

Trauma sexual: um estudo junguiano sobre a inferiorização da mulher

Patrícia Helena Duarte da Matta

Artigos



Resumo

O presente artigo investiga a relação entre a cultura do estupro no Brasil e os Complexos Culturais. O artigo, de natureza teórica, integra conceitos de trauma, feminismo e psicologia junguiana para aprofundar a compreensão da experiência das mulheres vítimas de abuso e oferecer subsídios para a prática clínica. A pesquisa identifica um mecanismo psíquico comum em diferentes abordagens teóricas: uma distorção psíquica de identificação com o agressor que se forja como um elaborado complexo defensivo. Além disso, propõe uma clínica junguiana mais atenta ao contexto social e cultural, permitindo uma escuta mais profunda e eficaz. Conclui-se que a abordagem junguiana pode contribuir para a desconstrução de noções ultrapassadas sobre o feminino e oferecer novas possibilidades de cura para as mulheres vítimas de abuso.

Palavras-chave: trauma; abuso sexual; complexo cultural; feminismo; psicologia junguiana.

INTRODUÇÃO

A violência contra a mulher é amplamente naturalizada na sociedade brasileira, o que contribui para a perpetuação da cultura do estupro, conforme evidenciado pelos dados dos anuários de segurança pública dos últimos quatro anos (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2024). Esta faz parte de uma lógica de inferiorização da mulher, profundamente enraizada na tradição ocidental (FEDERICI, 2017; KEHL, 2016), contribuindo para a perpetuação dos efeitos traumáticos na saúde mental das mulheres. Há estudos importantes sobre os efeitos neurológicos e cognitivos do trauma decorrente do abuso sexual e de suas correlações com o suicídio, a depressão e os comportamentos autolesivos entre mulheres (CONCEIÇÃO et al., 2015).

O estudo do trauma permeia toda a história da psicologia moderna. Ao investigar as mulheres histéricas, Freud começou a identificar sintomas decorrentes da repressão sexual na cultura da época. Suas investigações preliminares apontaram para a existência

de memórias reprimidas, o que o levou à formulação da teoria do inconsciente. Foi a ousadia de suas ideias que atraiu Jung, resultando em uma parceria, até que divergiram, especialmente no que diz respeito ao fenômeno da sexualidade. A escuta das mulheres no final do século XIX e início do século XX revelou, tanto para Jung quanto para Freud (KEHL, 2016), um campo importante para a investigação da etiologia das neuroses.

Na psicologia analítica, uma discussão mais aprofundada acerca do trauma vem sendo realizada por Donald Kalsched (2013). O autor considera a influência das estruturas arquetípicas que emergem no contexto de experiências traumáticas, dando ênfase para uma cura que leve em consideração um importante sistema defensivo que se forma no momento da cisão psíquica provocada pelo trauma. Contudo, para além da perspectiva individual, na experiência clínica nos deparamos com os efeitos retraumatizantes de uma cultura de inferiorização da mulher e permissividade ao abuso.

A partir da noção de Complexos Culturais, criada por Samuel Kimbles e Tomas Singer (2002), este estudo analisa a experiência subjetiva de mulheres vítimas de abuso. Buscando integrar a perspectiva junguiana, este estudo busca integrar a perspectiva junguiana com uma análise crítica das relações de gênero, a fim de compreender como a cultura do estupro influencia a experiência traumática das mulheres e como a clínica junguiana pode oferecer ferramentas para a cura.

ABUSO SEXUAL E TRAUMA: A EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL E SUBJETIVA

O abuso sexual, no contexto jurídico brasileiro, compreende qualquer ato libidinoso praticado com violência, grave ameaça ou contra alguém incapaz de oferecer resistência, seja por vulnerabilidade ou qualquer outra razão. Essa definição engloba desde os atos físicos não consentidos até o estupro. Também é crucial destacar que a percepção do abuso pode ser complexa, especialmente em casos de relações próximas ou de manipulação psicológica, em que a vítima pode demorar a reconhecer a violência sofrida.

O relato de abuso sexual, muitas vezes, é a única prova do crime. No contexto brasileiro, marcado por uma cultura machista, as vítimas enfrentam um processo de denúncia desafiador, permeado por obstáculos como a falta de proteção, a descridibilização e a dificuldade em obter reparação. Apesar desse cenário adverso, a legislação brasileira tem evoluído com avanços na tipificação do crime¹,

¹ BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Lei Maria da Penha.

BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

BRASIL. Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015. Lei do Feminicídio.

no prazo para denúncia² e na garantia de atendimento especializado³. No entanto, a cultura da culpabilização da vítima ainda persiste, demandando um olhar atento dos profissionais da saúde mental.

A escuta especializada do abuso exige uma compreensão profunda do contexto social e das dinâmicas de poder que permeiam esses casos. Profissionais da saúde mental, como psicólogos, devem manter um diálogo constante com o mundo externo para compreender as realidades das vítimas e oferecer um atendimento integral. Conforme apontam Parise e Scandiuci, “a alma está fora do centro e o analista deve estar a seu serviço” (2022, p. 16), evidenciando a importância de uma abordagem sensível às particularidades de cada caso, com suas complexidades sendo observadas.

A teoria do abuso interpessoal crônico e a psicopatologia do trauma

Com a finalidade de definir o que chamou de teoria do abuso interpessoal crônico, a pesquisadora Dee L.R. Graham (2021) realizou uma série de estudos científicos com mulheres vítimas de violência. Mapeou comportamentos generalizados pelas mulheres que correspondem às características da Síndrome de Estocolmo. A autora constatou que esta síndrome, frequentemente associada a situações de sequestro, também se manifesta em contextos de abuso emocional crônico, como o abuso infantil e a violência doméstica. Segundo ela, em situações de extrema vulnerabilidade e ameaça, a vítima, buscando a sobrevivência, pode desenvolver um vínculo paradoxal com o agressor. Esse vínculo se estabelece por meio de um mecanismo de defesa psicológico, no qual a vítima nega a gravidade da situação e cria uma aliança com seu algoz. Essa dinâmica é facilitada pela alternância entre momentos de terror e momentos de aparente calma, em que o agressor demonstra algum tipo de cuidado ou gentileza.

Para lidar com o trauma, a vítima realiza uma cisão psíquica, separando as partes boas e ruins do agressor. Ela passa a idealizar o agressor, atribuindo-lhe qualidades que não possui, passando a se culpar pelo abuso. Essa identificação com o agressor é reforçada por distorções cognitivas que permitem à vítima justificar o abuso e manter um senso de controle sobre a situação. Tal dinâmica é descrita por Graham como um mecanismo de sobrevivência que permite à vítima lidar com o trauma.

² BRASIL. Lei nº 12.650, de 13 de maio de 2015. Lei Joana Maranhão- extensão do prazo prescricional.

³ BRASIL. Lei nº 12.845, de 1º de agosto de 2013. Lei do Minuto Seguinte. Resolução nº 8 de 07/07/20 do Conselho Federal de Psicologia que estabelece normas de exercício profissional da psicologia em relação às violências de gênero.

Segundo a autora, as consequências em longo prazo desse tipo de vínculo patológico se manifestam como sintomas semelhantes aos do Transtorno de Personalidade Borderline (TPB). A clivagem, a instabilidade nas relações, a raiva intensa e a distorção da autoimagem (falta de senso de si) são algumas das características mais comuns. Essas sequelas demonstram a gravidade do impacto do abuso emocional na saúde mental da vítima. Em resumo, a Síndrome de Estocolmo, em casos de abuso crônico, é um mecanismo de defesa complexo, que envolve sintomas, como a negação da realidade, a idealização do agressor e a culpabilização da vítima. Essa dinâmica tem consequências duradouras para a saúde mental e as relações interpessoais da vítima.

Estudos realizados no campo da psiquiatria e psicologia cognitiva também apontam correlações entre histórico de abuso sexual infantil, TPB e Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT). Um estudo de 2005 constatou a ocorrência de abuso sexual em 75% dos pacientes com diagnóstico de TPB pesquisados (CONCEIÇÃO et al., 2015). Outra pesquisa apontou a prevalência de 40% de TEPT em meninas vítimas de abuso sexual (BORGES; DELL'AGLIO, 2008). Crianças vítimas de abuso possuem risco aumentado de desenvolverem TEPT (risco 20% maior), depressão e suicídio (risco 21% maior). A negação do abuso e a repressão da raiva no momento do trauma são dois mecanismos de sobrevivência psíquica frequentes em vítimas de traumas crônicos (Graham, 2021). Os ataques de raiva são sintomas comuns do Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) e frequentemente apresentam-se em momentos inadequados, sem justificativa (CONCEIÇÃO et al., 2005).

Além dos sintomas destacados por Graham (2021), relacionados ao TPB, seus achados correspondem aos levantamentos mencionados acima. Na experiência clínica da autora do presente estudo com mulheres vítimas de abuso na infância, revelou-se a presença de características típicas de TPB e TEPT (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014). Dentre essas características, podemos destacar: a revivência do trauma através de recordações intrusivas e pesadelos, a evitação de estímulos (frequentemente dificultando a busca por ajuda profissional ou o investimento em relações sociais), o embotamento emocional (diminuição dos interesses e das emoções, como ternura, sexualidade e intimidade), além do sentimento de falta de futuro ou futuro abreviado, manifestando-se também por meio de ansiedade, irritabilidade e distúrbios do sono.

Graham (2021) traz também uma contribuição interessantíssima para análise do contexto sociocultural. Sua elaboração teórica amplia a percepção dos aspectos comportamentais decorrentes de situações abusivas contra as mulheres para além dos processos individuais. A autora afirma haver na cultura uma espécie de generalização da síndrome de Estocolmo na sociedade. Para ela, a psicologia da mulher na atualidade é, na verdade, a psicologia da mulher em situação de cativo. Ela afirma que:

“a feminilidade, o amor pelos homens, a identidade e a prática heterossexuais das mulheres são estratégias de sobrevivência observadas em circunstâncias de terror – circunstâncias preconizadas pelos quatro precursores da síndrome de Estocolmo (ameaça à sobrevivência, impossibilidade de fuga, isolamento e bondade)” (GRAHAM, 2021, p. 255).

O conceito da síndrome de Estocolmo social questiona a celebração de uma feminilidade que glorifica esta reação defensiva das mulheres à opressão, reforçando uma postura adotada por um grupo oprimido, visando à sobrevivência. Questiona também a heterossexualidade da forma como ela é exercida pela maioria das mulheres como estratégia de proteção neste campo de batalha em que se estabelece a predominância da dominação masculina.

Em termos junguianos, poderíamos dizer que parte do ego da vítima, influenciado por uma poderosa força arquetípica – constelada por um complexo –, fica identificada com o agressor. A vítima passa a ver o mundo na perspectiva do agressor, na medida em que só assim poderá antecipar as necessidades dele para mantê-lo feliz, e garantir sua sobrevivência e ter uma falsa sensação de controle. Isso pode explicar a sensação de culpa pela agressão que sofreu no nível individual, como discutiremos em seguida sob a ótica de Donald Kalsched. De outro modo, este mesmo mecanismo de distorção psicológica e identificação com o agressor será estendido mais adiante para uma discussão em termos coletivos, sob a ótica dos complexos culturais.

Uma perspectiva junguiana sobre o trauma

O trauma não se limita a um evento isolado, mas sim a uma experiência que causa uma dor ou uma ansiedade psíquica insuportável, que Donald Kalsched (2013) define como um medo terrível associado à ameaça de dissolução do eu. O autor se propõe a complementar as noções psicanalíticas sobre o trauma precoce, adicionando a elas a perspectiva junguiana que inclui os fenômenos arquetípicos.

O psicanalista Donald Winnicott (1965) postula que uma mediação parental é crucial para a construção de um *Self* coeso e para a exploração do mundo pela criança com confiança. No entanto, o trauma infantil interrompe esse processo, frustrando os primeiros anseios da criança e impedindo a realização de seu potencial, bem como impede a construção de uma base segura para o desenvolvimento emocional e cognitivo.

Kalsched (2013) complementa esta noção, observando o trauma a partir dos processos arquetípicos de defesa que ele desencadeia. Para melhor compreendê-la, retomaremos a noção junguiana de *Self*. Ao se referir ao inconsciente coletivo, Jung destaca seu caráter contraditório e caótico, impossível de ser averiguado diretamente (JUNG, OC, vol. VI). O *Self* seria, segundo ele, o arquétipo ordenador

da psique, responsável por integrar os opostos e promover a unidade neste caos inconsciente. A realização do *Self* no processo de individuação depende de sua relação com o ego, que atua como mediador entre o consciente e o inconsciente no indivíduo.

O trauma precoce interrompe o desenvolvimento desta capacidade medial entre ego e *Self* (KALSCHED, 2013). Segundo o autor, é a função materna que atua como metabolizadora externa das experiências do bebê, permitindo a transformação de emoções e a construção de representações internas mais integradas. Ou seja, nas primeiras etapas da vida, este princípio ordenador é projetado no objeto materno para depois ser integrado ao indivíduo. O trauma, ao sobrecarregar a capacidade de contenção deste objeto materno, impede a elaboração das experiências dolorosas, levando à fragmentação da psique e à perpetuação de representações arquetípicas antinômicas.

A ausência de um princípio integrativo impede que a criança construa um *Self* coeso e capaz de lidar com os paradoxos da vida. A criança traumatizada vivencia um *Self* de forma precária, que o autor nomeia como um **falso-Self**, formando-se um “sistema defensivo de autocuidado que é bem mais arcaico e devastador que o nível habitual de defesas do ego” (KALSCHED, 2013, p. 70). A integração desses conteúdos à consciência pode ser catastrófica e por isso se opera uma cisão arquetípica desta magnitude. A memória do trauma se torna fragmentada e confusa.

Esta fragmentação revela que a ansiedade traumática crônica impediu a transição entre o ego e o *Self*, inibindo a atividade simbólica da imaginação. A fantasia, então, assume este lugar como um papel defensivo, preenchendo o vazio, porém sem promover a integração psíquica. Tais defesas impedem o fluir entre opostos da energia psíquica que fica aprisionada em um sistema de autodefesa. Kalsched (2013) ainda nos chama a atenção para a sofisticação protetora dessas defesas arquetípicas que ocorrem no momento do trauma e que são personificadas como imagens daimônicas. Segundo o autor:

“quando o trauma atinge a psique em desenvolvimento de uma criança, tem lugar uma fragmentação da consciência na qual as diferentes ‘partes’ se organizam de acordo com certos padrões arcaicos e típicos (arquetípicos), mais comumente díades ou sizíguas formadas por seres personificados. Tipicamente uma parte do ego regressa ao período infantil e outra parte progride, isto é, cresce rápido demais e se torna precocemente adaptada ao mundo exterior. [...] A parte da personalidade que progrediu cuida, então, da parte que regrediu.” (KALSCHED, 2013, p. 15).

As duas partes separadas passam a ser mediadas por um falso-*Self*, que atua como uma espécie de guardião controverso. Tal estrutura triádica foi denominada pelo autor como um sistema autoimune, ou ainda, como sistema de autocuidado arquetípico da psique (KALSCHED, 2019). Nessa dinâmica, o arquétipo do Trickster pode emergir como

este daimon controverso (KALSCHED, 2013), responsável por manter a sombra traumática no inconsciente. Este guardião da cisão filtra as experiências do indivíduo, isolando a parte traumatizada da realidade. Uma vez que este sistema se estabelece na psique, será ele que fará a triagem de todas as relações do indivíduo com o mundo exterior. Toda investida de emoções, mesmo as positivas, é entendida por ele como algo ameaçador, o que se torna um grande desafio na análise. Afinal, as possibilidades de mudança e novas experiências afetivas ativam o sistema autoimune e, por isso, seu grande potencial de retraumatizar a sobrevivente do trauma.

Jung (OC, vol. IX/I) apresenta o arquétipo do Trickster como uma representação do estado obscuro diante da falta de consciência. Comumente representado como o ser da travessura, do ridículo, do inadmissível e do desajeitamento, esse poderoso coringa que muda constantemente de forma, confundindo e brincando – algumas vezes de forma inconsequente e arriscada – com as tendências opostas do inconsciente. Neste sistema autoimune (KALSCHED, 2013), esta função arquetípica, que por vezes se revela como o Trickster e ajudou no início a superar o momento catastrófico, passa a ser um aliado tóxico, pois ele impede de construir relações sadias e tomar consciência de seu trauma original.

Outro ponto que merece ser considerado para a compreensão do trauma do abuso é a condição de identificação com o agressor na perspectiva arquetípica. Nas palavras de Kalsched, essa condição é de “enfeitiçamento pelo lado negativo do *Self* primordial ambivalente” (KALSCHED, 2013, p. 260). Para que um estágio de elaboração seja alcançado, é necessário um violento sacrifício desta fantasia protetiva do falso-*Self*. Ou melhor, o “sacrifício da identidade divina do ego e o retorno de um espírito pessoal ao corpo” (KALSCHED, 2013, p. 262).

O autor alerta que este processo perigoso pode ter um resultado destrutivo ou redentor. Quando malsucedido, o ego permanece identificado com esse *Self* destrutivo e acaba sendo devorado por seus aspectos negativos. Porém, quando bem-sucedido, o *Self* primordial é libertado de seu papel defensivo e se reorganiza numa função de orientação do processo de individuação. No caso da reparação do trauma precoce, ela pode acontecer na cocriação de uma realidade intersubjetiva na relação terapêutica (KALSCHED, 2019), possibilitando a emergência de uma função simbólica.

Verena Kast (2022) também discute sobre a importância de uma conscientização desta identificação inconsciente com o agressor. Ela afirma que a convicção desta saída mágica pela grandiosidade faz parte da psicologia da vítima. Afinal, uma vez que se cria a identificação com a grandiosidade do agressor, cria-se uma falsa sensação de controle. Contudo, esta solução ilusória, com o tempo, passa a ameaçar o potencial criativo. O falso *Self* que protege a vítima no trauma passa a ser o próprio vilão de sua psique. Esta

discussão nos remete também à teoria da Síndrome de Estocolmo abordada anteriormente, corroborando a tese de distorção cognitiva e identificação da vítima com o agressor.

COMPLEXOS CULTURAIS: A PSICOLOGIA ANALÍTICA E A COLETIVIDADE

Jung (OC, vol. VIII/II) define o complexo como a imagem de determinada situação psíquica, dotada de forte carga emocional, que possui coerência própria e elevado grau de autonomia. Os complexos são centros de energia cuja fonte é arquetípica. São manifestações vitais da psique inconsciente e, por isso, os complexos nunca podem ser assimilados à consciência em sua totalidade. A expressão de um complexo ocorre em decorrência de um conflito, ou seja, de uma nova exigência de adaptação ou atualização da psique à consciência.

O complexo abriga em si uma tensão energética. Quando se constela, sua energia tem um valor que supera e rompe as intenções conscientes, pois, ao ser ativado, carrega consigo um núcleo arquetípico. Parte dele se liga ao ego e outra parte, mais difícil de ser assimilada à consciência, é projetada em um objeto externo. Um complexo ativado é capaz de criar uma cisão na consciência que se encontra impossibilitada de suportar ambiguidades.

O complexo pode ser reconhecido nas certezas simplistas de determinada visão de mundo, assim como nas reações estereotipadas, emocionais e inadequadas. O embaraço doloroso que aparece como um efeito do complexo provém do choque de uma exigência de adaptação, de assimilação de conteúdos inconscientes à consciência. Por este motivo, os complexos carregam também embriões de novas potencialidades de vida, pois são eles que permitem o acesso e a interlocução com o inconsciente coletivo.

Interessados em ampliar a perspectiva junguiana sobre os complexos e explorar os níveis culturais da psique, Samuel Kimbles e Thomas Singer passaram a introduzir neste campo a noção de complexo cultural. Eles partiram da noção de inconsciente cultural de Joseph Henderson, teoria que considera a divisão do inconsciente feita por Jung e que descreve camadas da psique que vão desde a esfera individual, passando por estratos familiares e culturais, até o inconsciente coletivo.

Singer (2022) observa que o inconsciente coletivo é o terreno do arquétipo e, por isso, não se limita a tempo e espaço. O arquétipo não se limita a cultura e a vida coletiva de momentos e territórios históricos determinados. O inconsciente coletivo é apriorístico e atemporal. Todavia, o sujeito se encontra situado historicamente em um espaço, um tempo e um grupo específicos. Portanto, a interação arquetípica entre o inconsciente coletivo e a psique individual

também é atravessada pela cultura. Assim, os complexos culturais garantem “pertencimento, singularidade e especificidade temporal para o aparecimento de conteúdos do inconsciente na sociedade e no indivíduo” (PARISE; SCANDIUCCI, 2022, p. 110).

Os complexos culturais tendem a irromper em situações em que um conflito emerge, quando situações paradoxais são difíceis de serem assimiladas por uma sociedade ou um coletivo. Um determinado grupo, quando tomado pelo evento de formação de um complexo, é influenciado pela cisão que ele opera. Este grupo tende a identificar-se com uma parte do complexo inconsciente enquanto a outra é projetada em outro grupo. Singer (2022) destaca alguns sinais que contribuem para a identificação de um complexo cultural, tais como: a reatividade emocional ou afetiva (carregada energeticamente e expressa em comportamentos repetitivos); o caráter inconsciente (involuntário e autônomo); a existência de um núcleo arquetípico dominante; a tendência à simplificação (que substitui a angústia gerada pela ambiguidade e a incerteza), e as experiências acumuladas (memórias que atravessam gerações, adquirindo um forte caráter histórico).

Os complexos culturais se evidenciam, geralmente, a partir de vivências coletivas traumáticas em contextos históricos, como: imigração, escravidão, colonização, conflitos territoriais e guerras, relações étnicas e de gênero, religião, entre outros. São complexos mais amplos e, portanto, mais difíceis de serem trabalhados no nível do indivíduo. Conforme afirma Silva & Serbena (2021):

“Estes núcleos afetivos grupais organizam a história psicológica de uma cultura, gerando um campo emocional próprio e autônomo, pertencendo não somente aos indivíduos, mas a própria cultura. Tanto as exigências do passado quanto os processos futuros são moldados por estes complexos.” (SILVA; SERBENA, 2021, p. 170).

É importante ressaltar que nem todos os complexos se expressam de forma negativa e que, muitas vezes, servem para fornecer um forte senso de identidade cultural e pertencimento. Do mesmo modo, possuem a capacidade de mobilizar egos individuais e coletivos cotidianamente. Segundo Singer, “a melhor maneira de saber se está tocando um complexo cultural – seja em um grupo ou em um indivíduo – é pela reatividade emocional que certos tópicos desencadeiam automaticamente” (SINGER, 2022, p. 118).

A teoria dos complexos culturais abre um novo território na psicologia analítica junguiana. Ela permite intersecções com a filosofia contemporânea e nos auxilia nas investigações sobre os discursos que operam sobre o indivíduo na atualidade. A noção de complexo cultural nos livra de uma perigosa armadilha do campo junguiano que é a de confundir padrões culturais com expressões arquetípicas.

Partindo desta premissa, Gustavo Pessoa (2022) argumenta a favor de uma tomada de consciência dos complexos culturais da contemporaneidade, demonstrando a exigência de assimilação e adaptação na consciência de conteúdos constelados há tempos na história da humanidade. Segundo ele, no que concerne às questões de gênero e sexualidade, se faz necessário o abandono das noções essencialistas e estereotipadas de masculinidade e feminilidade, tomadas como dados apriorísticos. E considera que este campo carece de uma ampliação do debate acerca da hetero/homossexualidade, como forma de elaboração desses complexos culturais. O analista junguiano afirma:

“Argumentar que conceitos que habitam a discussão sobre a sexualidade sejam diretamente arquetípicos pode trazer o verniz do essencialismo [...]. Além disso, dificultam a ênfase sobre os conflitos que vivenciamos, uma vez que a situação conflituosa ocorre na interação humana no aqui e agora. O arquétipo, por psicóide e não humano, não é em si mesmo um palco de conflitos” (PESSOA, 2022, p. 279)

Segundo este autor, a sociedade atual está sob influência de um complexo que ele denomina cis-heteropatriarcal. Tal complexo hierarquiza o homem branco heterossexual e estabelece suas ações estereotípicas como superiores. Ressaltam-se assim as relações de poder construídas na lógica patriarcal que privilegiam a heterossexualidade do homem cisgênero branco, neste caso, considerando também as hierarquias raciais que se transversalizam na cultura.

Pessoa (2022) considera que a heterossexualidade estabelecida como padrão hegemônico normativo é facilitadora da construção da sociedade capitalista ocidental, pois, assim como discutido anteriormente, a sociedade capitalista é fundamentada na família heterossexual. Este padrão normativo estabelece um modelo a ser seguido, um padrão simplista. O padrão exclui e submete tudo aquilo que é considerado desviante, tal como a cisão típica de um complexo constelado. Em seguida, apresentaremos os eventos que forneceram, ao longo do tempo, a consistência histórica deste complexo cultural que se opera pelo padrão normativo da família nuclear heterossexual burguesa.

A NOÇÃO DE INFERIORIDADE FEMININA: DA HISTORICIDADE DOS MITOS AO SURGIMENTO DA PSICOLOGIA

As considerações discutidas anteriormente podem nos indicar que, além de um trauma que se realiza no nível individual, o abuso sexual poder ser compreendido como um sintoma ou expressão de um complexo cultural. A imposição violenta de um corpo sobre outro, por si só, demonstra tamanha irracionalidade que demandará para a vítima um longo processo de elaboração das rupturas que

provoca em sua psique. Porém, o desafio da elaboração traumática ganha um contorno ainda maior por acontecer em uma sociedade cuja legitimação da cultura misógina favorece a banalização da violência e isola a vítima do contexto social através dos mecanismos de culpabilização e vergonha.

Para compreender as estruturas sociais reforçadoras desta dinâmica, este trabalho se debruça num amplo resgate histórico. Afinal, segundo Singer & Kaplinsky (2019), os complexos culturais se estabelecem como experiências acumuladas que atravessam gerações. Voltaremos às origens do sistema patriarcal, desde a Idade Antiga, para rever o lugar que foi atribuído à mulher na história desde este período.

Partindo de uma ótica feminista, analisarei alguns atravessamentos sociais, culturais, históricos e políticos que forjaram os discursos sobre as mulheres, especialmente no que concerne à relação de superioridade que se impõe no corpo da mulher, objeto deste artigo. Seguirei pela história do ocidente em busca de parâmetros históricos e culturais que forjaram os mitos e, portanto, os discursos sobre as mulheres que são tão presentes no universo junguiano.

O termo patriarcado serve para designar um sistema de estruturas em que há uma predominância do poder do homem na cultura e nas relações econômicas e sociais. Não há referências historiográficas precisas sobre o início de uma provável era patriarcal. O que se sabe é que, nas sociedades pré-históricas de caçadores-coletores, há indicativos de que se tratava de sociedades mais igualitárias. O primeiro registro histórico que sinaliza uma desigualdade formal de poder na relação entre homens e mulheres é o Código de Hamurabi, datado de 1722 a.C. (STEARNS, 2015), na medida em que estabelecia sanções desiguais às mulheres com relação aos homens. Contudo, no ocidente, até o período da alta Idade Média, existem relatos de mulheres que gozavam da liberdade de circular pelas cidades, podiam trabalhar e participavam de comunidades de plantio e de experiências religiosas.

A Grécia antiga já não incluía as mulheres em sua organização de sistemas de poder. A elas, restava o domínio da esfera privada, e assim permaneceram ao longo de toda a cultura greco-romana. Estudos historiográficos sinalizam que os patriarcados da Antiguidade podem servir como referência para se pensar na ética de dominação das mulheres (AZEVEDO, 2019). No trecho a seguir, a filósofa Marilena Chauí descreve as características desta transição para o patriarcado no início da idade antiga:

“A figura feminina era sacralizada, e a mulher, venerada como deusa. Por isso lhe cabiam a autoridade e o poder. Com o advento do patriarcado, o panteão das divindades passou a ter em seu topo a figura masculina. Zeus, Júpiter e Jeová simbolizam a hegemonia do pai e de sua lei. A mulher se torna mero suporte

físico de uma vida que se origina no macho [...] desprovida de qualquer papel na geração da vida e, sobretudo, surge como portadora da morte.” (CHAUÍ, 2020)

Nesse trabalho, a filósofa nos conta que o pouco que conhecemos de algumas das antigas romanas surge de relatos feitos por homens e traduzem uma visão cindida da mulher, a qual perdura há séculos, ora descrevendo a mulher a partir de seu recato doméstico e a maternidade idealizada, ora caracterizando-a pela lascívia, a vingança, a inveja, o despudor e a sexualidade perigosa.

Na literatura Junguiana, encontramos vastas referências de imagens arquetípicas representadas pelos mitos, sendo muitas delas originárias da cultura greco-romana. Existe utilização das mitologias como fonte epistemológica desta corrente de pensamento. Jung explorou-as em diversas culturas, constatou padrões repetidos e formulou o conceito de arquétipo. Os mitos seriam portanto uma espécie de transcrição da experiência arquetípica (JUNG, OC, vol. IX/I), seriam representações criadas pela humanidade para representar suas experiências psíquicas. E, justamente, ao tentar corporificar algo tão inapreensível como o arquétipo, o mito traz consigo as marcas do seu tempo. Especialmente depois do advento da escrita, os mitos deixaram de se modificar na oralidade e ficaram ainda mais aprisionados num tempo-espaço. Ou seja, o mito não é o arquétipo em si, pois ele está inscrito numa temporalidade específica.

Joseph Campbell (2015), ao pesquisar sobre a trajetória arquetípica da Grande Deusa ao longo da história, identificou pistas sobre o período histórico em que os povos patrilineares prevaleceram sobre os matrilineares. Foi do quarto ao segundo milênio a.C., nas raízes do judaísmo, que ele identificou o início do patriarcado ocidental. Nesta coalizão entre culturas, a tradição de Judá sobrepõe totalmente o masculino ao feminino, como se pode observar nos registros bíblicos, em que todas as informações sobre divindades femininas são suprimidas (Campbell, 2015). Somente em 1950, a igreja católica validou o dogma Assunção de Maria, cem anos depois da primeira onda feminista.

Já na tradição grega, as mulheres permanecem entre as divindades. Porém, assumem papéis passivos, passam de autoridades supremas a esposas e protegidas dos deuses. Aquelas com maior autoridade frequentemente assumem características validadas pelo patriarcado, como o autoritarismo, e são marcadas por um espírito vingativo, em função das traições e da inferiorização às quais são submetidas, tal como Hera e Deméter. Enquanto na tradição de Judá as deusas foram eliminadas, no contexto greco-romano ficaram inferiorizadas, sob jugo dos deuses.

Laurie Schapira (2018) faz um caminho semelhante de análise do desenvolvimento do mito. A autora, ao analisar o mito de Cassandra – buscando correlações arquetípicas para a compreensão da histeria – descobre como os mitos de deusas gregas foram assimilados pela

cultura patriarcal. Segundo a autora, para tornar-se o deus Sol, Apolo passou por três fases na história. Em sua fase pré-histórica, era retratado como o demônio da terra, mais ligado às forças primitivas da natureza. Nos registros de Homero, ele passou a ter uma imagem heroica juvenil e imponente, até, finalmente, tornar-se do Olimpo. Isto é, somente em sua fase final, já no auge da era patriarcal, Apolo passou a ser venerado como deus da lógica e da razão, representante da verdade e da beleza.

As relações entre as deusas e Apolo também se modificam com o avanço do patriarcado. Ártemis, originalmente uma Grande Mãe, em Homero perde sua supremacia e passa a ser apresentada como irmã gêmea de Apolo como se representasse seu lado feminino, porém inferior hierarquicamente. Athena também era irmã de Apolo e se revela como uma importante aliada do patriarcado. Nascida da cabeça de Zeus, possuía escassos atributos femininos e, em função dessas características, ganha lugar especial ao lado de Apolo. Em uma passagem da *Ilíada*, ela faz vista grossa à misoginia do irmão, sendo permissiva com relação a um ato de matricídio. Essa alegoria é excelente para descrever o declínio da ordem matriarcal, substituída pelo patriarcado. O mito, neste caso, representa seu tempo histórico (SCHAPIRA, 2018).

Já para Cassandra, Apolo prometeu dar-lhe o dom da profecia, se ela se deitasse com ele. Ela recebeu o dom, mas, assustada, desistiu de entregar-se para ele. Vingativo, ele rouba um beijo forçado dela e a condena a nunca mais ser ouvida. Ou seja, mesmo que tivesse o dom da profecia, suas palavras não teriam crédito algum. Schapira (2018) relaciona esta passagem com o drama da histeria. A histerica é aquela que possui uma potente capacidade medial, mas que não encontra lugar de expressão no mundo que a reprime. Ela sabe de tudo, porém, silenciada, resta que seu potencial possa emergir como sintoma.

Héstia, para fugir das investidas de Apolo, faz um pacto com Zeus. A solução que é dada pelo patriarca, em vez de puni-lo, foi o de isolá-la sob a justificativa de proteção, assegurando a ela o seu papel privado de dona do lar. A solução encontrada por ela foi aliar-se ao poder masculino para conseguir lugar social e proteção, ainda que isso lhe custasse o preço de sua liberdade e autonomia.

Para complementar esta noção, basta rever outro mito sob esta ótica: a livre adolescente Core, apaixonada por seu raptor, esquece de sua própria história. Antes mesmo de Hades lhe conceder um trono secundário no mundo das profundezas, em tempos pré-históricos, Core já era a deusa do mundo subterrâneo, da terra e da abundância (CAMPBELL, 2015). Também não podemos deixar de mencionar que a grande mãe reverenciada e que está ao lado de Zeus é aquela que odeia todas as outras mulheres, mostrando-se competitiva, vingativa e desesperada.

A ilusão de proteção aparece como subterfúgio dos deuses gregos nos mitos relatados anteriormente e, neste último, podemos ver, novamente, o mecanismo de identificação com o agressor. A leitura do mito sob esta perspectiva pretende contribuir com a possível conscientização de um Complexo Cultural. Afinal, é importante que as sobreviventes do abuso deixem de ter o mesmo fim que a pobre Medusa: culpabilizada pelo estupro que sofreu, passa a ser condenada ao pavor, ao silêncio e à invisibilidade.

James Hillman (1984), ao discorrer sobre a noção de inferioridade feminina, faz uma crítica ao pensamento científico que foi amplamente influenciado pela visão aristotélica, inspirada por Apolo:

“A imagem da inferioridade feminina não mudou porque permanece a imagem que é dada na psique masculina. As teorias do corpo feminino [referindo-se às teorias que buscavam comprovar a inferioridade da mulher] se baseiam preponderantemente em observações e fantasias de homens. Essas teorias são declarações da consciência masculina confrontada com seu oposto sexual [...] uma consciência específica que chamamos científica, ocidental, moderna [...] Nós denominamos esta consciência apolínea... É uma estrutura de consciência que tem uma relação de estranhamento com o feminino” (HILLMAN, 1984, p. 221)

No ensaio citado, Hillman dialoga com o pensamento feminista pujante na época, a terceira onda do feminismo. Ele sugere que repensemos a psicologia a partir de uma profunda revisão do paradigma da inferioridade feminina. Os trabalhos de Hillman e de Andrew Samuels foram significativos para as aberturas no pensamento junguiano, pois ampliaram a permeabilidade do pensamento feminista neste campo. Porém, ainda há necessidade de ampliarmos a visibilidade das vozes do feminismo na psicologia analítica, atualmente.

Susan Rowland (2002) faz uma revisão feminista na psicologia analítica junguiana. Segundo a autora, ao longo do tempo, autores junguianos estenderam e/ou revisaram conceitos-chave da teoria a partir dos debates trazidos pelos movimentos feministas. Alguns exemplos: a teoria da contrassexualidade (anima-animus); a ligação problemática de Eros/feminino e Logos/masculino; a rejeição da cultura monoteísta dominada pelo masculino, e uma noção de retorno das deusas que ressurgem após períodos de desaparecimento ou descrédito. O próprio Jung reviu conceitos sobre o feminino após a revelação do dogma da assunção de Maria. Mais recentemente, começam a surgir reflexões sobre a masculinidade contemporânea.

Este trabalho tem o intuito de seguir com este raciocínio, aproximando o pensamento feminista com a psicologia junguiana, partindo da constatação de que, no abuso sexual, se opera uma relação de poder que extrapola os limites individuais. Além disso, a ameaça de estupro gera um círculo vicioso: isola, priva as mulheres de liberdade, cria-se uma necessidade de proteção que resulta na manutenção de relacionamentos abusivos. Para corroborar com a

hipótese de Graham de como a síndrome de Estocolmo se generaliza na sociedade, ampliaremos a pesquisa mais um pouco, para entender a trajetória do patriarcado até à idade moderna.

A mulher na baixa Idade Média: trabalho, corpo e reprodução

A fim de seguir na linha do tempo das origens da inferiorização da mulher, avançando para a idade moderna, retomemos a obra da filósofa feminista Sílvia Federici (2017), que escreveu sobre a história – até então ocultada – das mulheres na transição do feudalismo para o capitalismo. Sua tese central é que a discriminação e a desigualdade em relação às mulheres não são apenas uma herança de modelos patriarcais anteriores, mas são ainda mais contundentes e estratégicas na formação do capitalismo, no contexto da acumulação primitiva.

No fim do feudalismo, a grande desigualdade social fazia emergir movimentos revoltosos contra os senhores feudais. As mulheres, que tiveram reduzidos ainda mais seus direitos à propriedade e à renda, encabeçaram os movimentos de êxodo do campo para as cidades. Neste período, eram também crescentes os movimentos heréticos que não reconheciam mais os valores da igreja impregnada com a ganância, a corrupção e o comportamento escandaloso do clero. Tais movimentos, duramente perseguidos pela Inquisição, tinham as mulheres em papéis ativos. Elas passaram a ser perseguidas e queimadas em fogueiras com o subterfúgio de perseguição às bruxas (FEDERICI, 2017).

Mais adiante, com a Reforma Protestante e o surgimento do Estado Moderno e a consequente instabilidade gerada pelas disputas de poder, intensificaram-se os movimentos revoltosos da população. A Nobreza, o Clero e a Burguesia uniram-se num movimento de contrarrevolução e, dentre suas estratégias, investiram em segregar os movimentos e estabelecer conflitos entre o povo. A parte oculta desta história – e que vem sendo descoberta por historiadoras feministas – é que a opressão das mulheres serviu como estratégia de fragmentação dos movimentos de trabalhadores.

Para gerir a turbulência da juventude proletária, revelou-se uma “maliciosa política sexual, que deu acesso de homens jovens ao sexo gratuito e transformou o antagonismo de classe em hostilidade às mulheres proletárias” (FEDERICI, 2017, p. 103). O Clero deu permissividade ao estupro e há registros de que foram criados bordéis públicos pagos pelo Estado. Neste contexto, o estupro coletivo foi permitido e as chances de as mulheres defenderem-se juridicamente de atos abusivos foram suprimidas. Os bordéis eram considerados remédios contra a homossexualidade, que também passou a ser perseguida nesta época. A igreja corrobora com esta perseguição como estratégia de contenção dos protestos sociais. O incentivo à

misoginia e o combate à heresia e à sexualidade foram articuladores da divisão e do enfraquecimento das massas revoltosas.

Enquanto as mudanças econômicas, religiosas e sociais aconteciam, também surgiam as formulações filosóficas que respaldam as transformações deste período. Numa sociedade regida pela lógica individualista e racionalista, não haveria mais espaço para práticas coletivas. Assim, organizações camponesas e rituais de transmissão de sabedoria popular de cura e uso das plantas vinham sendo perseguidos como heresias. As parteiras foram silenciadas. Toda a sabedoria feminina de controle da concepção e práticas de cura foi suprimida. O aborto e a contracepção passaram a ser condenados. Federici (2017) afirma que as fogueiras e as câmaras de tortura tornaram-se grandes laboratórios de disciplinamento social. O corpo feminino passou a ser de domínio do Estado e da profissão médica, e transformou-se numa mera máquina reprodutiva.

Enquanto o corpo do trabalhador passou a ser controlado a serviço da indústria, a mulher ficou relegada à esfera doméstica para cuidar do trabalhador e reproduzir mais força de trabalho, de onde conclui-se que o controle do útero e da sexualidade feminina passa a ser fundamental para a estruturação do capitalismo. Dessa forma, mesmo a mulher rica, com o privilégio do conforto, acaba reproduzindo a mesma função, restringindo-se também ao ambiente doméstico.

No final da Idade Média, as mulheres, pobres ou não, haviam perdido terreno em todas as áreas da vida social. Este foi um período de erosão dos direitos das mulheres (FEDERICI, 2017). Proibidas de realizarem atividades econômicas e sociais (reuniões entre amigas e famílias de origem foram proibidas), impedidas de representarem formalmente a si mesmas e a trabalhar fora, indefesas contra abusos, tendo a rua como ambiente nocivo, passam a precisar dos homens como seus protetores, provedores e tutores para a vida social. Aquelas que demonstravam insubordinação chegavam a usar focinheiras, consideradas fofaqueiras, desbocadas e falantes demais. Na literatura e na cultura, passam a ser vistas de forma inferiorizada, como representantes dos vícios humanos.

Surge então um novo modelo de feminilidade que corresponde às necessidades da burguesia, cuja lógica é estruturada na família patriarcal. A mulher que serve bem ao capitalismo é passiva, obediente, parcimoniosa, assexuada e casta, e aceita que seu papel social se limita ao âmbito doméstico. Doutrinadas desde o final da Idade Média, as mulheres tornaram-se até mesmo mais obedientes e morais que os próprios maridos. Em termos psicológicos: identificadas com o agressor, tornaram-se educadoras e transmissoras dos valores morais e culturais.

O “instinto materno” assegurava à mulher o único lugar socioexistencial possível. Este é o discurso que constitui a ideia

de feminilidade, profundamente estruturada na lógica burguesa, conforme explica a citação:

“o corpo feminino recebe um conjunto de atributos derivados daquele mais diferenciador: a maternidade. A maternidade é o predicado que permite definir, domar e controlar o núcleo essencial deste corpo, isto é, a maneira de domar, controlar a sexualidade. [...] a maternidade suplanta todos os outros atributos femininos e ela se transforma na ‘natureza feminina’, na ideia de que há um instinto feminino que é a maternidade. [...] as mulheres pertencem ao campo da natureza, enquanto os homens, dotados de razão, vontade e liberdade, instituem o mundo cultural e histórico no qual as mulheres são apenas colocadas sem serem agentes deste mundo” (CHAUÍ, 2020)

Nos séculos XVIII e XIX, a feminilidade vigora também como o conjunto de atributos próprios a todas as mulheres, em função das particularidades de seus corpos e de sua capacidade procriadora, como afirma a psicanalista Maria Rita Kehl (2016). Segundo ela, assim se constituíram os discursos sobre a feminilidade no contexto que antecede a criação da psicanálise.

A idealização da maternidade, reforçada através de muitas gerações de educação para conter os instintos, resulta num sintoma que será o problema fundante da psicanálise. Conseguiu-se que a frigidez fosse um estado mais ou menos normal entre as senhoras casadas. Não por acaso, a repressão sexual tornou-se campo fértil para o nascimento da psicanálise a partir da escuta da histeria e da repressão sexual. Ao acolher o drama das mulheres, Freud abriu espaço de escuta para os sintomas decorrentes dessa repressão. Jung, no bojo desta escuta, reconheceu a feminilidade como integrante da psique masculina. Em ambos, podemos notar os reflexos dos avanços culturais que ocorreram no sentido de devolver à mulher um espaço de afirmação, ainda que bastante limitados ao espírito da época. Tanto Freud como Jung recuperam o lugar social das mulheres. Porém, continuaram reproduzindo a lógica aristotélica da inferioridade feminina em seus conceitos, como discute Hillman, citado anteriormente.

Segundo Kehl (2016), a Revolução Francesa foi originada nos ideais de emancipação fomentados pelas ideias filosóficas do Iluminismo. Foi a partir deste evento histórico que as mulheres passaram a ter de volta a personalidade civil. A ideia da emancipação individual e da autonomia do sujeito, liberto da religião, influenciou indiretamente as primeiras ideias feministas. Contudo, a autora afirma que os discursos que constituíram a feminilidade tradicional ainda fazem parte do imaginário social dos dias atuais. O sofrimento psíquico das mulheres também corresponde às angústias relativas à necessidade de adaptação a este contexto social. Segundo ela, tais noções de feminilidade são reforçadoras da inferioridade das mulheres ao longo da história e geradoras de conflitos psíquicos.

A psicanalista propõe uma desnaturalização dessas noções para promover um alargamento das possibilidades de cura na clínica. Segundo ela, a partir do encontro das mulheres com novas potencialidades não adscritas em padrões previamente estabelecidos, ampliamos seu repertório existencial e subjetivo. Esta postura pode ser facilitadora na escuta de mulheres que passaram pelo trauma do abuso, pois, na medida em que tomam consciência das problemáticas sociais, reduzem os efeitos desta culpabilização individualizante.

Isso pode explicar, na atualidade, o engajamento cada vez maior de movimentos que incentivam a onda de revelações públicas de situações de assédio, como o *#meToo* ou o Mexeu com uma, mexeu com todas. A comunicação em rede propiciada pela internet contribuiu para a união de mulheres na causa, gerando a sensação de pertencimento, e criando-se assim o ambiente para que as vítimas de abuso se fortaleçam na medida em que percebem que não são casos isolados. Abre-se, dessa forma, espaço para o questionamento do privilégio masculino que se beneficia do silêncio da vítima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo da definição de Complexos Culturais descrita acima, é possível inferir que a cultura do estupro e a noção de inferioridade da mulher sinalizam a expressão de um Complexo Cultural. Conforme aponta Singer (2022), a melhor forma de saber se estamos tocando em um complexo cultural é pela proporção da *reatividade emocional* que ele provoca. Assim, já se cumpre um importante critério.

Este artigo versou sobre a noção de inferioridade feminina, demonstrando quão a ideia de feminilidade presente no discurso contemporâneo foi sendo construída e naturalizada após uma sucessão de fatos históricos em que prevaleceu a ordem patriarcal. A perspectiva histórica que comprova a dominação e subjugação do corpo feminino corrobora com outro critério de definição de complexo cultural, que são as *experiências acumuladas*. Ou seja, memórias que atravessam gerações, adquirindo um forte caráter histórico para esta noção.

Mais especificamente sobre a questão do abuso, os levantamentos históricos de Silvia Federici (2017) conferem ainda mais relevância para os efeitos catastróficos da permissividade ao estupro na baixa Idade Média. Nesse período, que a autora definiu como o da erosão dos direitos das mulheres, em que se operou uma maliciosa e violenta política sexual, transformou-se o antagonismo de classe em hostilidade às mulheres.

Outro critério importante é a noção de que o complexo cultural *opera em caráter inconsciente*, ou seja, ele emerge de forma autônoma, influenciando o comportamento cultural. Por estarmos imersos nele, se conseguíssemos identificá-lo por completo, ele já não seria mais um

complexo. Entretanto, podemos caminhar no sentido de identificar suas nuances, compreendendo os significados de *comportamentos irracionais e violentos* que ele suscita na cultura, tal como o estupro.

Além disso, podemos verificar os *poderosos estados de ânimo* que esse complexo suscita (SINGER; KAPLINSKY, 2019), manifestando-se em debates polarizados sobre temas, como o controle do corpo feminino, a contracepção, o aborto, a gravidez infantil, a culpabilização das vítimas de abuso e outros aspectos da cultura machista. Essa dinâmica revela a tendência à *simplificação de questões complexas*, substituindo a nuance e a ambiguidade por posicionamentos maniqueístas, que reforçam a desigualdade de gênero.

“O estupro é o único crime em que a vítima sente culpa e vergonha”, constatou a jornalista Ana Paula Araújo (2020), ao percorrer o Brasil colhendo histórias de abuso sexual, e revelando o caráter irracional deste comportamento coletivo e profundamente enraizado na cultura brasileira. Soraia Abdulali (2019), sobrevivente de um estupro coletivo na Índia, aos 17 anos, economista e pesquisadora no assunto, corrobora com esta percepção:

“O estupro é o único crime diante do qual as pessoas agem querendo aprisionar as vítimas. É o único crime que é tão ruim que se supõe que as vítimas serão irreparavelmente destruídas por ele, mas ao mesmo tempo não tão ruim que os homens que cometam [achem] que devam ser tratados como criminosos” (ABDULALI, 2019, p. 13).

A partir das problemáticas trazidas por este depoimento, podemos mencionar as duas grandes contribuições do presente trabalho para a superação deste contexto. Primeiramente, instrumentalizando a percepção clínica com informações sobre os fenômenos psicopatológicos relacionados a TEPT e TPB, além de construir aproximações entre a teoria do abuso interpessoal crônico de Dee L. R. Graham (2021) e a teoria junguiana, em especial as contribuições de Donald Kalsched (2013). Verificou-se que existe um mecanismo psíquico comum em todas essas abordagens: o mecanismo de distorção psíquica que conduz a vítima a identificar-se com o agressor. Este mecanismo permite à vítima justificar o abuso, o que a ajuda a manter um falso senso de controle sobre a situação. À esta percepção, Kalsched (2019) complementa com a noção arquetípica do complexo defensivo nomeado por ele como um Sistema de Autocuidado Arquetípico, amplamente discutido neste trabalho.

A segunda contribuição do presente estudo foi a de aproximar o olhar clínico individual a uma noção crítica, que insere a escuta clínica no contexto sociocultural, contribuindo, assim, com uma sofisticação da escuta, chamando a atenção tanto para as experiências subjetivas das mulheres quanto para as influências dos complexos culturais que nos atravessam.

Foi possível unir o raciocínio da teoria do abuso interpessoal de Graham com a teoria dos complexos culturais, corroborando com a ideia de que esses mecanismos traumáticos também podem se estender aos grupos sociais e amplificando a hipótese da autora de que a psicologia da mulher na atualidade é, na verdade, a psicologia da mulher em situação de cativo. Em termos junguianos, poderíamos dizer que os achados de Graham indicam a existência de um complexo cultural ativado, que reforça historicamente a ideia de inferioridade da mulher e o comportamento de identificação com o agressor.

As autoras feministas Graham, Federici, Chauí e Kehl consoam na afirmação de que existe uma noção de feminilidade passiva, obediente, parcimoniosa, assexuada, casta e domesticada, características estas reforçadas historicamente. A idealização da maternidade, reforçada através de muitas gerações de educação para conter os instintos, resulta num sintoma que será o problema fundante da psicanálise. É importante ressaltar que os discursos que constituíram a feminilidade tradicional ainda fazem parte do imaginário social dos dias atuais.

Assim, esses complexos culturais, ao mesmo tempo em que garantem pertencimento, singularidade e especificidade temporal, mantêm um sistema de relações hierárquicas e desiguais. Tal contexto precisa ser debatido amplamente para uma maior tomada de consciência. Afinal, o debate permitirá o desabrochar de novas potencialidades de vida, uma vez que os complexos permitem o acesso e a interlocução com o inconsciente coletivo.

Além disso, a elaboração da noção de complexo cultural nos livra de uma perigosa armadilha do campo junguiano que é a de confundir padrões culturais com expressões arquetípicas, conforme discutido por Hillman (1984), Schapira (2018) e Campbell (2015), e apresentado neste trabalho. Permite-se, dessa forma, que a psicologia junguiana ressignifique conceitos que estão presos a um espaço-tempo já superado e esteja aberta para noções mais atualizadas da sociedade, especialmente no que concerne à noção de feminino, muitas vezes aprisionada à uma lógica essencialista.

Este artigo pode contribuir com a elaboração de questões ambivalentes e paradoxais que se apresentam nos tempos atuais, de forma a possibilitar que a clínica junguiana permita que as mulheres descubram novas potencialidades. Ao romper com certos padrões limitados pelo complexo cultural em questão, a clínica junguiana também poderá ampliar suas possibilidades de cura.

Referências Bibliográficas

ABDULALI, S. **Do que estamos falando quando falamos de estupro**. 1. ed. São Paulo: Vestígio, 2019

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5**. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- ARAÚJO, A. P. **Abuso: a cultura do estupro no Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2020
- AZEVEDO, S. F. L. A ética da monogamia e o espírito do feminicídio: marxismo, patriarcado e adultério na Roma Antiga e no Brasil Atual. *In*: BRETAS, M.; VENDRAME, M. I. (eds.). **Dossiê Relações entre Crime e Gênero: um balanço**. Revista História São Paulo. São Paulo: UNESP, 2019
- BORGES, J. L.; DELL'AGLIO, D. D. Relações entre abuso sexual na infância, transtorno de estresse pós-traumático (TEPT) e prejuízos cognitivos. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 2, p. 371-379, 2008. DOI: <http://doi.org/10.1590/S1413-73722008000200020>.
- CAMPBELL, J. **Deusas: os mistérios do divino feminino**. 4. ed. São Paulo: Palas Athena, 2015
- CHAUÍ, M. S. **Afinal, o que pensam as mulheres?** Curso em vídeo na plataforma Casa do Saber, 2020. Disponível em: www.casadosaber.com.br/. Acesso em: 02 jul. 2020.
- CONCEIÇÃO, I. K. *et al.* Sintomas de TEPT e trauma na infância em pacientes com transtorno da personalidade borderline. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, p. 87-107, 2015. DOI: <http://doi.org/10.5752/P.1678-9523.2015V21N1P87>.
- FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. 1. ed. São Paulo: Elefante, 2017.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/253>. Acesso em: 15 ago. 2024.
- GRAHAM, D. L. R. **Amar para sobreviver: mulheres e a síndrome de Estocolmo social**. 1. ed. São Paulo: Editora Cassandra, 2021.
- HILLMAN, J. **O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- JUNG, C. G. **A natureza da psique**. OC vol.8/2. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022
- JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. OC, vol. 9/1. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. OC, vol. 6. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KALSCHED, D. **O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal**. 1. ed. São Paulo, SP: Paulus, 2013.
- KALSCHED, D. **Trabalhando com o trauma em análise in Psicanálise Junguiana: trabalhando no espírito de C G Jung**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- KAST, V. **Abandonar o papel de vítima: viva a sua própria vida**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- KEHL, M. R. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

- PARISE, C. L. G.; SCANDIUCCI, G. **Re-imaginando um lugar de escuta**. 1. ed. São Paulo: Sattva Editora, 2022.
- PESSOA, G. O complexo cisheteropatriarcal: desde o desejo ao confronto do patriarcado. *In*: PARISE, C. L. G.; SCANDIUCCI, G. (eds.). **Re-imaginando um lugar de escuta**. 1. ed - São Paulo: Sattva Editora, 2022.
- ROWLAND, S. **Jung: a feminist revision**. Cambridge, UK: Polity Press, 2002.
- SCHAPIRA, L. L. **O complexo de Cassandra**: histeria, descrédito e o resgate da intuição feminina no mundo moderno. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2018.
- SILVA, C. E.; SERBENA, C. A. A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social *in* Estud. **Estudos Interdisciplinares em Psicologia**, Brasília, v. 12, n. 1, p. 158-182, 2021. DOI: <http://doi.org/10.5433/2236-6407.2021v12n1p158>.
- SINGER, T. Sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. *In*: PARISE, C. L. G.; SCANDIUCCI, G. (eds.). **Re-imaginando um lugar de escuta**. 1. ed. São Paulo: Sattva Editora, 2022.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Complexos culturais em análise. *In*: STEIN, M. (ed.). **Psicanálise Junguiana: trabalhando no espírito de C G Jung**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- STEARNS, P. N. **As origens das civilizações e do patriarcado**, 2015. Disponível em: <https://blog.editoracontexto.com.br/as-origens-das-civilizacoes-e-do-patriarcado/>. Acesso em: 14 ago. 2024.
- Winnicott, D. W. **O cuidado materno e o desenvolvimento do eu**. Rio de Janeiro: Imago, 1965.

Psicóloga, formada pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), especialista em Saúde Mental pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Membro analista do Instituto Junguiano de Santa Catarina (IJUSC), da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP). Experiência em organizações no atendimento à Saúde Mental (âmbito nacional e internacional), posteriormente atuando na gestão de serviços voltados para a Infância e Juventude. Atende atualmente em consultório particular.

patydamatta@gmail.com