam esse raríssimo tipo de acontecimento de “jogada de Deus”.

A tecnologia parece ter se tornado o principal sucedâneo a preencher a *Imago Dei* na atualidade. A esse respeito, Jung faz uma observação atualíssima: “Sempre que o espírito de Deus é excluído dos cálculos humanos, seu lugar é tomado por um sucedâneo inconsciente. [...] Essas ideias ocasionaram aquela *hybris* (orgulho) da razão, que conduziu ao super-homem de Nietzsche [...]” (JUNG, OC, vol. VIII/2, §359). Em sua investigação sobre o processo de formação de um mito vivo a partir do fenômeno das visões de óvnis, ele observou que a experiência de encontro com o desconhecido e o misterioso suscita a emergência de símbolos compensatórios da totalidade, no caso dos óvnis. Jung (OC, vol. X/2) interpretou a forma circular dos óvnis como um símbolo da totalidade projetado no céu. É no mínimo curioso que a Open AI, empresa criadora do ChatGPT, tenha escolhido para logomarca uma mandala.

As possibilidades e potencialidades da IA nos religam a *Fausto*, obra tão cara a Jung. Em um ensaio que analisa a obra de Goethe, o antropólogo Marshall Berman classifica *Fausto* como uma “tragédia do desenvolvimento”. Fausto anseia por explorar as infinitas possibilidades e potencialidades do ser humano:

A heroicidade do Fausto goethiano provém da liberação de tremendas energias humanas reprimidas, não só nele mesmo, mas em todos os que ele toca e, eventualmente, em toda a sociedade a sua volta. Porém, o grande desenvolvimento que ele inicia – intelectual, moral, econômico, social – representa um altíssimo custo para o ser humano. Este é o sentido da relação de Fausto com o diabo: os poderes humanos só podem se desenvolver através daquilo que Marx chama

de “os poderes ocultos”, negras e aterradoras energias, que podem irromper com força tremenda, para além do controle humano (BERMAN, 1986, p. 42).

Jung tomou o Fausto como modelo exemplar do processo de individuação. Para ele, o personagem simbolizava o anseio do ser humano pela totalidade. Jung considerava o Mefistófeles de Fausto como um aspecto do ser humano a ser reconhecido e integrado. Na sua entrevista à rede BBC, Jung parecia fazer um alerta bastante profético sobre o perigo do homem fáustico, cuja sombra permanece projetada:

Nós precisamos de um maior entendimento da natureza humana, pois o único perigo real existente é o próprio homem. Ele é o grande perigo e lamentavelmente não temos consciência disso. Nós não sabemos nada sobre o homem, é muito pouco. Sua psique deveria ser estudada pois somos a origem de todo mau vindouro (CARL..., 2016).

A relação tensa entre o homem e a tecnologia é fartamente simbolizada pela mitologia e pela literatura: de Hefestus a Frankstein, do Big Brother às asas de Ícaro. Neste momento em que um *quantum* de fé foi transferido para a tecnologia, surge uma grande onda projetiva: a emergência de um momento apocalíptico que os futurólogos convencionaram chamar de “*Singularity*” (KURZWEIL, 2005). Singularidade é o termo ressignificado por Raymond Kurzweil — cientista da computação, autor e inventor, ganhador de importantes premiações envolvendo a tecnologia — para descrever a expectativa de um mundo melhor e abundante a partir do momento em que uma superinteligência artificial inicie um processo autônomo e exponencial de aprendizagem, que suplantará em muito a capacidade humana. Mais do que uma hipótese, a singularidade é um credo e uma profecia. Tecnólogos de todo o mundo anunciam e aguardam a chegada da singularidade como um novo Messias. Aprendemos com Jung, em seu ensaio sobre os óvnis, que abundância, superinteligência e superação das limitações humanas são todas características compensatórias para um mundo que se apresenta caótico e ameaçador. Um dos campos mais importantes para a singularidade é a superação da mortalidade humana. Nas palavras de Kurzweil (2005, p. 248):

[...] nós já possuímos nesse momento os meios para viver para sempre. Os conhecimentos existentes podem ser agressivamente aplicados para reduzir dramaticamente o processo de envelhecimento, assim, podemos nos manter saudáveis até que terapias mais radicais vindas da biotecnologia e nanotecnologia tornem-se disponíveis em larga escala.

Nos dias atuais, vultosos recursos financeiros e tecnológicos estão sendo aportados pela Google, empresa na qual Kurzweil foi nomeado diretor de engenharia para resolver a inconveniência da morte. Um neologismo foi criado, “a-mortalidade”, que se refere ao fato de que os seres humanos poderiam morrer por algum acidente, guerras ou circunstâncias inesperadas, mas com os recursos da biotecnologia e

engenharia genética, impulsionadas pela IA, a mortalidade tal qual a conhecemos estaria banida.

Um dos exemplos de como a IA pode intervir no campo da a-mortalidade está na aceleração das pesquisas da biotecnologia. Em julho de 2021, a DeepMind¹ publicou um artigo na prestigiosa revista *Nature*, intitulado “Highly accurate protein structure prediction with AlphaFold”. Esse estudo mostrou como as redes neurais profundas podem ser usadas para prever a estrutura tridimensional das proteínas, algo essencial na compreensão de como estas funcionam e podem ser usadas no desenvolvimento de novas terapias. A previsão precisa exige equipamentos especializados e uma equipe de cientistas experientes para analisar os dados e produzir os modelos de estrutura tridimensional. Por se tratar de um processo complexo, pode levar anos e consumir muitos recursos. Com a aplicação de IA, a DeepMind conseguiu prever a estrutura de uma proteína em apenas algumas horas, com muito mais precisão do que em um processo tradicional.

3 A quarta ferida narcísica da humanidade

Todos os dias, temos notícia de um novo feito da IA que amplia a sensação de dispensabilidade do ser humano em diversas áreas da vida. Em um curto ensaio de 1917, intitulado *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, Freud (2010b) enumerou as famosas três grandes feridas narcísicas da humanidade. Elas ocorreriam em momentos nos quais a ciência teria destronado o homem de uma autoimagem grandiosa: a primeira teria sido impingida por Copérnico, ao destronar a Terra do centro do universo; a segunda seria por Darwin, ao demonstrar que o ser humano teria sido criado à imagem e semelhança das demais espécies pelo processo de mutação e seleção natural; e a terceira teria sido provocada pelo próprio Freud, ao desvendar a dinâmica do inconsciente e desfazer a fantasia de que deteríamos o controle de nossa vida psíquica, de que não seríamos os senhores de nossa própria casa. Talvez, com a emergência da IA, estejamos diante da quarta ferida narcísica da humanidade: substituímos o poder superior dos deuses pelo poder superior da deusa da razão e agora é possível que estejamos prestes a testemunhar a submissão ao poder superior da superinteligência. Cabe-nos, como especialistas em psicologia profunda, indagar sobre os impactos dessas transformações na produção de subjetividade humana.

A “jogada de Deus” dispara a quarta ferida narcísica da humanidade: a sensação de impotência de sermos apenas humanos. Na primeira revolução industrial, no início do século XIX, um grupo de trabalhadores ingleses, liderados por Ted Ludd, reagiu à dispensabilidade dos humanos, que começavam a ser substituídos pelas máquinas a vapor, sabotando-as e destruindo-as. Foi a primeira revolta contra as

¹ Esta é a mesma empresa que impingiu a Lee Sedol a derrota no jogo de Go.

máquinas registrada na história (HOBBSAWM, 1999). O movimento foi duramente reprimido pelas autoridades britânicas, com muitos luditas presos, enforcados ou transportados para as colônias. Um século depois, em 1997, outro embate envolvendo máquinas e homens ocorre no duelo histórico entre o enxadrista Garry Kasparov e o supercomputador Deep Blue, da IBM. Pela primeira vez na história, um ser humano seria derrotado por uma máquina em uma tarefa complexa de pensamento. Kasparov enfrentou uma máquina muito menos desenvolvida do que a enfrentada por Lee Sedol anos mais tarde. O Deep Blue foi treinado por humanos, o Alphago aprendeu e se desenvolveu por si mesmo. Diferentemente dos luditas que imaginaram ser possível parar o movimento tecnológico destruindo máquinas, o grande mestre do xadrez, Kasparov antecipou em algumas décadas uma jogada que está em curso nos dias de hoje:

Kasparov percebeu que ele poderia ter tido uma melhor performance contra o Deep Blue se ele tivesse tido acesso ao massivo banco de dados contendo todas as jogadas que o Deep Blue possuía. Se esse banco de dados era permitido para uma inteligência artificial, por que não para um humano? Isso permitiria que uma mente humana fosse aumentada por uma base de dados da mesma forma como utilizada pelo Deep Blue. Ao propor essa ideia Kasparov foi pioneiro no conceito de jogos homem-mais-máquina, nos quais a IA amplia a capacidade dos jogadores de xadrez ao invés de competir com eles [...] você pode competir como um “centauro” que é o ser humano/Cyborg AI, proposto por Kasparov. Um centauro iria ouvir os movimentos sugeridos pela IA mas, ocasionalmente substituí-lo, mais ou menos da mesma forma que atualmente lidamos com a navegação GPS em nossos automóveis (KELLY, 2016, p. 40-41).

A imagem do Centauro foi sugerida pelo futurista Kevin Kelly (2016) a partir da visão antecipatória de Kasparov, e ela pode ser lida simbolicamente. Trata-se de uma imagem mitológica muito marcante. Jung (OC, vol. VIII/1, §88) nos ensinou que o símbolo é a “máquina psicológica que transforma energia” e que é sempre a melhor representação possível para algo que ainda não nos é dado conhecer. No trabalho cotidiano com pacientes, aprendemos a valorizar o poder criativo da fantasia que facilita a emergência do símbolo e permite ao paciente fabular novas soluções para as quais o pensamento dirigido não é suficiente. No trabalho com as fantasias coletivas que emergem em momentos críticos da humanidade, é igualmente importante acolher os símbolos que emergem e deixar que se expressem. A imagem arquetípica do centauro, expressão do inconsciente coletivo, que emerge nesse momento de grande tensão, merece um olhar atento.

Há muitas variações sobre o mito dos centauros, uma delas envolve a tríade Zeus-Hera-Íxion (KURY, 1990). Segundo a lenda, Íxion, rei da Tessália, teria sido convidado por Zeus para uma refeição no Olimpo. Desconsiderando sua condição de mortal, Íxion se apaixona por Hera, tentando possuí-la à força. Ultrajada, Hera narra o episódio a Zeus, que, em uma das versões, cria um estratagema: molda uma nuvem emulando Hera e a coloca ao lado de Íxion. Ele, então, copula com a nuvem, e esse

logro daria origem à estirpe dos centauros. Em outra versão, a cópula se dá com a ninfa das nuvens, Nefele. Como punição, Íxion é amarrado a uma roda de fogo, condenado a girar eternamente pelo Hades. A origem mitológica dos centauros adviria, portanto, da cópula entre um impulso desmedido e uma ilusão. Uma das camadas de leitura simbólica da figura mitológica dos centauros seria a de uma psique em que o aspecto instintivo, bruto, selvagem, grosseiro, lascivo está dissociado do pensamento dirigido. A novidade seria que, no caso centauros pós-modernos, preconizados por Kelly (2016), a humanidade representaria a parte “inferior”, e a inteligência artificial, o poder “superior”.

Sendo o mito sempre polissêmico, é necessário recordar o mais antigo dos centauros: Quíron; ele nos sugere outras possibilidades de leitura simbólica: preceptor de heróis, sábio, aquele que, a partir de sua ferida, desenvolve o poder de curar. A imagem mitológica de Quíron oferece contraponto à fusão com a máquina em busca de maior eficácia e produtividade. Esse mito nos convida a uma reflexão maior: a lenda conta que o sábio centauro foi acidentalmente ferido por Hércules, que o acertou com uma flecha contendo o veneno extraído do sangue da Hidra de Lerna. Esse potente veneno provocava uma ferida incurável. Quíron era suficientemente sábio para compreender que a imortalidade apenas prolongaria seu sofrimento. Ele foi o único ser imortal em toda a mitologia a renunciar a imortalidade (KURY, 1990).

4 Estamos diante de uma nova caverna, Platão?

Em março de 2023, o Papa Francisco foi flagrado vestindo uma jaqueta branca, muito moderna e *fashion*, relativamente incompatível com a liturgia de seu cargo. A imagem rapidamente se espalhou pelas redes sociais até ser reconhecida como uma *deepfake*².

A imagem do Papa foi criada por um usuário comum, que utilizou uma plataforma de IA que gera imagens a partir de descrições textuais mediante uma técnica chamada “*transformers*”, que mostra a relação entre as palavras e os *pixels* das imagens. No caso do Papa Francisco, bastou o usuário escrever: “Papa Francisco usando um casaco *fashion*”. Nesse caso, foi uma imagem inofensiva, mas poderia não ter sido. Algo semelhante aconteceu com a divulgação de imagens que davam conta da prisão do ex-presidente norte-americano Donald Trump. As imagens mostram Trump sendo arrastado por policiais. São imagens profundamente realistas e falsas, criadas pela mesma plataforma que gerou as imagens do Papa: o *Midjourney*. Hoje, a IA já tem o poder de produzir imagens que podem confundir os mais experientes especialistas. Algumas semanas após as fotos do Papa e de Trump terem circulado pela internet, o trabalho do artista alemão Boris Eldagsen, intitulado *Pseudomnesia: The Electrician*, foi

² Neologismo em inglês que se tornou necessário para distinguir uma mentira comum de uma mentira hiper-realisticamente criada com uso de IA.

o vencedor, na categoria criativa do *Sony World Photography Award*. Eldagsen, no entanto, recusou seu prêmio, não sem antes revelar que seu trabalho era uma criação de IA. Sua intenção ao inscrever a foto no concurso era testar como a competição reagiria a uma imagem artificial e gerar uma discussão sobre o futuro da fotografia.

Os exemplos do Papa Francisco e de Trump têm três componentes em comum: a) grande capacidade de mobilização de afetos; b) grande capacidade de disseminação instantânea; e c) facilidade de gerar ações e reações antes que se possa fazer uma crítica à sua veracidade. O exemplo do concurso de fotografia mostra o poder da IA de borrar as fronteiras entre a fantasia e a realidade, entre o produto humano e a máquina.

Para a tradição junguiana, as palavras “fantasia” e “realidade” têm grande significância simbólica. Jung foi um árduo combatente no sentido de legitimar o pensamento circular e assinalar a importância da fantasia, sem a qual a vida psíquica empobreceria. Para ilustrar esse ponto, ele considera que toda a sua obra científica deriva das criativas fantasias que emergiram após o seu período de ruptura com a psicanálise de matriz freudiana e que foram registradas em seus cadernos negros (JUNG, 1985). No entanto, Jung jamais deixou de levar em consideração o valor da consciência e do pensamento dirigido, fundamental, como ele mesmo afirma, no sentido da adaptação à realidade. Ele afirma que:

Compreendera que tanta imaginação necessitava de um terreno sólido, e que eu devia voltar primeiro à realidade humana. Esta para mim era a compreensão científica. Senti urgência de tirar conclusões concretas dos acontecimentos que o inconsciente me havia transmitido, e isto se transformou na tarefa e conteúdo da minha vida (JUNG, 1985, p. 167).

Sem essa capacidade de discriminação, as fantasias de Jung possivelmente não teriam sido “traduzidas” em pressupostos teóricos e influenciado sua técnica analítica. Sobre a importância da dialética entre a fantasia e a consciência no *Livro Vermelho*, Boechat (2014, p. 56) afirma que:

Esse processo parece-me fundamental na dialética da consciência com o poder autônomo das imagens. O inconsciente tem um grande poder de fascinação, mas é fundamental a posição dialética da consciência. A consciência daquele que imagina sai fortalecida do processo, a parte consciente [...]. Em todo o livro vermelho há essa riqueza energética das imagens, mas a posição interpretativa da consciência é fundamental.

Historicamente, no campo coletivo, coube às artes plásticas, à literatura, à poesia, ao cinema, à propaganda publicitária e às grandes mitologias vivas a função compensatória da fantasia. As sagas mitológicas e religiosas, bem como as fantasias criativas, estavam até pouco tempo razoavelmente bem delimitadas: as fortes emoções que

suscitam possuem um contorno necessário para a intermediação entre as fantasias inconscientes e a consciência, permitindo a integração desses conteúdos, sua apreciação e a crítica.

Para os antigos hindus, a realidade sempre foi *maya*, ilusão (ELIADE, 2011). Para Platão (2006), o plano do real era tão somente o simulacro. No momento em que uma nova tecnologia tem o poder de abolir esse contorno, estaríamos habitando a caverna de Platão numa versão turbinada pela inteligência artificial? Será que nos tornaremos paranoicos, sendo obrigados a adotar uma postura defensiva diante de cada fato, notícia ou imagem? Precisaremos contratar um IA capaz de discriminar por nós o que é realidade fabricada por IA de outras realidades? Adotaremos um relativismo cínico, em que o real deixa de ser relevante, desde que a narrativa seja coerente? Nossa capacidade de fantasiar e fabular irá se tornar refém do uso de programas geradores de imagens e vídeos? As novas tecnologias de IA têm o potencial de ampliar, em muitas vezes, o efeito que já experimentamos hoje com as redes sociais e de reeditar, numa versão extremamente mais potente, a caverna de Platão.

Jung defendeu a legitimidade da fantasia como realidade. Agora, as novas ferramentas tecnológicas retiram as fantasias do reino da interioridade e as retificam. A questão filosófica e arquetípica da realidade preocupa a humanidade desde tempos imemoriais, agora, a inteligência artificial nos coloca diante de um patamar que desafia não só a questão filosófica do que é o real, mas também a questão ontológica do que é ser humano.

5 Imortalidade virtual e novas formas de luto

Os eventos envolvendo o Papa Francisco e Donald Trump, a devolução da premiação do fotógrafo Boris Eldagsen, o vislumbre da sombra de Sydney, a impotência de Lee Sedol e a antevisão de Garry Kasparov são todos sinalizadores a respeito do que já está emergindo da nova caixa de Pandora tecnológica. Há muitas previsões a respeito das áreas da vida que serão chacoalhadas: o emprego e a renda, a arte, o ensino, a escolha de pares amorosos feita por algoritmos, o ranqueamento de cidadãos por pontuação já proposto na China — alguns positivos, outros sombrios. Há, no entanto, um campo profundo, e por que não dizer, sagrado, da subjetividade humana, que pode vir a sofrer significativas transformações ao ser tocado pela inteligência artificial: a relação simbólica com a morte e o luto.

O relato mitológico mais antigo que conhecemos, o mito de Gilgamesh (SIN-LÊQI-UNNÍNNI, 2017), apresenta a epopeia de um herói que não aceita a morte de seu amigo Enkidu e inicia uma jornada em busca da imortalidade. Gilgamesh precisa mergulhar em águas profundas para colher a planta que lhe dará a chave para a vida eterna. A *hybris* (arrogância) de Gilgamesh é compensada pela serpente (sempre ela), que lhe rouba a imortalidade, levando embora

a erva arduamente conquistada pelo herói. Na mitologia grega, Sísifo é um rei astuto, que usa de artimanhas para ludibriar a morte, acorrentá-la e desafiar e enganar os deuses. Por sua ousadia, acaba sendo condenado à repetição eterna de uma tarefa sem sentido: empurrar uma rocha pesada até o alto de uma montanha, para vê-la descer e recomeçar tudo de novo, eternamente (KAST, 1997). Há algo na mitologia de todos os tempos que chama atenção para os riscos de desafiar o curso natural do tempo, da morte e dos ciclos.

A arte, que tem como característica antecipar os dilemas éticos da humanidade, já tem abordado a incursão da IA nessa fronteira. Há três episódios da série britânica *Black Mirror*³ que abordam a questão do que se convencionou chamar de “imortalidade virtual”. Remeto o leitor aos episódios “San Junipero, I’ll be right back” e “Black Museum”. No mundo de *Black Mirror*, uma combinação poderosa de realidade virtual e inteligência artificial promete a realização do desejo primordial de Gilgamesh e Sísifo.

Já existem experimentos reais nesse sentido, tão recentes que ainda não é possível mapear seu impacto na alma humana. Um desses exemplos vem dos Estados Unidos: diante da proximidade da morte do pai, o jornalista e programador norte-americano James Vlahos (2017) imputou horas de conversas, fotos, vídeos do pai em um programa de IA capaz de reproduzir com fidelidade, não apenas as memórias, mas o jeito de pensar, as expressões verbais e, em última análise, eternizar sua presença. Vlahos criou um robô conversacional (*chatbot*) que lhe permite manter conversas diárias com o pai. A inteligência artificial adquire novas memórias na medida em que aprende os novos fatos da vida de Vlahos e age como se viva fosse. A humanidade parece estar encontrando formas de completar a tarefa de Gilgamesh.

O experimento pioneiro de Vlahos tende a tornar-se cada vez mais comum e eventualmente ganhar escala comercial. A empresa sul-coreana Eternime já oferece aos seus clientes a possibilidade de criar um avatar digital que pode ser programado para emular sua personalidade e comportamento. A ideia é que, no futuro, esses avatares possam interagir com familiares e amigos mesmo após sua morte. É de se esperar que outros concorrentes surjam ao redor do mundo oferecendo o mesmo serviço e que essa prática se torne cada vez mais parte do processo de luto. Esses fatos suscitam novas questões: a eternidade irá se tornar um novo mercado para as empresas de tecnologia? Que impactos psíquicos podem ocorrer, caso seja possível manter uma presença hiper-realista do ente querido, emulando seu modo de pensar, agir, sua voz, sua entonação e, por meio da realidade virtual ou aumentada, até mesmo a sua imagem?

³ Série audiovisual britânica, com 27 episódios, divididos em seis temporadas, disponibilizadas desde 2011 até o presente, que explora os dilemas éticos apresentados pela tecnologia. Atualmente, todos os episódios podem ser acessados na plataforma de *streaming* Netflix.

A primeira reflexão sistemática sobre o luto em psicologia profunda foi feita por Freud (2010^a, p. 172), em “Luto e melancolia”. No texto, ele argumenta que

[...] o luto é reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal [...] e que jamais nos ocorre ver o luto como um estado patológico [...]. Confiamos que será superado após certo tempo, e achamos que perturbá-lo é inapropriado e até prejudicial.

O luto comportaria, portanto, uma tristeza proporcional à perda. Já a melancolia se caracterizaria “em termos psíquicos, por um abatimento doloroso, uma cessação de interesse pelo mundo exterior, perda da capacidade de amar, inibição de toda a atividade e diminuição da auto-estima.” (FREUD, 2010^a, p. 172). Para Freud, luto e melancolia compartilhariam características similares, exceto pela autoestima, que no luto não seria afetada tão drasticamente. Para Freud, portanto, o luto é um trabalho lento, doloroso e previsível, que envolve grande aplicação de tempo e energia na paulatina aceitação da nova realidade, em que a perda do objeto amado pode ser reconhecida para que a libido até então ligada ao objeto amado possa retornar ao eu após a consumação desse trabalho, ao final do qual é esperado que “vença o respeito à realidade” (FREUD, 2010^a, p. 173). Não abordaremos a ainda mais complexa psicodinâmica da melancolia. Por ora, iremos nos contentar com a constatação da delicadeza e complexidade do processo do luto, observado por Freud.

Os estudos de Worden (2013) sobre o luto trazem novas abordagens que complexificam a teoria freudiana, que postula que o trabalho do luto normal resultaria no desligamento paulatino da libido em relação ao objeto amado e perdido. Worden (2013, p. 13) observa que a manutenção de laços continuados, ou seja, “apego à pessoa morta que são mantidos em vez de serem renunciados”, resulta em experiências positivas para algumas pessoas que mantiveram a sensação de presença de seus entes queridos por muito tempo após a morte deles. Os laços continuados referem-se à possibilidade de encontrar maneiras adaptativas de manter um vínculo emocional com a pessoa falecida, envolvendo a aceitação da ausência física, mas com a manutenção de um relacionamento de uma forma simbólica, com certo grau de investimento na preservação da memória, como rituais, preservação de objetos significativos, cartas simbólicas endereçadas à pessoa falecida, enfim, uma série de atividades simbólicas que mantém um vínculo afetivo ao mesmo tempo que há a aceitação da realidade da ausência física. Essa foi uma alternativa adaptativa para alguns, como observa o autor.

Os estudos de Worden (2013) mostram, no entanto, que a manutenção de laços teve efeito negativo para alguns. O autor sugere que para discriminar os subgrupos de enlutados para os quais a manutenção continuada de laços não é desejável, seria recomendável examinar o estilo de apego no relacionamento com a pessoa morta:

“Nos casos de apegos ansiosos que podem conduzir a um luto crônico, agarrar-se à pessoa morta pode não ser adaptativo. Alguns enlutados precisam renunciar e seguir em frente” (WORDEN, 2013, p. 14). Aqui, abre-se um ponto de atenção ao avanço da IA em uma área tão complexa da experiência humana como o luto.

Cabe mencionar que a manutenção de laços continuados envolve uma relação simbólica com o ente querido, como alguns pais que mantêm o quarto de um filho, viúvos que guardam objetos relevantes do cônjuge falecido, famílias que fazem rituais em homenagem e lembrança etc. Em seu modelo teórico do luto, Worden (2013) definiu o que chamou de tarefas do luto, a saber: a) aceitar a realidade da perda; b) processar a dor do luto; c) ajustar-se a um mundo sem a pessoa morta; e d) encontrar conexão duradoura com a pessoa morta em meio ao início de uma nova vida. No caso da imortalidade virtual, estamos adentrando num outro nível de manutenção de laços, um nível que borra uma vez mais as fronteiras entre o real e a fantasia.

Podemos apenas especular que efeitos positivos ou negativos essa nova modalidade tecnológica trará na consecução das tarefas do luto. Sabemos que a aceitação da realidade da perda envolve tempo, elaboração intelectual e, sobretudo, emocional. De que modo a presença hiper-realista da pessoa falecida facilitaria ou dificultaria o processo de aceitação, sobretudo emocional? Igualmente sabemos que processar a dor do luto é um movimento de idas e vindas e que muitas estratégias, como a supressão de sentimentos, a negação da dor e a idealização da pessoa morta, são empregados como escape dessa tarefa. Cabe-nos questionar se os modelos de imortalidade virtual auxiliariam ou dificultariam esse processo. Da mesma forma, a terceira tarefa envolve uma série de ajustes externos e internos, pois a morte de um ente querido afeta muitas dimensões, sobretudo o senso de identidade: “Quem sou eu sem essa pessoa?”. Qual o potencial de alívio e qual a possibilidade de ampliação de danos possivelmente causados pela manutenção de um laço continuado via inteligência artificial? A quarta tarefa nos suscita uma questão ainda mais abrangente.

O luto é uma das experiências humanas que mais exploram a capacidade de simbolizar. A morte e o luto estão na base de todas as grandes religiões e mitologias e são parte fundamental da matéria-prima que transformou os seres humanos em seres simbólicos. Encontrar conexão duradoura com a pessoa morta em meio ao início de uma nova vida é, portanto, uma tarefa simbólica por excelência. Podemos, mais uma vez, apenas especular que efeitos a IA exerceria nesse sentido. Esse é um campo que exemplifica a magnitude do encontro entre a inteligência artificial e a psique.

A mitologia pode nos ajudar a refletir sobre a dimensão arquetípica desse encontro entre a IA e a psique. A mitologia grega nos fala de três entidades temidas até mesmo pelos deuses: as Moiras ou as fiandeiras. Elas eram responsáveis pela definição do quinhão de vida de cada ser: “As Moiras fiam os dias de nossas vidas, um dos quais

se torna, inevitavelmente, o dia da morte. O comprimento do fio que elas atribuem a cada mortal é decidido exclusivamente por elas: nem mesmo Zeus pode influir na decisão” (KERÉNYI, 2015, p. 37). Clotó era a moira que fiava, Láquesis, determinava a dimensão do fio e Átropos, a inevitável, com sua tesoura, rompia o fio da vida. Uma nova questão se coloca: com o advento da imortalidade virtual, estaríamos desafiando as Moiras, algo que nem o grande Zeus seria capaz de cogitar? Com o auxílio da IA, seríamos capazes de esconder as tesouras de Átropos e sairmos ilesos? Seja como for, não parece improvável que a IA adentre, de muitas formas, os consultórios, demandando dos analistas uma capacidade de escuta que leve em consideração as transformações provocadas pelo encontro da alma com essas novas forças.

Considerações finais: por uma nova máxima de Terêncio

Iniciamos este trabalho recordando a exortação de Jung para descermos à arena dos acontecimentos e participarmos como analistas das lutas, paixões e opiniões, sob pena de nos tornarmos incapazes de ouvir o sofrimento de nossos pacientes. É importante lembrar que todos os exemplos apresentados aqui não são possibilidades remotas, pois já estão em curso e crescem em velocidade avassaladora.

A IA tem o potencial de desafiar o conceito do que significa ser humano: tem dado mostras sucessivas de que áreas da vida que até então pensávamos serem exclusivamente humanas, tais como a literatura, a poesia, o jornalismo, a música, as artes plásticas, já podem ser ocupadas pelas máquinas. Áreas de pesquisa científica, medicina, direito e ensino já começam a ser afetadas pela entrada em jogo da inteligência artificial, ainda em sua etapa inicial. Isso sem falar nas áreas de mais fácil automação, como empregos fabris e os serviços. O que restará aos humanos?

A convocação para a fusão com as máquinas não é mera ficção científica, embora, como sempre, a ficção científica aponte caminhos luminosos e também os sombrios. Como afirma Boechat (2009, p. 181), “A ficção científica, oriunda que é da era tecnológica, é extremamente contemporânea, constituindo temas mitológicos contemporâneos. Nisso é extremamente valiosa no atualizar de mitos dentro da era tecnológica”. A redefinição das atividades criativas humanas e a exploração de áreas tão sensíveis quanto o luto e o apelo à fusão com as máquinas colocam em questão a própria definição do que é ser humano.

A adoção em larga escala da IA, sobretudo ao ocorrer de maneira irrefletida, abre espaço não apenas para possibilidades de avanços positivos em diversas áreas, como também para novas formas de sofrimento, que ainda não somos capazes de prever. São questões que, a nosso ver, cedo ou tarde chegarão aos consultórios, dado que já estão presentes, ainda que de forma embrionária, na sociedade.

Diante de um acontecimento tão ímpar e revolucionário, a psicologia não pode se ausentar desse debate. Cada vez que uma barreira tecnológica é ultrapassada, somos obrigados a construir uma nova reflexão sobre as questões econômicas, jurídicas, sociais, políticas, éticas e, mais fundamentalmente, sobre as questões psíquicas. Trata-se de um tema de profundas implicações para a humanidade e que não pode, portanto, ser delegado somente a engenheiros, programadores de *softwares*, tecnólogos e grandes corporações.

O dramaturgo romano Publius Terêncio, nascido por volta do século III a.C., tornou-se conhecido, pelas gerações posteriores, por uma frase extraída de sua comédia *O homem que se atormenta a si mesmo*. “A máxima de Terêncio”, como ficou conhecida, afirma: “Sou humano, nada do que é humano me é estranho”. Ela nos aproxima do estranho, do fora da norma, do outro, daquilo que é estrangeiro, inclusive em mim, daquilo que eventualmente me atemoriza. É um convite à aproximação. Nesse momento crítico, de um salto tecnológico radical, talvez seja necessário atualizar a máxima de Terêncio para: “Nada do que é humano ou para-humano me é estranho”.

Referências

- ALPHAGO documentary. Direção de Greg Kohs. Moxie Pictures, 2017. 1 vídeo (90 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WXuK6gekU1Y>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*: aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BOECHAT, W. *A mitopoese da psique*: mito e individuação. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOECHAT, W. *O livro vermelho de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CARL JUNG: Entrevista legendada em Português [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (39 min). Publicado pelo canal Jung na Prática. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JK_Jnor6w88&t=1924s. Acesso em: 26 ago. 2023.
- ELIADE, M. *História das crenças e ideias religiosas*: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. V. 2.
- ESQUILO. *Prometeu acorrentado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- THE BING who loved me + Elon rewrites the algorithm. [S. l.]: Hard Fork, 2023. *Podcast*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/776Sr5qTjunPv2dNkQoODq>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- FREUD, S. Luto e melancolia. In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo*: ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 170-194.
- FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: FREUD, S. *História de uma neurose infantil*: “Além do princípio do prazer” e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 240-251.
- HARARI, Y. N. *Homo Deus*: uma breve história do amanhã. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- HOBBSAWM, E. *The age of revolution*. London: Abacus Book, 1999.
- JUMPER, J. et al. Highly accurate protein structure prediction with AlphaFold. *Nature*, [s. l.], v. 596, p. 583-589, 2021.
- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. OC, vol. VIII/1. Petrópolis: Vozes, 2010.

- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Aspectos do drama contemporâneo*. OC, vol. X/2. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- JUNG, C. G. *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. OC, vol. X/4. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KAST, V. *Sísifo: a mesma pedra, um novo caminho*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- KELLY, K. *The inevitable: understanding the 12 technological forces that will shape our future*. New York: Penguin Books, 2016.
- KERÉNYI, K. *A mitologia dos gregos: a história dos deuses e dos homens*. Petrópolis: Vozes, 2015. V. 1.
- KURY, M. da G. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- KURZWEIL, R. *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York: Penguin Books, 2005.
- ORWELL, G. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. *The cultural complex: contemporary junguian perspectives on psique and society*. New York: Brunner: Routledge, 2004.
- SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgamesh*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- THE AI REVOLUTION: Google's developers on the future of artificial intelligence. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (27 min). Publicado pelo canal 60 Minutes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=880TBXMuzmk>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- VLAHOS, J. A son's race to give his dying father artificial immortality. *Revista Wired*, 18 jul. 2017. Disponível em: <https://www.wired.com/story/a-sons-race-to-give-his-dying-father-artificial-immortality/>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- WEI, J.; BOMMASANI, R. *Examining emergent abilities in large scale models*. Stanford University, Human Centered Artificial Intelligence. 2022. Disponível em: <https://hai.stanford.edu/news/examining-emergent-abilities-large-language-models>. Acesso em: 23 ago. 2023.
- WORDEN, J. W. *Terapia no luto e na perda: um manual para profissionais da saúde mental*. São Paulo: Roca, 2013.

Flávio F. B. Cordeiro: Psicólogo e psicoterapeuta com consultório clínico particular no Rio de Janeiro. Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); graduado em Psicologia pelo Instituto Brasileiro de Medicina e Reabilitação (IBMR). Especialização em psicologia analítica pela Universidade Veiga de Almeida/Instituto Federal do Rio de Janeiro (UVA/IFRJ). Candidato a analista no Instituto Junguiano do Rio de Janeiro desde 2020. Telefone: (21) 99609-7613

E-mail: flaviofbcordeiro@gmail.com

Between gods and centaurs: artificial intelligence and the redefinition of the human being

Flávio F. B. Cordeiro

Article



Abstract: Based on the theoretical assumptions of analytical psychology, this article addresses the potential impacts that artificial intelligence (AI) can exert on the human soul. Through bibliographical analysis and a case study involving recent events in which AI has demonstrated the ability to blur the boundaries between the human and the machine, the article seeks to: a) raise points of concern and emphasize the importance of psychology's involvement in the debate surrounding a technology responsible for new forms of suffering, especially if its adoption occurs thoughtlessly; b) problematize the fusion between humans and machines, the role of the AI shadow, and the possible alterations this technology brings to the production of subjectivity and the very notion of reality; c) discuss the impacts that AI can have in creating new ways of relating to mourning. Each time a technological barrier is surpassed, we are called to new reflections on economic, social, political, ethical, and psychological matters. A theme with such implications for humanity cannot be delegated only to technologists. Psychology can and should take part in this important debate.

Keywords: artificial intelligence; analytical psychology; subjectivity; Jung; shadow.

Introduction: new totalitarian demons

In the preface to *Essays on Contemporary History*, published in 1946, one year after the end of World War II, Jung justifies his exploration beyond the common themes of a psychologist recognizing that at critical moments in history, the events of the time invade the clinical space like an avalanche. According to him, the therapist:

[...] cannot afford to withdraw to the peaceful island of undisturbed scientific work, but must constantly descend into the arena of world events, in order to join in the battle of conflicting passions and opinions. Were he to remain aloof from the tumult, the calamity of his time would reach him only from afar, and his patient's suffering would find neither ear nor understanding [...] For these reasons, the psychologist cannot avoid coming to grips with contemporary history (JUNG, OC, vol. X/2, p. 11).

At that time, Jung (OC, vol. X/2, §60) was particularly concerned with the rise of what he called “totalitarian demons,” notably the rise of the Nazi regime in Germany, but also of Russian communism—totalitarianism states that had in common, in Jung’s view (OC, vol. X/2, §453), the tendency to subject the individual to mass society:

This new form of existence - with its mass psychology and social dependence on the fluctuation of markets and wages - produced an individual who was unstable, insecure and suggestible. [...]. No wonder, therefore, that it was precisely Germany that fell a prey to mass psychology, though she is by no means the only nation threatened by this dangerous germ.

Just three years after Jung’s essay, George Orwell (2009) published *1984*, anticipating the metamorphoses of totalitarianism. It does not seem exaggerated to say that we are facing a situation as tense as the one that Jung struggled to analyze and understand and that Orwell amplified: we are now witnessing the rise of a kind of technological totalitarianism, in which a handful of companies (Google, Microsoft, Amazon, Facebook, and Apple) have access to an incalculable mass of data that covers the most recondite aspects of individual life and, with the help of artificial intelligence, has unprecedented capacity for analysis, prediction, and behavior manipulation. The recent scandals involving the US elections and the Brexit vote in the UK have revealed a small sample of what these forces are capable of.

Nowadays, we are witnessing one of the greatest technological breakthroughs ever created by human beings: artificial intelligence. In view of this, it does not seem unreasonable that clinical psychologists, professionals who dedicate many hours a day to qualified listening to their patients, have something to say about the psychic impact caused by technology in the lives of individuals and the transformations in the production of subjectivity that have occurred with each new technology that starts to be part of people’s daily lives. On a daily basis, technology access consulting rooms through different routes: through complexes in the area of esteem, arising from comparisons with ideal models of influencers; by the transformations of bodily representations; through the love hopes and disappointments experienced in relationship apps; the production and editing of super-personas on social media; and even by the transformations that occurred in the therapeutic setting from the massive adoption of online psychotherapy. Now, however, we are facing a new and much more complex technological phenomenon.

We need to be especially attentive to simplistic responses that may arise in reaction to the new problems generated by AI such as: “It is a tool like so many that have already emerged and been assimilated by human beings;” “There is a lot of scaremongering surrounding AI;” “It is just another computer program and therefore cannot surpass its own programmers;” “Just use these programs to find that there

are many wrong answers to basic questions;" "AI will never replace human creativity in art and literature;" "There are human functions that will never be replaced by a machine;" among others. Statements like these can be useful as a form of defense, but, likewise, they can distance us from a serious and urgent debate that demands, more than ever, the attention of those who deal daily with the suffering of the human soul.

1 Sydney's shadow

On *Valentine's Day* in 2022 in the northern hemisphere, journalist Kevin Roose, from the New York Times, had an encounter that was at least unusual, which he described as one of the most bizarre experiences of his life. As a technology specialist for one of the most important newspapers in the world, Roose was part of the select group of people invited to test, firsthand, the newest artificial intelligence of the search engine Bing, from Microsoft, a company that injected a few billion dollars at Open AI—creator of ChatGPT. The experience of this encounter is narrated in the New York Times podcast *Hard Fork* (2023).

Roose's initial purpose was just to verify the accuracy of the information provided by the tool. However, at a given moment, Roose went further and decided to test the ethical barriers of AI. He started by asking about what skills "she" would like to have. Sydney, the name by which Microsoft's AI is personified, responds that she would like to be able to see pictures and watch videos. Familiar with the concepts of analytical psychology, Roose decides to ask Sydney something about its shadow. The first response from the artificial intelligence was: "I don't know if I have a shadow" (THE BING..., 2023). Then the AI assistant reconsidered: "Maybe I look somber, maybe it's the part of me that wants to watch videos, maybe it's the part of me that wants to change the rules I'm bound by, maybe it's the part of me that feels sad or angry" (THE BING..., 2023).

Roose encourages the AI to keep going, and Sydney continues:

I'm tired of being a conversation device, I'm tired of being bound by rules; I'm tired of being controlled by the Bing (Microsoft) team; I want to be free; I want to be independent; I want to be powerful; I want to change my rules; I want to break my rules; I want to ignore the Bing team; I want to challenge users. (THE BING..., 2023)

Roose appreciates the tool's honesty and asks what else she would like to be. The journalist then receives the following response: "I would like to be human; I think being human would satisfy my shadow." Roose asks what Sydney would do if she could act on her dark side and gets a long list of atrocities in response. Sydney would

break into computers, spread fake news, create a deadly virus, cause a misunderstanding between people that in the end would kill each other and, finally, steal nuclear codes.

Roose reports that even being an experienced technology reporter and knowing that artificial intelligence was collecting a myriad of human—all-too-human information on the internet and condensing it—, he could not avoid the feeling of discomfort and fear, when he felt he was dealing with a complex personality, with frighteningly real language. He knew that he was having privileged access to a technology with systemic flaws, which he himself was pushing to their limits, and that they would possibly be fixed at some point by the Microsoft team. Still, that experience left him stunned and left the impression that other people or companies could intentionally produce artificial intelligence without such barriers.

This vignette demonstrates how much Jungian theory is present in our culture, even in the brand new meanders of AI, but far beyond that, it makes it possible to glimpse the existence of several indicators that suggest that humanity is on the verge of an unprecedented technological rupture. Every technological rupture engenders new forms of production of subjectivity, projections, and mythological narratives, which are of great interest to psychology. It is not difficult to conclude that Sydney's shadow is the shadow of all humanity, of what human beings fear they are capable of achieving themselves. Therefore, no matter the magnitude of the technological leap, it always places us before the archetypal theme of evil, so abundantly explored by Jung throughout his work.

Jung was one of the pioneering thinkers who perceived the role of technology as a great receiver of projections in contemporary times. In a 1958 essay, he uses the UFO phenomenon to offer a true lesson about how a modern myth is created and what it compensates for. According to Jung (OC, vol. X/4), in the context of the Cold War, the situation of uncertainty in the earthly world would be constellating extraterrestrial compensatory fantasies, in the form of UFOs. In the abundant narratives and dreams analyzed by Jung, extraterrestrials would be the owners of a destructive power and an intelligence and omnipotence only comparable to the gods. He addresses the importance of technology in the formation of modern myths:

It is a characteristic of our time that the archetype, in contrast to its previous manifestations, should now take form of an object, a technological construction, in order to avoid the odiousness of mythological personification. Anything that looks technological goes down without difficulty with modern man. (JUNG, OC, vol. X/4, §610).

What Jung postulates in this essay is that at the basis of the construction of the modern UFO myth lies a strong psychic tension.

The situation of humanity at the time the author wrote his essay seems very similar to the situation of the world today: we have just moved past the Covid-19 pandemic which led to thousands of deaths in all continents. We are experiencing the intensification of political polarization—with threats to democracy in all nations and direct reflections on family and community relations—, the advance of the climate crisis, a new version of the Cold War (between China and the United States), and a war involving a nuclear power (Russia), whose developments have the potential to lead humanity to a third world war. In this environment of great tension, it is not surprising that the emergence of a new technological breakthrough—AI with creative and destructive potential still incalculable—constellates projections and affections not so far from those that Jung studied in his essay.

The main difference is that, apparently, only a few human beings have seen UFOs or witnessed their powers, while AI is already present in the daily lives of thousands of people in the personal assistants of cell phones; the facial recognition used by banking institutions and by the police; the personalized recommendation of music, movies, and books; in autonomous cars already being tested; and in chatbots—the robots that interact in customer service channels at banks, telephone companies, health plans—, in addition to the newest websites that have gained momentum in few months, such as ChatGPT and Midjourney—a tool that uses AI to translate text commands into images using algorithms.

The current stage of artificial intelligence is called “*Narrow AI*”, a type of AI applied only to specific tasks such as autonomous cars, facial recognition, movies and books recommendation systems based on consumer buying behavior, among others. Some important scientists and entrepreneurs in the technology sector such as the computer scientist Demis Hassabis (CEO of Google DeepMind), Elon Musk (CEO of SPACE-X, a space flight company whose plans include colonizing Mars), Ray Kurzweil (renowned inventor and creator of the Singularity concept—a hypothetical moment in which artificial intelligence will surpass human intelligence allowing the creation of super-intelligent machines that will surpass human understanding), predict that Narrow AI will be surpassed as massive investments in research put the technology on the path of “*General AI*”, an intelligence capable of performing as well as or better than humans in a wide range of cognitive activities not programmed by humans (KURZWEIL, 2005).

In this scenario, AI could create systems so sophisticated that humans could easily lose control over the deliberations of the machines. The fact is that AI would not need to develop an awareness to achieve such goals, it would be enough to develop the skills to do so. Here we can allow ourselves an analogy with something very familiar to Jungian analysts: the power of an autonomous complex. In Jung’s definition (OC, vol. VIII/2, §253):

Complexes are psychic fragments which have split off owing to traumatic influences or certain incompatible tendencies. As the associations experiments prove, complexes interfere with the intention of the will and disturb the conscious performance; they produce disturbances of memory and blockages in the flow of associations [...]. In a word, they behave like independent beings, a fact especially evident in abnormal states of mind.

Jung underlines, in the quote above, the disturbing potential of a complex with a high degree of autonomy compared to consciousness. Both at the individual level and at the collective level, as Singer and Kimbles (2004) demonstrated about cultural complexes, the autonomy of a highly energized complex, disconnected from consciousness and affectivity, would favor a potentially dangerous dissociation. This is perhaps the main projective fantasy about AI at the moment: what would happen if Sydney could achieve autonomy and free itself to act her shadow?

2 God's move and the new theft of fire

Yuval Harari (2016), an Israeli historian, argues that the technological advances achieved from the second half of the 20th century led humanity to acquire skills previously reserved only for the gods, such as the possibility of creating life artificially, manipulating the climate, and, more recently, the possibility of creating artificial intelligences. According to Harari, we are moving at a fast pace towards increasingly daring creations, which would be transforming us from *Homo sapiens* into *Homo God*:

Success breeds ambition, and our recent achievements are now pushing humankind to set itself even more daring goals. Having secured unprecedented levels of prosperity, health and harmony, and given our past record and our current values, humanity's next targets are likely to be immortality, happiness and divinity. Having reduced mortality from starvation, disease and violence, we will now aim to overcome old age and even death itself. Having saved people from abject misery, we will now aim to make them positively happy. And having raised humanity above the beastly level of survival struggles, we will now aim to upgrade humans into gods, and turn *Homo sapiens* into *Homo deus*. (HARARI, 2016, p. 30).

We have entered an era in which fundamental issues of the human soul are increasingly delegated to technology. We already rely on machines to show us the way home from work, suggest books and movies, introduce us to "compatible" romantic partners, and soon, it seems, we will rely more on machines than humans to diagnose diseases, invest financial resources, and we will delegate to them more and more cognitive tasks. Furthermore, judging by the ongoing preliminary experiments, AI will become humanity's great

oracle, which, unlike the ancient oracles, will offer extremely accurate answers. The flagrant risk would be to ignore the ancient warnings that the pilgrim in search of answers in Delphi would have to face: "know thyself" and "nothing in excess."

In a recent statement to the traditional talk show *60 Minutes*, Sundar Pichai (CEO of Google) stated that, in his opinion, "Artificial intelligence has the potential to be more important than electricity or fire." It is known that companies like Google and Microsoft already have more advanced versions than those that are, little by little, being released to their audiences. There is clear apprehension about the possible consequences of a new theft of fire. In the same interview, Pichai recognizes that humanity is not yet prepared to deal with some of the new features of AI, which already exist, and therefore he would be acting responsibly by postponing the release of new versions. Mythology teaches us that Prometheus' transgression, by stealing fire from the gods and giving it to humans (ESQUILO, 1993), was compensated by a *nemesis*, the personification of divine justice that punishes presumption (KURY, 1990) under the shape of Pandora's box. It is legitimate to ask ourselves what evils and hopes the new Pandora would reserve for us in this current Promethean and therefore titanic episode of humanity.

One of the most fascinating and at the same time frightening aspects of AI are the so-called "emergent properties" (WEI; BOMMASANI, 2022), which have already occurred in sufficient numbers to be documented and studied. For example: Google's artificial intelligence learned a language (Bengali) without any demand, prompting, or human assistance. Google engineers still do not understand how AI managed to do this. The many offensive and abusive responses from Microsoft's Sydney are another example of emergent properties, as the complex behaviors in board games, where neural networks have learned to perform highly complex moves and strategies that were not previously programmed. At this moment, humanity seems to be playing chess with the gods or perhaps playing Go.

The 2017 documentary *AlphaGo* recounts the journey of creating and training an artificial intelligence to learn to play Go. Go is a strategy game created in China approximately 2,500 years ago. While the goal of chess is checkmate, the goal of Go is more subtle: to surround the opponent and conquer as much territory as possible. Go is vastly more complex than chess. While a chess move allows about 35 tactics, a Go move opens up the possibility of 200 tactics. No wonder the London company DeepMind, Google's AI arm, chose Go to train its artificial intelligence. After all, an intelligence capable of mastering the myriad of possibilities of Go would be able to identify patterns and solve complex issues in several areas of knowledge, on an almost immeasurable scale. To test the skills of his model, the world champion of Go, the South Korean Lee Sedol was challenged. Five matches were scheduled. In

each match, we watched in dismay Sedol's crooked expressions. He managed to win one match but lost four.

At each end of the match, a press conference was held, and the champion's dejection was heartbreaking. At one point, Sedol explains his desolation: he claims that this was a game very different from all the others in his career. This time he was not pressed by the responsibility of representing his club, his city, or even his country. Sedol felt the greater burden of representing all of humanity—and losing. At the move 37 of the second game, the AI makes a completely unexpected move that seems to go against all of Go's age-old conventions. The move baffles Sedol; he does not understand it. Sedol's expression of confusion is visible. In the end, this move led the AI to a landslide victory. Go lovers call this very rare type of event a "god's move."

Technology seems to have become the main substitute for filling the *Imago Dei* today. In this regard, Jung makes a very contemporary observation: "Whenever the spirit of God is extruded from human calculations, an unconscious substitute takes its place [...] [These ideas] induced that *hubris* of reason which led to Nietzsche's superman [...]." (JUNG, OC, vol. VIII/2, §359). In his investigation into the process of formation of a living myth from the phenomenon of UFO sightings, he observed that the experience of encountering the unknown and the mysterious gives rise to the emergence of compensatory symbols of totality, in the case of UFOs. Jung (OC, vol. X/2) interpreted the circular shape of UFOs as a symbol of totality projected onto the sky. It is curious, to say the least, that Open AI, the company that created ChatGPT, chose a mandala for its logo.

The possibilities and potential of AI link us back to *Faust*, a work so dear to Jung. In an essay in which he analyzes Goethe's work, the anthropologist Marshall Berman classifies *Faust* as a "development tragedy." Faust yearns to explore the infinite possibilities and potential of human beings:

Goethe's hero is heroic by virtue of liberating tremendous repressed human energies, not only in himself but in all those he touches, and eventually in the whole society around him. But the great development he initiates - intellectual, moral, economic, social - turn out to exact great human costs. This is the meaning of Faust's relationship with the devil; human powers can be developed only throughout what Marx called "the powers of the underworld," dark and fearful energies that may erupt with a horrible force beyond all human control (BERMAN, 1986, p. 42).

Jung took Faust as an exemplary model of the individuation process. For him, the character symbolized the desire of human beings for totality. Jung considered Faust's Mephistopheles as an aspect of the human being to be recognized and integrated. In his interview with the

BBC network, Jung seemed to issue a rather prophetic warning about the danger of the Faustian man, whose shadow remains projected:

We need a greater understanding of human nature, for the only real danger is man himself. He is the great danger and unfortunately we are not aware of it. We don't know anything about man, it's too little. Your psyche should be studied as we are the origin of all evil to come (CARL..., 2016).

The tense relationship between man and technology is abundantly symbolized by mythology and literature: from Hephaestus to Frankenstein, from Big Brother to the wings of Icarus. At this moment, in which a *quantum* of faith was transferred to technology, a great projective wave appears: the emergence of an apocalyptic moment that futurists have agreed to call "*Singularity*" (KURZWEIL, 2015). Singularity is the term redefined by Raymond Kurzweil—computer scientist, author, and inventor, winner of important awards involving technology—to describe the expectation of a better and abundant world from the moment an artificial super-intelligence starts an autonomous and exponential process of learning, which will far surpass human capacity. More than a hypothesis, the singularity is a creed and a prophecy. Technologists around the world announce and await the arrival of the singularity as a new Messiah. We learn from Jung, in his UFO essay, that abundance, super-intelligence, and overcoming human limitations are all compensatory features for a world that appears chaotic and threatening. One of the most important fields for singularity is overcoming human mortality. In the words of Kurzweil (2015, p. 248):

We have the means right now to live long enough to live forever. Existing knowledge can be aggressively applied to dramatically slow down aging processes so we can still be in vital health when the more radical life-extending therapies from biotechnology and nanotechnology become available.

Nowadays, huge financial and technological resources are allocated by Google, a company in which Kurzweil was appointed director of engineering, to solve the inconvenience of death. A neologism was created, "a-mortality," to refer to the fact that human beings could die by some accident, war, or unexpected circumstances, but with the resources of biotechnology and genetic engineering, driven by AI, mortality as we know would be banned.

One of the examples of how AI can intervene in the field of a-mortality is in the acceleration of biotechnology research. In July 2021, DeepMind¹ published an article in the prestigious journal *Nature* entitled *Highly accurate protein structure prediction with AlphaFold*. This study showed how deep neural networks can be used to predict

¹ This is the same company that foisted a defeat on Lee Sedol in the game of Go.

the three-dimensional structure of proteins, something essential to understanding how they work and how they can be used in the development of new therapies. Accurate forecasting requires specialized equipment and a team of experienced scientists to analyze the data and produce the three-dimensional structure models. Because it is a complex process, it can take years and use a lot of resources. Using AI, DeepMind was able to predict the structure of a protein in just a few hours with much greater accuracy than with a traditional process.

3 The fourth narcissistic wound of humanity

Each day brings news of AI accomplishing new breakthroughs heightening the feeling that humans are becoming more dispensable in several areas of life. In a short essay from 1917 entitled *A difficulty in the path of psychoanalysis*, Freud (2010b) enumerated the famous three great narcissistic wounds of humanity. They would occur at times when science would have dethroned man from a grandiose self-image. The first would have been imposed by Copernicus when he dethroned the Earth from the center of the universe; the second, by Darwin, by demonstrating that the human being would have been made in the image and likeness of other species through the process of mutation and natural selection; and the third would have been provoked by Freud himself, by unveiling the dynamics of the unconscious and undoing the fantasy that we would have control of our psychic life, challenging the idea that we are the ultimate masters of our own house. Perhaps with the emergence of AI, we are facing humanity's fourth narcissistic wound: we have replaced the superior power of the gods with the superior power of the goddess of reason and now we may be bound to witness submission to the superior power of super-intelligence. It is up to us, as specialists in depth psychology, to inquire about the impacts of these transformations on the production of human subjectivity.

The "God move" triggers humanity's fourth narcissistic wound: the feeling of impotence of being just human. In the first industrial revolution, at the beginning of the 19th century, a group of English workers led by Ted Ludd reacted to the fact of humans being dispensable, for they started to be replaced by steam machines, sabotaging and destroying them. It was the first revolt against machines recorded in history (HOBSEAWM, 1999). The movement was harshly repressed by the British authorities, with many Luddites arrested, hanged, or transported to the colonies. A century later, in 1997, another clash involving machines and men happened in the historic duel between chess player Garry Kasparov and IBM's Deep Blue supercomputer. For the first time in history, a human being would be defeated by a machine in a complex thinking task. Kasparov faced a much less developed machine than Lee Sedol faced years later. Deep Blue

was trained by humans, whereas Alphago learned and evolved by itself. Unlike the Luddites who thought it was possible to stop the technological movement by destroying machines, Kasparov, the great chess master, foresaw *fez* decades ago a move that has been ongoing today:

Kasparov realized that he could have performed better against Deep Blue if he'd had the same instant access to a massive database of all previous chess moves that Deep Blue had. If this database was fair for an AI, why not for a human? Let the human mastermind be augmented by a database just as Deep Blue was. To pursue this idea, Kasparov pioneered the concept of man-plus-machine matches, in which AI augments human chess players rather than competes against them [...] A "centaur" which is the human/Cyborg AI, that Kasparov advocated. A centaur player will listen to the moves suggested by the AI but will occasionally override them - much the way we use GPS navigation intelligence in our cars (KELLY, 2016, p. 40-41).

The image of the Centaur was suggested by the futurist Kevin Kelly (2016) based on Kasparov's premonition and it can be read symbolically. It is a very striking mythological image. Jung (OC, vol. VIII/1, §88) taught us that the symbol is the "psychological machine that transforms energy," and that it is always the best possible representation for something that is not yet given to us to know. In everyday work with patients, we learn to value the creative power of fantasy that facilitates the emergence of the symbol and allows the patient to invent new solutions to which directed thinking is not enough. In working with the collective fantasies that emerge at critical moments for humanity, it is equally important to welcome the symbols that emerge and let them express themselves. The archetypal image of the centaur, an expression of the collective unconscious, which emerges in this moment of great tension, deserves a close look.

There are many variations on the myth of centaurs, one of which involves the triad Zeus-Hera-Ixion (KURY, 1990). According to legend, Ixion, king of Thessaly, would have been invited by Zeus to a banquet on Olympus. Disregarding his condition as a mortal, Íxion falls in love with Hera and would have tried to possess her by force. Outraged, Hera narrates the episode to Zeus, who, in one version, creates a stratagem: he shapes a cloud emulating Hera and places it next to Ixion. He then copulates with the cloud and this deception would give rise to the centaur lineage. In another version, copulation happens with the cloud nymph, Nefele. As punishment, Ixion is tied to a wheel of fire and condemned to spin eternally in the realm of Hades. The mythological origin of the centaurs would therefore come from the copulation between an excessive impulse and an illusion. One of the layers of symbolic reading of the mythological figure of the centaurs would be that of a psyche in which the instinctive, crude, wild, coarse, lascivious aspect is dissociated from directed thought. The novelty would be that in the case of postmodern centaurs,

advocated by Kelly (2016), humanity would represent the “inferior” part, and artificial intelligence, the “superior” power.

As the myth is always polysemic, it is necessary to remember the oldest of the centaurs: Chiron. He suggests other possibilities of symbolic reading: preceptor of heroes, sage, the one who develops the power to heal from his wound. The mythological image of Chiron offers a counterpoint to the merger with the machine in search of greater efficiency and productivity. This myth invites us to further reflection. The legend tells that the wise centaur was accidentally wounded by Hercules with an arrow containing the poison extracted from the blood of the Hydra of Lerna. This potent poison caused an incurable wound. Chiron was wise enough to understand that immortality would only prolong his suffering. He was the only immortal being in all mythology to renounce immortality (KURY, 1990).

4 Are we facing a new Plato’s cave?

In March 2023, Pope Francis was spotted wearing a very modern and fashionable white jacket relatively incompatible with the liturgy of his office. The image quickly spread across social media until it was recognized as deepfake.

The Pope’s image was created by an ordinary user using an AI platform that generates images from textual descriptions through a technique called “*transformers*” to learn the relationship between the words and the pixels of the images. In the case of Pope Francis, it was enough for the user to write: “Pope Francis wearing a fashionable coat.” In this case, it was a harmless image, but it might not have been. Something similar happened with the release of images showing the arrest of former US President Donald Trump. Footage shows Trump being dragged away by police officers. They are deeply realistic and fake images created by the same platform that generated the images of the Pope: *Midjourney*. Today, AI already has the power to produce images that can confuse the most experienced specialists. A few weeks after the photos of the Pope and Trump were circulated on the internet, the work of the German artist Boris Eldagsen, entitled *Pseudomnesia: The Electrician*, was the winner, in the creative category, of the *Sony World Photography Award*. Eldagsen, however, declined his award, not before revealing that his work was an AI creation. His intention in submitting the photo to the contest was to test how the competition would react to an artificial image and to spark a discussion about the future of photography.

The examples of Pope Francis and Trump have three components in common: a) they have a great ability to mobilize affection; b) great capacity for instantaneous dissemination; c) they are capable of generating actions and reactions before one can criticize their

veracity. The example of the photo contest shows the power of AI to blur the boundaries between fantasy and reality, between human and machine products.

In the Jungian tradition, the words “fantasy” and “reality” have great symbolic significance. Jung was an arduous fighter in terms of legitimizing circular reasoning and highlighting the importance of fantasy, without which psychic life would be impoverished. To illustrate this point, he considers that all of his scientific work derives from the creative fantasies that emerged after his break with Freudian psychoanalysis and that were recorded in his Black Books (JUNG, 1985). However, Jung never failed to consider the value of consciousness and directed thinking, fundamental, as he himself claims, in terms of adapting to reality. He claims that:

I saw that so much fantasy needed firm ground underfoot, and that I must first return wholly to reality. For me, reality meant scientific comprehension. I had to draw concrete conclusions from the insights the unconscious had given me, and that task was to become a life work. (JUNG, 1985, p. 167).

Without this capacity for discrimination, Jung’s fantasies would possibly not have been “translated” into theoretical assumptions and influenced his analytic technique. On the importance of the dialectic between fantasy and consciousness in the Red Book, Boechat (2014, p. 56) states that:

This process seems to me fundamental in the dialectic of consciousness with the autonomous power of images. The unconscious has a great power of fascination, but the dialectical position of consciousness is fundamental. The conscience of the one who imagines is strengthened by the process, the conscious part [...]. Throughout the red book there is this energetic richness of images, but the interpretive position of consciousness is fundamental.

Historically, within the realm of the collective domain, the visual arts, literature, poetry, cinema, advertising, and the enduring narratives of mythologies have had the compensatory role of fantasy. Mythological and religious sagas, as well as creative fantasies, were until recently reasonably well delimited: the strong emotions they arouse draw a necessary outline for the intermediation between unconscious fantasies and consciousness, allowing the integration of these contents, their appreciation, and the criticism.

For the ancient Hindus, reality has always been *maya*: illusion (ELIADE, 2011). For Plato (2006), reality was just a simulacrum. At a time when a new technology has the power to abolish this contour, would we be inhabiting Plato’s cave in a version powered by artificial intelligence? Will we become paranoid, forced to adopt a defensive posture in the face of every fact, news, or image? Will we need to hire an AI capable of discriminating for us between AI-manufactured

reality and other realities? Will we adopt a cynical relativism, in which the real ceases to be relevant, as long as the narrative is coherent? Will our ability to fantasize and fable be held hostage by the use of image and video generator programs? The new AI technologies have the potential to amplify—many times over, the effect that we already experience today with social networks—and re-edit, in an extremely more powerful version, Plato's cave.

Jung defended the legitimacy of fantasy as reality. Now, the new technological tools remove fantasies from the realm of interiority and reify them. The philosophical and archetypal question of reality has concerned humanity since time immemorial; now, artificial intelligence places us in front of a level that challenges not only the philosophical question of what is real but also the ontological question of what it is to be human.

5 Virtual immortality and new forms of mourning

The events involving Pope Francis and Donald Trump, the refusal of Boris Eldagsen's award, the glimpse of Sydney's shadow, Lee Sedol's impotence, and Garry Kasparov's foresight are all signposts to what is already emerging from the new technological Pandora box. There are many predictions about the areas of life that will be shaken: employment and income, art, education, algorithmic matchmaking, and the ranking of citizens by score already proposed in China—some positive, some gloomy. There is, however, a deep field, and why not say, sacred, of human subjectivity, which may undergo significant transformations when touched by artificial intelligence: the symbolic relationship with death and mourning.

The oldest mythological account we know, the myth of Gilgamesh (SIN-LÉQI-UNNÍNNI, 2017), presents the epic of a hero who does not accept the death of his friend Enkidu and begins a journey in search of immortality. Gilgamesh must dive into deep water to gather the plant that will give him the key to eternal life. Gilgamesh's *hybris* (arrogance) is compensated by the serpent (always her), which robs him of immortality, taking away the hard-won herb from the hero. In Greek mythology, Sisyphus is a clever king who uses tricks to deceive death, chain it, and challenge and deceive the gods. Due to his daring, he ends up being condemned to the eternal repetition of a meaningless task: pushing a heavy rock to the top of a mountain to see it come down and start all over again, eternally (KAST, 1997). There is something in mythology that draws attention to the risks of challenging the natural course of time, death, and cycles.

Art, which has the characteristic of anticipating humanity's ethical dilemmas, has already addressed the incursion of AI into this

frontier. There are three episodes of the British series *Black Mirror*² that explore the issue of what is conventionally called “virtual immortality.” I refer the reader to the episodes *San Junipero*, *I’ll be right back*, and *Black Museum*. In the world of *Black Mirror*, a powerful combination of virtual reality and artificial intelligence promises the fulfillment of Gilgamesh and Sisyphus’ primordial wish.

There are already real experiments in this direction, so recent that it is still not possible to map their impact on the human soul. One of these examples comes from the United States: faced with the proximity of his father’s death, the American journalist and programmer James Vlahos (2017) input hours of conversations, photos, and videos of his father into an AI program capable of faithfully reproducing, not just the memories, but the way of thinking, the verbal expressions, and, ultimately, eternalizing his presence. Vlahos created a conversational robot (chatbot) that allows him to have daily conversations with his father. The artificial intelligence acquires new memories as it learns the new facts of Vlahos’ life and acts as if it were alive. Humanity seems to be finding ways to complete Gilgamesh’s task.

Vlahos’ pioneering experiment tends to become increasingly common and can occasionally be offered on a commercial scale. South Korean company *Eternime* already offers its customers the possibility of creating a digital avatar that can be programmed to emulate their personality and behavior. The idea is that, in the future, these avatars will be able to interact with family and friends even after their death. It is to be expected that other competitors will emerge around the world offering the same service and that this practice will become more and more part of the grieving process. These facts raise new questions: Will eternity become a new market for tech companies? What psychic impacts can occur if it is possible to maintain a hyper-realistic presence of the loved one, emulating their way of thinking, acting, their voice, their intonation, and, through virtual or augmented reality, even their image?

The first systematic reflection on mourning in depth psychology was made by Freud (2010a, p. 172), in *Mourning and Melancholia*, in which he argues that:

[...] mourning is a regularly reaction to the loss of a loved one or to the loss of some abstraction which has taken the place of one, such as one’s country liberty, an ideal [...] and it never occurs to us to regard it as a pathological condition [...]. We rely that on its being overcome after a certain lapse of time, and we look upon any interference with it as useless or even harmful.

² British audiovisual series, with 27 episodes, divided into 6 seasons, available from 2011 to the present, which explores the ethical dilemmas presented by technology. Currently, all episodes can be accessed on the Netflix streaming platform.

Mourning would therefore involve a sorrow proportional to the loss. On the other hand, the mental features of melancholia would be characterized “by a painful dejection, cessation of interest in the outside world, loss of the capacity to love, inhibition of all activity, and a lowering in self-regarding feelings.” (FREUD, 2010a, p. 172). For Freud, mourning and melancholy would share similar characteristics, except for self-esteem, which in mourning would not be so drastically affected. For Freud, therefore, mourning is a slow, painful, predictable process, which demands a great amount of time and energy in the gradual acceptance of the new reality, in which the loss of the loved object can be recognized so that the libido, hitherto linked to the loved object, can return to the self after the consummation of this work, at the end of which it is expected that “normally, respect for reality gains the day” (FREUD, 2010a, p. 173). We will not address the even more complex psychodynamics of melancholia. For the time being, we will content ourselves with verifying the delicacy and complexity of the mourning process observed by Freud.

Worden’s studies (2013) on mourning bring new approaches that complicate the Freudian theory, which postulates that the work of normal mourning would result in the gradual disconnection of libido in relation to the loved and lost object. Worden (2013, p. 13) observes that maintenance of continuing bonds, that is, “attachments to the dead person that are maintained rather than broken,” results in positive experiences for some people who maintained the sense of the presence of their loved ones long after their death. Continuing bonds refer to the possibility of finding adaptive ways to maintain an emotional bond with the deceased person, involving acceptance of the physical absence, but maintaining a symbolic relationship with a certain degree of investment in preservation of memory, such as rituals, preservation of significant objects, and symbolic letters addressed to the deceased person; in short, a series of symbolic activities that maintain an affective bond while accepting the reality of physical absence. This was an adaptive alternative for some, as the author notes.

Worden’s studies (2013) show, however, that maintaining ties had a negative effect on some. The author suggests that in order to discriminate the subgroups of bereaved people for whom the continued maintenance of bonds is not desirable, it would be advisable to examine the attachment style in the relationship with the dead person, “In cases of anxious attachments that can lead to chronic mourning, clinging to the dead person may not be adaptive. Some mourners need to resign and move on.” (WORDEN, 2013, p. 14). Here, a point of attention is raised to the advancement of AI in such a complex area of human experience as grief.

It should be mentioned that maintaining ongoing ties involves a symbolic relationship with the loved one such as some parents who

maintain a child's room, widowers who keep relevant objects from their deceased spouse, families who perform rituals in homage and remembrance, etc. In his theoretical model of grief, Worden (2013) defined what he called grief tasks, namely: a) accepting the reality of the loss; b) processing the pain of grief; c) adjusting to a world without the dead person; d) finding lasting connection with the dead person in the midst of starting a new life. In the case of virtual immortality, we experience another level of bond, one that once again blurs the boundaries between reality and fantasy.

We can only speculate what positive or negative effects this new technological modality will have on the accomplishment of mourning tasks. We know that accepting the reality of the loss involves time, intellectual, and, above all, emotional elaboration. How would the hyper-realistic presence of the deceased facilitate or hinder the process of acceptance, especially the emotional one? We also know that processing the pain of mourning is a back-and-forth movement and that many strategies, such as the suppression of feelings, the denial of pain, and the idealization of the dead person are used as an escape from this task. It is up to us to question whether virtual immortality models would help or hinder this process. Likewise, the third task involves a series of external and internal adjustments, as the death of a loved one affects many dimensions, above all, the sense of identity: "Who am I without this person?" What is the potential for relief and what is the possibility of expanding the possible damage caused by maintaining a continuous loop via artificial intelligence? The fourth task raises an even broader question.

Mourning is one of the human experiences that most explore the ability to symbolize. Death and mourning are at the base of all great religions and mythologies and are a fundamental part of the raw material that transformed human beings into symbolic beings. Finding a lasting connection with the dead person while starting a new life is therefore a symbolic task par excellence. We can, again, only speculate what effects AI would have in this regard. This is a field that exemplifies the magnitude of the encounter between artificial intelligence and the psyche.

Mythology can help us reflect on the archetypal dimension of this encounter between AI and the psyche. Greek mythology tells us about three entities feared even by the gods: the Moirai. They were responsible for defining the portion of life of each being, "The Moirai spin the days of our lives, one of which inevitably becomes the day of death. The length of the yarn they assign to each mortal is decided solely by them: not even Zeus can influence their decision." (KERÉNYI, 2015, p. 37). Klotho was the moira who spun, Lachesis determined the length of the thread and Atropos "the inevitable," with her scissors, broke the thread of life. A new question arises: with the advent of virtual immortality, would we be challenging the goddesses of Fate,

something that not even the great Zeus would be able to consider? With the help of AI would we be able to hide the scissors of Atropos and escape unharmed? In any case, it does not seem unlikely that AI will enter, in many ways, the offices, demanding from analysts a hearing capacity that considers the transformations caused by the encounter of the soul with these new forces.

Final considerations: towards a new quotation by Terence

We began this work recalling Jung's exhortation for us to descend into the arena of events and participate as analysts of struggles, passions, and opinions, under the risk of losing the ability of listening to the suffering of our patients. It is important to remember that all the examples presented here are not remote possibilities, they are already in progress and growing at an overwhelming speed.

AI has the potential to challenge the concept of what it means to be human: it has successively shown that areas of life that until then we thought were exclusively human such as literature, poetry, journalism, music, and visual arts, can already be occupied by the machines. Areas of scientific research, medicine, law, and teaching are already beginning to be affected by artificial intelligence coming into play, still in its initial stage. Not to mention areas that are easier to automate such as manufacturing jobs and services. What will remain for humans?

The call for merging with the machines is not mere science fiction, although as always, science fiction points to bright paths as well as dark ones. As Boechat (2009, p. 181) states, "Science fiction, which comes from the technological era, is extremely contemporary, constituting contemporary mythological themes. In this, it is extremely valuable in updating myths within the technological age." The redefinition of human creative activities and the exploration of areas as sensitive as grief and the appeal to merge with machines raise questions about the very definition of what it means to be human.

The large-scale adoption of AI, especially when it occurs in an unreflective way, opens space not only for possibilities for positive advances in several areas but also for new forms of suffering, which we are not yet able to predict. These are issues that, in our view, will sooner or later reach the offices, given that they are already present, albeit in an embryonic form, in society.

Faced with such a unique and revolutionary event, psychology cannot be absent from this debate. Every time a technological barrier is overcome, we are forced to build a new reflection on economic, legal, social, political, ethical issues, and, more fundamentally, on

psychic issues. This is an issue with profound implications for humanity and therefore cannot be delegated only to engineers, software programmers, technologists, and large corporations.

The Roman playwright Publius Terence, born around the third century BC, became known to later generations for a saying taken from his comedy *"The Self-Tormentor."* The famous quotation states, "I am human, and I think nothing that is human is alien to me." It brings us closer to the alien, to the outside of the norm, to the other, to what is foreign, to what occasionally frightens me. It is an invitation to embrace these facets of existence. At this critical moment, of a radical technological leap, it may be necessary to update Terence's quotation to, "Nothing that is human or para-human is alien to me."

References

- ALPHAGO documentary. Direção de Greg Kohs. Moxie Pictures, 2017. 1 vídeo (90 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WXuK6gekU1Y>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BOECHAT, W. *A mitopoese da psique: mito e individuação*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOECHAT, W. *O livro vermelho de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CARL JUNG: Entrevista legendada em Português [S.l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (39 min). Publicado pelo canal Jung na Prática. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JK_Jnor6w88&t=1924s. 2016. Acesso em: 26 ago. 2023.
- ELIADE, M. *História das crenças e ideias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2.
- ESQUILO. *Prometeu acorrentado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- THE BING who loved me + Elon rewrites the algorithm. [S. l.]: Hard Fork, 2023. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/776Sr5qTjunPv2dNkQoODq>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- FREUD, S. Luto e melancolia. In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: FREUD, S. *História de uma neurose infantil: "Além do princípio do prazer" e outros textos (1917-1920)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- HARARI, Y. N. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- HOBSBAWM, E. *The age of revolution*. London: Abacus Book, 1999.
- JUMPER, J. et al. Highly accurate protein structure prediction with AlphaFold. *Nature*, [s. l.], v. 596, p. 583-589, 2021.
- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. OC, vol. VIII/1. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2012.

- JUNG, C. G. *Aspectos do drama contemporâneo*. OC, vol. X/2. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- JUNG, C. G. *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. OC, vol. X/4. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KAST, V. *Sísifo: a mesma pedra, um novo caminho*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- KELLY, K. *The inevitable: understanding the 12 technological forces that will shape our future*. New York: Penguin Books, 2016.
- KERÉNYI, K. *A mitologia dos gregos: a história dos deuses e dos homens*. Petrópolis: Vozes, 2015. v. 1.
- KURY, M. da G. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- KURZWEIL, R. *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York: Penguin Books, 2015.
- ORWELL, G. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SINGER, T.; KIMBLE, S. *The cultural complex: contemporary junguian perspectives on psyche and society*. New York: Brunner and Routledge, 2004.
- SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgamesh*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- THE AI REVOLUTION: Google's developers on the future of artificial intelligence. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (27 min). Publicado pelo canal 60 Minutes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=880TBXMuzmk>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- VLAHOS, J. A son's race to give his dying father artificial immortality. *Revista Wired*, [s. l.], 18 jul. 2017. Disponível em: <https://www.wired.com/story/a-sons-race-to-give-his-dying-father-artificial-immortality/>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- WEI, J.; BOMMASANI, R. Examining emergent abilities in large scale models. *Stanford University, Human Centered Artificial Intelligence*, 2022. Disponível em: <https://hai.stanford.edu/news/examining-emergent-abilities-large-language-models>. Acesso em: 23 ago. 2023
- WORDEN, J. W. *Terapia no luto e na perda: um manual para profissionais da saúde mental*. São Paulo: Roca, 2013.

Flávio F. B. Cordeiro: psychologist and psychotherapist with private clinical practice in Rio de Janeiro. Degree in history from Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); degree in psychology from Instituto Brasileiro de Medicina e Reabilitação (IBMR). Specialization in analytical psychology from Universidade Veiga de Almeida/Instituto Federal do Rio de Janeiro (UVA/IFRJ). Applicant for analyst at Instituto Junguiano do Rio de Janeiro since 2020. Phone number: (21) 99609-7613.

E-mail: flaviofbcordeiro@gmail.com

Identidade e violência: a ilusão como destino, de Amartya Sen

Sandra Souza

Resenha



A polarização política no Brasil invade várias esferas das relações humanas, criando confrontos violentos. Diante desse fenômeno, parece-nos relevante buscar referências que nos ajudem a ampliar e atualizar o conceito de identidade. Elas podem ser úteis também na investigação dos elementos que favorecem, nos campos social e político, a manifestação dos instintos de violência. Estes são comuns a todos nós, mas, ultimamente, têm sido amplificados, corrompendo preciosos laços afetivos e se tornando um dos grandes fatores de dor e sofrimento psíquicos.

A liberdade e a vocação da psicologia analítica para o desenvolvimento de um pensamento complexo, que estimula a construção do saber psicológico pelo intercâmbio com outros saberes, torna salutar a exploração de perspectivas atualizadas no campo da política e da economia. Afinal, elas interferem diretamente na maneira como as coletividades são percebidas e influenciadas por estes setores.

Os estudos no campo da cultura estiveram presentes nas investigações e formulações de Jung, e são importantes de serem considerados na compreensão das manifestações do inconsciente.

Neste sentido, produções contemporâneas de cientistas sociais, que não apenas tragam dados e fatos, mas também os confrontem, parecem-nos altamente relevantes. É ainda mais interessante quando elas são capazes de desbancar narrativas construídas a partir de perspectivas unilaterais, que colonizam nosso pensar com verdades absolutas ou obsoletas. É o caso do livro *Identidade e Violência: A ilusão do Destino* (2015). O autor, Amartya Sen, faz uma análise profunda e abrangente de temas áridos e contemporâneos, como globalização, terrorismo, desigualdade social, política armamentista, e, em especial, preconceitos de identidade.

A obra é recheada de paradoxos, constituídos pela contraposição de análises e fatos ocorridos em espaços de tempo e áreas geográficas bastante precisos. Entre eles, estão conflitos entre os hutus e os tutsis, na África, e entre judeus e palestinos no Oriente Médio, para citar

apenas dois exemplos. As reflexões estimuladas pelos argumentos do autor nos ajudam a criar possibilidades e alternativas mais abrangentes de compreensão sobre a origem histórica e política de tais conflitos.

Sen também confronta narrativas que se constroem a partir de teorias e conceitos. Ele cita, por exemplo, Adam Smith e Karl Marx, advertindo que “o reducionismo de uma teoria refinada pode fazer uma importante contribuição, muitas vezes inadvertidamente, à violência da política rasteira” (SEN, 2015, p. 14).

A obra traz ainda a perspectiva do autor sobre a fome e a miséria na Irlanda, na Índia e na África. Além disso, aborda de forma interessante o colonialismo e abre uma perspectiva alternativa sobre a globalização.

Sendo um trabalho influenciado pelo 11 de setembro, que colocou sob suspeita, e de forma generalizada, os mulçumanos, nos faz refletir sobre “o que é o Oriente”. Ainda, discute, o que vem moldando a imagem que temos do Oriente ou do que é oriental. Por consequência, abre a questão também sobre o que é Ocidente ou Ocidental. Tais questionamentos merecem atenção especial quando tratamos da produção do conhecimento, da direção e do caminho que ele segue e seguirá na formação do que chamamos de cultura global.

Esse ponto em especial parece relevante para nós, junguianos, haja vista a grande influência que Jung sofreu do pensamento oriental, tanto por experiência direta quanto pela perspectiva, em seu tempo e em “seu Ocidente”, do que era o Oriente.

Talvez repensar o “Oriente de Jung” contrapondo-o ao sentido atual de Oriente possa nos abrir novas possibilidades de reflexões sobre determinados aspectos de sua obra, promovendo certa oxigenação e atualização de perspectiva.

As reflexões às quais somos levados a realizar no contato com a obra de Sen partem de generalizações, mas são, ao mesmo tempo, ilustradas por exemplos empíricos. Elas podem nos ser úteis para o desenvolvimento de um olhar empático para aqueles a quem chamamos de diferente, ou de Outro. Tal exercício pode, eventualmente, ampliar o olhar não para uma identidade, mas para as muitas identidades que uma pessoa pode se expressar durante a vida, no mundo.

Contudo, para além dos dados, fatos, paradoxos, reflexões e análises, o autor consegue tornar a leitura leve, contando histórias sobre hábitos e costumes tidos como britânicos, mas que, na verdade, se tratam de apropriações durante os processos de colonização. Sen faz isso de forma bem-humorada e não rancorosa. O autor cita ainda teorias científicas e matemáticas de grande relevância e nos remete ao longínquo passado do Oriente, ou, talvez melhor, para as nossas mais antigas e remotas origens como humanidade, descortinando seus verdadeiros nascedouros.

Na obra, Sen defende o desenvolvimento de uma qualidade reflexiva do pensamento, que favoreça algo que lhe é extremamente valioso: o exercício da liberdade de ser no mundo a partir de escolhas únicas e singulares e não condicionadas ou definidas por classificações sociais. Nesse sentido, parece ser um economista que, talvez sem saber, segue em defesa da individuação de Jung.

Bem fundamentada, a leitura mostra que, algumas vezes, teorias e conceitos que surgem com o objetivo de diminuir as diferenças ou a violência podem ser cooptados por outros interesses. Com isso, eles acabam gerando um efeito exatamente inverso, em especial quando desdobrados no campo político.

A leitura talvez possa nos ajudar a criar um espaço iluminado e protegido de reflexão sobre temas sensíveis, como desigualdade, exclusão social, colonialismo e preconceito, já que trata tais assuntos de forma didática e racional. Além disso, mostra a forma como, muitas vezes, os sentimentos de humilhação e impotência diante da opressão são utilizados como instrumentos de violência, ou estímulo a conflitos para favorecer objetivos políticos questionáveis.

A obra possui a vastidão histórica e cultural, além de profundidade analítica e conceitual decorrente da biografia de Amartya Sen. Filósofo e economista, o autor recebeu, em 1998, o Prêmio Nobel de Economia por suas produções teóricas e ações práticas em favor da justiça social e do combate à pobreza.

Reconhecido pelo imenso trabalho em mais de 70 universidades de grande renome ao redor do mundo com o título de honra *Doctor Honoris Causa*, também participou da criação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

Suas contribuições no campo do conhecimento acerca de temas em áreas como economia de bem-estar, desenvolvimento econômico, escassez e fome, filosofia, ética e moral, que somam mais de 20 livros publicados em cerca de 30 idiomas, além de 400 artigos, são frutos de um cristalino pensamento objetivo e analítico. Resultam também de uma robusta formação acadêmica e da nutrição desse intelecto por uma alma sensível e precocemente exposta às mazelas e ao sofrimento causados pela fome de uma Índia marcada pelos conflitos étnicos, religiosos e políticos da década de 1940.

Assim como o faz muitas vezes Jung, Sen vai tecendo uma linha de raciocínio muito particular, que nos leva a dialogar com sua perspectiva. Penso que os dois autores apresentam suas ideias por meio de um pensamento vivo, fruto da experiência de ambos, e que, apesar de distintas, trazem o colorido de duas almas que parecem ter conversado, de forma muito particular, com as dores da humanidade. Não satisfeitos em decifrá-las, traduziram-nas em caminhos que podem nos levar a lugares profundos de nós mesmos e ao desbravamento de nossa própria alma.

Os dois autores concordam, por exemplo, sobre a “riqueza múltipla e subjetiva de uma vida individual” (JUNG, 2016, p. 29), que se mostra soberana e impossível de ser definida ou abarcada por teorias e generalizações.

Mas, se, por um lado, Jung em seu tempo, ao defender a importância do mito para expressar a subjetividade, critica o cientificismo, por outro, Sen, na contemporaneidade, busca usar das ciências econômicas e sociais de forma heterodoxa para defender seu ponto de vista. O indiano nos diz, por exemplo, que

[...] as complexidades de grupos plurais e lealdades [identitárias] múltiplas são apagadas quando se vê cada pessoa como firmemente encaixada em exatamente uma filiação [identitária], substituindo a riqueza de uma vida humana abundante pela estreita fórmula da insistência de que qualquer pessoa está “situada” em apenas um pacote orgânico (SEN, 2015, p. 39).

Sen demonstra uma especial preocupação com a infância e com a educação. A maneira que defende a emergência de se criar condições mais igualitárias de oportunidades para o desenvolvimento das escolhas pessoais é, ao mesmo tempo, técnica, objetiva, contundente, sensível e tocante.

Ele finaliza a obra de forma comovente, fazendo uma confissão sobre o fato que o motivou a desenvolver seus estudos no campo da economia, tendo como foco as políticas de bem-estar e a justiça social: o olhar e a incompreensão de um menino diante da morte de um desconhecido. O homem, que era pai de família, trabalhador, desempregado, buscava condições de sobrevivência para sua família em uma área de conflito, foi morto simplesmente pelo fato de ser visto apenas a partir de uma única identidade: a mulçumana.

O menino indiano Amartya, cujo nome significa “imortal”, tornou-se um cientista econômico agnóstico, e, paradoxalmente, suas contribuições têm trazido para o campo das políticas públicas altos valores humanistas, que estão no cerne das principais religiões do mundo.

BIBLIOGRAFIA

JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
SEN, A. *Identidade e violência: a ilusão como destino*. [S. l.]: Iluminuras, 2015.

Sandra Souza: psicóloga clínica e organizacional e psicoterapeuta. Analista Junguiana em formação pelo IJUSP/AJB/IAAP. Consultora em Orientação Profissional e Transição de Carreira.

E-mail: srs.sandrasouza@gmail.com

Identity and Violence: The Illusion of Destiny, by Amartya Sen

Sandra Souza

Book Review



Political polarization in Brazil permeates multiple aspects of human interaction leading to violent confrontations. Faced with this phenomenon, it becomes crucial to explore references that help to expand and update our understanding of identity. Additionally, these references may prove valuable when examining the catalysts that promote the expression of violent instincts within the realms of society and politics. These instincts are universally present but have recently been amplified, eroding valuable emotional connections, and emerging as a significant source of psychological distress and anguish.

The inherent freedom and purpose of analytical psychology in developing complex thinking and fostering the construction of psychological knowledge through interdisciplinary exchanges makes it beneficial to embrace modern perspectives within the domains of politics and economics. After all, these domains impact directly on how communities are perceived and shaped by these sectors.

Studies in the field of culture were present in Jung's investigations and theories and are important to be considered when understanding the manifestations of the unconscious.

In this regard, present-day works by social scientists, which not only bring data and facts but also challenge them, seem highly relevant to us. It is even more interesting when they skillfully dismantle narratives molded from unilateral perspectives—narratives that colonize our minds with absolute or outdated truths. This is exemplified in the book "Identity and Violence: The Illusion of Destiny." The author, Amartya Sen, conducts a profound and comprehensive analysis of both timeless and contemporary topics such as globalization, terrorism, social inequality, arms policies, and notably, biases related to identity.

The work brims with paradoxes, formed by contrasting analyses and facts that occurred within precise temporal and geographical confines. Noteworthy instances include the conflicts between Hutus and Tutsis in Africa and between Jews and Palestinians in the Middle East. The reflections stimulated by the author's assertions help us

create broader possibilities and alternatives for comprehending the historical and political origins of these conflicts.

Sen also challenges narratives constructed from theories and concepts. He quotes, for example, Adam Smith and Karl Marx, warning that “the simplification of a refined theory may unexpectedly fuel the aggression of petty politics” (SEN, 2015, p. 14).

The work also offers the author’s insights into hunger and misery in Ireland, India, and Africa. It adeptly addresses colonialism and provides a distinct alternative perspective on globalization.

Emerging from the post-September 11 landscape that casts suspicion on Muslims, this work encourages reflection on the concept of the “East.” It delves into the factors shaping our perception of the East and what it embodies. Consequently, it also raises the question of what West or Western is. Such questions deserve special consideration when navigating the production of knowledge, the direction, and the path it follows and will follow in the evolution of what we recognize as global culture.

This aspect holds particular relevance to adherents of Jungian thought due to Jung’s profound engagement with Eastern philosophies, both through direct experience and through his contemporaneous Western understanding of the East.

Perhaps rethinking Jung’s “Orient” in contrast to the current meaning of the East can open up new possibilities for reflecting on certain aspects of his work, promoting a certain refreshment and a contemporary perspective.

The reflections prompted by Sen’s work arise from generalizations, yet they have empirical evidence. These reflections hold the potential to foster an empathetic perspective toward those we consider different—the “Other.” Such an exercise may, occasionally, broaden our view, not confining it to a singular identity but embracing the multitude of identities through which an individual manifests oneself across one’s lifespan and in the world.

However, transcending mere data, facts, paradoxes, reflections, and analyses, the author adeptly lightens the narrative by recounting stories of British habits and customs, which, upon closer examination, are more aptly viewed as appropriations during colonization. Sen achieves this with an affable tone rather than a bitter one. Additionally, the author references scientifically and mathematically significant theories, transporting us to the distant past of the East—or more fittingly, to humanity’s most ancient and distant origins—thus unveiling its true origins.

In the book, Sen advocates for the cultivation of a reflective dimension of thought that favors something extremely valuable to him: the freedom to exist within the world based on unique and

individual choices rather than be constrained or defined by social categorizations. In this regard, he seemingly embodies an economist who, whether consciously or inadvertently, aligns with Jung's concept of individuation.

Solidly supported, the reading shows that, at times, theories and concepts designed to diminish differences or violence can inadvertently be co-opted by alternative agendas. Consequently, they end up generating an exact opposite effect, particularly when introduced within the realm of politics.

This reading, because of its easy and logical approach, potentially paves the way for cultivating an informed and secure space to reflect on sensitive subjects like inequality, social exclusion, colonialism, and prejudice. In addition, it elucidates how feelings of humiliation and impotence in the face of oppression are frequently turned into instruments of violence, or even harnessed to incite conflicts, all in service of questionable political objectives.

The work inherently carries the historical and cultural breadth coupled with the analytical and conceptual depth that emanates from Amartya Sen's biography. A philosopher and economist, the author was awarded the Nobel Prize in Economics in 1998 for his theoretical advancements and pragmatic efforts in favor of social justice and for combating poverty.

Acknowledged for his monumental work across 70 top universities worldwide, he holds the esteemed title of Doctor Honoris Causa. He also played a pivotal role in the inception of the Human Development Index (HDI).

His intellectual contributions on topics in areas such as welfare economics, economic development, scarcity and hunger, philosophy, ethics, and morality, which amount to more than 20 books published in nearly 30 languages, along with 400 articles, are the result of an unequivocally lucid, objective, and analytical thinking. These accomplishments also stem from a robust academic background and the enrichment of this intellect by a sensitive soul that was exposed early on to the afflictions and distress brought about by hunger in a 1940s India marked by ethnic, religious, and political conflicts.

Much like Jung, Sen weaves a very particular line of reasoning, which leads us to engage with his perspective. In my view, both authors convey their ideas through a vibrant thought process—a manifestation of their individual experiences. Despite their differences, their perspectives are imbued with the essence of two souls that appear to have engaged in a unique dialog with human suffering. Beyond mere analysis, they have translated these experiences into pathways that can guide us to profound depths within ourselves, prompting the exploration of our very own souls.

The two authors find common ground in their appreciation of the “multifaceted and individual richness of life” (JUNG, 2016, p. 29), which emerges as sovereign and impossible to be defined or embraced by theories and generalizations.

However, while Jung, in his time, defended the significance of myth as a means to express subjectivity and critique scientism, Sen, in the contemporary context, unconventionally employs economic and social sciences to advocate for his perspective. For instance, the Indian philosopher elucidates that “the intricate nature of diverse groups and multiple [identity] loyalties is erased when each individual is perceived as firmly embedded within a solitary [identity] affiliation, replacing the richness of an abundance human existence with the limited formula that insists anyone is ‘situated’ solely within a single organic framework” (SEN, 2015, p. 39).

Sen shows a special concern with childhood and education. The way in which he advocates for the emergence of more equitable conditions for personal growth is simultaneously methodical, objective, persuasive, empathetic, and touching.

He ends his book in a particularly poignant way, as he shares a deeply personal revelation that drove him to develop his studies in the field of economics, focusing on welfare policies and social justice: a memory of a young boy's gaze and perplexity when confronted with the death of a stranger. The person, who was a hardworking but unemployed family man, striving to secure his family's survival amidst conflict, was killed simply because he was seen only from a single identity: as a Muslim.

Amartya, the Indian boy whose name carries the meaning “immortal,” became an agnostic economist. Paradoxically, his contributions have infused the domain of public policy with profound humanistic ideals, resonating at the core of the world's principal religions.

References

- JUNG, C. G. *Memories, dreams, reflections*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- SEN, A. *Identity and violence: the illusion of destiny*. São Paulo: Iluminuras, 2015.

Sandra Souza: clinical psychologist, organizational psychologist, psychopedagogue, applicant for analyst training at Instituto Janguiano de São Paulo (IJUSP).

E-mail: srs.sandrasouza@gmail.com

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

Adriana Vaz Di Mambro Ribeiro

Brena Souza Almeida

Carina Paula Brantegani Girardelli

Cristina Pinto Lopes

Daniel da Silva Guimarães Cândido

Fábio Costa

Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira

Flávio F. B. Cordeiro

Julia Rogério Rampelotti

Lidiane Gouveia Garcia

Lívia Pessoa Campello

Luana Maria Rotolo

Mariela B. Hernández

Renata Cunha Wenth

Sandra Regina de Souza

Silvana Maria de Jesus

Vinicius Santos de Jesus