



JUNGUIANA



Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA)  
Member of the International Association for Analytical Psychology (IAAP)



# JUNGUIANA

REVISTA LATINO-AMERICANA DA SOCIEDADE  
BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA  
Volume 34 / 2016

## Editorial

Vera Lúcia Viveiros Sá – editora-geral  
Fani Goldenstein Kaufman – editora assistente  
Maria Zélia Alvarenga – editora de resenhas

## Conselho Editorial

Fani Goldenstein Kaufman  
Fernanda Gonçalves Moreira  
Marcia Moura Coelho  
Marfiza Reis  
Maria Zélia Alvarenga  
Rodney Taboada  
Vera Lúcia Viveiros Sá  
Victor Roberto Da Cruz Palomo

## Conselho Editorial Internacional

Axel Capriles – Sociedad Venezolana de  
Analistas Junguianos  
Jacqueline Gerson – Asociación Mexicana  
de Analistas Junguianos  
Juan Carlos Alonso – Asociación para el Desarrollo  
de la Psicología Analítica en Colombia – Adepac  
Luis Sanz – Asociación Venezolana de Psicología  
Analítica  
Mariana Arancibia – Grupo de Estudios C. G. Jung  
de Chile  
Mario E. Saiz – Sociedad Uruguaya de Psicología Analítica  
Nestor Costa – Asociación de Formación e Investigación  
en Psicología Analítica  
Patricia Michan – Asociación Mexicana de Analistas  
Junguianos  
Vladimir Serrano Pérez – Fundación C. G. Jung  
del Ecuador

## Consultores científicos

Christina Hajaj Gonzales – Universidade Federal de  
São Paulo, SP  
Durval L. de Faria – Pontifícia Universidade Católica, SP  
João Frayze-Pereira – Universidade de São Paulo, SP  
Mariluce Moura – revista *Pesquisa Fapesp*, SP  
Marisa Müller – Pontifícia Universidade Católica, RS  
Paulo Vaz de Arruda – Faculdade de Medicina da  
Universidade de São Paulo, SP

## Preparação, revisão de texto e produção gráfica

Atual Design

Capa: Ana Gabriela Barth

São Paulo, 2016

A revista *Junguiana* tem por objetivo publicar trabalhos originais que contribuam para o conhecimento da psicologia analítica e ciências afins. Publica artigos de revisão, ensaios, relatos de pesquisas, comunicações, entrevistas, resenhas. Os interessados em colaborar devem seguir as normas de publicação especificadas no final da revista.

A *Junguiana* também está aberta a comentários sobre algum artigo publicado, bastando para isso enviar o texto para o e-mail [artigojunguiana@sbpa.org.br](mailto:artigojunguiana@sbpa.org.br).



SOCIEDADE BRASILEIRA  
DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

## São Paulo

### Diretores – Gestão 2015-2017

André Luiz Saraiva Pinheiro – Presidente  
Luis Fernando Nieri de Toledo Soares – Diretor Administrativo/Tesoureiro  
Luis Paulo Cotrim Amorim – Diretor do Instituto de Formação  
Elaine Franzini Soria – Diretora de Cursos e Eventos  
Ana Célia Rodrigues de Souza – Diretora de Biblioteca  
Regina dos Santos Vicente – Diretora da Clínica  
Ana Maria Cordeiro – Diretora de Comunicação/Divulgação

Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – 04006-010

Telefax: (11) 5575-7296

E-mail: [sbpa@sbpa.org.br](mailto:sbpa@sbpa.org.br)

Home page: [www.sbpa.org.br](http://www.sbpa.org.br)

### Associada Rio de Janeiro

Maddi Damião Júnior – Presidente  
Marcello Fiorillo Bogado – Administração e Secretaria  
Alexandre Alves Domingues – Publicação e Biblioteca  
Suely Engelhard – Finanças e Tesouraria  
Carla Maria Portella Dias Bezerra – Cursos e Eventos  
Elizabeth Christina Cotta Mello – Ensino

Tel.: (21) 2235-7294

E-mail: [sbparj@bigghost.com.br](mailto:sbparj@bigghost.com.br)

Home page: [www.sbpa-rj.org.br](http://www.sbpa-rj.org.br)

### Indexação

Index Psi Periódicos: [www.bvs-psi.org.br](http://www.bvs-psi.org.br)

Base de dados Lilacs/Bireme – Literatura Latino-  
-Americana e do Caribe da Saúde, da Organização  
Pan-Americana da Saúde (Opas) e da Organização  
Mundial da Saúde (OMS). [www.bireme.br](http://www.bireme.br)

Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira  
de Psicologia Analítica – n.1 (1983)  
São Paulo: Sociedade, 1983 -  
semestral  
ISSN 0103-0825  
1. Psicologia – periódicos

CDD 150

## Editorial



Editada desde 1983, a Revista *Junguiana* passou por várias mudanças ao longo da sua história. Essas fases refletiram o amadurecimento do seu projeto e o próprio crescimento da SBPA. A mudança em curso, para além das questões institucionais, expressa a necessidade da *Junguiana* de migrar do mundo físico ao virtual para continuar a exercer sua vocação de veículo de divulgação do pensamento junguiano. A cultura contemporânea apresenta um conceito ampliado de mundo que transcende o físico e se evidencia, entre outros vários fenômenos, no desaparecimento material dos objetos. O processo de desmaterialização da revista trouxe o sentimento de perda da relação com um objeto cheio de histórias e afetos e o reconhecimento da cultura virtual como excelente oportunidade de reinvenção e transformação.

Assim, apresentamos a *Junguiana* volume 34.

Iniciamos a edição abordando um tópico em tendência no país, com o artigo “Corrupção no Brasil: uma visão da psicologia analítica”. Em seguida, o ensaio clínico “*Me dê uma mão?*, ou, quando a ajuda é dizer ‘não’” analisa a bondade defensiva à luz do mito de Eros e Psique. “Sandplay: conflito e criatividade plasmados na areia” relata a elaboração vivencial do encontro da técnica e escolha profissional. “Uma explicação arquetípica da crucificação de Jesus pela teoria arquetípica da história” sincronisticamente reelabora o tema morte/renascimento, apresentado, pelo mesmo autor, no primeiro número da Revista *Junguiana*. Finalizamos com a resenha do livro *A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses*.

Atendendo a pedidos, esta edição teve tema livre.

Entramos na cibercultura invocando Janus e a dupla fase, passado e futuro, presentes em momentos de transição. Compartilhamos o conteúdo desta edição em duas formas de apresentação: no site da SBPA [www.sbpa.org.br](http://www.sbpa.org.br) e, também, no portal dos periódicos eletrônicos em psicologia (PePSIC) <http://pepsic.bvsalud.org>, onde estamos juntos a títulos de outros dez países. Dessa maneira, estamos experimentando a flexibilidade do mundo virtual, tanto de interação como de interatividade, para construir uma nova fase para a Revista *Junguiana*.

Boa leitura!

Vera Lúcia Viveiros Sá  
Editora-geral  
outubro de 2016

# Sumário

## Contents

55	5	Corrupção no Brasil: uma visão da psicologia analítica <i>Camila Souza Novaes</i>
69	19	<i>¿Dame una mano?</i> , o, cuando la ayuda es decir “no” <i>Sylvia Mello Silva Baptista</i>
77	27	Sandplay: conflito e criatividade plasmados na areia <i>Patrícia Dias Gimenez</i>
87	37	Uma explicação arquetípica da crucificação de Jesus pela teoria arquetípica da história <i>Carlos Amadeu Botelho Byington</i>
99	49	Resenha A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses <i>Ludmila da Silva Pires</i>
102	102	Guidelines for publishing Normas para publicação

# Corrupção no Brasil: uma visão da psicologia analítica\*

Camila Souza Novaes\*\*

## Resumo

Nos últimos anos, a mídia internacional expôs vários escândalos relacionados à corrupção, que demonstraram não só a fragilidade dos sistemas políticos mas também a escala global da corrupção. A corrupção não é apenas um tema da moda, mas um fenômeno global gravíssimo que parece ter peculiaridades entre os países. No Brasil, a corrupção é um problema que oprime a sociedade, mas que parece estar diretamente relacionado à *identidade coletiva* do brasileiro e, para muitos, ela é intrínseca ao “jeitinho brasileiro”.

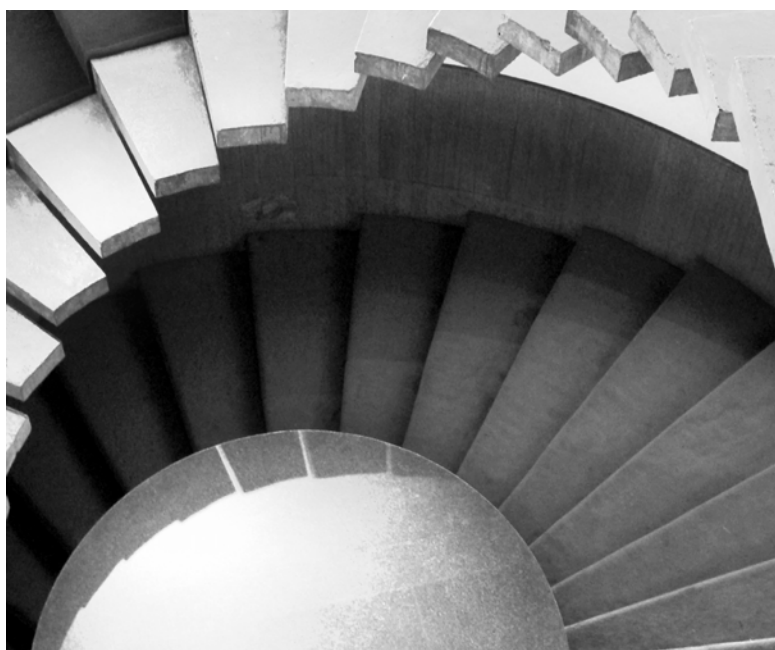
Apesar de a corrupção ser um assunto de discussão recorrente para diferentes campos de estudo, a maioria das teorias existentes sobre a corrupção é unilateral e parcial. Elas se concentram em apenas uma parte do problema, colocando a responsabilidade ou na falta de moralidade

de brasileiros e seus políticos ou na ineficiência do sistema judiciário. A opinião do público leigo é superficial e tende a concluir de maneira projetiva que a corrupção é responsável por *todos* os problemas do país. A psicologia analítica pode contribuir com novas abordagens para o estudo do fenômeno da corrupção. Aplicando valores psicoterapêuticos a questões políticas, esta pesquisa pode vir a ajudar psicoterapeutas a abrir

**Palavras-chave**  
Corrupção,  
complexo cultural,  
trauma cultural,  
malandro,  
bem e mal.

\* Material apresentado originalmente em inglês, com o título “Corruption: Brazilian experience and post-Jungian perspective”, sob a forma de palestra na conferência “Analysis and activism: social and political contributions of Jungian Psychology”, um evento da International Association of Analytical Psychology (IAAP), em Roma, 2015. O tema deste artigo faz parte da tese de doutoramento da autora (em andamento) pela Universidade de Essex na Inglaterra, sob a supervisão de Andrew Samuels.

\*\* Psicoterapeuta junguiana. Doutoranda pela Universidade de Essex na Inglaterra (Departamento de Estudos Psicanalíticos), e mestre em Psicologia Clínica pela PUC-SP (Núcleo de Estudos Junguianos). Coordenadora do Núcleo de Psicologia da Fundação Lar Harmonia em Salvador, na Bahia.  
E-mail: <cammys28@hotmail.com>.



um caminho de duas vias entre “realidades internas” e o “mundo da política”, como propõe Andrew Samuels. Propõe-se aqui um olhar mais atento para a relação entre a realidade interna do povo brasileiro e o mundo da política no Brasil, particularmente a corrupção brasileira.

O objetivo deste artigo é analisar a corrupção em seus três diferentes (mas complementares) níveis: individual, cultural e coletivo. Discutimos os complexos culturais brasileiros e traumas culturais que já foram identificados por junguianos

brasileiros e que possam estar relacionados ao atual cenário político-social do país, especialmente a versão brasileira do arquétipo do *trickster* (que parece estar oprimindo a psique brasileira) e o complexo cultural do malandro, que não foi ainda analisado em detalhe. Argumenta-se também que a corrupção política deve ser vista não apenas como um ato egoísta de um indivíduo, mas de forma mais ampla, como um construto social e também como algo relacionado à corrupção da própria natureza humana. ■

## Corrupção no Brasil: uma visão da psicologia analítica

### 1. Introdução

A corrupção é um fenômeno global. Ouve-se falar todos os dias sobre corrupção nos jornais e nas ruas. A corrupção foi considerada o problema número 1 do Brasil em pesquisa do Instituto Datafolha (MENDONÇA, 2015). Além disso, “a corrupção é o problema global mais frequentemente discutido do mundo”, na frente de mudança climática, pobreza extrema e fome, desemprego e custos de alimentos e energia (SCOTT, 2009). A corrupção ameaça a segurança e o modo de viver de cidadãos no mundo todo. A corrupção custa vidas, especialmente quando alguém morre por falta de medicação ou atendimento porque um político corrupto desviou o dinheiro de um hospital público.

O Código Penal Brasileiro (Lei 2.848/1940) subdivide a corrupção em dois tipos: ativa e passiva. Corrupção ativa (Art. 333) é definida como “oferecer ou prometer vantagem indevida a funcionário público, para determiná-lo a praticar, omitir ou retardar ato de ofício”. Corrupção passiva (Art. 317) é definida como:

solicitar ou receber, para si ou para outrem, direta ou indiretamente, ainda que fora da função ou antes de assumi-la, mas em razão dela, vantagem indevida, ou aceitar promessa de tal vantagem.

Em ambos os crimes, a pena é de prisão de dois a doze anos e multa.

O fenômeno da corrupção é um tema de atualidade óbvia. Entretanto, poucos psicólogos escreveram de maneira aprofundada sobre o assunto, não chegando nem a uma dúzia. Apenas um texto aborda a corrupção do ponto de vista da psicologia analítica: o capítulo Corrupção, sintoma de um complexo cultural no Brasil?, de Denise Ramos (2004). A análise subjetiva da corrupção parece quase ignorada, de modo que relevantes questões psicológicas subjacentes ao fenômeno permanecem sem resposta. Além de um problema político, o que seria a corrupção sob o ponto de vista do inconsciente? Seria ela uma doença, um sintoma? A mídia muitas vezes se refere à corrupção como um câncer na sociedade brasileira. Entretanto essa é uma metáfora extremamente negativa, afinal, diante do cenário atual desse fenômeno no país, o “paciente Brasil” estaria em estágio avançado de câncer, possivelmente uma metástase. Sobraria pouca esperança e futuro diante de um diagnóstico terrível como esse.

A descoberta do inconsciente trouxe consigo uma tremenda revolução de valores. Erich Neumann (1990) fez “a primeira tentativa notável de



apresentar os problemas éticos suscitados pela descoberta do inconsciente” (JUNG, 2000, v. 18, par. 1420). Alarmado com os efeitos terríveis das guerras mundiais, Neumann propõe uma distinção entre a *velha ética* e a *nova ética*. A velha ética é baseada na oposição entre bem e mal, luz e escuridão – uma concepção dualista do mundo. Com origem religiosa judaico-cristã e grega, a velha ética tem uma tendência ascética e persegue uma perfeição ilusória, reprimindo o lado escuro. Para Jung, buscar a perfeição é legítimo e inato ao homem, uma peculiaridade que fornece à civilização suas raízes mais fortes. No entanto, o homem “é obrigado a suportar, por assim dizer, o oposto do que intenciona, em benefício da sua inteireza” (JUNG, 1982, v. 9/2, par. 123), o que, durante a guerra, mostrou ter resultados catastróficos.

Neumann propõe uma nova atitude para com o mal, pois a velha ética estava se deteriorando e revelou-se insuficiente para resolver o problema moral do homem moderno. A nova ética de Neumann pressupõe um indivíduo que é moral dentro dos padrões da velha ética, mas vai mais longe: seu objetivo não é a perfeição, mas a totalidade. Ele substitui a antiga oposição entre o bem e o mal, com a integração da sombra. A perfeição não contém o que não foi aceito pelo ego, mas a totalidade abarca a imperfeição da sombra. Jung endossa a opinião de Neumann, dizendo que “a integração da personalidade é inconcebível sem a relação responsável, ou seja, moral das partes entre si” (JUNG, 2000, v. 18, par. 1412). Jung afirmou ainda que:

[...] a sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispender energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. (1982, v. 9/2, par. 14)

O processo de individuação é um desafio ético, que exige comprometimento para consigo

mesmo e também para com a norma coletiva. “A união entre consciência e inconsciente, ou seja, o processo de individuação, [...] é o cerne do problema ético” (JUNG, 2000, v. 18, par. 1419).

Este artigo é estruturado em *definições*, *causas* e *consequências* da corrupção sob a perspectiva da psicologia analítica, em seus três diferentes (mas complementares) níveis do inconsciente: *individual*, *cultural* e *coletivo*.

## 2. Nível individual da corrupção

### 2.1. Definições

A corrupção pode ser descrita como um “comportamento desviante” das normas legais e valores morais, “que se manifesta sob a forma de um abuso de função na política, sociedade ou economia em favor de outra pessoa ou instituição” (RABL, 2008, p. 25). Se refere a processos de decisão em situações de dilemas éticos e também a estratégias de justificativa que os indivíduos corruptos utilizam. Por exemplo, o indivíduo corrupto pode optar por um suborno para fechar um negócio difícil ou para sair de uma dificuldade financeira. Nessas situações, o indivíduo tende a evitar lidar com a própria incompetência ou sentimento de inferioridade – uma fuga dos próprios conteúdos inconscientes desagradáveis. Do ponto de vista da psicologia analítica, a corrupção pode ser compreendida no indivíduo corrupto como um mecanismo de defesa contra os efeitos malféficos da sombra. Seria apenas uma maneira fácil e preguiçosa de resolver os problemas. Nesse nível de análise, *a corrupção está relacionada a características individuais da personalidade*, um ato egoísta de um indivíduo.

### 2.2. Causas

A corrupção representa uma tendência arquetípica do ego a inflação e transgressão de regras sociais em detrimento do interesse coletivo. Ela parece nascer de uma insatisfação do ego consigo mesmo, com sua inferioridade. O ato da corrupção requer uma sensação de imenso poder de maneira a justificar o enorme desejo por ganho pessoal por meio da transgressão de regras.

O indivíduo corrupto coloca as suas necessidades acima da sociedade inteira, desconsiderando as consequências da sua ganância. Identificado com o Self, o indivíduo corrupto parece não ter limites. Quando um ato de corrupção é perpetrado, não há comprometimento com o bem-estar da nação ou mesmo com o “amor ao próximo”. Corrupção é um ato hedonista, no qual o *ter* (seja dinheiro ou poder) é colocado acima do *ser*.

O político corrupto parece se considerar como um deus. Ele rouba, pois se acha superior às outras pessoas.

No campo da política, o líder político que inflou sua personalidade através da identificação com o seu ofício ou que sente que representa a vontade coletiva experimenta um sentimento de confiança, onipotência e megalomania que beira o divino. (ODAJNYK, 2007, p. 22)

Indivíduos corruptos parecem não fazer nenhum esforço para a “nova ética”. Para eles, o que importa é a obtenção de mais poder ou dinheiro, independentemente dos meios, mesmo que seja de forma destrutiva – Ashforth e Anand (2003) utilizam o termo “corrupção suicida”. Parece não haver limites para a ganância. Na tentativa de ser como deuses, os políticos enganam apenas a si mesmos. Jung afirma: “[...] quem engana os outros engana a si mesmo, e vice-versa. Não se consegue nada com isso, muito menos a integração da sombra” (JUNG, 2000, v.18, par. 1414).

Quando a corrupção se torna um comportamento padrão, uma inversão moral significativa ocorre. Ashforth e Anand chamaram esse processo de “normalização da corrupção” e descreveram-no como a forma por meio da qual os atos de corrupção se tornam

incorporados nas estruturas e processos da organização, internalizados pelos membros da organização como admissível e até mesmo como comportamento desejável, e repassados para as gerações seguintes de membros. (ASHFORTH; ANAND, 2003, p. 1)

O modelo de normalização de Ashforth e Anand é *uma tentativa de explicação de como indivíduos honestos se envolvem em corrupção sem experimentar conflitos*. Esse modelo pode nos ajudar a entender a corrupção como um processo psíquico.

A racionalização, um dos elementos da normalização, seria “o processo pelo qual os indivíduos que se envolvem em atos de corrupção utilizam narrativas socialmente construídas para legitimar os atos aos seus próprios olhos” (ibid., p. 3). Os autores acreditam que uma *compartimentalização de identidades* é responsável pela separação entre atos de corrupção praticados por um indivíduo no contexto de uma organização e sua exibição de moralidade fora dela. Segundo os autores, uma pessoa que mesmo em circunstâncias normais é considerada ética pode ser influenciada por e agir em conformidade com o que é esperado dela em um ambiente corrupto por conta da transmissão de valores. Essa compartimentalização auxilia esses indivíduos a se envolverem em corrupção sem experimentar conflitos. Em uma visão junguiana do que os autores sugeriram, podemos dizer que diferentes personas estão sendo utilizadas pelo mesmo indivíduo em diferentes contextos e, além disso, que as personas estão em oposição: a persona do corrupto e a persona ética.

### 2.3. Consequências

Ashforth e Anand (ibid., p. 5) destacam que os criminosos de colarinho branco são considerados indivíduos psicologicamente normais. Entretanto, eles afirmam que “indivíduos corruptos tendem a não se ver como corruptos”. Ao negar tal rotulação, esses indivíduos “evitam os efeitos adversos de uma identidade social indesejável” (ibid., p. 15). Em uma interpretação junguiana, dois lados da personalidade do indivíduo corrupto parecem se desenvolver de maneira terrivelmente distante, evidenciada pelo fato de que

a maioria dos indivíduos envolvidos em atos de corrupção tende a não abandonar os valores que a sociedade defende; eles continuam a valorizar

a justiça, honestidade, integridade e assim por diante, mesmo quando eles se envolvem em corrupção. (ibid., p. 15)

Essa é uma dissociação neurótica, pois está relacionada a uma “discrepância entre a atitude consciente e a tendência inconsciente” (JUNG, 1988, v. 16, par. 26).

Os indivíduos corruptos vivem em uma dissociação, como Dr. Jekyll e Mr. Hyde. No entanto, esses estados são vividos dentro da percepção de normalidade. O indivíduo corrupto pode ser um pai amoroso, um vizinho atencioso ou mesmo religioso fervoroso (ASHFORTH; ANAND, 2003, p. 3). Em políticos, esse lado pode ser extremamente carismático, derivado de uma *personalidade mana*. Entretanto, o político corrupto tem também um sócio maléfico dentro de si. A corrupção revela uma dissociação neurótica diante de um dilema ético. É um mecanismo de defesa contra o lado negro do mal da personalidade e representa uma recusa à individuação enquanto realização moral.

A individuação é um processo consciente de diferenciação das normas coletivas, nas quais é preciso construir um caminho individual para o desenvolvimento da personalidade. Até certo ponto, isso está na verdade em oposição às normas coletivas, no entanto, seguir apenas as próprias normas é individualismo, não individuação. O individualismo é, segundo Jung, “patológico e hostil à vida”, uma vez que entra em conflito com a norma coletiva. “Individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas.” No entanto, o objetivo da individuação é tornar-se uma unidade indivisível, um “todo” em uma relação ótima com a sociedade:

Individuação significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social. (JUNG, 1981, v. 7, par. 267)

As características individualistas e narcísicas do sujeito corrupto coincidem com a projeção da sociedade de não-conformidade com a norma social. A sociedade usa seus políticos para reafirmar sua própria integridade e honestidade. Existe uma enorme recusa por parte dos cidadãos em reconhecer que o lado desprezível que veem nos políticos também faz parte das próprias sombras. Talvez essa ruptura seja iniciada exatamente pela culpa e vergonha (JACOBY, 1996). Indivíduos corruptos parecem estar distanciados de seus próprios processos de individuação pessoal, pois eles estão identificados com a sombra coletiva do mal projetado sobre eles. Ser pego pode ser uma maneira de sair desse processo e também um alívio. Mas quando confrontados com a sua culpa e a vergonha da exposição pública, eles têm a oportunidade de voltar para o caminho pessoal da individuação. Segundo John Beebe (1992, p. 67), a vergonha pode ser um caminho para a cura, mas apenas se vivida com integridade.

A corrupção tem como consequência uma atrofia da personalidade individual, pois os políticos corruptos servem a um propósito coletivo de projeção do nosso mal e deixam de viver os próprios processos de individuação. Quando seus atos vêm a público pela mídia, surge a vergonha e a culpa de terem pecado. Metaforicamente, eles morderam a maçã podre da corrupção e foram expulsos do paraíso fiscal.

### 3. Nível cultural da corrupção

Freud e Jung fizeram diversas análises de fenômenos sociais ao longo das suas obras. Jung foi particularmente influenciado pela *Völkerpsychologie*, a psicologia do povo, de Wilhelm Wundt. Foi uma teoria que obteve relativo sucesso até ser associada ao nazismo (SHAMDASANI, 2003). As análises psicológicas de acontecimentos sociais de Jung foram bastante polêmicas. Os junguianos precisam se perguntar se a psicologia junguiana está de fato preparada para fazer análise de culturas. Será que nós podemos utilizar a psicologia individual para explicar fenômenos

sociais? Ou seja, seria possível analisar um grupo, uma cultura, como se fosse um indivíduo, fazendo uma simples transposição de conceitos (LU, 2013)? A antropomorfização de culturas e/ou países é extremamente complexa e tem de ser feita com cautela. Muitos junguianos têm feito essa transposição de teorias sem o devido cuidado e colocando o Brasil no divã. Se assumirmos que o Brasil é um paciente, estaríamos prontos para falar sobre a individuação de países? Como seria isso?

Para falar de características subjetivas de um grupo, tem-se que considerar um terceiro nível de inconsciente – na verdade, uma faixa de elementos intermediária entre o inconsciente pessoal e o coletivo –, que seria o inconsciente cultural. Joseph Henderson é tido como um dos primeiros a falar sobre isso (SINGER, 2012), na década de 1960. Entretanto foi um brasileiro, chamado Arthur Ramos, que lançou esse conceito na década de 1930, influenciado pelas ideias de Jung (ARAÚJO, 2002). Só que ele o chamou de *inconsciente folclórico*. Essas três camadas do inconsciente permitem uma análise do fenômeno da corrupção sob o ponto de vista subjetivo, que escapa às outras ciências.

### 3.1. Definições

A relação que um indivíduo tem com a corrupção não é a mesma se ele vive em um lugar onde a corrupção é endêmica ou se vive em um lugar onde a corrupção está sob controle. A corrupção é, então, relativa: varia de acordo com o tempo e o espaço. Ou seja, o que era considerado um favor no passado hoje pode ser tido como corrupção. O que é corrupção aqui pode não ser em outro país. Nesse nível de análise, a *corrupção é um construto social*.

Porque os brasileiros se queixam tanto da corrupção? Ouvimos diariamente frases como: “O brasileiro é corrupto”; “Só podia ser no Brasil”; “Isso é culpa do jeitinho brasileiro”. Os brasileiros são mesmo corruptos? Somos imorais? Antes de respondermos essas perguntas, precisamos pensar no que é ser brasileiro. Todas

as características que podem vir à mente ao nos questionarmos não necessariamente estão ligadas a ser corrupto. Muitas pessoas até ligam o jeitinho brasileiro à corrupção, mas essa é uma conexão que pode ser injusta. Roberto DaMatta (1986) define jeitinho como um “modo de navegação social”, “um modo de satisfazer nossas vontades e desejos, mesmo que isso vá de encontro às normas do bom senso e da coletividade em geral”. Só que o jeitinho brasileiro não serve apenas para passar a perna nos outros. O jeitinho é também o que está por detrás da expressão “onde come um, comem dois”. É jeitinho para sobreviver, que está ligado à capacidade de resiliência do brasileiro diante da fome, da pobreza e da falta de recursos (NOVAES, 2016).

### 3.2. Causas

Diversos autores junguianos têm se debruçado sobre as questões sociais do Brasil, examinando a “alma brasileira” (BOECHAT, 2014; GAMBINI, 2000, 2004; BRIZA, 2006). Entretanto, essa expressão tem sido utilizada com significados diferentes entre os autores: psique coletiva brasileira, inconsciente cultural brasileiro e Self grupal do Brasil.

O conceito que os junguianos estão utilizando atualmente para se referir a fenômenos sociais é o de *complexo cultural*, que se refere a

[...] um agregado emocionalmente carregado de memórias históricas, emoções, ideias, imagens e comportamentos que tendem a se agrupar em torno de um núcleo arquetípico que vive na psique de um grupo e é compartilhado por indivíduos dentro de um coletivo identificado. (SINGER, 2012, p. 5)

Nós poderíamos, então, dizer que as causas da corrupção na nossa cultura estão ligadas à constelação de complexos culturais. Como Jung afirma que na origem de um complexo está um trauma (1991, v. 8, par. 204), outra causa da corrupção estaria, então, nos traumas coletivos sofridos pelos brasileiros ao longo da história.

E uma terceira causa estaria no tipo psicológico do Brasil, como veremos adiante.

Alguns junguianos brasileiros já fizeram o diagnóstico de alguns complexos culturais do Brasil. Eles relacionaram esses complexos a diferentes problemas brasileiros, porém todos eles estão relacionados ao problema da corrupção. Vejamos alguns exemplos.

Segundo Boechat (2014, p. 72), somos “um país em busca de identidade”, pois “a alma brasileira está em processo dinâmico de formação, não é um todo acabado”. Segundo Briza (2006), “nosso ego cultural ainda está frágil, está em desenvolvimento”. O complexo brasileiro de identidade pode ser representado por uma figura conhecida como *gigante adormecido*, extraída do nosso hino nacional: “Gigante pela própria natureza [...]. Deitado eternamente em berço esplêndido” (DAMATTA, 1991, p. 3). Essa figura é popularmente associada aos cidadãos brasileiros que permanecem “dormindo”, alienados às questões políticas do país. Com dimensões continentais, o Brasil é o quinto país em tamanho e o sétimo em riqueza, mas não se encontra nem perto de alcançar suas potencialidades. O ego coletivo parece muitas vezes se encontrar em um estado letárgico, em contraposição à imagem de força e potencialidade da águia americana ou do tigre asiático, por exemplo.

Os brasileiros possuem um complexo de inferioridade bastante expressivo. Esse complexo foi primeiramente “diagnosticado” por Nelson Rodrigues:

Por “complexo de vira-latas” entendo eu a inferioridade em que o brasileiro se coloca, voluntariamente, em face do resto do mundo. Isto em todos os setores e, sobretudo, no futebol. Dizer que nós nos julgamos “os maiores” é uma cínica inverdade. (RODRIGUES, 1993, p. 62)

No meio junguiano, esse complexo foi descrito também por Denise Ramos (2004), Byington (2013) e Câmara (2013), que ratificaram a denominação dada por Nelson Rodrigues. O termo

vira-lata inspira simplicidade, passividade e pouco valor (CÂMARA, 2013), entretanto ele tem características como resistência e forte instinto de sobrevivência. Outras denominações foram sugeridas (com características similares), como “complexo de *cucaracha*”, por Denise Ramos, e “complexo do sul”, por Gustavo Barcellos (2012). Nós compartilhamos esse complexo de inferioridade com outros países da América Latina, mas lá eles ganharam nomes diferentes por conta de suas raízes históricas distintas.

A autoestima dos brasileiros é, em geral, baixa, o que nos faz acreditar que não podemos nem competir com países ricos. Uma visão estereotipada de nós mesmos faz com que vejamos apenas características negativas: inércia, alienação, desonestidade, incompetência, individualismo e outras até piores (RAMOS, 2004), o que levou Nelson Rodrigues a cunhar a célebre frase: o brasileiro é “um narciso às avessas, que cospe na própria imagem” (1993, p. 60). Mas temos diversos aspectos positivos também: persistência, união, alegria, hospitalidade, criatividade, entre outras. Entretanto, o brasileiro oscila entre orgulho e vergonha de ser brasileiro, de ser quem é.

O complexo de inferioridade se mistura ao complexo racial no Brasil. O vira-lata é um cão sem pedigree, uma mistura de raças. Assim é o brasileiro, que muitas vezes carrega a própria miscigenação como estigma. Não há democracia racial no Brasil, entretanto o brasileiro não se reconhece como racista. O preconceito dos brasileiros é bastante peculiar, pois é disfarçado. Um dos pesquisadores que diagnosticou esse complexo cultural foi Walter Boechat (2012), que o chamou de “racismo cordial”, assim como Roberto Leal (2009), que falou em “arquétipo do mestiço”. Por exemplo, no Brasil ainda se vive uma realidade onde se tem (um ou mais) empregados domésticos em casa, um resquício dos tempos da escravidão. Trabalhamos demais para sustentar um modo de vida que não é realidade em nenhum país desenvolvido. A gente não faz, contrata alguém para fazer, pois a mão de obra é

barata, apesar de desqualificada. As disparidades sociais ainda são muito grandes no Brasil.

Os brasileiros ainda se veem como um país do futuro, um *puer*. Comparado à “velha Europa”, o Brasil é realmente um país jovem, no auge de sua adolescência. Segundo Briza (2006), “nosso país ainda não fez sua efetiva passagem para a fase adulta” e vive ainda em um estágio de dimensões mágicas, pois o “povo pede soluções e transformações mágicas”. A imaturidade política do Brasil reflete esse complexo de *puer*. Entretanto, o velho rabugento, o *senex*, tem dado sinais de que começa a surgir na consciência dos brasileiros, pois as reclamações sobre a situação política do país têm crescido ultimamente. Mas será que é preciso perder a alegria para se tornar civilizado?

De civilizado, o *trickster* não tem nada. Ele é o trapaceiro, palhaço e pregador de peças. Ele representa uma expressão de tendências psíquicas inconscientes comuns a toda humanidade, referentes à mudança na ordem existente das coisas, confusão, brincadeira, dissimulação, caos, desordem, enganação, esperteza, comunicação e movimento. Características similares são encontradas em figuras do imaginário brasileiro, como o Saci-Pererê, Zé Carioca, Macunaíma, Boto-Cor-de-Rosa, Zé Pelintra, malandro e Didi Mocó.

O *trickster* brasileiro, o malandro, seria semelhante a Wotan para os alemães. Jung (1993, v. 10) apresentou o arquétipo de Wotan para descrever um fenômeno que estava oprimindo a Alemanha. Entretanto, essa não parece ser a melhor denominação para tal fenômeno. Se, por um lado, o conceito “constelação do arquétipo” e toda sua força e numinosidade justificam a sua aplicação, a ideia de que Wotan é específico da cultura alemã (não podendo se manifestar da mesma maneira no Brasil, portanto) inviabiliza sua denominação como arquétipo. Wotan poderia ser hoje qualificado como complexo cultural. A malandragem brasileira é uma expressão cultural local típica do arquétipo universal do *trickster*.

Tom Jobim descreveu o Brasil de uma maneira que se perpetuou ao longo dos anos: “O Brasil

é de cabeça para baixo e, se você disser que é de cabeça para baixo, eles o põem de cabeça para baixo, para você ver que está de cabeça para cima”. É esse aspecto do *trickster* que explica o fato de o segundo deputado federal mais votado no país ter sido um palhaço semianalfabeto, o Tiririca. O complexo cultural do malandro foi constelado como uma defesa contra a opressão (dos portugueses, da burocracia e da pobreza). Entretanto, a malandragem não é um sinônimo de corrupção, pois o *trickster* não é imoral ou criminoso (SAMUELS, 2004); ele apenas age sem consequências por pura inconsciência. Só que o *trickster* não gosta de trabalhar e no Brasil ele se tornou malandro profissional: o do colarinho branco.

Boechat chega a descrever brevemente o malandro brasileiro, apesar de não chamá-lo especificamente de complexo cultural. “O malandro aparece como num espectro que oscila desde o psicopata perigoso até personagens extremamente positivos” (2014, p. 13).

O *trickster* pode ser visto também como metáfora para analisar o sistema político. Andrew Samuels afirma que a política precisa de “ingenuidade, improvisação, flexibilidade, quebrar regras, ver as coisas de um modo diferente, fazer as coisas de um modo diferente, não ser rígida e estar aberta para mudanças” (2001, p. 93), características do *trickster*. Para Helena Bassil-Morozow (2015), o *trickster* é a solução para sistemas políticos muito rígidos, como na União Soviética. Aí está a “pegadinha do malandro”: essas soluções não se aplicam ao Brasil! Nosso sistema já tem flexibilidade e improvisação demais! Temos, então, que ver o *trickster* como a possibilidade de mudança, de virar o jogo. No nosso caso, isso significa trazer mais organização ao que é caótico, mas sem perder a nossa alegria, nossa brasilidade. O brasileiro tem uma grande capacidade de encontrar soluções criativas para os problemas do dia a dia, mas falta aplicar isso à política de maneira produtiva.

A segunda causa está ligada aos traumas culturais brasileiros, que tiveram efeitos dissociativos

na psique brasileira. É possível identificar pelo menos quatro principais traumas no Brasil ao longo de sua história: a colonização (ou melhor, sua invasão pelos portugueses), a escravidão, a ditadura e a opressão da pobreza e da fome. Traumas culturais são como narrativas-fantasmas, que ecoam negativamente nas gerações seguintes.

A terceira causa está ligada ao tipo psicológico brasileiro – uma generalização necessária aqui. Assim como Jung diagnosticou que o tipo psicológico dos alemães é predominantemente o pensamento introvertido e que o dos suíços é predominantemente a sensação introvertida, é possível deduzir que o tipo psicológico dos brasileiros é predominantemente o sentimento extrovertido, como também afirmou Denise Ramos (2004). Sérgio Buarque de Holanda (2004) há muito tempo diagnosticou essa característica em nós, ao afirmar que “o brasileiro é cordial”. Cordial, nesse caso, não se refere à polidez do brasileiro, mas sim ao tom emocional de suas relações. O brasileiro demonstra hospitalidade, generosidade e afabilidade nas relações, mesmo nos negócios, entretanto abusa de seu sistema de relações pessoais. O brasileiro cordial age com o coração, mas não gosta de seguir regras. Isso aparece no nepotismo, por exemplo. Embora amigável, o brasileiro pode ser extremamente frio. Assim ele consegue fechar os olhos para as diferenças sociais. Segundo Von Franz (2007), o indivíduo que tem o pensamento introvertido como função inferior não gosta de pensar, especialmente filosofar, e é depreciativo: seu pensamento é negativo e rude.

### 3.3. Consequências

As consequências da corrupção no nível cultural são um profundo enraizamento do fenômeno na cultura brasileira, que desestimula os brasileiros a lutarem por um bem comum. Pior: vê-se características de passividade, entretanto o povo acaba fazendo o que quer para obter benefícios. Os complexos e traumas coletivos tendem a ameaçar a coerência do Self grupal devido à pouca idade e imaturidade da nação.

### 4. Nível coletivo da corrupção<sup>1</sup>

Segundo Dion (2010, p. 246), a “corrupção não é só um construto social, mas uma parte integral da própria cultura humana”. De maneira semelhante, Rabl afirma que a

corrupção, de uma forma ou de outra, esteve presente ao longo da história. Ela pode ser encontrada em todo lugar, em todas as sociedades e todos sistemas econômicos, mesmo que mudem as manifestações, as frequências, os níveis hierárquicos e as influências culturais. (RABL, 2008, p. 17)

Essas características coletivas da corrupção apontam para tendências arquetípicas. Nesse nível de análise, *a corrupção política está ligada à corrupção da própria natureza humana*. Focaremos aqui na relação da corrupção com o bem e o mal, opostos absolutos que não podem ser relativizados culturalmente.

O papel do mal na psique foi extensamente examinado por Jung, especialmente por meio do conceito de opostos. Para ele, o bem e o mal são conceitos inefáveis e atemporais. Consequentemente, ninguém sabe o que eles realmente são, mas nós os reconhecemos abstratamente. Entendemos esses conceitos apenas em comparação a certos padrões em determinados lugares – “O que ao nosso povo parece mal pode ser considerado bom por outro povo”, diz Jung sobre o caráter aparente relativo do bem e do mal (1993, v. 10, par. 862). Mesmo considerando o bem e o mal como princípios que resultam de julgamento ético, ele também os concebe nas suas raízes ontológicas, como aspectos de Deus e que contêm um caráter numinoso. O bem e o mal são supraordenados, portanto maiores do que um único ser humano. Nesse sentido, o bem e o mal não são relativos. A corrupção não é muito diferente de qualquer outro mal causado pelo ser humano, é apenas uma expressão particular do mal. Os brasileiros pensam estar falando mal deste ou daquele partido, quando na

verdade estão falando do mal que existe dentro deles mesmos, dentro de cada ser humano.

Considerando a teoria dos opostos de Jung, podemos utilizar o oposto da corrupção para tentar compreendê-la. Entre seus antônimos estão: honestidade, moral, ética, pureza, integridade, consciência moral. Dentre esses, focaremos dois: integridade e consciência moral.

John Beebe (1992) deu à integridade um status maior dentro da psicologia analítica, colocando-a como objetivo moral a ser alcançado pelo indivíduo, de maneira semelhante ao processo de individuação. A integridade seria, então, mais que um movimento em direção à totalidade; seria, antes, um movimento em direção à totalidade moral (*moral wholeness*). O conceito de integridade é complexo e contém diferentes elementos, como:

Responsabilidade, retidão, ficar de pé, intocado, intacto, completude, perfeição, honestidade, obrigação moral, prazer, harmonia psicológica interna, continuidade, eros psicológico e ético, sinceridade, castidade, virgindade, obediência, consciência moral, prudência, pureza, constância, amabilidade e santidade. (ibid., 1992)

Podemos acrescentar a essa lista mais alguns elementos que também estão relacionados à integridade: o todo, a unidade, a coerência, a veracidade, o não violado, sem danos. A maioria desses elementos pode ser encontrada em sua caracterização oposta na ideia de corrupção: irresponsabilidade, vergonha, maculação, fragmentação, putrefação, ruptura, completude, imperfeição, desonestidade, imoralidade, dissociação, dolo, violação, inconsciência, assunção de riscos, impureza, maldade e assim por diante.

Segundo Tony Dungy (2011), integridade é a escolha entre o que é conveniente e o que é certo: “Integridade é o que você faz quando ninguém está olhando; é fazer a coisa certa o tempo inteiro, mesmo que isso aja em sua desvantagem”. Se compararmos, veremos que corrupção fica no seu extremo, na escolha do que é conveniente

para si, mas não do que é certo. A corrupção está, então, relacionada a sucumbência às fraquezas humanas naturais. Condizente, Celia Moore (2009, p. 37) entende que a corrupção pode ser definida como um “processo que perverte a natureza original de um indivíduo ou grupo de um estado mais puro para um menos puro”. Para a autora, a corrupção é uma “deterioração moral”, assim como uma “perversão ou deterioração da integridade”. A *tendência à integridade* seria então um movimento em oposição a uma *tendência à ruptura*. Integridade e corrupção teriam, sim, algo de semelhante às pulsões de vida e de morte de Freud ou aos conceitos junguianos de progressão e regressão da libido – entretanto, estaríamos falando de aspectos morais desses conceitos.

A consciência moral, um outro antônimo para a palavra corrupção, foi descrita por Jung como um fator psíquico autônomo (1993, v. 10, par. 842), sendo esse uma forma especial de conhecimento e de consciência (ibid., p. 825). Na versão em português de suas obras completas, a palavra alemã *Gewissen* foi traduzida como *consciência psicológica* (*conscience*, na versão inglesa) para se diferenciar da palavra *consciência* (*Bewusstsein* em alemão e *consciousness* em inglês), que descreve o construto da psicologia que se opõe a *inconsciente*. Entretanto, o termo consciência psicológica não expressa o caráter moral do conceito, portanto a autora preferiu utilizar a expressão *consciência moral*. Enquanto em alemão e em inglês a separação entre esses conceitos é bem clara, em línguas latinas não há tal distinção. Essa curiosidade talvez indique que um conceito não pode ser concebido sem o outro, o que pode ser endossado pela descrição de *conscience* de Murray Stein: “É uma função autônoma da psique e provavelmente é fortemente relacionada com a função inata da consciência de fazer discriminações sobre a realidade” (1995, p. 23).

A consciência moral não pode ser entendida apenas em seu aspecto psicológico, mas também teológico. A consciência moral pode ser entendida como a *voz de Deus*, um imperativo



numinoso. De acordo com Jung (1993, v. 10, par. 835), se considerarmos que existe uma consciência moral “correta”, existiria também “[...] uma ‘falsa’ consciência, que exagera, deturpa e transforma o bem em mal e vice-versa [...]”. A corrupção é então o que acontece quando não se ouve a voz da consciência, a voz de Deus, mas a voz do diabo.

## 5. Conclusão

Como contribuição ao estudo da corrupção do ponto de vista da psicologia junguiana, proponho definições nos três níveis do inconsciente. No nível individual, a corrupção representa uma tendência arquetípica do ego à inflação e transgressão de regras sociais em detrimento do coletivo; um tipo de dissociação neurótica diante de um dilema moral (um conflito com a sombra); e um mecanismo de defesa, mas também uma recusa à individuação enquanto objetivo ético. No nível cultural, representa um sintoma

causado por complexos culturais e traumas transgeracionais, além de uma expressão da função inferior coletiva. No nível coletivo, representa uma propensão à ruptura, uma tendência contrária à integridade moral e uma expressão do mal na sociedade.

Os benefícios imediatos da corrupção podem ser facilmente visualizados sob a forma de enriquecimento e poder. Entretanto, a compreensão dos benefícios a longo prazo está ainda por vir. A corrupção é um mal necessário para o amadurecimento da sociedade brasileira, pois revela uma grande crise moral que precisa ser superada. A compreensão das obrigações éticas de cada cidadão requer um processo consciente de desenvolvimento moral. ■

Recebido em: 7/3/2016

Revisão: 16/8/2016

<sup>1</sup> Nesse nível do inconsciente, não é possível falar em causas ou consequências, por conta do fenômeno da acausalidade.

## Abstract

### *Corruption in Brazil: An Analytical Psychology view*

*In recent years, international media has exposed several corruption-related scandals, which have shown not only the fragility of political systems but also the global scale of corruption. Corruption is more than a trending topic, it is a global phenomenon with severe consequences that seems to have particular distinctions from country to country. For example, in Brazil, corruption is a widespread and a pressing social problem that seems to be directly connected with the Brazilian collective identity and, for many, is intrinsic to the “Brazilian way” (jeitinho brasileiro).*

*Although corruption has been a matter of discussion for many different fields of study, most existing theories of corruption are unilateral and partial as they focus on just a part of the problem, placing the responsibility on either the lack of morality of Brazilians and their politicians, or on the inefficiency of the judicial system. People’s*

*opinion and current interpretive theories are superficial and tend to conclude that corruption is responsible for all social problems in Brazil. Analytical Psychology can contribute with new approaches to the study of the corruption phenomenon. By applying psychotherapeutic values to political issues, I believe this research can help psychotherapists to open a two-way path between “inner realities” and the “world of politics” as Andrew Samuels proposes. This research proposes a closer look at the relationship between the “inner reality” of the Brazilian people and the “world of politics” in Brazil, particularly focusing on Brazilian corruption.*

*The objective of this research is to analyse corruption in its three different but complementary levels: individual, cultural and archetypal. I discuss the Brazilian cultural complexes and cultural traumas that were already identified by Brazilian Jungians and that might be related to the current*

*social-political scenario of the country. I argue that one of those complexes has not been completely identified yet: the Brazilian version of the trickster archetype that seems to be oppressing the Brazilian psyche, the cultural complex malandro.*

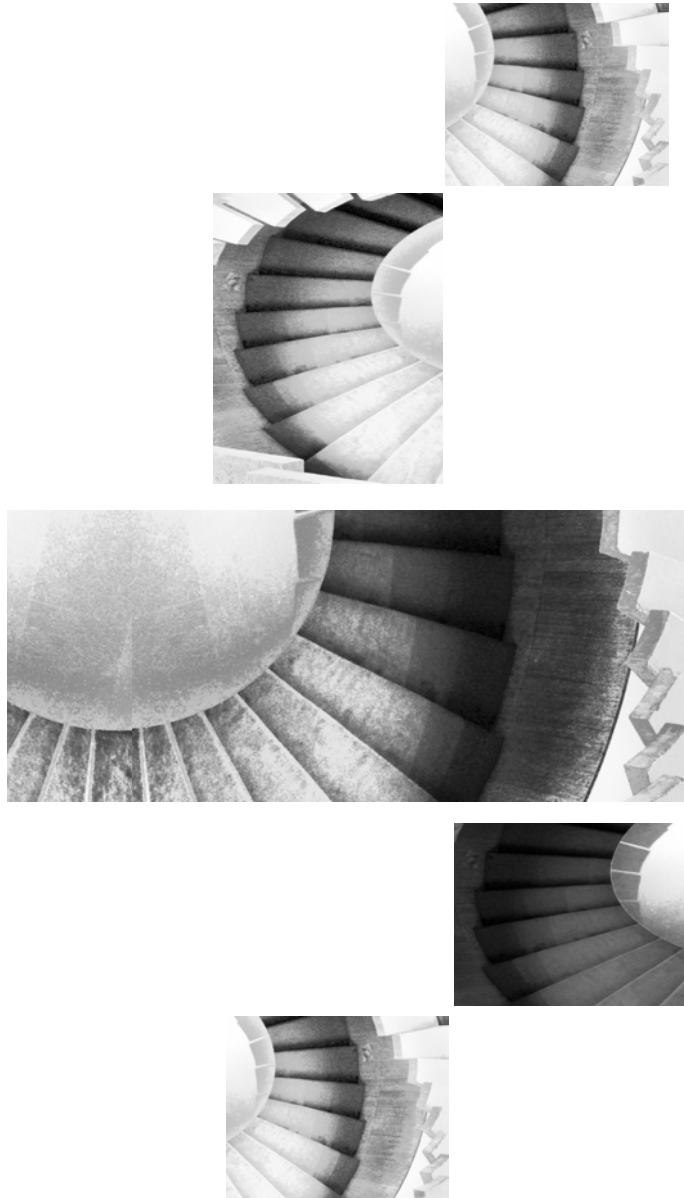
*I also argue that political corruption must be seen not only as a selfish act of an individual, but more broadly, as a social construct and also as something related to the corruption of human nature itself. ■*

Keywords: corruption, cultural complex, cultural trauma, trickster, good and evil.

### Referências bibliográficas

- ARAÚJO, F. C. D. Da cultura ao inconsciente cultural: psicologia e diversidade étnica no Brasil contemporâneo. *Psicologia: ciência e profissão*, Brasília, v. 22, n. 4, p. 24-33, 2002.
- ASHFORTH, B. E.; ANAND, V. The normalization of corruption in organizations. *Research in organizational behavior*, v. 25, p. 1-52, 2003.
- BARCELLOS, G. South and the soul. In: AMEZAGA, P. et al. *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay and Venezuela*. New Orleans: Spring Journal, p. 17-30, 2012.
- BASSIL-MOROZOW, H. *The trickster and the system*. Hove: Routledge, 2015.
- BEEBE, J. *Integrity in depth*. College Station: Texas A&M University Press, 1992.
- BOECHAT, W. Cordial racism: race as a cultural complex. In: AMEZAGA, P. et al. *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring Journal, p. 31-50, 2012.
- BOECHAT, W. *A alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRIZA, D. H. R. *A mutilação da alma brasileira: um estudo arquetípico*. São Paulo: Vetor, 2006.
- BYINGTON, C. A. B. A identidade brasileira e o complexo de viralata. *Junguiana*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 71-80, jan-jun 2013.
- CÂMARA, E. F. S. *Dom Pedro II e a psicologia da identidade brasileira*. São Paulo: Sociedade, 2013.
- DAMATTA, R. *O faz o Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DAMATTA, R. *Carnivals, rogues, and heroes: an interpretation of Brazilian dilemma*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- DION, M. Corruption and ethical relativism: what is at stake? *Journal of financial crime*, v. 17, n. 2, p. 240-250, 2010.
- DUNGY, T. *Uncommon*. Winter Park: Tyndale House Publishers, 2011.
- GAMBINI, R. *Indian mirror: the making of the Brazilian soul*. São Paulo: Axis Mundi – Terceiro Nome, 2000.
- GAMBINI, R. *A alma ancestral do Brasil*. CURSO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA, out. 2004. Disponível em: <<http://psiquejung.blogspot.co.uk/2004/10/alma-ancestral-do-brasil.html>>. Acesso em: 02 abr. 2015.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 141-151.
- JACOBY, M. *Shame and the origins of self-esteem*. East Sussex: Routledge, 1996.
- JUNG, C. G. *Estudos sobre psicologia analítica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981. (Obras completas, v. 7).
- JUNG, C. G. *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1982. (Obras completas, v. 9/2).
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1988. (Obras completas, v. 16).
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras completas, v. 8).
- JUNG, C. G. *Psicologia em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993. (Obras completas, v. 10).

- JUNG, C. G. A vida simbólica. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras completas, v. 18/2).
- JUNG, C. G. The collected works of C. G. Jung: complete digital edition. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- JUNG, E. (1995). Animus e anima. São Paulo: Cultrix.
- LEAL, R. C. Notas sobre a psique brasileira: o arquétipo do mestiço. In: CONGRESO LATINOAMERICANO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA. Anales... Santiago: Bachino, M.; Montt, I., 2009. p. 308-314.
- LU, K. Can individual psychology explain social phenomena? An appraisal of the theory of cultural complexes. *Psychoanalysis, Culture & Society*, v. 14, n. 4, p. 386-404, 2013.
- MENDONÇA, R. Pela 1ª vez, corrupção é vista como maior problema do país, diz Datafolha. Folha de São Paulo, 29 de nov. de 2015. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/11/1712475-pela-1-vez-corrupcao-e-vista-como-maior-problema-do-pais.shtml>>. Acesso em: 05 mar. 2016.
- MOORE, C. Psychological perspectives on organizational corruption. Charlotte: Information Age Publishing, 2009. p. 35-71.
- NEUMANN, E. Depth psychology and a new ethic. Boston: Shambhala, 1990.
- NOVAES, C. Corrupção e a deturpação do jeitinho brasileiro. *Jornal Harmonia*, ano XIII, n. 151, jun. 2016.
- ODAJNYK, V. W. Jung and politics: the political and social ideas of C. G. Jung. Lincoln: Authors Choice Press, 2007.
- RABL, T. Private corruption and its actors. Lengerisch: Pabst Science Publishers, 2008.
- RAMOS, D. G. Corruption: symptom of a cultural complex in Brazil? In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. The cultural complex: contemporary Jungian perspectives on psyche and society. Hove and New York: Brunner-Routledge, 2004. p. 102-123.
- RODRIGUES, N. À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SAMUELS, A. Politics on the couch. London: Profile Books, 2001.
- SAMUELS, A. The political psyche. Nova York: Routledge, 2004.
- SCOTT, J. C. Handling historical comparisons cross-nationally. In: HEIDENHEIMER, A. J.; JOHNSTON, M. Political corruption: concepts & contexts. 3. ed. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.
- SHAMDASANI, S. Jung and the making of modern psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SINGER, T. Introduction. In: AMEZAGA, P. et al. Listening to Latin America. New Orleans: Spring Journal, 2012. p. 1-13.
- STEIN, M. Jung on evil. East Sussex: Routledge, 1995.
- VON FRANZ, M.-L. A função inferior. In: VON FRANZ, M.-L.; HILLMAN, J. A tipologia de Jung. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2007.



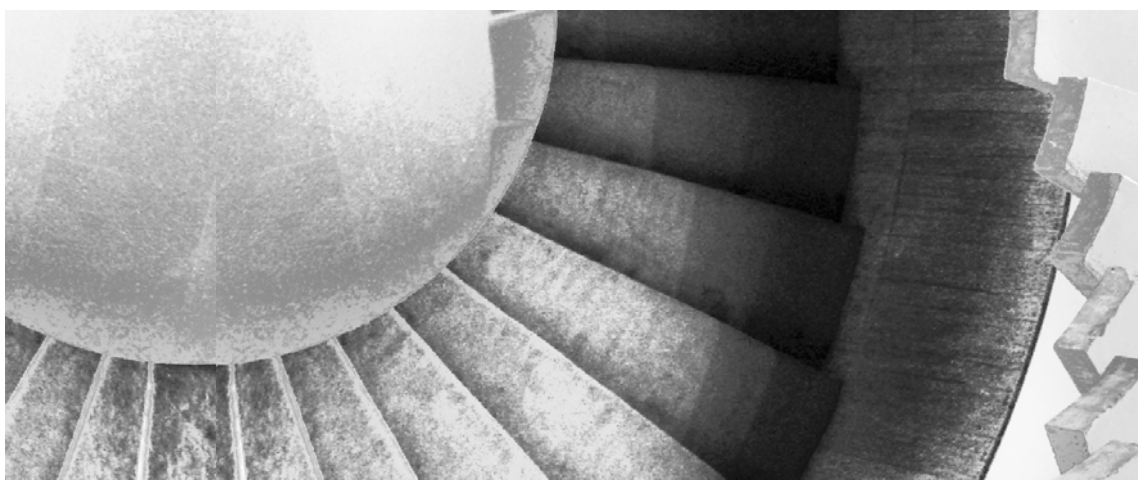
# Me dê uma mão?, ou, quando a ajuda é dizer “não”

Sylvia Mello Silva Baptista\*

## Resumo

O presente artigo propõe uma reflexão sobre o conceito de ajuda no espaço clínico a partir do mito de Eros e Psiquê, chamando atenção à *pietade ilícita* e à necessidade de dizer “não” no processo individual de ampliação do conhecimento de si. ■

**Palavras-chave**  
Ajuda,  
discriminação,  
pietade ilícita,  
Eros,  
Psiquê.



\* Psicóloga, membro analista da SBPA/IAAP, mestre em psicologia clínica (PUC-SP), professora, supervisora clínica e coordenadora do Núcleo de Mitologia e Psicologia Analítica (MiPA) na SBPA e no Areté – Centro de Estudos Helênicos. Autora de *O arquétipo do caminho* (Casa do Psicólogo) entre outros.  
E-mail: <ssylviamellobaptista@gmail.com>.

## Me dê uma mão?, ou, quando a ajuda é dizer “não”

*Sei lá*

*vai pela sombra, firme,  
o desejo desespere de voltar  
antes mesmo de ir-me  
antes de cometer o crime  
me transformar em outro  
ou em outro transformar-me  
quem sabe obra de arte,  
talvez, sei lá, falso alarme  
grito caindo no poço,  
neste pouco poço nada vejo nem ouço,  
mais mais mais  
cada vez menos*

*poder isso, sinto, é tudo que posso,  
o tão pouco tudo que podemos*  
(Paulo Leminski)

### Introdução

Tenho refletido em minha prática clínica sobre o conceito de ajuda que surge na fala dos pacientes quando se envolvem em uma situação de sofrimento, principalmente com familiares ou companheiros amorosos. São muitas as tentativas das pessoas de oferecer “ajuda” a quem acreditam precisar, num evidente e flagrante mecanismo de projeção, aliado à assunção do papel de salvador – mecanismo que afasta o ego da descida necessária aos Ínferos pessoais para um enfrentamento com as próprias questões. Vejo-me, invariavelmente, citando – e muitas vezes repetindo – a passagem do conto de Apuleio de Madaura, do século II d.C., na qual a jovem Psiquê tem como tarefa negar ajuda a um velho que lhe estende a mão durante sua travessia pelo rio Estige, o rio da morte. Esse gesto o autor alertou tratar-se de uma piedade proibida e Junito Brandão (2002, p. 218) nomeou “piedade ilícita”.

Apuleio cita mais duas passagens em que Psiquê precisa negar ajuda, mas a imagem do rio da morte sempre foi a que ficou mais viva na

minha memória. Curiosa por entender melhor esse fragmento do conto, voltei a ele e à interpretação de Marie-Louise von Franz, e trago, aqui, luz a essas ideias, que espero que ampliem a compreensão do sempre infinito mistério que é a alma humana.

### Relembrando a história

O conto sobre Eros e Psiquê é longo e repleto de detalhes aos quais não me ateei, convidando à leitura na íntegra, inclusive como material literário de prazer indubitável. É parte do romance *O asno de ouro* (1985), introduzido como uma história contada por uma velha, em uma das situações de fuga vividas pelo personagem central Lúcio, transformado, por um feitiço, em asno. Von Franz entende que essa inserção poderia ser vista como um sonho do autor/personagem e assim interpretada. De modo que mergulhamos no simbolismo da história, que pode ser encarada tanto como uma expressão do processo de individuação feminina, como trabalhou Erich Neumann (1973), como da anima do protagonista, como sugere Von Franz, revelando muito da psique de Apuleio, banhada pelo inconsciente norte-africano e pela sua consciência romana.

O enfoque que darei será no mitema da travessia no momento da catábase, pois creio estar ali a ampliação do tema da “ajuda” que desejo discutir. Mas vamos a um panorama da história.

Psiquê era uma princesa de tão grande beleza que todos os habitantes de seu país, e mesmo estrangeiros, a admiravam e lhe rendiam homenagens em quantidade e devoção tão grandes quanto, ou até maiores que, à própria deusa Afrodite. Sua fama correu mundo, a ponto dos altares dedicados à deusa ficarem esvaziados e abandonados. Era como se Afrodite tivesse desido ao reino dos mortais e se fizesse humana em Psiquê. Tal situação tornou-se insustentável e a deusa convocou seu filho Eros para vingá-la. Ordenou que flechasse a mortal e fizesse com

que caísse apaixonada pela mais ignóbil das criaturas. Enquanto isso, a pobre Psiquê sofria com o excesso. Sua beleza era tamanha que nada além da contemplação era ousado por seus devotos, e vivia, assim, dias de abandono e solidão. Seu pai foi, então, consultar o Oráculo de Delfos e obteve como resposta que sua filha caçula deveria ser exposta num rochedo em núpcias de morte. E assim se deu, com a comoção de todos e a entrega ao sacrifício da virgem. Eros, cumprindo a tarefa imposta pela mãe, vai em busca de sua vítima mas, num ato de *desobediência*, faz de Psiquê sua esposa, com a condição de que a jovem não o visse à luz do dia. Gozava de sua presença no breu da noite e, assim que os primeiros raios de sol apontavam no céu, ele partia. Ela permanecia e usufruía de toda sorte de confortos e prazeres da mesa, até o reencontro na noite seguinte.

Eros, antevendo um desejo da esposa, caso se encontrasse com suas irmãs, advertiu-a sobre um possível envenenamento por parte destas, movidas pela inveja. E, de fato, Psiquê pediu para encontrar as duas irmãs, finalmente conduzidas ao palácio. A reação não foi outra: maravilharam-se com o que viram. Maledicentes, instruíram Psiquê a desobedecer a ordem marital – essa é a segunda *desobediência* da história, a primeira de Psiquê, indicando já que, simbolicamente, a individuação e a ampliação da consciência implicam na curiosidade e na transgressão (haja vistos Eva e Adão no mito cristão e sua queda do paraíso). Ao erguer a lâmpada e descobrir que dormia com um deus e não com um monstro, como confabularam as irmãs, deixa cair uma gota de óleo e fere Eros no ombro. Abandonada por seu amor, que foge para longe, vinga-se de morte das irmãs.

Começa aí o suplício da jovem, que, depois de tentar atirar-se no rio mais próximo e ser convencida pelo deus Pan (um deus também rejeitado pela mãe) a não fazê-lo, sai em busca do amado. Afrodite fica sabendo do encontro do filho com a odiada mortal e anseia encontrá-la. Enquanto vagava, Psiquê passa pelos templos e encontra

Deméter e Hera. As deusas vêm ter com ela, que suplica por proteção e ajuda. Ambas falam desde o campo do poder, não de eros. Reforçam a própria obediência à deusa Afrodite e *negam ajuda* a Psiquê. Deméter e Hera representam os aspectos mãe e esposa, instituições conservadoras a serviço da manutenção do *status quo*. Psiquê, ao contrário, precisa se transformar; deixar morrer a menina e tornar-se mulher. Mais uma vez, entrega-se. É recebida na casa da mãe de Eros por uma serva de nome Consuetude – o hábito – e supliciada por outras duas, Inquietação e Tristeza. O simbolismo desses nomes na recepção de Psiquê diz muito!

Afrodite, depois de humilhá-la ao máximo, dá-lhe tarefas impossíveis, intencionando sua morte. Em todas elas, a pobre princesa de fato desejou esse fim, mas foi acudida por criaturas da natureza. A primeira das tarefas foi a separação dos grãos no espaço de uma noite, para a qual Psiquê contou com a ajuda das formigas. A segunda foi apanhar chumaços do toso de ouro de carneiros enfurecidos e recebeu o conselho de um caniço à beira do rio, onde, novamente, quis se atirar. A terceira tarefa foi recolher, num delicado vaso de cristal, um pouco da água do Estige em sua fonte, tendo sido ajudada pela águia de Zeus. A quarta e última tarefa dizia respeito àquilo que unia a deusa e a mortal: a beleza. Afrodite ordena a Psiquê que vá aos inferos pedir a Perséfone que lhe conceda uma porção de um dia de beleza, desgastada que ficara por ter cuidado do filho enfermo. Psiquê faz então a sua catábase e, como uma verdadeira heroína, desce à terra dos mortos. É nesse ponto que gostaria de iniciar a nossa reflexão. Vamos, junto com Psiquê, fazer esse percurso rumo ao mais profundo de si mesma.

### **A descida**

Psiquê é instruída por uma torre, de onde iria se jogar, a não fazê-lo. Se ia mesmo ao Tártaro, porque não tentar trilhar o caminho pedido e, quem sabe, ser bem-sucedida na volta? Ela concorda com a ponderação e ouve, atenta, as instruções.

Deveria encontrar o lugar de acesso ao Hades e levar consigo em cada uma das mãos um bolo de farinha de cevada amassado com vinho e mel para o cão Cérbero, guardião das portas do mundo das almas, além de duas moedas na boca para a paga do barqueiro Caronte na travessia do rio Estige.

A primeira advertência diz respeito a um burriqueiro e um burro, ambos coxos, a quem ela terá de *negar ajuda* quando ele lhe pedir que apanhe umas toras caídas da carga levada pelo burro. Deve também manter-se em silêncio e continuar. Em seguida, chegará ao rio da morte, pagará a moeda pela travessia de ida a Caronte – sendo ele quem a retirará de sua boca com as próprias mãos – e *negará* estender a mão a um ancião morto boiando próximo ao barco quando este lhe pedir para ser içado. A *terceira negativa* deverá ser dada a três tecelãs que lhe pedirão *ajuda* com seu trabalho. Foi lhe dito não ter o direito de tocá-lo e, ainda por cima, deverá cuidar, uma vez mais, para não perder o bolo de cevada, vinho e mel.

A torre ainda lhe adverte da mais importante das recomendações: evitar a curiosidade e não abrir, em nenhuma hipótese, a caixinha da beleza dada por Perséfone – essa será a terceira *desobediência* da história, a segunda de Psiquê e a mais significativa, por ser uma ação genuína, expressão de seu próprio desejo, como veremos. Mas vamos às negações.

### As negativas

O senhor coxo e seu burro igualmente claudicante indicam a identidade dos personagens na sua deficiência, dificuldade que provoca no próximo a piedade, como acontecerá nos encontros seguintes. Von Franz salienta que o apelo é ainda maior para o feminino maternal na mulher, tornando a tarefa especialmente difícil para a jovem. Quem não se sente impelido a ajudar um ancião naquilo que ele não mais possui, a força física e o vigor, atributos da juventude? Os cinco personagens das negativas, aliás, são velhos, contrastando com Psiquê, na flor da idade.

A primeira negativa implica também em seu cuidado para não deixar de estar atenta ao alimento para Cérbero, única possibilidade de saída do mundo dos inferos. Isso nos aponta para o fato de que a distração com a ajuda movida pela *piedade ilícita* tem uma decorrência fatal.

Psiquê não sabe quem é o velho coxo e o que ele fará na sequência de sua possível ajuda. A velhice e a debilidade física provocam a projeção de conteúdos que nublam a consciência. Penso, pela leitura simbólica do conto, que o caminho de Psiquê é o caminho da discriminação, da diferenciação, anunciado em sua primeira tarefa de separação dos grãos. Antes disso mesmo, a faca que segura quando suspende a lâmpada de óleo para desmascarar seu marido também pode ser entendida como um elemento de discernimento. A luz e o corte.

A individuação passa pelo treino dessa capacidade. Por mais que se trate de um velho coxo, com seu animal também coxo, Psiquê não pode se desviar de sua meta primeira, que é chegar à presença de Perséfone (a saber, confrontar-se com o feminino profundo), uma deusa que igualmente fez uma descida aos inferos e se transformou.

Cabe a Psiquê resistir à tentação da falsa bondade para não cair na armadilha de Afrodite. Sim, pois lembremos que a deusa do amor propõe à mortal feitos que a levam a um fim letal. A irmã das Erínias, vingadoras do sangue derramado, é ela própria também uma vingadora, dentro do campo do amor erótico. No seu aspecto maternal, Afrodite sente-se ameaçada por Psiquê na dupla mãe-filho, na ruptura da endogamia. A armadilha é provocar a tentação de esvaziar uma mão para estender ao outro e assim deixar de focar o processo pessoal, crendo que cuidar do processo alheio se configure “ajuda” efetiva, quando, na verdade, cada um tem seu caminho individual a cumprir. Há de se manter as mãos ocupadas! Se a jovem cai na *sedução da bondade proibida*, psique/alma e amor se separam em definitivo.

Além disso, há o detalhe do silêncio. O velho lhe pede explicitamente para que apanhe a tora



e Psiquê deve permanecer impassível. Nem mesmo uma resposta a lhe ser concedida. O silêncio é um sinal poderoso de permanência consigo mesmo. Em algumas comunidades religiosas, faz-se retiros de silêncio com o intuito de colocar a pessoa em contato profundo com o interior e afastar falas e ruídos exteriores que alheiem a atenção da alma. O calar-se de Psiquê é um sinal inequívoco de que é preciso guardar-se do que está fora. Recordemos também que esse momento acontece em sua ida em direção ao Estige e lhe prepara para as negativas subsequentes.

Rafael López-Pedraza (2009) sublinha, citando Karl Kerényi, que a raiz da palavra Estige – *stygēin* – está ligada a ódio. Psiquê já teve que conter a água da fonte desse rio num pequeno e delicado vaso, ou seja, conter seu ódio. Psiquê necessita conter o ódio destrutivo que a acompanha nas tarefas impostas, silenciar sua ideia errônea de morte e sacrifício, discriminar a *pietade ilícita* de compaixão – *con-pathos*, compadecer-se de si, conectar-se com sua alma, raiz de seu próprio nome.

Para Von Franz, *Estige* em grego refere-se à deusa feminina das águas que rege todas as coisas, e seu aspecto mortal aponta para o terrível do inconsciente coletivo. A psique criativa é o único vaso, segundo a autora, capaz de conter as águas do Estige.

Ela não cita o personagem coxo, mas Ocno, um homem que fabrica e torce uma corda, cujo nome significa hesitação. Creio ser particularmente interessante esse detalhe, uma vez que tal situação, o hesitar, equivale a claudicar, a não pisar com determinação, e assim as duas expressões, aparentemente distantes, ganham semelhança.

À imagem de Ocno, acrescento uma ampliação quanto à figura da corda. No estudo da mitologia grega, é patente que a forma de suicídio das mulheres se fazia por enforcamento. Nicole Loraux (1988) explorou o tema em seu livro *Maneiras trágicas de matar uma mulher*. O personagem fabricante de cordas faz recordar essa associação com a sempre iminente morte de Psiquê. Ela deve ignorá-lo para não cair no

“canto de sereia” da saída suicida e permanência naquele mundo de *eidola*.

A segunda negativa, de força imagética inegável, diz respeito a nova discriminação e consequente firmeza para não estender a mão a quem lhe pede. Pela segunda vez, o pedido é explícito e a aproximação, dramática. O ancião implora para compartilhar do espaço protegido que a separa das águas da morte. Cabe a ela entender que, naquele contexto, a alma moribunda já é parte do mundo dos mortos (novamente a discriminação) e, mais uma vez, o momento pede resistência e persistência na meta primeira.

O numeral 3 é dotado de uma força mágica, já bastante explorada por Jung e Von Franz, entre outros. Representa o transcendente, a resposta que vem a partir da experiência de suportar a tensão dos opostos, das oposições que nos puxam em direções antagônicas. Serão três tentativas de desvio, sendo a terceira constituída por três personagens. As fiandeiras remetem imediatamente às três Parcas ou Moiras: Cloto, Láquesis e Átropos. Psiquê não deve tocar em seu trabalho e, como nas outras situações, o pedido explícito de ajuda deve ser ignorado. Von Franz chama atenção para o sentido de não se deixar tentar por determinar o destino, uma vez que as Moiras atribuem a cada um de nós um quinhão de vida. Cabe à jovem, portanto, aceitar. Ou ainda, *con-fiar*. Terá que tecer o seu próprio tecido, compor a sua própria trama. É o feminino ancestral quem lhe sinaliza. O trabalho de discriminação que vem acontecendo desde o início tem aqui seu ápice. Há que saber a que urdidura se refere esse contexto.

### As reflexões

Podemos depreender das tarefas executadas nos íferos por Psiquê um denominador comum: a espera ou o suportar, o aguardar, o não agir. Se pensarmos novamente nas negativas que fez aos pedidos dos anciãos, vemos que, além de discriminar, como apontado acima, Psiquê teve que suportar os sentimentos movidos pelas situações apresentadas a ela e fiar-se numa certeza

interna de que estava fazendo o melhor do que lhe era pedido. Foi preciso silenciar, seguir em frente, imobilizar-se, não se aproximar em demasia para chegar até Perséfone e conseguir sua encomenda.

Com a rainha do Hades, Psiquê terá que treinar a humildade. Há uma nova recusa, agora de aceitar os luxos que Perséfone lhe oferece. Tem que sentar-se no chão duro, pedir um pão grosseiro como alimento e dizer “não” ao banquete e ao conforto. São novas seduções que ocorrem como tentativas de desnorteamento e mostram que mesmo a uma deusa é possível negar. Ela deve saber onde é seu lugar e ali permanecer com humildade e fidelidade a seu propósito.

O mitologema da história, a meu ver, traz a questão da *morte* e do *renascimento* no âmbito da *escolha* – dentro do campo daquilo que é escolhido pelas Moiras, claro. Psiquê trilha a saída da condição de *puella* tendo que deixar morrer o velho, abandonando as hesitações e escolhendo, assumindo riscos e acreditando no sentido.

Ao fim do conto, Psiquê, tendo cumprido todas as requisições de Afrodite, abre a caixa da beleza e acredita que se fará mais bela aos olhos de seu amado – que, julga, irá encontrar como prêmio. A beleza de um dia é a beleza *efêmera*, palavra que em grego é atribuída à vida do homem. Perto dos deuses, o humano não passa de um ser de duração efêmera, de um único dia, como a existência de uma borboleta. Psiquê almeja a permanência com seu amado imortal mas sucumbe à efemeridade da beleza literal. Cai na última armadilha de Afrodite. Mas agora, depois de todo um trajeto heroico, é resgatada por Eros e levada ao Olimpo com o consentimento de Zeus. Eros, portanto, também escolhe e age numa direção diferente da esperada pela mãe e passa da condição de filho para a de esposo, com as bênçãos do maestro olímpico.

### **As tessituras e os arremates**

A curiosidade e a desobediência são condições obrigatórias para alcançar o conhecimento e, portanto, a consciência, como já dito anteriormente. As ajudas que Psiquê recebeu para realizar os

propósitos de Afrodite parecem expressar os sinais que nos surgem ao longo do nosso caminho pessoal, sinais advindos da natureza animada. Recebeu ajuda e foi impedida de ajudar. Há uma discriminação aqui. E essa diferenciação, a meu ver, é do que mais carecem aqueles pacientes que citei no início da apresentação dessas ideias mas que, na verdade, somos todos nós. Caímos na tentação de – e uso aqui uma expressão da linguagem ordinária – dar uma mão aos que nos pedem, projetando neles nossa *piedade ilícita*, nos acreditando potentes o suficiente para salvarmos o outro, aliviar-lhes a carga ou modificar-lhes o destino. Colocamos em uma mesma palavra, *ajuda*, sentimentos distintos. Ousamos tocar no tecido das Moiras/tecelãs e tentar dar à vida do outro um rumo distinto que vislumbramos melhor, mais interessante, mais saudável, mais certo.

O trabalho da discriminação é o primeiro, como nos aponta o mito, mas também o constante e infindo. Parece-me que as negativas de Psiquê acontecem em um ponto no qual ela já entendeu que deve permanecer numa posição passiva. Todo seu processo implicou no *receber*. Cada tarefa exigiu dela uma capacidade de acolhimento do que era proposto. As ajudas que obteve vieram todas de elementos da natureza, demonstrando que a sua atenção precisou ser constantemente atraída para dentro, para a descoberta de uma percepção interna, uma vez que essas interferências tinham como efeito principal recolocá-la em seu caminho. A armadilha maior que se desprende da história está na atitude de Afrodite, enquanto irmã das Erínias que tenta evitar o acesso da alma ao eros: a sedução de prestar “ajuda” sem levar em conta o próprio processo. O mito traz como bordão a ideia de suportar: discriminar e persistir, tendo como guias internos a confiança na própria alma animada por Eros. Dizer não, não e não!

Na vida de meus pacientes, sou testemunha de inúmeras situações em que a ajuda surge como armadilha. Uma paciente endividava-se para emprestar dinheiro ao irmão, cujo comportamento

na vida até o momento é de continuidade do imutável. Ela imagina que o ajuda e que é capaz, com a dita “boa ação”, de fazê-lo dar-se conta da sua desorganização financeira, de sua incapacidade de arcar com responsabilidades, de seu lado claudicante, de sua falta de limites, enfim, de tocar no seu destino. Auxiliar os pacientes a *discriminar* do que se trata o pedido e o que de fato aquela situação carece e, além disso, a refletir sobre como eles poderiam se envolver com seus conhecidos de modo a respeitar seus caminhos, mesmo que isso implique negar-lhes a mão, é uma tarefa enorme. Parece-me que o papel do analista é de permanecer firme como a torre a lembrar a alma que será preciso aguentar as seduções, dizer não às tentações e suportar as incertezas do trajeto para construir a rua que leva a eros, ao prazer, ao encontro sagrado.

De forma quase invisível, há outro requisito para esse encontro final: o não julgamento. Não prestar ajuda literal atinge o âmago da atitude cristã de nossa era, que é a piedade. Apiedar-se

do outro em sofrimento é algo praticamente automático dentro do contexto judaico-cristão em que fomos forjados no Ocidente. Mas o mito ensina que a psique exige relatividade. E assim como será importante a alma/psique crer no sentido interno que a guiará, também ela deverá suportar os julgamentos daqueles que a virem como insensível. Muitas vezes, o paciente não permanece na não-ação e no silêncio, e age mais para não ser chamado de omissor. Estar a seu lado para que permaneça e resista, com as mãos ocupadas, com a atenção voltada para o processo, sem distrações, sem *pietades ilícitas*, sem julgamentos, para que possa ter olhos na escuridão da descida, para que pague os preços necessários, para que volte à luz transformado, se fazendo merecedor da *coniunctio* Psiquê-Eros dentro de si, eis o desafiador papel do analista. ■

*Viver é um descuido prosseguido.*

(João Guimarães Rosa)

Recebido em: 2/3/2015

Revisão: 17/8/2015

## Abstract

### *Give me a hand?, or, when helping is saying “no”*

*This article presents some thoughts on the concept of help in a clinical setting by reflecting on the myth of Eros and Psyche. It focuses on the*

*notion of illicit pity and the necessity of saying “no” during the individual process of a greater self-discovery. ■*

Keywords: help, discrimination, illicit piety, Eros, Psyche.

**Referências bibliográficas**

APULEIO, L. O asno de ouro. Tradução Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985. p. 71-101.

BRANDÃO, J. S. Dicionário mítico-etimológico, v. I, Petrópolis: Vozes, 2000. p. 356-358.

BRANDÃO, J. S. Mitologia grega, v. II, Petrópolis: Vozes, 2002. p. 209-251.

LEMINSKI, P. Toda poesia. São Paulo: Companhia das letras, 2013. p. 332.

LORAUX, N. Maneiras trágicas de matar uma mulher. Tradução Maurice Olender. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

NEUMAN, E. Amor and Psyche, New York: Bollingen/Princeton University Press, 1973.

LÓPEZ-PEDRAZA, R. De Eros y Psique. Caracas: Festina Lente, 2009.

VON FRANZ, M.-L. O asno de ouro – O romance de Lúcio Apuleio na perspectiva da psicologia analítica junguiana. Tradução Inácio Cunha. Petrópolis: Vozes, 2014.

# Sandplay: conflito e criatividade plasmados na areia

Patrícia Dias Gimenez\*



## Resumo

O artigo tem como objetivo refletir sobre a prática clínica do analista que trabalha com imagens, com foco principalmente no sandplay, o “brincar na areia”, técnica criada por Dora Kalff na Suíça e trazida ao Brasil por Fátima Salomé Gambini.

A partir de um trecho de uma crônica do escritor brasileiro Rubem Alves, a autora defende a possibilidade e a necessidade de ampliarmos nosso olhar de analistas. O texto ressalta a importância de o analista junguiano exercer seus “olhos brincalhões” (termo utilizado por Rubem Alves na crônica), isto é: o analista precisa trabalhar para conquistar um olhar amplo e não limitado à necessidade de interpretação imediata do símbolo. Para isso, o analista precisa investir no desenvolvimento da sua capacidade imaginativa e precisa conquistar uma liberdade imaginativa para possibilitar o contato criativo do paciente com suas imagens inconscientes plasmadas na areia.

A autora defende que o analista junguiano que trabalha com imagens, seja com sandplay, barro, pinturas ou no trabalho com sonhos, vive um eterno processo de vir a ser um analista. Ele nunca está pronto, está constantemente em formação, está sempre aprendendo com as imagens. ■

**Palavras-chave**  
Sandplay,  
imagem,  
símbolo,  
capacidade  
imaginativa.

\* Analista junguiana e membro analista da SBPA/IAAP. Mestre em psicologia social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Trabalha com sandplay em clínica particular há 23 anos. E-mail: <patgimenez@uol.com.br>.

## Sandplay: conflito e criatividade plasmados na areia



Começo minha reflexão compartilhando um trecho de uma crônica que é minha maior inspiração para a escrita deste artigo:

A complicada arte de ver

Ela entrou, deitou-se no divã e disse: “Acho que estou ficando louca”. Eu fiquei em silêncio aguardando que ela me revelasse os sinais da sua loucura. “Um dos meus prazeres é cozinhar. Vou para a cozinha, corto as cebolas, os tomates, os pimentões – é uma alegria! Entretanto, faz uns dias, eu fui para a cozinha para fazer aquilo que já fizera centenas de vezes: cortar cebolas. Ato banal sem surpresas. Mas, cortada a cebola, eu olhei para ela e tive um susto. Percebi que nunca havia visto uma cebola. Aqueles anéis perfeitamente ajustados, a luz se refletindo neles: tive a impressão de estar vendo a rosácea de um vitral de catedral gótica.

De repente, a cebola, de objeto a ser comido, se transformou em obra de arte para ser vista! E o pior é que o mesmo aconteceu quando cortei os tomates, os pimentões... Agora, tudo o que vejo me causa espanto.”

Ela se calou, esperando o meu diagnóstico. Eu me levantei, fui à estante de livros e de lá retirei as “Odes Elementales”, de Pablo Neruda. Procurei a “Ode à Cebola” e lhe disse: “Essa perturbação ocular que a acometeu é comum entre os poetas.

Veja o que Neruda disse de uma cebola igual àquela que lhe causou assombro:

‘Rosa de água com escamas de cristal’ (apud ALVES, 2004). Não, você não está louca. Você ganhou olhos de poeta... Os poetas ensinam a ver.”

Ver é muito complicado. Isso é estranho porque os olhos, de todos os órgãos dos sentidos, são os de mais fácil compreensão científica. A sua física é idêntica à física óptica de uma máquina fotográfica: o objeto do lado de fora aparece refletido do lado de dentro. Mas existe algo na visão que não pertence à física.

William Blake sabia disso e afirmou: “A árvore que o sábio vê não é a mesma árvore que o tolo vê” (apud ALVES, 2004). Sei disso por experiência própria. Quando vejo os ipês floridos, sinto-me como Moisés diante da sarça ardente: ali está uma epifania do sagrado.

Mas uma mulher que vivia perto da minha casa decretou a morte de um ipê que florescia à frente de sua casa porque ele sujava o chão, dava muito trabalho para a sua vassoura. Seus olhos não viam a beleza. Só viam o lixo.

Adélia Prado disse: “Deus de vez em quando me tira a poesia. Olho para uma pedra e vejo uma pedra” (apud ALVES, 2004). Drummond viu uma pedra e não viu uma pedra. A pedra que ele viu virou poema. Há muitas pessoas de visão perfeita que nada veem.

“Não é bastante não ser cego para ver as árvores e as flores. Não basta abrir a janela para ver os campos e os rios” (apud ALVES, 2004), escreveu Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa. O ato de ver não é coisa natural. Precisa ser aprendido.

Nietzsche sabia disso e afirmou que a primeira tarefa da educação é ensinar a ver. O zen-budismo concorda, e toda a sua espiritualidade é uma busca da experiência chamada “satori”, a abertura do “terceiro olho”. Não sei se Cummings se inspirava no zen-budismo, mas o fato é que escreveu:

“Agora os ouvidos dos meus ouvidos acordaram e agora os olhos dos meus olhos se abriram” (apud ALVES, 2004).

[...] A diferença se encontra no lugar onde os olhos são guardados. Se os olhos estão na caixa de ferramentas, eles são apenas ferramentas que usamos por sua função prática.

Com eles vemos objetos, sinais luminosos, nomes de ruas – e ajustamos a nossa ação. O ver se subordina ao fazer. Isso é necessário. Mas é muito pobre.

Os olhos não gozam [...], mas quando os olhos estão na caixa dos brinquedos, eles se transformam em órgãos de prazer: brincam com o que veem, olham pelo prazer de olhar, querem fazer amor com o mundo.

Os olhos que moram na caixa de ferramentas são os olhos dos adultos. Os olhos que moram na caixa dos brinquedos, das crianças. Para ter olhos brincalhões, é preciso ter as crianças por nossas mestras. [...] (RUBEM ALVES)

A meu ver, os olhos de um analista que trabalha com sandplay precisam frequentar muito a caixa de brinquedos, se permitir brincar para possibilitar o brincar na areia. O analista precisa exercitar o “psiquiar”, termo forjado por Rafael López-Pedraza, analista junguiano venezuelano, em seu seminário Sobre Eros e Psique (2010), que traz a ideia de gerar movimento psíquico, imaginar, movimentar águas psíquicas...

Comecei a trabalhar com sandplay pouco tempo após ter me formado, em 1993. Meu supervisor (hoje meu colega na SBPA) Rodney Taboada insistia para que eu conhecesse a Fátima Salomé Gambini, a analista brasileira que mais havia se aprofundado no trabalho com sandplay e que viveu um longo processo analítico, com

direito a muitas trocas, com a criadora da técnica, Dora Kalf.

Levei algum tempo para procurar a Fátima. Antes disso, explorei por conta própria esse material, me baseando nos livros que havia comprado em São Francisco (ainda não havia nada publicado em português na época), nas trocas com meu analista Antônio Carlos Garcia (que chegou a trabalhar com a “caixa de areia”) e nos estudos com uma colega de faculdade que também se interessava por sandplay. Na época, usávamos o termo caixa de areia.

Devorei os livros, comprei uma porção de miniaturas e me pus a atender as crianças, meus primeiros pacientes. Desde o início, no consultório, me propus a trabalhar com a imagem. Não consigo conceber um trabalho totalmente verbal – embora vira e mexe encontre algum paciente que me desafia a viver um processo só verbal. Mas mesmo que use muito pouco, acho sempre importante estimular o contato com a imagem por meio do sandplay, do barro, da aquarela, do giz de cera ou lápis de cor, o que for! Na verdade,



busco o material com o qual o paciente sinta maior afinidade. Acho rico, em alguns momentos do processo, buscarmos imagens; tenho com isso a sensação de ir diretamente à fonte.

É claro que, ao trabalhar com sonhos, também estamos trabalhando com a imagem e bebendo

da fonte. Mas são processos diferentes e, a meu ver, complementares. Reconhecer a importância de lembrar meu sonho, “pescá-lo” ao amanhecer, anotá-lo (ou desenhar, pintar, esculpir inspirado no sonho) exige uma postura ativa da minha consciência. É um exercício de acolher a imagem.

No sandplay ou quando pintamos, vivemos o exercício de colher a imagem acordados, indo de forma ativa em uma direção complementar ao sonho, em busca desse contato com a fonte, com o inconsciente. É uma busca para estabelecer essa ponte, essa função transcendente. Não entendo nada de engenharia, mas, nas pontes, sempre vejo o processo de construção acontecer a partir dos dois pontos que vão se unir em algum lugar no meio do caminho. Essa parece ser uma boa imagem do trabalho em análise junguiana com sonhos e sandplay.

A biografia de Jung e sua busca nessas duas direções é, para mim, o grande exemplo desse processo de investir nos dois sentidos: acolhendo a produção espontânea do inconsciente ao coletar os sonhos e, por outro lado, buscando essas imagens, exercitando a consciência para mergulhar em imagens inconscientes e trazer tesouros para a terra firme da consciência. Jung viveu tudo isso intensamente, não apenas no âmbito da mente, mas trabalhou literalmente com o corpo e a alma ao esculpir, pintar muito e investir com tanta dedicação no seu altar interior descrito no precioso *Livro Vermelho*.

Foi o atendimento de uma criança que me inspirou a trabalhar com areia e miniaturas. Antes disso, desde o meu encontro com Anna Barros, minha primeira analista junguiana de verdade, já havia ressuscitado em mim o contato com os pincéis, tintas, barro e lápis de cor que tinha tido a sorte de vivenciar durante toda a minha infância e adolescência. Então, quando comecei a trabalhar no meu consultório, assim que me formei, não tinha como não levar esse material para lá e utilizá-lo com as crianças que começava a atender. Mas justamente a criança que me encorajou a conhecer o sandplay não se interessava

por nenhum material artístico. E ela se interessou muito por sandplay. Desde o início, pude perceber a riqueza do material, a facilidade com que as crianças mergulhavam nas imagens na areia e nas histórias que elas lhes inspiravam. As crianças foram minhas mestras no sandplay naquele começo de carreira.

Só depois encontrei a Fátima e pude viver com ela um longo processo. Esse encontro provocou profundas mudanças na minha vida e no meu trabalho.

O que mudou radicalmente para mim naquele encontro com as areias da Fátima foi descobrir a areia como o essencial no processo de sandplay... E a liberdade de brincar, tema tão importante hoje em dia, quando estamos, por um lado, por meio da neurociência, descobrindo a importância do brincar na infância; e, por outro lado, com a educação impedindo as crianças de brincar, obrigando-as a começar precocemente seu desenvolvimento intelectual em detrimento do brincar. Nesses 20 e poucos anos de trabalho na areia, já sinto a diferença na forma de brincar das crianças: não sei se o que atrapalha mais é o excesso de estímulo intelectual precoce, a ação dos iPads, iPhones e afins, ou a falta de espaço/tempo para o livre brincar. Isso é muito triste de se constatar e penso que está diretamente relacionado aos diagnósticos de TDAH e depressões na infância e adolescência.

Tema importante que exige mergulhos mais profundos...

Voltando às areias, quando encontrei a Fátima, estava começando a trabalhar na minha tese de mestrado sobre o uso de sandplay e sonhos em processos de escolha profissional. Foi muito precioso esse aprendizado com ela e suas areias e serei eternamente grata à vida e a ela por esse encontro. Fátima me ensinou na prática, em meu processo, e ela não foi “boazinha” comigo: me confrontava, me desafiava a buscar a minha forma de expressão e reflexão, tanto na vida como na prática com sandplay. Pude tê-la a meu lado durante o processo do mestrado, da minha formação na SBPA, nas minhas



gravidezes e partos, na defesa da minha monografia, assim como no primeiro trabalho que me aventurei a apresentar no primeiro congresso latino-americano.

Sou grata porque nunca senti nesse apoio, nesse espaço de reflexão que experimentei com ela, a necessidade de dirigir ou controlar minha forma de viver o sandplay. Minha forma de viver o sandplay é diferente da que ela encontrou para si, assim como cada analista deve encontrar a sua própria forma de vivê-lo para que seja autêntica. Fátima era uma pessoa extremamente introvertida. Ficava muito confortável na sua minúscula sala repleta de miniaturas e relativamente confortável em grupos pequenos e conhecidos. Mas ela não gostava de se expor, de falar em público. Era dentro do seu consultório que falava com a autoridade de quem viveu um mergulho profundo nas areias e na cultura e psique brasileiras. E era extremamente generosa nesse espaço livre e protegido que criou. Sou mesmo muito grata.

Mas desde 2005 não tenho sua companhia para mergulhar nas areias... Ela mergulhou em outra direção. Em um primeiro momento, foi muito dolorido me ver só mas, aos poucos, entendi que deveria seguir meu caminho, viver outros encontros e me apropriar ainda mais da minha experiência para poder trocar, ensinar, aprender...

Agora me dou conta de que foram dois anos vivendo o sandplay sozinha, dez anos em sua companhia e mais 11 anos só novamente. Hoje vivo com meus pacientes o que vivi com Fátima, o que ela me proporcionou: mergulhos em seus processos na areia, em suas imagens plasmadas na areia – a possibilidade de viver seus conflitos na areia e, por meio de um criar contínuo, encontrar caminhos criativos em suas vidas.

Nesse caminhar sozinha, um dos aspectos que mais me inspiram é a percepção de uma tendência a “engessar o olhar” que sinto na psicologia. Na verdade, percebo isso desde a minha formação na faculdade de psicologia. Trabalho com muitos estudantes de psicologia e com psicólogos recém-formados, em análise,

supervisão ou grupos de estudo. E percebo neles o mesmo processo que aconteceu comigo – um “engessamento” do olhar: treinados para identificar o que a imagem revela no que se refere à patologia, exercitamos um olhar parcial, que não olha a totalidade e que muitas vezes não conecta a imagem criada e o indivíduo que criou a imagem. Esse *pathos* que aprendemos na faculdade não é o *pathos* ao qual James Hillman se refere como possibilidade de trabalho com a alma. Não é o *pathos* que pode gerar movimento psíquico. Pelo contrário, é o *pathos* que paralisa, petrifica a alma. É nossa herança da medicina focada na patogênese, na busca do “agente patológico”, que absorvemos na formação como psicólogos, e não na salutogênese (gênese da saúde), nas nossas forças de cura e no potencial para a individuação que existe em nosso corpo, alma e espírito. Geralmente, não aprendemos na faculdade a confiar nessas forças de criação, na capacidade de nos reinventarmos, na psique e sua eterna busca circular, vivenciando vida-morte-vida. Paralisamos na polaridade morte por temê-la, por ter tanto medo de errar e buscar um diagnóstico preciso.

“Brincar” com a imagem não é permitido ou exercitado na faculdade. Olhar uma imagem e buscar inicialmente a norma, a média que a estatística diz, não faz sentido para mim hoje, mas foi como aprendi e como muitas vezes o olhar do psicólogo é ensinado e treinado. Sinto que estamos sempre presos ao paradigma da ciência e seus métodos baseados na norma e não no indivíduo, não no processo de individuação. Ainda somos assombrados pelo temor de sermos considerados místicos e, com isso, sermos desvalorizados. O “lodo negro do misticismo” que tanto assombrou Freud também assombrou Jung e nos assombra.

Quando escrevi minha tese de mestrado sobre sandplay e escolha profissional, na Universidade de São Paulo, muitas vezes entrei em confronto com minha orientadora, que achava inadequado utilizar o termo “brincar” em um

texto acadêmico. Eu não conseguia entender por que o termo “brincar” não é adequado se estou falando sobre uma técnica inspirada no brincar das crianças. Por que brincar não pode ser levado a sério?

Por isso, hoje me dedico a exercitar meus olhos brincalhões por meio das imagens que se constelam na areia, na aquarela, no barro, nos contos de fadas e mitos que me inspiram. Isso exige, antes de tudo, a conquista de um espaço interno de exploração. Preciso me autorizar a isso e compreender que ninguém poderá me dar esse aval. Eu devo conquistá-lo em minha busca, em minha experiência. Preciso não estar presa ao que é considerado correto sob o ponto de vista do outro que está fora. Preciso me conectar ao outro que está dentro para realmente me conectar ao outro que está diante de mim. E, por sua vez, ajudá-lo a se conectar ao outro que vive dentro dele. Preciso não cair na tentação de definir parâmetros rígidos para olhar e compreender uma imagem. Preciso não ter medo de errar, poder experimentar... Esse é o princípio do brincar!

Nesse sentido, o compromisso no processo de aprendizagem do sandplay é o mesmo compromisso ético que me leva a ser uma analista; é o compromisso ético com meu processo de individuação e com o processo de individuação do meu paciente, supervisionando ou aluno. Nossos caminhos são diferentes, cada um tem o seu. Não posso simplesmente ensinar sandplay, preciso viver o contato com as imagens psíquicas, preciso “psiquiar” e ajudar quem está vivendo seu processo de autoconhecimento ao meu lado a confiar no seu contato com suas imagens, a “psiquiar” também. Confiar, para mim, é a palavra-chave: con + fiar = fiar junto, criar um fio único dentro de mim, o fio que me conecta ao que é maior que minha consciência, mas que se revela por meio dela, que deve ser capaz de conceber, acolher, nutrir e mandar para o mundo.

Esse exercício dos olhos brincalhões e não me guiar apenas pelo aprendizado intelectual e instrumental do sandplay está relacionado ao estudo da antroposofia, filosofia embasada por

Rudolf Steiner, contemporâneo de Jung que inspirou a criação de vários campos de conhecimento, como a pedagogia Waldorf, a medicina antroposófica, a agricultura biodinâmica, a economia viva etc.

Steiner foi profundo conhecedor da obra de Goethe e criou a proposta da observação goetheana, inspirado nas descrições que figuravam na obra de Goethe sobre sua prática de observação da natureza. Na antroposofia, esse exercício de olhar de forma fenomenológica, sem julgamentos, observando seja uma planta ou uma criança dentro do contexto escolar, seja um conto de fadas ou uma obra de arte, é um exercício meditativo, com o objetivo de ampliar a capacidade de olhar para ampliar o pensar, o sentir e o querer.

Nesses últimos anos, tenho feito vários cursos e vivências baseados na observação fenomenológica proposta por Steiner e cada vez mais percebo a riqueza desse exercitar para o meu ofício de analista que trabalha com imagens. Resumindo muito e correndo o risco de descrever essa proposta de forma mais simplista do que ela é (considerando que, como exercício, ela é mesmo muito simples, mas conforme o grau de envolvimento com ela, podemos vivenciá-la de forma profunda), gostaria de expor os quatro passos do exercício que tenho vivenciado no sandplay. Para isso, vamos observar juntos uma cena na areia.





consigo “pescar algum peixe”, algum alimento novo. É nesse momento que mergulho também no simbolismo de alguns elementos da cena. Caso não conheça, pesquiso. É quando tenho condição de ler sobre o simbolismo de forma mais precisa, filtrar o que alimenta minha observação e dispensar o que não interessa.

Chego então ao quarto passo desse exercício: o elemento fogo será meu guia, minha intuição me guiará. Nesse momento, me calo, preciso silenciar. Depois do esforço feito, preciso parar, calar a mente, respirar e esperar que algo se manifeste: uma imagem, uma sensação, um sentimento... algo. Espero que a cena se/me revele. Algumas vezes faço esse exercício antes de dormir e peço por um sonho que me ajude a compreender algo na cena que não consegui ainda identificar. Levo a questão para o sono – como dizem na antroposofia. Ao exercitar minha observação antes de dormir, como exercício meditativo, estou realmente “levando para o sono” a imagem inspiradora e pedindo inspiração ao meu inconsciente, buscando ativamente inspirar meus sonhos.



São somente quatro passos, mas é um caminho árduo e profundo se feito com disciplina e entrega. Claro que não consigo me dedicar dessa forma a todas as cenas de todos os pacientes, mas procuro vivenciar esse exercício em algumas. É um exercício que me possibilita um mergulho

na cena. Preciso e posso perceber como ela me toca, no que me é familiar, em que consigo empatizar com ela ou onde ela me é totalmente estranha e tenho dificuldade para empatizar. Posso trabalhar o que é meu nessa observação e o que é do paciente, além daquilo que acontece nesse espaço intermediário: o que é *meu*, o que é *dele* e o que é *nosso*.

Fátima era uma grande observadora de cenas... Ela contava que costumava ficar horas, sozinha, observando uma cena específica. Voltava ao seu consultório à noite e se permitia ficar lá um bom tempo, observando a cena real – isso era possível porque ela não as desmontava, considerando que tinha muitas mesas de areia. Normalmente trabalhamos somente com duas mesas de areia, o que nos permite manter uma molhada e uma seca. E só. Essa foi a orientação que ela mesma me deu: não me permitir ficar em contato com a cena viva por muito tempo pois isso nos causa grande desgaste, tanto físico como psíquico. Mas ela ficava.

Hoje, vivenciando esse exercício de observação goetheana, percebo que talvez ela também buscasse algo semelhante ao que busco agora. Ela provavelmente tentava entender, perceber, sentir e intuir o que a cena lhe revelava. O que acho interessante também nesse exercício é que ele me permite mergulhar profundamente, mas não de uma só vez, não em um só dia: não preciso me exaurir. Posso fazer com calma. Posso observar uma cena por um mês, exercitando um desses passos a cada semana, permitindo um lento processo alquímico, vivenciando etapas com calma e dedicação, cozinhando em banho-maria. Mas, para isso, tenho que trabalhar minha ansiedade e acreditar que pouco é muito, o que é bem difícil nos dias de hoje.

Lembro aqui mais uma vez o analista Rafael López-Pedraza (2010), que, no texto citado anteriormente, discorre sobre a necessidade de vivermos a *espera* no cultivo da alma. É preciso forjar a alma do analista que trabalha com imagens e isso exige espera, a paciência atenta dos alquimistas na opus alquímica. É preciso estar atento

para não cair na armadilha da mediocridade e para “excluir o que poderia desvirtuar a verdadeira iniciação” (LÓPEZ-PEDRAZA, 2010, p. 38), revela López-Pedraza ao falar do trabalho do analista. Ressalta no seu texto que, se não dermos atenção à verdadeira espera, podemos vivenciar na psicoterapia o que ele denomina “mimetismo psicopático”, que acontece quando seguimos de forma medíocre os slogans e as receitas para viver. Ao observarmos uma imagem no sagrado ofício da análise que busca “fazer alma”, precisamos cultivar a espera. Primeiro em nós mesmos e, se isso nos for possível ou quando isso for possível, poderemos vivenciar essa espera com nosso paciente para que a imagem se revele após um esforço contínuo. Ela não se desvelará magicamente. É preciso um esforço contínuo, é preciso esse cultivo.



Outra questão importante para mim nesse exercício dos olhos brincalhões tem sido a fotografia. Já há algum tempo, adquiri o hábito de pedir aos pacientes que fotografem sua cena quando terminada, antes de ela ser fotografada por mim. Para mim, esse é o fim da sessão. Depois, eles saem deixando a cena intacta e sou eu que vou fotografar. Aqui é importante ressaltar que não tenho como prática, em geral, comentar a cena no fim da sessão. Isso não é uma regra, é a minha forma de viver o sandplay, pois entendo que o

mais importante na prática é poder, por meio dela, ajudar a liberar o contato do paciente com suas imagens, é ajudá-lo a confiar nesse fluxo de imagens que buscamos estabelecer por meio das cenas, é ajudá-lo a movimentar suas “águas psíquicas”. E como ressaltai acima, preciso ajudá-lo a confiar na *espera*. Acho realmente mais importante, em um primeiro momento, poder liberar esse fluxo que exige confiança na própria psique e na forma como eu, na condição de analista, estarei acolhendo suas imagens. Especialmente no início de um processo terapêutico, muitas vezes não acho produtivo comentar a cena, pois é nesse momento, quando o paciente costuma estar ainda reconhecendo o terreno, construindo o vínculo comigo e com a areia/miniaturas, que se dá o efeito de ativação de um pensar que pode atrapalhar ou até mesmo interromper o fluxo. Na sessão seguinte, ele provavelmente pensaria mais ao se ver diante das miniaturas e areia. E é justamente isso que eu não quero: o pensar que trava! Quero conquistar um pensar mais amplo, que acolhe. Quero que ele confie cada vez mais e vá se soltando aos poucos. Mas, ao terminar a sessão, peço a ele que fotografe a cena quantas vezes quiser, dos ângulos que achar adequado. Pode parecer não muito importante, mas percebi nessa prática que posso, por meio desse simples exercício, apreender o olhar do paciente para sua própria cena. É verdade que alguns estranham o pedido no início... Fazem poucas fotos, de uma forma tímida. Mas, aos poucos, vão se soltando e esse é um primeiro exercício de olhar sua produção de forma lúdica e livre. Depois, quando eu for compartilhar a sequência de cenas com ele, exercitar o nosso olhar para a sequência de cenas no fim de um processo breve como o de escolha profissional, ou no fim da análise, será muito rico perceber o que *ele* achou importante fotografar e, depois, o que *eu* fotografei da cena e, juntos, colhemos *nossas* impressões acerca das cenas.

Como conclusão, gostaria de acrescentar que, ao exercitarmos nossos olhos brincalhões ao observarmos uma sequência de cenas na areia (ou no barro, na aquarela, no desenho ou outro material

artístico produzido por nosso paciente), vivenciamos o conflito inerente à riqueza de possibilidades que as imagens sempre nos trazem. Esse conflito é enriquecedor para nós, analistas, e, conseqüentemente, para nossos pacientes. Quando nos é possível sustentá-lo ao nos vermos diante de uma imagem psíquica e não nos obrigarmos a decifrá-la, “resolvê-la” rapidamente e, dessa forma, nos permitirmos silenciar, acionar nosso ouvido interno, ampliar nosso olhar e colher sentimentos e impressões, acredito que

estaremos realmente auxiliando nossos pacientes a construir uma relação mais saudável com suas imagens psíquicas, com seu inconsciente – objetivo maior do nosso trabalho, ao meu ver. Poderemos, assim, ajudá-lo a restabelecer uma confiança nessas imagens e na capacidade que cada um traz em si para lidar com elas criativamente. E estaremos sendo fiéis ao eterno processo de vir a ser um analista que trabalha com imagens! ■

Recebido em: 7/3/2016

Revisão: 19/7/2016

## Abstract

### *Sandplay: conflict and creativity embodied in the sand*

*In this article, the author aims to reflect on the clinical practice of the analyst who works with images, focusing mainly on sandplay, “play in the sand”, technique created by Dora Kalff in Switzerland and originally brought to Brazil by Fatima Salome Gambini.*

*Having a chronicle by Rubem Alves (a Brazilian writer) as starting point, the author defends the possibility and the need to broaden our horizonz as therapists. She emphasizes the importance of doing the exercise of “playful eyes” by Jungian therapists – a term used by Rubem Alves in his chronicle. She highlights that one needs to make*

*an effort to achieve a broad look, instead of remaining limited to the need of the immediate symbol interpretation. For this, the analysts should invest in developing their imaginative capacity and must earn an imaginative freedom in order to enable the creative contact of the patient with his/her unconscious images embodied in sand.*

*The author argues that the Jungian therapist who works with images, through sandplay, clay, painting or dreams, experience a never-ending process of becoming a therapist. They are never complete, so, they are in a constant training process, always learning from the images. ■*

Keywords: sandplay, image, symbol, imaginative capacity.

## Referências bibliográficas

ALVES, R. A complicada arte de ver. Folha Online. São Paulo, out. 2004. Seção [Sinapse] online. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/sinapse/ult1063u947.shtml>. Acesso em 06/03/2016.

GAMBINI, R. O tempo e a voz – reflexões para jovens analistas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

GIMENEZ, P. Adolescência e escolha – um espaço ritual para a escolha profissional através do sandplay e sonhos. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.

JUNG, C. G. A natureza da psique. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986 (Obras completas, v. 12).

KALFF, D. Sandplay – a psychotherapeutic approach to the psyche. Boston: Sigo Press, 2011.

LÓPEZ-PEDRAZA, R. Sobre Eros e Písiquê. São Paulo: Vozes, 2010.

STEINER, R. O Método cognitivo de Goethe – linhas básicas para uma gnosiologia da cosmovisão goetheana. 2 ed. São Paulo: Antroposófica, 2004.

# Uma explicação arquetípica da crucificação de Jesus pela teoria arquetípica da história\*

Carlos Amadeu Botelho Byington\*\*

## Resumo

Minha teoria arquetípica da história (BYINGTON, 1983) segue os passos de Bachofen e de Neumann com a modificação do conceito do arquétipo matriarcal para o arquétipo da sensualidade, e do arquétipo patriarcal para o arquétipo da organização, ambos presentes na psique da mulher, do homem e do Self cultural (BYINGTON, 2013).

Essa teoria descreve a dominância matriarcal durante a vida nômade dos primeiros 140 mil anos da história (WATSON, 2003) e a dominância patriarcal iniciada após a revolução agropastoril, mais de 12 mil anos atrás, quando nos tornamos povos assentados.

A seguir, marcada pelos mitos do Buda, há 2,500 anos, e do Cristo, há 2 mil anos, essa teoria descreve o início da implantação mitológica e civilizatória do arquétipo da alteridade, cujos heróis messiânicos pregam a elaboração dos confrontos humanos pela dialética da compaixão.

Finalizando, o artigo elabora a dificuldade da transcendência da dominância do arquétipo patriarcal para a implantação do arquétipo da alteridade. Concluindo, o autor tenta explicar a razão para Jesus não haver evitado Sua crucificação na implantação da missão heroica para transformar o deus patriarcal, do Velho Testamento, na Trindade, do Novo Testamento. ■

**Palavras-chave**  
Nomadismo, arquétipo matriarcal, sociedades assentadas, arquétipo patriarcal, metanoia, arquétipo da alteridade, arquétipos da anima e do animus, crucificação.



\* Primeiramente escrita em 1983, e posteriormente em 2015, aumentada e aperfeiçoada até esta última versão em 2016, para ser publicada na Junguiana Eletrônica, Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, 2016.

\*\* Médico, psiquiatra e analista junguiano. Membro fundador da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Membro da Associação Internacional de Psicologia Analítica. Criador da psicologia simbólica junguiana. Educador e historiador.  
E-mail: <c.byington@uol.com.br>.  
Site: <www.carlosbyington.com.br>.

## Uma explicação arquetípica da crucificação de Jesus pela teoria arquetípica da história

Na minha teoria arquetípica da história, segui os trabalhos de Erich Neumann a respeito do desenvolvimento individual, descrito em seu livro póstumo *A criança* (1955), e do desenvolvimento cultural, descrito em seu trabalho anterior, *História da origem da consciência* (1949).

A primeira diferença entre a minha visão e os conceitos de Neumann é que ele considera o arquétipo matriarcal como o arquétipo da grande mãe. Isso exclui o masculino da formação original da consciência. Como já assinalei, considero a perspectiva de Neumann redutivista porque *concebo o arquétipo matriarcal como o arquétipo da sensualidade, o que inclui a mãe e o pai, o feminino e o masculino.*

Na redução da formação da consciência ao arquétipo da grande mãe como o único representante da sensualidade matriarcal, Neumann seguiu Johann Jakob Bachofen e seu trabalho épico *Direito materno* (1861). Nesse livro, Bachofen denominou *matriarcado* um período da história que precede a dominância patriarcal moderna, a qual denominou *patriarcado*. Ele associou o matriarcado às grandes deusas da mitologia, ao feminino, à maternidade e às mulheres dirigindo a sociedade.

A falácia da tese de Bachofen foi decretada quando a antropologia e a arqueologia não encontraram sociedades dirigidas por mulheres. Assim, após um sucesso acadêmico retumbante, na segunda metade do século XIX, o trabalho de Bachofen caiu em total descrédito.

Neumann, entretanto, considerou que a ideia da precedência do matriarcado em relação ao patriarcado é válida na psicologia e na mitologia, sob uma perspectiva arquetípica, e argumentou que Bachofen havia fracassado porque relacionara o matriarcado à história social real.

Dessa maneira, Neumann defendeu a importância da tese de Bachofen: as características matriarcais precedem as patriarcais na formação da consciência coletiva. Sob meu ponto de vista, o erro de Neumann, assim como o de Bachofen,

foi continuar a reduzir o arquétipo matriarcal ao arquétipo da grande mãe, ao papel de mãe, ao feminino, excluindo o pai e o masculino das origens da formação da consciência.

A justificativa de Neumann para a redução do arquétipo matriarcal à grande mãe baseou-se numa suposta exclusividade mitológica das mães na fertilidade do período original da mitologia. Essa suposição me parece errada e redutivista porque muitos deuses pais também expressam a fertilidade primordial. Se, de um lado, temos grandes deusas da fertilidade representadas por Ishtar, Demeter, Ísis, Artemis, Afrodite, Baubo, Gaia, Rea e muitas outras, por outro lado, temos também grandes deuses da fertilidade, como o grande Zeus, o principal fertilizador na formação do panteão olímpico, Uranos, Cronos, Ea, Osíris e muitos outros. Na religião afro-brasileira, iorubá-nagô, as divindades da fertilidade criativa primordial são muito bem balanceadas em gênero. Entre as femininas, temos Iemanjá (água salgada), Oxum (água doce), Ojá-lansã (amor conjugal e maternidade), Euá (mitigadora da sede), Nanã (fornecedora do barro para moldar a espécie humana) e muitas outras. Entre os masculinos, temos Exu (promotor do sacrifício – *ebô*), Ogum (descobridor do ferro), Oxóssi (descobridor da caça), Odudua, que pode ser tanto masculino (VERGER, 1981) como feminino, criador da terra (SANTOS, 1976).

Como mencionei acima, a psicologia tradicional, baseada no evolucionismo, desqualificou o estado emocional mental primordial da infância (arquétipo matriarcal) e elegeu, como superior e maduro, o princípio da realidade correspondente ao superego, à persona e ao arquétipo patriarcal. Enfatizei ter sido Neumann uma exceção, porque ele considerou o estágio primordial como um arquétipo e isso manteve a importância dessa etapa ao longo da vida.

Seguindo Bachofen, Neumann, ao considerar o arquétipo matriarcal como o arquétipo da grande mãe, maternal e feminina, deixou de fora



o masculino e o pai das relações primordiais. Assim, ele estabeleceu um desequilíbrio na teoria de desenvolvimento que precisa ser corrigido.

Esse é o motivo pelo qual *mudei o sentido do arquétipo matriarcal, sinônimo de grande mãe, para o arquétipo da sensualidade, que inclui a mãe e o pai, o masculino e o feminino*. Da mesma maneira, mudei o sentido de arquétipo patriarcal como sinônimo do arquétipo do pai e do masculino para o *arquétipo da organização*, que também inclui a mãe e o pai, o feminino e o masculino.

Ao reduzir o matriarcal ao feminino e o patriarcal ao masculino, Neumann *cometeu o mesmo erro de Bachofen e da psicologia tradicional: reduzir a sensualidade do quaternário primário à mãe, ao seio e ao feminino, e a organização moral ao complexo paterno, ao pai e ao masculino*.

Essa redução da sensualidade (Eros e Vênus) à mãe e à mulher e da organização (Logos e Marte) ao pai e ao homem pertence à fase circunstancial da história (dominação patriarcal), que durou mais de 10 mil anos e que não deve ser considerada como realidade psicológica estrutural. Ao contrário, ela deve ser transcendida, de modo que mulheres e homens, mães e pais, crianças de ambos os gêneros e de todas as culturas possam buscar o pleno desenvolvimento de sua consciência coordenado pelo arquétipo (anima e animus) da alteridade, dentro de uma perspectiva de liberdade e democracia. É isso o que pretendo propiciar com as concepções da psicologia simbólica junguiana.

### Pré-história

Uma das grandes ilustrações de que a integração dos arquétipos depende da experiência existencial é a duração dos 130 mil anos de dominância no Self cultural do arquétipo matriarcal, na posição passiva.

Nossa espécie tem, aproximadamente, 150 mil anos, de acordo com a biologia molecular (WATSON, 2003). Durante cerca de 140 mil anos, fomos grupos nômades caçadores-coletores com nossa consciência coordenada pela posição

matriarcal insular. *Nossas vidas eram centradas nos símbolos da comida e na função estruturante da alimentação que guiava nossas andanças*. Vivenciamos o arquétipo matriarcal (sensualidade) e o elaboramos predominantemente na posição passiva, porque, além da pesca e da caça, comíamos apenas o que a natureza nos dava. Pouco a pouco, durante séculos, integramos a sensualidade matriarcal na posição ativa, para melhorar instrumentos, para tecer, para fazer roupas ou para caçar e pescar. Alguns instrumentos também eram usados como armamento, para combater grupos rivais. O fogo era usado para cozinhar e para manter animais selvagens afastados. A magia era praticada para todos os fins: a polaridade ego-outro era vivida de maneira tão íntima e simbiótica que o ego podia tratar o outro como parte de sua própria imaginação e desejo. Pela mesma razão, a religiosidade era vivida num panteísmo em que tudo é sagrado e subordinado à integralidade na “participação mística” (LÈVI-BRÜHL, 1936). O sentimento era inerente à intimidade e à intuição, relacionando permanentemente as dimensões consciente e inconsciente.

Durante milhares de anos, a sexualidade não foi associada à gravidez e à função paterna. Os homens eram protetores, amantes, caçadores e guerreiros, mas não pais. Mães procriavam com diferentes homens, sem associá-los à sexualidade e à gravidez. O objetivo da vida era comer e perambular para buscar mais comida, ter relações sexuais, criar os filhos, cantar e dançar em rituais religiosos, fabricar cerâmica e utensílios, escapar de animais selvagens, combater grupos rivais e sobreviver.

Durante esses 140 mil anos de dominância matriarcal, predominantemente na posição passiva, iniciou-se, paulatinamente, uma integração do arquétipo matriarcal na posição ativa. O acesso permanente à comida, entretanto, não foi alcançado e a coordenação do arquétipo matriarcal permaneceu grandemente na posição passiva. Dessa forma, nossa espécie era apenas uma entre inúmeras outras.

O historiador Yukal Noah Harari sugere que tenha ocorrido uma mutação em nossa espécie, por volta de 70 mil anos atrás, que teria desencadeado um grande aumento de nossa capacidade imaginativa, seguida por uma *revolução cognitiva*. Daí em diante, teríamos nos tornado capazes de formar extensos grupos comunitários unidos e guiados por ideias (HARARI, 2011).

### **A revolução agropastoril A primeira metanoia da teoria arquetípica da história**

Por volta de 12 mil anos atrás, começamos a plantar e a criar animais, sobretudo equinos, bovinos, ovinos e caprinos. Cães foram domesticados muito antes. *Isso significou a integração da posição insular do arquétipo matriarcal na posição ativa e a ativação do arquétipo patriarcal na posição passiva.*

*Considero a revolução agropastoril a primeira metanoia da teoria arquetípica da história, porque trouxe a primeira mudança de dominância arquetípica na consciência coletiva.* Após participarmos da criatividade da natureza por mais de 140 mil anos, finalmente aprendemos a imitá-la, cavando buracos no solo, neles enfiando as sementes e produzindo nosso próprio alimento. Após tão longo tempo de busca da nutrição na vida nômade, finalmente integramos essa capacidade da natureza, controlamos a produção do nosso próprio sustento e tornamo-nos assentados. Assim fazendo, integramos o arquétipo matriarcal na posição ativa, realizamos uma revolução sociológica, ultrapassamos a maioria das outras espécies e passamos a dominar e a mudar a vida em nosso planeta.

*A energia poupada com o fim do trabalho exaustivo da atividade nômade foi aplicada no segundo grande problema da espécie humana: a organização social comunitária das nossas tarefas diárias como assentados. Esse desafio extraordinário ativou intensamente o arquétipo patriarcal, o arquétipo da organização.* Para nós, é difícil imaginar a grandiosidade dessa metanoia: a aquisição da autossuficiência alimentar e a

criatividade do arquétipo da organização da vida social.

A formação de vilas e pequenos povoados, seguidos pelas cidades, foi resultado da organização da vida social de seres humanos sedentários. Muitas novas funções estruturantes foram ativadas, como a organização do território individual, da propriedade privada e da herança centradas na família patriarcal, como célula da sociedade. Nessa etapa, a sexualidade foi plenamente relacionada à procriação. Os papéis do pai e da mãe na família foram firmemente estabelecidos. O tabu do incesto, a virgindade feminina antes do casamento e a proibição legal do adultério feminino tornaram-se politicamente corretos. A organização social patriarcal dividiu a sociedade em classes subordinadas a uma coordenação central, o que, em seu tempo, formou a ideia do Estado (ENGELS, 1884).

A função organizadora do arquétipo patriarcal separa-se da posição simbiótica matriarcal insular (ego-outro) e relaciona as polaridades, separadas entre si, para formar sistemas. A separação das polaridades e a função de organização são grandemente reforçadas pelas *funções estruturantes do poder e da agressividade* para manter a abstração, a tradição, a ordem e a desigualdade social. *Essa organização patriarcal rígida foi imensamente produtiva para dirigir a sociedade e para dominar a natureza e as nações, na paz e na guerra. A visão de mundo patriarcal organizou todas as polaridades: a polaridade inferior-superior, reforçada pelas funções estruturantes da agressão e do poder, tornou-se um denominador comum a todos os sistemas da consciência.*

Todas as polaridades sofreram essa elaboração hierárquica e foram integradas na consciência, de acordo com a conotação inferior-superior. Todas as forças naturais foram dominadas e organizadas com a conotação inferior-superior do poder e do controle (ADLER, 1914). A abstração simbólica e a metaforização produzidas pelo arquétipo patriarcal introduziram a consciência na dimensão das ideias e das ideologias. Foi ela que permitiu o aumento considerável dos

grupos humanos, formando sociedades em função de uma identificação com valores e ideias (HARARI, 2011).

### **As cinco posições arquetípicas (inteligências) da consciência**

*O arquétipo do herói é o grande auxiliar da função estruturante do arquétipo central (BYINGTON, 2002). Ele age de forma diferente em cada uma das cinco inteligências arquetípicas do Self. Como descrevi anteriormente, elas são: a posição unitária indiscriminada (urobórica) ego-outro do arquétipo central, a posição insular binária ego-outro do arquétipo matriarcal, a posição ternária polarizada ego-outro do arquétipo patriarcal, a posição quaternária dialética ego-outro do arquétipo da alteridade, que inclui os arquétipos da anima e do animus, e, finalmente, a posição unitária contemplativa ego-outro do arquétipo da totalidade (BYINGTON, 2008).*

Reforçando a implantação da posição polarizada do arquétipo patriarcal, o arquétipo do herói expressou muitos feitos extraordinários na conquista das forças planetárias naturais, na travessia de oceanos, aventurando-se na descoberta dos polos Norte e Sul e escalando as mais altas montanhas. Seus feitos mais ousados e mesmo suicidas aconteceram nos campos de batalha, combatendo inimigos, conquistando nações e morrendo, em nome do dever, para alcançar a glória. A função do arquétipo do herói, reforçando o arquétipo patriarcal na mitologia, sugeriu erradamente ao mundo acadêmico ser o herói patriarcal o único padrão possível de expressão do arquétipo do herói (CAMPBELL, 1949). Na realidade, cada posição ego-outro na consciência tem uma forma característica do arquétipo do herói.

Segundo Freud, descrevo a formação das defesas, da patologia, da sombra e do mal, fixação das funções estruturantes normais. É o conceito de fixação, de defesa, de complexo e de sombra que nos permite compreender como o arquétipo patriarcal foi capaz de criar e de organizar tantos feitos geniais do bem na civilização e, ao mesmo

tempo, de realizar tanta carnificina, destruição e horror, dentro do mal (BYINGTON, 2006).

Após muitos milhares de anos, durante os quais a organização patriarcal modelou fronteiras, sociedades e culturas, a espécie humana conquistou a Terra, reinou sobre ela e transformou a maioria das espécies de sua fauna e de sua flora. Sua forma extrema de dominação foi a guerra e o genocídio, que mancharam com sangue, matança, coragem, covardia, vergonha e horror os mais gloriosos ideais da história “civilizada”.

A organização patriarcal moldou de tal maneira uma visão de mundo sistematicamente hierárquica que as sociedades modernas estão profundamente divididas entre ricos e pobres, entre a elite econômica, política e militar e a maioria do povo, mesmo nas democracias. As minorias foram estigmatizadas, dominadas e, quando rebeladas, frequentemente dizimadas. A visão de mundo patriarcal separou rigidamente as polaridades e estabeleceu uma clara discriminação, favorecendo um polo e desfavorecendo outro, de acordo com a sua capacidade de poder e agressão. *As polaridades homem-mulher e adulto-criança foram fortemente afetadas.* O poder físico dos homens e dos adultos estabeleceu claramente uma relação de dominação e opressão nas sociedades, com a dominação patriarcal, que varia, mas que foi e ainda é flagrantemente presente em todas elas.

Apesar da lenta implantação da alteridade nas dimensões econômica, política e social em busca do socialismo democrático, o controle patriarcal ainda resiste intensamente à implantação da liberdade, igualdade, sustentabilidade e amor social propiciado pela posição dialética do arquétipo da alteridade.

### **A implantação do arquétipo da alteridade Os mitos de Buda e de Cristo**

Após milhares de anos de dominação patriarcal, durante os quais nações e impérios foram formados, escravizados e destruídos, classes sociais foram firmemente estabelecidas. A rígida mentalidade de tradição, família e propriedade

– e desigualdade – foi incorporada à consciência coletiva.

Com o tempo, a dominação patriarcal e seu herói fizeram-se extraordinariamente poderosos. Sua sombra de derramamento de sangue, devastação da natureza e das relações sociais tornou-se, a cada século, mais ameaçadora para a sobrevivência da espécie (LOVELOCK, 1979). A exaustão progressiva das reservas naturais, a superpopulação, a crescente capacidade destrutiva dos armamentos, os privilégios da elite e a pobreza da maior parte das sociedades, a poluição da natureza, as disfunções climáticas, a corrupção e o crime organizado começaram a ameaçar nossa sobrevivência. A grande questão revelada na dimensão patriarcal deveu-se, exatamente, a seu poder de organização, que havia assegurado sua bem-sucedida expansão. A solução de conflitos pela agressão e, em casos extremos, pela guerra tornou-se a demonstração clara da natureza da dominância patriarcal. Era óbvio que o poder destrutivo crescente, adquirido por nações rivais, inviabilizaria um dia a expressão criativa dos conflitos mundiais.

Uma colisão emblemática ocorreu no começo de nossa era, quando o gigantesco Império Romano ocupou o Oriente Médio e escravizou Israel. Ambas as culturas expressavam formas de desenvolvimento patriarcal organizado extremamente diferentes entre si. Roma havia subjogado uma grande parte do mundo pelo poder militar. Israel havia acumulado uma das mais antigas tradições de feitos militares, de cultura diferenciada e refinamento espiritual, todos registrados no Antigo Testamento, baseados na união com Deus e incompatíveis com a opressão por outra cultura.

*O confronto armado e a iminência do genocídio dos israelitas criaram uma tensão extraordinária no Self cultural de Israel, o qual ativou com muita intensidade dois arquétipos e duas representações heroicas do mito do Messias, ambas tradicionais na cultura judaica (BRIERRE-NARBONNE, 1933).*

O arquétipo patriarcal messiânico no misticismo judeu foi ativado com base na tradição

patriarcal gloriosa, estruturada desde o êxodo do Egito, da revelação dos Dez Mandamentos e da longa jornada para a Terra Prometida. A glória militar veio das monarquias brilhantes de Saul, Davi e Salomão. Em muitas profecias messiânicas patriarcais, o messias patriarcal é o retorno do próprio Rei Davi (BRIERRE-NARBONNE, 1933).

Essa forte tradição patriarcal dominou o Sinédrion, o governo da comunidade israelita. Dessa forma, a maioria do povo seguiu a tradição patriarcal identificada com a rebelião armada contra Roma. Ela ansiava pelo arquétipo do herói messiânico patriarcal que inclui a conotação gloriosa da morte sacrificial na batalha.

*Contudo, um herói messiânico extraordinariamente diferente também foi ativado no Self cultural judeu. Ele pertencia à tradição messiânica judaica, mas em vez de solucionar conflitos pela agressão e pelo poder, professava a compaixão e a interação pacífica na elaboração do conflito. Ele pregava a relação afetuosa e compassiva para enfrentar a discordância e a substituição do poder pelo amor, para evitar a repressão (BRIERRE-NARBONNE, 1933).*

*Essa posição da relação ego-outro para elaborar o conflito humano pertence claramente a um arquétipo diferente daquele da posição polarizada da organização ego-outro do arquétipo patriarcal. Chamei-o arquétipo da alteridade porque alter significa “o outro” em latim e tem uma raiz comum com as línguas latinas.*

O arquétipo da alteridade se expressa pelo ego-outro na posição dialética quaternária. Ele é fundamentalmente diferente, mas reúne tanto a posição insular binária ego-outro do arquétipo matriarcal, coordenado pela sensualidade e pelo desejo, como a posição ternária polarizada do arquétipo patriarcal, coordenado pela hierarquia, baseada no poder e na dominação. Entretanto, a fim de operar plenamente dessa forma complexa e profunda, a inteligência da alteridade necessita abranger a capacidade estruturante dos arquétipos matriarcal e patriarcal e de todas as demais polaridades. A posição ego-outro do arquétipo da alteridade é quaternária porque é

coordenada pela compaixão e pela igualdade das diferenças, tanto do ego como do outro. *O ego tem o direito de discordar do outro e também de apontar a sombra dele. Da mesma maneira, o outro pode discordar do ego e também apontar a sua sombra.* O arquétipo da alteridade abrange os arquétipos da anima e do animus descritos por Jung como os arquétipos condutores (psicopompos), aqueles que coordenam o desenvolvimento no processo de individuação para transcender a dominação patriarcal do Self individual e do Self cultural. *Isso o torna o arquétipo da segunda metanoia da teoria arquetípica da história.*

Continuando o caminho de Erich Neumann na descrição da formação arquetípica da consciência (NEUMANN, 1949), vemos que ele descreveu a coordenação da consciência coletiva pelo arquétipo matriarcal, seguido pelo arquétipo patriarcal e os sucedeu pelo que ele chamou de *mito da transformação, ilustrado pelo mito egípcio de Osíris.* Embora Neumann tenha sido muito criativo, trazendo o mito de Osíris para ultrapassar o mito patriarcal, por meio do tema da morte e do renascimento, ele se desviou da sequência mitológica na cultura ocidental. Assim, apesar de ter se mantido na perspectiva arquetípica para descrever a transformação cultural pós-patriarcal, *Neumann ignorou o papel central do mito cristão na cultura ocidental e, dessa maneira, perdeu o sentido da história real.*

*O mito que coordenou predominantemente a implantação do arquétipo patriarcal na cultura ocidental foi ilustrado, de forma exuberante, pelo Antigo Testamento. Sua transformação com a implantação do arquétipo da alteridade foi ilustrada pelo Novo Testamento e pelo mito de Cristo. Escolhendo o mito de Osíris para expressar essa transformação, Neumann não seguiu a conexão histórica factual entre mito e cultura.*

Embora os mitos expressem arquétipos, que, como sabemos, são universais, mitos têm uma sequência histórica e não podem ser interpretados fora dela, como fez Neumann. Quando ele escolheu o mito de Osíris para expressar a transformação da dominância patriarcal na cultura

ocidental, trouxe brilhantemente o arquétipo da transformação, com o seu tema de morte e ressurreição, para abordar a ultrapassagem da dominância patriarcal. No entanto, com isso, ele se desviou do caminho mitológico histórico real da cultura ocidental. Embora Neumann tenha sido, como de costume, brilhantemente criativo, ele se perdeu ao sugerir que o mito egípcio de Osíris expressa a implantação do arquétipo da alteridade na formação mitológica da consciência ocidental. O mito dessa transformação é o mito de Cristo. É óbvio que o Novo Testamento é o caminho mitológico que continua e transcende o Antigo Testamento.

O mito de Cristo e o de Buda mostraram o desenvolvimento histórico da consciência no Ocidente e no Oriente para transcender a dominação patriarcal.

O mito de Buda expressou a implantação cultural da posição dialética ego-outro do arquétipo da alteridade na Índia e no Oriente, por intermédio das funções de compaixão e desapego do desejo, 500 anos antes do mito de Cristo.

A implantação do arquétipo da alteridade pelo mito de Buda não foi tão trágica nem tão brutal quanto aquela trazida pelo mito heroico do cristianismo, que precisou crucificar o herói para sua implantação. A explicação pode estar no fato de a Índia apresentar uma aceitação da exuberância do arquétipo matriarcal muito maior que a cultura ocidental e de o Buda ter sido o nono avatar de Vishnu. O oitavo avatar, vivido no mito de Krishna, já havia desenvolvido a relação dos opostos (ego-outro) num alto grau dialético, principalmente o masculino e o feminino, no casamento de Krishna com a pastora Rahda. Sua relação amorosa igualitária vai muito além da limitação da relação de opostos (ego-outro) na posição patriarcal tradicional polarizada e hierarquizada. Desse modo, a Índia já havia preparado grandemente a revelação do relacionamento dialético dos opostos pela compaixão do mito messiânico de Buda. Outro fator importante é que a exuberância do arquétipo matriarcal na mitologia hindu é muito menos reprimida do que no Velho Testamento.

A primeira era arquetípica, na teoria arquetípica da história, durou 140 mil anos e terminou na revolução agropastoril. Daí em diante, desenvolveu-se a segunda era arquetípica, com a dominação patriarcal que concebi *como a primeira metanoia na teoria arquetípica da história*.

O conceito de metanoia cultural segue a concepção junguiana de metanoia, empregada para descrever a crise arquetípica individual do meio da vida, no processo de individuação. Eu o uso aqui, também, na transformação cultural porque *considero a metanoia como a mudança da dominância arquetípica no processo de desenvolvimento da consciência, tanto individual como coletiva*.

A ativação mitológica do arquétipo da alteridade expresso no mito de Buda e no de Cristo foi intensificada, respectivamente, há 2.500 e há 2 mil anos. *Sua integração na consciência coletiva está no início da segunda metanoia*. Essa integração é vista no exercício da posição ego-outro no padrão de alteridade dialética democrática, que oscila regressivamente com a dominância patriarcal polarizada e com a posição matriarcal sensual.

A primeira metanoia foi muito distinta da segunda, em função dos efeitos concretos decisivos da revolução agropastoril.

A segunda metanoia ainda está se iniciando, em função da dificuldade do arquétipo da alteridade de incluir e ultrapassar os padrões matriarcal e patriarcal. A dificuldade está, acima de tudo, em desprender-se da visão de mundo mágico-mítica amplamente presente no padrão matriarcal e de transcender o apego ao controle patriarcal.

O conflito Israel-Roma, em seu confronto mais intenso, incluiu a crucificação de Jesus, herói da alteridade. O conflito terminou 37 anos depois com o previsível massacre genocida do heroísmo patriarcal messiânico israelita, seguido pela segunda destruição do templo de Salomão e a Diáspora (dispersão) do povo judeu (70 d.C.).

Dentro da temática arquetípica da Ressurreição do Messias heroico da alteridade, Helena, mãe do imperador Constantino (272-337 d.C.),

foi a Jerusalém em 310 d.C. e converteu-se ao cristianismo. Voltando a Roma, influenciou a conversão de seu filho. Diz a lenda que, em 312 d.C., na véspera da batalha da Ponte Mílvia, entre Constantino e seu irmão Magêncio, pela liderança do império, Constantino teve um sonho e viu no céu uma cruz de fogo rodeada pelas palavras “com este sinal vencerás” (*in hoc signo vincet*). Após esse sonho, Constantino ordenou que se pintasse uma cruz no escudo de seus soldados. Tendo derrotado seu irmão e unificado o império, Constantino, o Grande prosseguiu na aceitação da fé cristã e, no Edito de Milão, em 313 d.C., interrompeu a perseguição aos cristãos. Daí em diante, a cristandade cresceu enormemente, tornando o cristianismo a religião oficial do império sob o imperador Teodósio, em 350 d.C. *Aquilo que havia sido perdido para o poder patriarcal na crucificação foi recuperado pelo milagre da fé da alteridade, na Ressurreição*. Esse milagre expressa a função arquetípica transcendente do Self (JUNG, 1916).

O fato de a Igreja ter como modelo a tradição imperial romana influenciou, decisivamente, na patriarcalização defensiva do cristianismo. *Eu a considero defensiva porque a essência da alteridade dialética da mensagem cristã foi fixada, deformada e dominada regressivamente em muitas dimensões pela posição patriarcal polarizada. Pessoas foram presas, torturadas e mortas durante muitos séculos em nome do Cristo* (BYINGTON, 1991).

Os perseguidos cristãos tornaram-se perseguidores de hereges cristãos. A palavra grega *haireis* vem do verbo *hairein*, que significa escolher, referindo-se àqueles que discordam dos padrões doutrinários. Embora as perseguições tenham sido institucionalizadas somente na Inquisição, em 1231, pelo papa Gregório IX, e o direito de se usar a tortura para a obtenção de confissões tenha sido estabelecido em 1252, sob o papa Inocêncio IV (THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 1993), sinagogas foram queimadas em Israel em 350 d.C. e o bispo espanhol Prisciliano foi condenado como herege e queimado

ainda em 385 d.C. (THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 1993). É muito significativo que a última decapitação de uma mulher por bruxaria tenha ocorrido em Glarus, na Suíça, em 18 de junho de 1782 (ZILBOORG, 1941). *Isto faz com que o homicídio orientado pela Inquisição, dentro da Igreja, em nome de Cristo, tenha durado 1.432 anos.*

Apesar da Santa Missa, com a paixão de Jesus, ser celebrada integralmente na Igreja Católica até os dias atuais, a Inquisição e o Santo Ofício ilustram a patriarcalização defensiva do mito cristão atuada durante muitos séculos.

Após a função da Ressurreição expressa no mito, o arquétipo da alteridade continuou a integrar-se à consciência coletiva na Igreja dividida. Apesar do aspecto patriarcalizado defensivo que coordenou as alianças políticas da Igreja, as ações militares das Cruzadas e a repressão genocida dos albigensís e cataris, a vida interior nos mosteiros buscava profundamente compreender o significado do sofrimento de Jesus, a dor de Seus ferimentos e a razão pela qual Ele se deixou prender, torturar e crucificar.

Após cinco décadas de elaboração, cheguei à conclusão de que a explicação foi de que Jesus se deixou crucificar para denunciar, repudiar e transcender a crueldade da repressão patriarcal. Penso que Seu sacrifício não deva ser comparado ao oferecimento em holocausto de Isaac, por Abraão. Ao contrário, pois enquanto Abraão estava em total acordo e submissão ao Deus patriarcal no holocausto de Isaac, Jesus, por meio de Seu sacrifício, denunciou e separou-se do Deus patriarcal e da repressão do Velho Testamento para transformá-lo na Trindade com o Seu sacrifício, Sua morte e Sua Ressurreição.

Na Trindade, o Filho sacrificou-se para salvar e para transformar o Pai, mas não para substituí-lo com o parricídio, conforme costume na tradição patriarcal, mas pela compaixão, para separar-se e reunir-se com Ele dentro da relação dialética quaternária e igualitária do arquétipo da alteridade.

*No segundo milênio da nossa era, a implantação cultural do mito cristão teve continuidade*

*com a extroversão. Os mosteiros tornaram-se universidades. O método experimental e a relação com o erro seguiram o padrão dialético que havia sido vivido e praticado na confissão durante a elaboração do pecado. Muitos começaram a elaborar o pecado como um evento psicológico traumático (fixação, de Freud), que poderia ser curado pela confissão e pelo arrependimento (por meio do trabalho psicológico). O exame de consciência da vida monástica treinou a mente para reconhecer a sombra como pecado e erro e elaborar suas fixações, como condição para redenção. Simultaneamente, os monges mais experientes, que atuavam como guias espirituais, admitiam que eles também eram sujeitos à tentação e ao pecado que os separavam do Cristo (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1578/79). Desse modo, a função ética passou a ser vivida na estruturação da consciência pela posição dialética quaternária do arquétipo da alteridade, o que, séculos depois, tornou-se um padrão para a elaboração dos erros da ciência e das fixações, dentro do método científico e da transferência na psicoterapia dinâmica (BYINGTON, 1983).*

O conflito entre a patriarcalização defensiva do mito e a posição quaternária dialética do arquétipo da alteridade, *que expressa o mito na sua integridade*, passou a ser vivido na interpretação cotidiana da relação entre a Terra e o sol. O conflito ocorreu inicialmente no estudo dos céus, exatamente onde as projeções de Deus estavam fortemente centralizadas.

Em 1543, Nicolau Copérnico (1473-1543) descreveu uma nova relação entre a Terra e o sol, contrária à da tradição milenar adotada como verdade pela Igreja. Discordando da astronomia tradicional, que confirmava as aparências e as Escrituras, Copérnico descreveu a Terra girando em torno de si e do sol. Ele contradisse a Igreja, com o heliocentrismo, o que era uma heresia. E, mais grave e mais importante que isso, ele baseou sua formulação da verdade no método da observação da natureza, o que incluía, necessariamente, a modificação permanente e a correção das posições do ego e do outro durante a

busca da verdade (elaboração). Isso significou que a busca pela verdade deveria admitir e corrigir o erro (pecado), tanto em relação ao ego como ao outro. Esse procedimento era completamente diferente da prática esotérica do conhecimento, orientada pela mentalidade mágico-mítica da posição insular matriarcal desde tempos imemoriais. A principal mudança foi inovar o método tradicional de busca da verdade, baseado na revelação esotérica e na aparência, para a observação direta da relação das forças dentro dos fenômenos.

*O método de Copérnico coincidiu com o método dialético, praticado por séculos nos mosteiros: o exame de consciência para identificar o pecado e resgatar, por meio da confissão e do arrependimento, aqueles símbolos que separavam os cristãos de Cristo. Tanto os monges introspectivos como os cientistas extrovertidos estavam se relacionando com o pecado e com o erro, dentro do padrão dialético quaternário do arquétipo da alteridade. Os monges estavam protegidos pela introversão secreta dos mosteiros; os cientistas, não, porque publicavam suas ideias abertamente, para a consciência coletiva. Copérnico estava perfeitamente consciente do risco que corria com sua heresia. Ele esperou por seu leito de morte, em 1543, para publicar sua última versão de *Da revolução das esferas celestes*, na qual descrevia o sistema heliocêntrico. O método de Copérnico não era apenas “uma” heresia. Era a “maior de todas as heresias”. Era tão grande que derrotou a interpretação geocêntrica canônica dos céus. Assim fazendo, invalidou cientificamente o direito da religião de estabelecer a verdade da realidade e abriu caminho para a separação entre a religião e o Estado em muitas nações modernas.*

A Igreja continuou a combater e a perseguir os cientistas até ser finalmente derrotada na Revolução Francesa (1789 d.C.). A batalha entre a heresia científica e a Igreja durou 246 anos. Infelizmente, até hoje, a maior parte dos historiadores da ciência e da religião vê o conflito entre ciência e religião como um conflito entre fé e

razão. Muito pelo contrário! *O conflito foi uma batalha mitológica dentro da fé, entre a essência do mito cristão, que era a posição dialética da alteridade, e sua patriarcalização defensiva, expressa pelo direito canônico criado pelo Santo Ofício na Inquisição.*

A integração cultural do arquétipo da alteridade, entretanto, ainda não foi devidamente associada com o mito cristão. *Minha concepção é que a ciência foi a maior de todas as heresias e a mais profunda expressão do arquétipo da alteridade. A ciência separou-se da Igreja porque continuou a expressar a essência do mito, enquanto a Igreja o patriarcalizou e o deformou.*

A tragédia cultural da separação entre a ciência e a Igreja (1789) foi o *Self cultural ocidental ter sofrido uma dissociação patológica entre as dimensões subjetiva e objetiva*. A ciência igualou a verdade à dimensão objetiva e desprezou a dimensão subjetiva como erro, irracionalidade, superstição e mesmo charlatanismo. *Dessa forma, a ciência criou a dissociação defensiva materialista e expulsou a dimensão subjetiva da universidade*. Tragicamente para o humanismo, junto à dimensão subjetiva, outras funções estruturantes foram separadas da perspectiva científica, como a ética humanista, o sentimento, a intuição, a esperança, a mediunidade e a fé. Com a globalização, a dissociação materialista, o positivismo e o materialismo dialético foram disseminados para o resto do planeta em conjunto com a perspectiva científica deformada e dissociada.

A dissociação materialista desenvolveu a dimensão objetiva de maneira extraordinária e criou a fissão atômica, com sua capacidade genocida. Infelizmente, porém, o desenvolvimento da dimensão subjetiva dentro do humanismo científico ficou muito atrás da dimensão objetiva e não conseguiu impedir o genocídio de Hiroshima e Nagasaki.

A Organização das Nações Unidas realiza o trabalho valioso de reunir o objetivo e o subjetivo para proteger os direitos humanos, apesar de permanentemente desafiada por resistências superlativas.



No século XIX, houve muito progresso na cura da ferida subjetivo-objetivo, presente na dissociação entre o Self cultural e o Self planetário. O estudo da dimensão subjetiva, nas dimensões psicológicas normal e patológica, foi de grande valia. Em todas as disciplinas (como medicina, sociologia, antropologia, arqueologia, economia, educação e política), encontramos a disputa pelo controle entre a posição patriarcal, geralmente fixada e defensiva, e a posição dialética quaternária do arquétipo da alteridade, frequentemente também fixada e defensiva (BYINGTON, 2004). A posição patriarcal polarizada é frequentemente defensiva quando disfarçada em relação dialética quaternária de alteridade, para parecer democrática. Geralmente, a alteridade dialética apresenta-se defensiva na economia, no sindicalismo defensivo, na demagogia e no populismo que formam a maior deformação

social, econômica e política da modernidade.

A implantação progressiva do arquétipo da alteridade está contribuindo para o desenvolvimento da consciência, tema central da psicologia simbólica junguiana. Enfatizo a formação da nova identidade do homem, da mulher, do masculino, do feminino, do pai, da mãe, da criança, do adulto, do casamento, da sociedade e das suas fixações e formação de defesa e de sombra, de modo a compreender e a possibilitar a implantação criativa da posição dialética e quaternária do arquétipo da alteridade, aqui vista como o caminho simbólico que afasta a humanidade da miséria e da destrutividade individual e coletiva, em direção ao amor, à liberdade, ao bem-estar social, à sustentabilidade, à igualdade, à compaixão e à autorrealização. ■

Recebido em: 9/3/2016

Revisão: 29/7/2016

## Abstract

### *The archetypal theory of history and the crucifixion of Jesus*

*The archetypal theory of history (BYINGTON, 1983) follows the work of Bachofen and of Neumann with the modification of the concept of the matriarchal archetype as the archetype of sensuality and of the patriarchal archetype as the archetype of organization, both present in the psyche of man and woman and in the cultural Self (BYINGTON, 2013).*

*This theory describes matriarchal dominance during the nomad life 140 thousand years of prehistory (WATSON, 2003) followed by patriarchal dominance begun more than 12 thousand years ago, after the agropastoral revolution, when we became settled societies.*

*Next, marked by the myth of Budha, about*

*2.500 years ago and by the myth of Christ, 2.000 years ago, this theory describes the beginning of the mythological civilizing implementation of the alterity (otherness) archetype, whose messianic hero preache for the elaboration of human conflicts through the dialectic of compassion.*

*Finally, the article elaborates the difficulty of the transcendence of patriarchal dominance in the implementation of the archetype of alterity. In conclusion, the author tries to explain the reason Jesus did not avoid his crucifixion to implant the heroic mission of transforming the patriarchal God of the Old Testament into the Trinity of the New Testament. ■*

Keywords: nomadism, matriarchal archetype, settler's societies, patriarchal archetype, metanoia, alterity (otherness) archetype, anima and animus archetypes, crucifixion.

## Referências bibliográficas

- ADLER, A. (1914). *Individual psychology*. New Jersey: Rowman and Allanheld, 1973.
- BACHOFEN, J. J. (1861). Mother right. In: *Myth, religion and mother right*. Selected writings of J. J. Bachofen. New York: Princeton University Press, 1967.
- BRIERRE-NARBONNE, J.-J. *Les prophéties messianiques de l' Ancien Testament dans la littérature juive*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933.
- BYINGTON, C. A. B. Uma teoria simbólica da história. O mito cristão como principal símbolo estruturante do padrão de alteridade na cultura ocidental. *Junguiana, Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*. Petrópolis, n. 1, p. 120-177, 1983.
- BYINGTON, C. A. B. Prefácio in: *Martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- BYINGTON, C. A. B. *Inveja criativa – o resgate de uma força transformadora da civilização*. São Paulo: W11 Editores, 2002.
- BYINGTON, C. A. B. *A construção amorosa do saber – fundamento e finalidade da pedagogia simbólica junguiana*. São Paulo: W11 Editores, 2004.
- BYINGTON, C. A. B. *Psicopatologia simbólica junguiana*, In: LAUREIRO, Mario E. Saiz (org.) *Psicopatología psicodinámica simbólico-arquetípica*. Montevideo: Prensa Médica, 2006, p. 15-46.
- BYINGTON, C. A. B. *Psicologia simbólica junguiana. A viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação*. São Paulo: Linear B, 2008.
- BYINGTON, C. A. B. *A viagem do ser em busca da eternidade e do infinito. As sete etapas arquetípicas da vida pela psicologia simbólica junguiana*. São Paulo: Editora do Autor, 2013.
- CAMPBELL, J. (1949). *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix-Pensamento, 1995.
- COPÉRNICO, N. *De revolutionibus orbium coelestium (Da revolução de esferas celestes)*, 1543.
- ENGELS, F. (1884). *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- HARARI, Y. N. (2011). *Sapiens. Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2015.
- JUNG, C. G. (1916). *A função transcendente*. Petrópolis: Vozes, 1983. (Obras completas, v. 8, p. 131-193).
- LEVY-BRÜHL, L. *L' experience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1936.
- LOVELOCK, J. E. (1979). *Gaia: a new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- NEUMANN, E. (1955). *A criança*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- NEUMANN, E. (1949). *História e origem da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- SANTOS, J. E. (1976). *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- SÃO JOÃO DA CRUZ & MOORE, T. (1578/1579). *A noite escura da alma*. São Paulo: Planeta, 2007.
- THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, Chicago: Ency. Brit. Inc, 1974.
- VERGER, P. F. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.
- WATSON, J. D.; BERRY, A. (2003). *DNA – o segredo da vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ZILBOORG, G.; HENRY, G. W. *A history of medical psychology*. New York: Ed. W. W. Norton & Co., 1941.

## A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses

KAWAI, Hayao. São Paulo: Paulus, 2007. 278 p.

Ludmila da Silva Pires\*

### Resumo

O presente artigo propõe-se a analisar criticamente o livro *A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses*, escrito pelo psicólogo analítico japonês Hayao Kawai. Após uma contextualização do autor e de sua obra, que objetivou transformar a psicologia analítica em um corpo de pensamento e práxis que pudesse se apropriar da mente japonesa, realiza-se um breve exame crítico da obra do psicólogo japonês e de sua formulação teórica. ■

Palavras-chave: psicologia analítica, contos de fadas japoneses, Hayao Kawai, cultura japonesa.

Enquanto primeiro psicólogo junguiano do Japão, Hayao Kawai (河合隼雄, 1928-2007) influenciou consideravelmente o campo da psicologia clínica e dos estudos culturais e religiosos japoneses. Ele introduziu o conceito do jogo de areia (sandplay) à psicologia japonesa, além de participar do Círculo de Eranos, em 1982. Um de

seus trabalhos mais conhecidos, *A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses*, propõe-se a examinar a alma japonesa por meio da interpretação dos contos de fadas nipônicos, além de realizar comparações com suas contrapartes ocidentais. A obra apresenta, ao longo de seus nove capítulos, os esforços de Kawai em transformar a psicologia analítica em um corpo de pensamento e práxis que pudesse se apropriar da mente japonesa, isto é, que se baseasse na estrutura da psique oriental e não apenas em uma simples transposição de pressupostos e práticas ocidentais para o Japão.

A proposta geral do autor é fornecer uma compreensão entre os japoneses e os “povos do Ocidente”, tanto em suas semelhanças como em suas propriedades distintivas. Entendendo o folclore e a mitologia enquanto fontes de compreensão das profundezas da mente humana, Kawai faz uso dos 昔話 (*mukashi banashi*), os “contos de antigamente”, que compõem o folclore nipônico, frutos do imaginário japonês. Posteriormente, ele sublinha a

importância da figura feminina presente no universo da psique japonesa – que compreende uma variedade de personagens, como a deusa-sol Amaterasu, a rainha Pimiko, até as poderosas mulheres xamãs dos templos xintoístas (KAWAI, 2007, p. 11-12).

Na introdução, Kawai apresenta sua justificativa para a escolha dos contos em seu livro. Seu enfoque se dá na força das figuras folclóricas femininas e como essas podem ser consideradas enquanto representantes do ego japonês. Para embasar suas comparações e o desenvolvimento de seu pensamento, o autor faz referência aos trabalhos de James Hillman e sua psicologia arquetípica e à teoria de desenvolvimento do ego de Erich Neumann. Porém, ele vai além ao destacar as peculiaridades das histórias japonesas, gerando uma rica compreensão acerca da cultura e da personalidade nipônicas. Propõe um ponto de vista “desenvolvimental” do ego que seja apropriado à psique japonesa.

O primeiro capítulo, intitulado “O tema do quarto proibido”, dedica-se ao estudo de um conto popular conhecido como “A casa do rouxinol”

\* Graduada em psicologia pela Faculdade de Estudos Administrativos de Minas Gerais (2014). Atua profissionalmente nas áreas de políticas públicas, desenvolvimento de projetos no terceiro setor e código de ética do psicólogo. Atualmente, ministra cursos de práticas corporais orientais e é coordenadora de projetos na ONG Espaço Mãos Dadas.  
Email: <pires.ludmila1@gmail.com>.

(ウグイスの里, *Uguisu No Sato*), uma narrativa que transita visivelmente entre os espaços cotidiano (consciência) e não cotidiano (inconsciente). Os pontos principais abordados por Kawai, em relação ao conto, são a transgressão de uma proibição que não é punida e o nada primordial, um conceito comum nas narrativas orientais. O autor também introduz dois elementos fundamentais para a compreensão das histórias nipônicas: 恨み (*urami*), que representa o ressentimento, e 哀れ (*aware*), uma espécie de leve tristeza sem esperança, uma ideia de *pathos* dos contos de fadas japoneses. Sendo assim, ele revela que o “nada e a tristeza” fazem parte da corrente principal da cultura japonesa (KAWAI, 2007, p. 39-44).

O conto elencado pelo autor permite aclarar o que se compreende como o nada primordial, ou o nada absoluto, uma instância comumente presente tanto nos escritos zen-budistas como nas obras de filosofia da Escola de Kyoto. Segundo Kawai, a presença do nada ou do vazio não é sinônimo de que não aconteceu nada em uma história, mas que simplesmente “o nada aconteceu” (KAWAI, 2007, p. 41-42). Portanto, o nada não representa a negatividade, mas algo que está para além do positivo e negativo, para além das palavras e que expressa em si uma potencialidade.

No primeiro capítulo de *A psique japonesa*, em particular,

pode-se notar uma distinção cultural levantada por Kawai e que também foi abordada por filósofos, psicólogos e outros autores estudiosos do pensamento oriental. Para o filósofo Nishida Kitaro, por exemplo, a distinção cultural entre Oriente e Ocidente é baseada na ideia de que o fundamento da realidade, para o Ocidente, é o *ser*, ou seja, a forma. Enquanto que, para o Oriente, é o *nada*, o sem forma (KITARO apud HESIG, 2013, p. 101). Isso remete à concepção das formas de pensamento oriental e ocidental, que foram identificadas por Jung, em termos de características psicológicas e atitudes psíquicas, como formas completamente distintas. De modo geral, o homem ocidental é extrovertido, ou seja, é aquele que se orienta a partir do mundo externo, das condições objetivas. Por outro lado, o pensamento do tipo introvertido, predominante no Oriente, seria aquele que se norteia para fatores subjetivos (JUNG, 2011, p. 17-18). Para Jung, “O homem ocidental procura sempre a exaltação e o oriental, a imersão ou o aprofundamento” (JUNG, 2011, p. 113). É essa diferenciação que sustenta o trabalho de Kawai, permitindo que o autor prossiga em sua construção de uma imagem do ego nipônico.

No segundo capítulo, intitulado “A mulher que não come nada”, Kawai discorre acerca do lado negativo da mulher e da maternidade. Assim como a

madrasta aparece nos contos de fadas para enfatizar os aspectos negativos da maternidade, 山乳母 (*Yama-Uba*) – figura do folclore japonês e uma espécie de mulher devoradora – surge nesse capítulo como uma representação do aspecto devorador da grande mãe, de onde tudo nasce e para onde tudo retorna. Os capítulos subsequentes de *A psique japonesa* apresentam uma série de figuras femininas oriundas do imaginário japonês, tais como: esposas não humanas, mulheres persistentes, insistentes ou determinadas, dentre outras.

As histórias escolhidas pelo autor têm o intuito de demonstrar a extrema força de atração que o inconsciente exerce na mente japonesa. Desse modo, ele sugere que os olhos pelos quais os japoneses enxergam o mundo e a realidade estão localizados no inconsciente e não na superfície da consciência. É o que se chama de ter os “olhos semicerrados” (KAWAI, 2007, p. 187-191).

Ao longo da obra, o autor destaca que uma das características do povo japonês é a ausência de uma distinção clara entre os mundos interno e externo, ou seja, entre os campos consciente e inconsciente. Essa característica, segundo Kawai, pode ser representada pelas figuras do 襖 (*fusuma*) ou 障子 (*shouji*), respectivamente a “janela corrediça” e a fina “porta de papel”, símbolos presentes no cotidiano e na cultura

oriental que, metaforicamente, apontam para uma maior permeabilidade entre consciente e inconsciente.

Torna-se nítido que Kawai, no decurso de sua obra, esboça detalhes a fim de criar um perfil de ego que não somente se destaca do modelo ocidental, mas que também ressalta determinadas características culturais típicas do povo japonês. Para sustentar sua teoria, ele lança mão de numerosas comparações e metáforas, para além da realizada entre os contos populares ocidentais e orientais. É digno de nota que o autor introduz um novo ponto de vista acerca da consciência e do ego orientais, embora pareça deixar de lado conceitos importantes da psicologia junguiana, tal como a figura feminina interior do ego masculino: a alma.

É especificamente no nono capítulo, “As mulheres determinadas”, que Kawai sistematiza o que é sua figura feminina do ego, que ele vem a nominar de “mulher determinada”. Essa figura feminina, que possui marcantes características de passividade e força para enfrentar as dificuldades, seria quem melhor traduz o ego japonês, estando mais conectada com o modo de vida geral dos homens e mulheres no Japão (KAWAI, 2007, p. 173). Trata-se de uma consciência que busca a totalidade, que procura aceitar de volta o que foi cortado ou excluído. Portanto, ela aceita o que vier, até mesmo a imperfeição ou as

contradições internas, tratando-se de um ego multifacetado, diverso e que pode incluir a totalidade (KAWAI, 2007, p. 238).

Tal como Jung e seus seguidores assinalaram, o folclore e a mitologia são uma fonte rica de compreensão da mente humana, dos seus símbolos e de suas nuances (HENDERSON apud JUNG, 2008, p.137). Assim, desenvolveu-se um método de análise desse material folclórico e mítico que revela, pouco a pouco, os elementos e a dinâmica da psique. Kawai, ao utilizar esse método, inova ao trazer um olhar específico para o folclore japonês e sua diversidade cultural, além de realçar a força da figura feminina enquanto protagonista no processo de desenvolvimento do ego. Cabe considerar que as diversas figuras femininas incluídas nos capítulos do livro de Kawai não compõem estágios sequenciais de desenvolvimento do ego, mas aparecem, supostamente, como camadas múltiplas de uma totalidade.

Em suma, o livro é um convite para que o leitor se aprofunde nas histórias japonesas e na riqueza cultural do Oriente, pela ótica da psicologia analítica. É uma obra abrangente que, com uma abordagem irreverente e provocativa, instiga o leitor a imergir na complexidade do pensamento japonês. Ademais, *A psique japonesa* é o retrato e componente histórico de um dos primeiros passos da psicologia junguiana em solo japonês. ■

## The Japanese psyche – major motifs in the fairy tales of Japan

### Abstract

*This article is a review of the book The Japanese Psyche – Major Motifs in the Fairy Tales of Japan, written by Hayao Kawai. After a brief contextualization about the author and his work, which aimed to transform analytical psychology in a body of thought and practice that could grasp the Japanese mind, there is a critical analysis of the Kawai's work and his theoretical formulation. ■*

Keywords: analytical psychology, Japanese fairy tales, Hayao Kawai, Japanese culture.

### Referências bibliográficas

- HENDERSON, J. L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, C. G. O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 137.
- HEISIG, J. W. Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kyoto. Barcelona: Herder Editorial, 2013. p. 410.
- JUNG, C. G. Psicologia e religião oriental. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 165.
- KAWAI, H. A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses. São Paulo: Paulus, 2007. p. 278.



## Editorial



Published since 1983, Revista *Junguiana* has undergone several changes throughout its history. These phases reflect the maturing of its project and the very growth of SBPA. The change in course, beyond institutional matters, expressed the need for *Junguiana* to migrate from the physical to the virtual world in order to continue exercising its calling as a vehicle for the dissemination of Jungian thought. Contemporary culture presents an expanded concept of the world that transcends the physical and is evidenced in the material disappearance of objects, among many other phenomena. The process of the magazine's dematerialization brought the feeling of loss of the relationship with an object full of stories and affections and the acknowledgement of virtual culture as an excellent opportunity for reinvention and transformation.

Thereby, we present *Junguiana* volume 34.

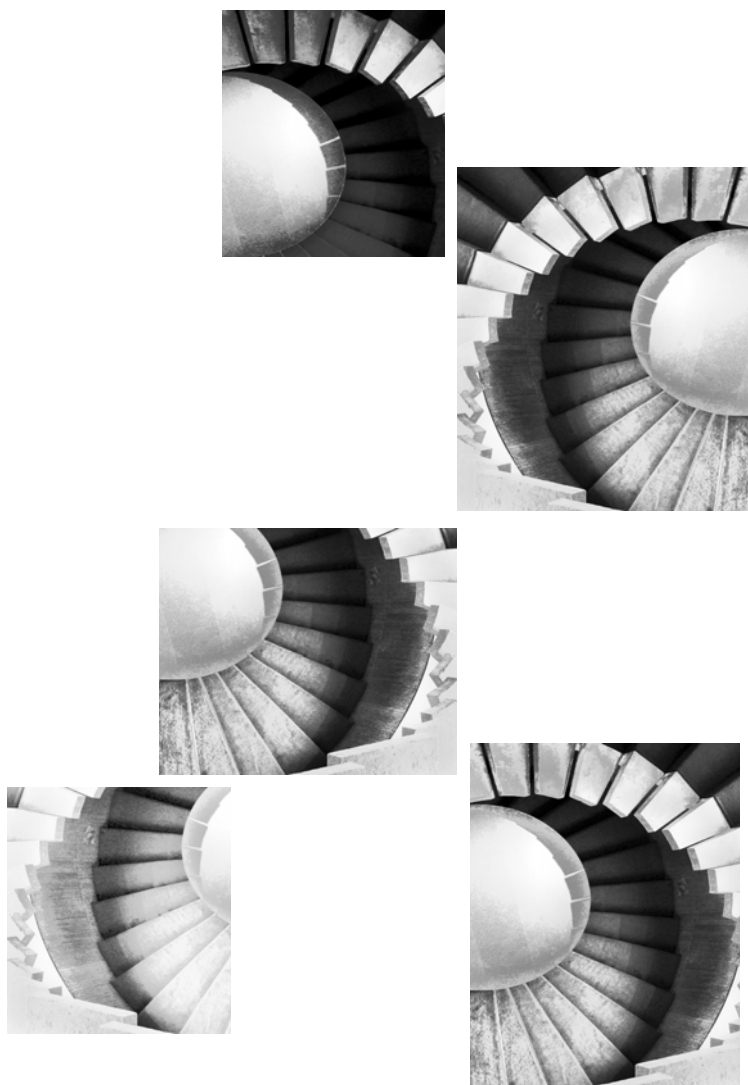
We start this issue addressing a trending topic in the country with the article "Corruption in Brazil: an Analytical Psychology view." Then, the clinical study "*Give me a hand?*, or, when helping is saying 'no'" analyzes defensive kindness in light of the myth of Eros and Psyche. "Sandplay: conflict and creativity embodied in the sand" reports the experiential preparation in the encounter of technique and choice of profession. "The archetypal theory of history and the crucifixion of Jesus" synchronistically reworks the theme of death/rebirth, presented by the same author, in the first issue of Revista *Junguiana*. We end with a review of the book *The Japanese psyche – major motifs in the fairy tales of Japan*.

Based on requests, this edition was open to all topics.

We entered cyberculture invoking Janus and the double-phase, of past and future, present in moments of transition. We share the contents of this edition in two platforms: on the SBPA website [www.sbpa.org.br](http://www.sbpa.org.br) and in the portal for electronic journals in psychology (PePSIC) <http://pepsic.bvsalud.org> where we appear along with titles from ten other countries. In this way, we are experiencing the flexibility of the the virtual world, of both interaction and interactivity, to construct a new phase for Revista *Junguiana*.

Enjoy your reading!

Vera Lúcia Viveiros Sá  
General Editor  
october 2016





# Corruption in Brazil: an Analytical Psychology view\*

Camila Souza Novaes\*\*

## Abstract

In recent years, international media has exposed several corruption-related scandals, which have shown not only the fragility of political systems but also the global scale of corruption. Corruption is more than a trending topic, it is a global phenomenon with severe consequences that seems to have particular distinctions from country to country. For example, in Brazil, corruption is a widespread and a pressing social problem that seems to be directly connected with the Brazilian *collective identity* and, for many, is intrinsic to the “Brazilian way” (*jeitinho brasileiro*).

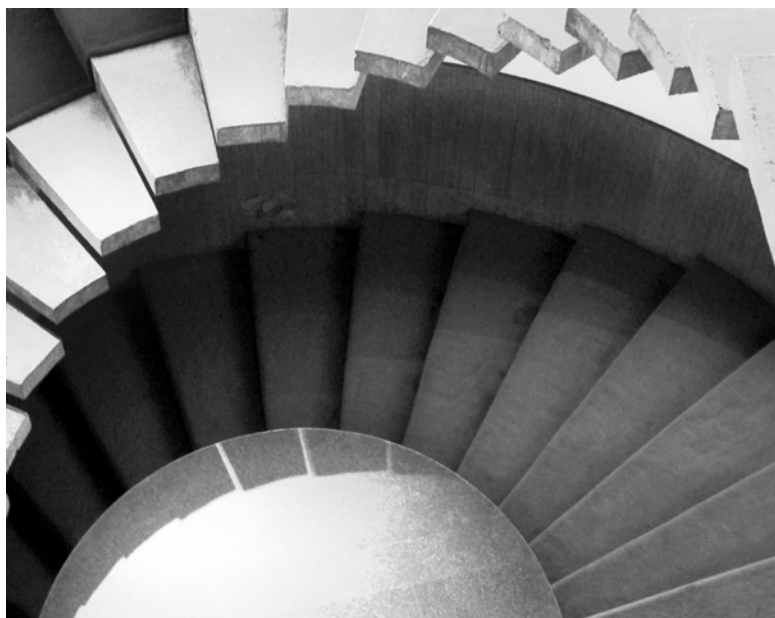
Although corruption has been a matter of discussion for many different fields of study, most existing theories of corruption are unilateral and partial as they focus on just a part of the problem,

placing the responsibility on either the lack of morality of Brazilians and their politicians, or on the inefficiency of the judicial system. People’s opinion and current interpretive theories are superficial and tend to conclude that corruption is responsible for *all* social problems in Brazil. Analytical Psychology can contribute with new approaches to the study of the corruption phenomenon. By applying psychotherapeutic values

**Keywords**  
Corruption,  
cultural complex,  
cultural trauma,  
trickster,  
good and evil.

\* This article was originally presented in English, with the title “Corruption: Brazilian experience and post-Jungian perspective”, at the conference “Analysis and activism: social and political contribution of Jungian Psychology”, and event of the International Association of Analytical Psychology (IAAP), in Rome, 2015. The topic of this article is part of the PhD thesis (in progress) of the author at the University of Essex, in the United Kingdom, under the supervision of Andrew Samuels.

\*\* Jungian Analyst. PhD student at the University of Essex, United Kingdom (Centre for Psychoanalytic Studies). Master Degree in Clinical Psychology at PUC-SP, Brazil (Center of Jungian Studies). Coordinator of the Psychotherapeutic Clinic of Lar Harmonia Foundation in Salvador, Brazil.  
E-mail: <cammys28@hotmail.com>.



to political issues, I believe this research can help psychotherapists to open a two-way path between “inner realities” and the “world of politics” as Andrew Samuels proposes. This research proposes a closer look at the relationship between the inner reality of the Brazilian people and the world of politics in Brazil, particularly focusing on Brazilian corruption.

The objective of this research is to analyse corruption in its three different but complementary levels: individual, cultural and collective. I discuss the Brazilian cultural complexes and cultural

traumas that were already identified by Brazilian Jungians and that might be related to the current social-political scenario of the country. I argue that one of those complexes has not been completely identified yet: the Brazilian version of the trickster archetype that seems to be oppressing the Brazilian psyche, the cultural complex *malandro*. I also argue that political corruption must be seen not only as a selfish act of an individual, but more broadly, as a social construct and also as something related to the corruption of human nature itself. ■

## Corruption in Brazil: an Analytical Psychology view

### 1. Introduction

Corruption is a global phenomenon. We read about it every day on the newspapers and hear in the streets. Corruption was ranked the number 1 Brazilian’s issue in a poll from the Instituto Datafolha (MENDONÇA, 2015). Besides that, “corruption is the world’s most frequently discussed global problem”, ahead of climate change, extreme poverty and hunger, unemployment, and the cost of food and energy (SCOTT, 2009). Corruption threatens the security and way of life of citizens around the whole world. In the worst case scenario, it costs lives especially when someone dies because of lack of medication or medical care due to a corrupt politician who diverted money from a public hospital.

The Brazilian Criminal Code (Law 2.848/1940) subdivides corruption into two types: active and passive. In Article 333, active corruption is defined as “offering or promising undue advantage to a public official to induce him to practice, to omit or delay any official act”. Passive corruption (Art. 317) is defined as:

requesting or receiving, for himself or for another person, directly or indirectly, even outside the function or before assuming it but because of it,

undue advantage, or on accepting promises of a such advantage.

The penalty in both crimes is imprisonment from two to twelve years and a fine.

The corruption phenomenon is a very timely subject. However, just a few psychologists have written on the topic, less than a dozen. In fact, there is only one text that deals with corruption from the point of view of Analytical Psychology, written by Denise Ramos (2004) which is a chapter called “Corruption: symptom of a cultural complex in Brazil?”. The subjective analysis of corruption seems to be almost ignored, in a way that relevant psychological issues underlying the phenomenon remain unanswered. In addition, besides being a political problem, what is corruption from the unconscious point of view? Would it be a disease, a symptom? Media often refers to corruption as a cancer in Brazilian society. However, this is an extremely negative metaphor, after all, given the current scenario of this phenomenon in the country, the “patient Brazil” would be in an advanced stage of cancer, possibly a metastasis, and therefore, fatal. So there would be little hope and future left after a terrible diagnosis like this.

The discovery of the unconscious brought a tremendous revolution of values. Erich Neumann (1990) made “the first notable attempt to formulate the ethical problems raised by the discovery of the unconscious” (JUNG, 2014, v. 18, par. 1420). Alarmed by the horrific effects of the world wars, Neumann proposes a distinction between an *old ethic* and a *new ethic*. The old ethic is based on the opposition between good and evil, light and dark – a dualistic conception of world. With Judaeo-Christian and Greek religious roots, the old ethic has an ascetic tendency and pursues an illusory perfection by repressing the dark side. For Jung, to seek perfection is legitimate and inborn in the human nature. This peculiarity provides civilization its strongest roots. Nonetheless, man “must suffer from the opposite of his intentions for the sake of his completeness” (JUNG, 2014, v. 9/2, par. 123), which showed to have catastrophic outcomes during the wars.

Neumann proposes a new attitude towards evil, as the old ethic was deteriorating and proved inadequate to solve the modern man’s moral problem. Neumann’s new ethic presupposes an individual who is moral by the standards of what he called old ethic, but goes further: its goal is not perfection, but wholeness. It replaces the old opposition of good and evil with the integration of the shadow. Perfection does not contain what was not accepted by the ego, but wholeness embraces the imperfection of the shadow. Jung endorsed Neumann’s view, saying “the integration of the personality is unthinkable without the responsible, and that means moral, relation of the parts to one another” (JUNG, 2014, v. 18, par. 1412). Jung also stated:

[...] the shadow is a moral problem that challenges the whole ego personality, for no one can become conscious of the shadow without considerable moral effort. To become conscious of it involves recognizing the dark aspects of the personality as present and real. (JUNG, 2014, v. 9/2, par. 14)

The process of individuation is an ethical challenge, which demands commitment to oneself and also to the collective norm. “The real core of the ethical problem is the union of conscious and unconscious in the individuation process” (JUNG, 2014, v. 18, par. 1419).

The parts of this article are structured into *definitions, causes* and *consequences* of corruption under the perspective of Analytical Psychology, in its three different, but complementary, layers of the unconscious: *individual, cultural* and *collective*.

## 2. Personal level of corruption

### 2.1. Definitions

Corruption can be described as a “deviant behaviour” of legal norms and moral values, “which manifests itself in an abuse of a function in politics, society or economy, in favor of another person or institution” (RABL, 2008, p. 25). It refers to decision-making in ethical dilemmas situations and also to the justification strategies of corrupt individuals. For example, the corrupt individual can opt for a bribe to seal a deal in a difficult business negotiation or to get out of a financial difficulty. In these situations, the individual tends to avoid dealing with his own incompetence or feelings of inferiority – an avoidance of their own unpleasant unconscious contents. From the standpoint of Analytical Psychology, corruption can be understood in the corrupt individual as a defence mechanism against the harmful effects of the shadow. It seems that corruption is an easy and lazy way to solve one’s problems or inadequacies. In this level of analysis, *corruption is related to individual characteristics of the personality*, a selfish act of an individual.

### 2.2. Causes

Corruption represents an archetypal tendency of the ego to inflation and to the transgression of social norms at the expense of public interests. It seems to be born from the dissatisfaction of the ego with itself and with its inferiority. The act of corruption requires the feeling of

immense power and uniqueness in order to justify the enormous desire for personal gain by means of a transgression of the rules. Corrupt individuals put their own needs above the needs of the entire society, disregarding the consequences of their greed. Identified with the Self, the corrupt individual seems to have no limits. When an act of corruption is perpetrated, there is no commitment to the welfare of the nation or even to the “love of thy neighbour”. Corruption is a hedonist act, in which *having* (either money or power) is placed above of *being*.

Corrupt politicians seem to consider themselves as gods. They steal, because they believe they are superior to other people.

In the realm of politics, the political leader who has inflated his personality through identification with his office, or who feels that he represents the collective will experience a sense of confidence, omnipotence, and megalomania that borders on “godlikeness”. (ODAJNYK, 2007, p. 22)

Corrupt individuals seem to make no effort to be in accordance with the “new ethic”. For them, what matters is to obtain more power or money, even if it is by destructive means – Ashforth and Anand (2003) use the expression “suicidal corruption”. Corrupt individuals tend to use a lazy short-cut in their attempt to be like gods, but they only fool themselves. Jung states: “[...] He who deceives others deceives himself, and vice versa. Nothing is gained by that, much less the integration of the shadow” (2014, v. 18, par. 1414).

When corruption becomes standard behaviour, a significant moral inversion takes place. Ashforth and Anand (2003, p. 1) named this process as “normalization of corruption” and described it as how corruption acts become

embedded in the organization structures and processes, internalized by organizational members as permissible and even desirable behaviour, and passed on to successive generations of members. (ASHFORTH; ANAND, 2003, p. 1)

Ashforth and Anand’s model of normalization is an attempt of explanation of how honest individuals engage in corruption without experiencing conflict. Their model can be used to understand corruption as a psychological process.

Rationalization, one of the elements of normalization, describes “the process by which individuals who engage in corrupt acts use socially constructed accounts to legitimate the acts in their own eyes” (ibid., p. 3). They believe that a *compartmentalisation of identities* is responsible for the separation between corrupt acts practiced by individuals in the context of an organisation and their display of morality outside of it. According to Ashforth and Anand, an otherwise ethically-minded individual is influenced by and acts accordingly to what is socially expected from him/her in a corrupt environment because of a transmission of corrupt values. That compartmentalization of identities helps them to engage in corruption without experiencing conflict. From a Jungian view of what they suggested, it can be said that different personas are being used by the same individual in different contexts, and in addition, that these personas are in opposition: a corrupt persona and an ethical one.

### 2.3. Consequences

Ashforth and Anand (ibid., p. 5) highlight that white-collar offenders are conceived as psychologically normal. However, they affirm “corrupt individuals tend not to view themselves as corrupt. [...] By denying the label of corrupt, such individuals avoid the adverse effects of an undesirable social identity” (ibid., p. 15). In a Jungian interpretation, two sides of the corrupt individual’s personality seem to grow terribly apart. This dissociation is also evidenced by the fact that

[...] most individuals engaged in corrupt acts tend not to abandon the values that society espouses; they continue to value fairness, honesty, integrity and so forth even as they engage in corruption. (ibid, p. 15)

This is a neurotic dissociation, because it is related to a “discrepancy between the conscious attitude and the trend of the unconscious” (JUNG, 2014, v. 16, par. 26).

Corrupt individuals live in a dissociation state, like Dr. Jekyll and Mr. Hyde. However, both realms are experienced within the perception of normality. The corrupt individual can also be a loving parent, a thoughtful neighbour or a devout churchgoer (ASHFORTH; ANAND, 2003, p. 3). In politicians this side can be extremely charismatic, due to a *mana personality*. Nonetheless, the corrupt politician has an evil “doppelgänger” within him/herself. Corruption reveals a neurotic dissociation caused by an ethical dilemma. It is a defence mechanism against the evil dark side of personality and represents a refusal to individuation as a moral realization.

The individuation is a conscious process of differentiation from the collective norms, in which one must build an individual “path” towards the development of the personality. To some extent it is actually opposed to the collective norms, however, to follow only one’s own norms is individualism, not individuation. The aim of individualism, as Jung puts it, is “pathological and inimical to life”, as it conflicts with the collective norm. “Individualism means deliberately stressing and giving prominence to some supposed peculiarity rather than to collective considerations and obligations”. Nonetheless, the aim of individuation is to become an indivisible unity, a “whole” in an optimal relationship with the society:

Individuation means precisely the better and more complete fulfilment of the collective qualities of the human being, since adequate consideration of the peculiarity of the individual is more conducive to a better social performance than when the peculiarity is neglected or suppressed. (JUNG, 2014, v. 7, par. 267)

The individualist and narcissistic characteristics of the corrupt individual coincide with society’s projection of non-conformance to the

social norm. Society uses their politicians to reaffirm their own integrity and honesty. There is an enormous refusal by the citizens to acknowledge that the despicable side they see in the corrupt politicians is also part of themselves. It might be that this rupture is initiated by guilt and shame (JACOBY, 1996). Corrupt individuals seem to be away from their own personal individuation processes, as they are identified with the collective evil shadow projected onto them. Getting caught might be a way out of this process and also a relief. But when confronted with their guilt and shame of the public exposure they have a chance to go back to their path of individuation. According to John Beebe (1992, p. 67), shame can be a healing path, but only if lived with integrity.

Corruption has as a consequence an atrophy of the individual personality, as corrupt politicians serve a collective purpose of evil projection, which hinders their personal process of individuation. When their acts become public through the media, shame and guilt of having sinned arise on their consciousness. Metaphorically, they ate the forbidden fruit of corruption and were expelled from heaven, or, in this case, the tax haven.

### 3. Cultural level of corruption

Freud and Jung made several analyses of social phenomena in their works. Jung was particularly influenced by Wilhelm Wundt’s *Völkerpsychologie*, which has been translated as *ethnopsychology* or *folk psychology*. It was a theory that achieved relative success until it was associated with Nazism (SHAMDASANI, 2003). Jung’s psychological analysis of social events were quite controversial. Jungians must ask if Jungian psychology is actually prepared to analyse cultures. Can individual psychology be used to explain social phenomena? In other words, it would be possible to analyse a group, a culture, like an individual, making a simple transfer of concepts (LU, 2013)? The anthropomorphization of cultures or countries is extremely complex and has to be done

with caution. Many Jungians have made this transposition of theories without due care and by putting Brazil on the couch. If we assume that Brazil is a patient, would Jungians be ready to talk about the individuation countries? How would that be?

To talk about subjective characteristics of a group, there must be considered that there is a third level of the unconscious, actually a layer of elements between the personal and the collective unconscious, which is the cultural unconscious. Joseph Henderson is regarded as one of the first Jungians to speak about this layer of the cultural unconscious (SINGER, 2012), in the 60s. However, it was a Brazilian called Arthur Ramos, who came up with this concept in the 30s, influenced by Jung's ideas (ARAÚJO, 2002). Nonetheless, he named the cultural layer as *folkloric unconscious*. These three unconscious layers allow us to analyse the phenomenon of corruption in a subjective point of view that are not accessed by other sciences.

### 3.1. Definitions

We can state that culture corrupts, even if we are talking about the company's culture in which the subject works or the country in which he/she was born, because the relationship an individual has with corruption is not the same if he/she lives in a place where corruption is endemic or in another where corruption is under control. Corruption is then relative: it varies according to time and space. That is, what was considered a favour in the past might now be considered corruption. What is considered corruption here may not be in another country. In this level of analysis, *corruption is a social construct*.

Why do Brazilians complain so much about corruption? Phrases like: "Brazilians are corrupt"; "This could only happen in Brazil"; "The fault is on the Brazilian way" are commonplace. But, are Brazilians really corrupt? Are they immoral? Before I answer these questions, it is important to first think about what does it mean to be a Brazilian. All features that may come to

mind when Brazilians question themselves are not necessarily linked to being corrupt. Many people connect the Brazilian way (the *jeitinho brasileiro*) to corruption, but this might be an unfair connection. Roberto DaMatta (1986) defines *jeitinho* as a "social navigation mode", "a way to satisfy our drives and desires, even if it goes against the rules of common sense and the community in general". Nonetheless the Brazilian way does not only serve to manipulate others. The *jeitinho* is also what is behind the saying "where one eats, two eat" ("*onde come um, comem dois*"). It is the Brazilian way to survive, which is linked to the Brazilian's resilience in the face of hunger, poverty, and lack of resources (NOVAES, 2016).

### 3.2. Causes

Several Jungian authors have analysed Brazil's social problems by examining the "Brazilian soul" (BOECHAT, 2014; GAMBINI, 2000; 2004; BRIZA, 2006). However, this expression has been used with different meanings among the authors: Brazilian collective psyche, Brazilian cultural unconscious and the Brazil's group Self.

The concept that Jungians are currently using to refer to social phenomena is the *cultural complex*, which refers to

[...] an emotionally charged aggregate of historical memories, emotions, ideas, images and behaviors that tend to cluster around an archetypal core that lives in the psyche of a group and is shared by individuals within that identified collective. (SINGER, 2012, p. 5)

Therefore it could then be said that the causes of corruption in our culture are linked to the constellation of cultural complexes. Since Jung says the origin of a complex is a trauma (JUNG, 2014, v. 8, par. 204), another cause of corruption would then be the collective traumas suffered by Brazilians throughout history. A third cause would be Brazil's psychological type, as will be shown in the following paragraphs.

Some Brazilian Jungians have already diagnosed Brazil's cultural complexes. They relate these complexes to different Brazilian problems, but they are all related to the problem of corruption. Here are some examples.

According to Boechat (2014, p. 72), we are "a country in search of an identity", and "the Brazilian soul is in a dynamic forming process, not a finished whole". According to Briza (2006), "our cultural ego is still fragile, is still developing". The Brazilian identity complex can be represented by a figure known as *the sleeping giant* extracted from our national anthem: "A giant by thine own nature [...] Eternally lain on a splendid cradle" (DAMATTA, 1991, p. 3). This figure is popularly associated with the Brazilian citizens who remain "asleep", oblivious to the country's political issues. With continental dimensions, Brazil is the fifth biggest and seventh wealthiest country in the world, but is nowhere near of reaching its full potential. The collective ego often seems to be in a lethargic state, as opposed to the image of great strength and potentiality of the American eagle or the Asian tiger, for example.

Brazilians have a significant inferiority complex. This complex was first "diagnosed" by Nelson Rodrigues:

By "stray dog complex" (*complexo de vira-lata*) I understand the inferiority position in which Brazilians put themselves voluntarily in the face of the world. This happens in all sectors and especially in football. To say that we judge ourselves as "superiors" is a cynical untruth. (RODRIGUES, 1993, p. 62)

Among Jungians this complex has also been described by Denise Ramos (2004), Byington (2013) and Câmara (2013), which ratified the name given by Nelson Rodrigues. The term *vira-lata* inspires simplicity, passivity and little value (CÂMARA, 2013), however it also has characteristics of resistance and a strong survival instinct. Other names have been suggested (with similar characteristics), like "*cucaracha* complex" by

Denise Ramos (2004) and "southern complex" by Gustavo Barcellos (2012). Brazilians share this inferiority complex with other countries in Latin America, but there they have different names because of their distinct historical roots.

Brazilians' self-esteem is generally low, which makes them believe that they cannot compete with rich countries. A stereotypical view of ourselves makes us only see negative characteristics: inertia, obliviousness, dishonesty, incompetence, individualism and more, which led Nelson Rodrigues to coin the famous expression: Brazilians are "an inverted narcissus, spitting on his own image" (RODRIGUES, 1993, p. 60). But we do have several positive aspects too: persistence, unity, joy, hospitality, creativity, among others. However, Brazilians oscillate between pride and shame of being Brazilian, of being who they are.

The inferiority complex is mixed with a racial complex in Brazil. *Vira-lata* is a dog without pedigree, a mixture of races. So are Brazilians, who often carry their own miscegenation as a stigma. There is no racial democracy in Brazil, but Brazilians do not recognise themselves as racists. Brazilians' prejudice is quite peculiar because it is disguised. One of the researchers who diagnosed this cultural complex was Walter Boechat (2012), who called it "cordial racism", as well as Roberto Leal (2009), who denominated it the "archetype of the mestizo". For example, Brazil still lives a reality where it is possible to have one (or more) domestic servants (maids) at home, a surviving trace from slavery times. They work too much to sustain a way of life that is not a reality in any rich country. The "DIY" concept has not yet developed in Brazil. For example, Brazil's middle and upper class do not do house chores themselves, they hire someone to do the chores for them, as the labour force is cheap, although unqualified. Social disparities are still very large in Brazil.

Brazilians still see their country as the country of the future, a *puer*. Compared to "old Europe", Brazil is really a young country at the height

of its youth. According to Briza, “our country has not yet made its effective passage to adulthood” and still lives in a stage of magical dimensions, because “people ask for magical solutions and transformations” (BRIZA, 2006). Brazil’s political immaturity reflects this *puer* complex. However, the old grumpy, the *senex*, has indicated that he begins to emerge in the consciousness of Brazilians, as the complaints about the country’s political situation has grown lately. But do Brazilians need to lose the joy in order to become civilized?

The trickster has no civilized characteristics. He is the thief, a con man, the swindler. The trickster is an expression of unconscious psychic tendencies common to all mankind related to the change in the existing order of things, confusion, joke, deception, chaos, disorder, trickery, cunning, communication and movement. Similar characteristics are found in figures of the Brazilian imaginary, as the Saci Pererê, Zé Carioca, Macunaíma, the Amazon River Dolphin, Zé Pelintra, trickster and Didi Mocó.

The Brazilian version of the trickster, the *malandro*, would be similar to what Wotan represents for the Germans. Jung presented the archetype of Wotan to describe a phenomenon that was oppressing Germany (JUNG, 2014, v. 10). However, this does not seem to be the best name for this phenomenon. On the one hand the concept “archetypal constellation” with all its strength and numinosity justifies its application, the idea that Wotan is specific to the German culture (therefore it cannot manifest itself in the same way in Brazil) makes it unfeasible to name it as an archetype. Wotan could be called a cultural complex nowadays. Brazil’s *malandragem* (trickery) is a typical cultural and local expression of the universal archetype of the trickster.

Tom Jobim, a famous Brazilian musician, described Brazil in a way that has persisted over the years: “Brazil is not for beginners” and said that “Brazil is an upside down country, and if you say it is upside down, they put upside down, so you see it is right-side up”. It is this aspect of

the trickster that explains the fact that the second most voted congressman in the country has been a semi-literate clown, Tiririca. The cultural trickster complex was constellated as a defence against oppression (from the Portuguese colonizers, bureaucracy, poverty). However, *malandragem* is not a synonym for corruption, because the trickster is not immoral or criminal (SAMUELS, 2004), he just acts without consequences because of pure unconsciousness. But the trickster does not like to work and in Brazil he became a professional *malandro*: the white-collar criminal.

Boechat briefly describes the Brazilian trickster, although he does not specifically call it a cultural complex. “The *malandro* appears as in a spectrum ranging from the dangerous psychopath to extremely positive characters” (2014, p. 13).

The trickster can also be seen as a metaphor to analyse the political system. Andrew Samuels (2001, p. 93) says politics needs “ingenuity, improvisation, flexibility, rule-breaking, seeing things differently, doing things differently, not being hidebound and being open to change”, trickster features. For Helena Bassil-Morozow (2015), the trickster is the solution to very rigid political systems, as in the Soviet Union. Therein lies the *malandro*’s biggest prank: these solutions do not apply to Brazil! The Brazilian system already has too much flexibility and improvisation! So Brazilians must see the trickster as the ability to change, to turn the game around. In this case it means to bring more organization to what is chaotic, but without losing the joy, or their “Brazilianness”. Brazilians have the great ability to find creative solutions to day-to-day problems, but the application of this ability to politics in a productive way remains to be done.

The second cause is linked to Brazilian cultural traumas, that have dissociative effects on the Brazilian psyche. Cultural traumas are like phantom narratives, echoing through the following generations. It is possible to identify at least four major traumas in Brazil throughout its history. Colonization (or, the *invasion* by the



Portuguese), slavery, dictatorship and the oppression due to poverty and hunger.

The third cause is linked to Brazil's psychological type. As Jung diagnosed the psychological type of Germans as predominantly introverted thinking and the Swiss as predominantly introverted feeling, it is possible to deduce that the psychological type of Brazilians is predominantly extroverted feeling, as Denise Ramos (2004) also diagnosed. Sérgio Buarque de Holanda (2012) long diagnosed this trait in Brazilians, saying that "Brazilians are cordial". Cordial here does not refer to the politeness of Brazilians, but to the emotional tone of their relations, as for Brazilians everything is personal. Brazilians show hospitality, generosity and kindness in relationships, even in business, however they misuse their personal relationship system. Cordial Brazilians act and think with their hearts, but do not like to follow rules. This feature appears in nepotism, for example. Although cordials, Brazilians can be extremely cold. In this way, Brazilians can close their eyes to social despairs. According to Von Franz (2007), the individual who has the introverted thinking as inferior function does not like to think, especially to philosophise situations and is contemptuous: his thinking is negative and rude.

### 3.3. Consequences

The consequences of corruption at the cultural level are a deep-rooted phenomenon in Brazilian culture that discourages Brazilians to fight for a common good. Worse, it is possible to see passive characteristics, but the population ends up doing whatever they want in order to get benefits. Cultural complexes and collective traumas tend to threaten the coherence of the group Self due to the nation's young age and immaturity.

### 4. Collective level of corruption<sup>1</sup>

According to Dion (2010, p. 246), "corruption is not only a social construct, but an integral part

of the human culture itself". Similarly, Rabl states that

corruption in one form or another has been present throughout history. It can be found everywhere, in every society and every economic system, even if the manifestations, the frequencies, the hierarchical levels and the degree of cultural capture change. (RABL, 2008, p. 17)

These collective features of corruption point to archetypal tendencies. In this level of analysis, *the corrupt behaviour is connected to the corruption of human nature itself*. Here I will focus on the relationship of corruption with good and evil, absolute opposites that cannot be culturally relativized.

The role of evil in the psyche was extensively examined by Jung, especially through the concept of opposites. For him, good and evil are ineffable and atemporal concepts. Consequently, no one knows what they really are, but they are recognisable abstractly. They are understood only in comparison to certain standards in certain places: "something that appears evil to one nation may be regarded as good by another nation", says Jung about the relative character of good and evil (JUNG, 2014, v. 10, par. 862). Even though good and evil are considered by Jung as principles that result from ethical judgement, he also conceives them, in their anthropological roots, as aspects of God, which have a *numinous character*. Good and evil are supra-ordinated, therefore, bigger than a single human being. In this sense, good and evil are not relative. Corruption is not much different from any other harm caused by humans, it is only a particular expression of evil. Brazilians think they are cursing this or that political party, when in fact they are talking about the evil that exists within themselves, within each human being.

By using Jung's theory of opposites, the opposite of corruption must be analysed in order to understand it. Among its antonyms are: honesty, moral, ethic, purity, integrity, and, conscience.

Within these, I will focus on two: integrity and conscience.

John Beebe (1992) gave to integrity a higher status in Analytical Psychology, posing it as a moral objective to be achieved by the individual, somehow similar to the process of individuation. Integrity would then be more than a movement toward wholeness, but toward a *moral wholeness*. Integrity concerns what is whole, intact, undivided. Integrity is a complex concept and contains different elements such as:

responsibility, uprightness, standing tall, being untouched, staying intact, completeness, perfection, honesty, moral obligation, delight, inner psychological harmony, continuity, psychological and ethical eros, sincerity, chastity, virginity, obedience, conscience, prudence, purity, constancy, amiability, and holiness. (ibid., 1992)

Within this list, a few more elements can be added that are also related to integrity: whole, unity, coherence, truthfulness, not broken, undamaged. Most of those elements can be found in its opposite characterisation, in the idea of corruption: irresponsibility, shame, maculation, fragmentation, putrefaction, rupture, imperfection, dishonesty, immorality, dissociation, deceit, violation, unconsciousness, risk-taking, impurity, evilness and so on.

For Beebe, on one side is the idea that integrity presupposes a conscience uncontaminated by concern for political advantage. On the other side, integrity cannot be separated from personal ambition from approval (the right way to win approval). “Anyone who aspires to integrity has somehow been wounded by time, has somehow failed by wanting too much to succeed in a particular moment” (ibid. p. 12). This paradox is a moral inversion.

According to Tony Dungy (2011), integrity is the choice between what is convenient and what is right, “integrity is what you do when no one is watching; it’s doing the right thing all the time, even if it may work your disadvantage”. In comparison,

corruption is found at the end of what is convenient, not of what is right. Corruption is then related to succumbing to natural human weaknesses. In the same way, Celia Moore (2009, p. 37) believes corruption can be defined as a “process which perverts the original nature of an individual or group from a more pure state to a less pure state”. For Moore, corruption is a “moral deterioration”, as well as a “perversion or destruction of integrity”. The *tendency towards integrity* would then be a movement opposed to the *tendency towards rupture*. Integrity and corruption seem to hold certain similarity with Jung’s concepts of progression and regression of the libido and Freud’s concepts of life and death instincts. So, we would be touching here the moral aspects of those concepts.

Conscience stands as another antonym to the word corruption. It was described by Jung as an autonomous psychic factor (2014, v. 10, par. 842) and represents a special form of knowledge or consciousness (ibid., p. 825). Curiously, in Portuguese there is only one word for both concepts: *Consciousness* (originally *Bewusstsein* in German) and *conscience* (*Gewissen* in German) are translated to the word *consciência*. While in German and English the separation between these concepts is very clear in Latin languages there is no such distinction. This might indicate that one cannot be conceived without the other, which could be endorsed by Murray Stein’s (1995, p. 23) description of conscience: it “is an autonomous function of the psyche and is probably strongly related to the innate function of consciousness to make discriminations about reality”.

Conscience must be understood not just in its psychological aspect, but also in the theological aspect. Conscience can be understood as the *voice of God*, a numinous imperative. According to Jung, if we consider that there is a “right” kind of conscience, there would also exist “[...] one, which exaggerates, perverts, and twists evil into good and good into evil just as our own scruples do; and it does so with the same compulsiveness and with the same emotional consequences as the ‘right’ kind of conscience” (JUNG, 2014,

v. 10, par. 835). Corruption is then what happens when the individual does not listen to the voice of conscience, the voice of God, but the voice of the devil.

## 5. Conclusion

As a contribution to the study of corruption from the point of view of Jungian psychology, I propose definitions in the three unconscious levels. At the individual level, corruption is an archetypal tendency of ego towards inflation and transgression of social norms at the expense of the collective; a kind of neurotic dissociation in face of a moral dilemma (a conflict with the shadow); and a defence mechanism, but also a refusal to individuation as an ethical goal. On the cultural level, it is a symptom due to complexes and trans-

generational traumas faced by Brazilians; and an expression of the collective inferior function. At the collective level, corruption is a propensity to rupture; a contrary tendency to moral integrity; and an expression of evil in society.

The immediate benefits of corruption can be easily visualized in the form of enrichment and power. However, understanding the long-term benefits is still to come. Corruption is a necessary evil for the maturing of Brazilian society. Understanding ethical obligations requires a conscious process of moral development. ■

Recebido em: 7/3/2016

Revisão: 16/8/2016

<sup>1</sup> In this level of the unconscious it's not possible to talk about causes or consequences, because of the acausality phenomenon.

## Resumo

### *Corrupção no Brasil: uma visão da psicologia analítica*

*Nos últimos anos, a mídia internacional expôs vários escândalos relacionados à corrupção, que demonstraram não só a fragilidade dos sistemas políticos mas também a escala global da corrupção. A corrupção não é apenas um tema da moda, mas um fenômeno global gravíssimo que parece ter peculiaridades entre os países. No Brasil, a corrupção é um problema que oprime a sociedade, mas que parece estar diretamente relacionado à identidade coletiva do brasileiro e, para muitos, ela é intrínseca ao “jeitinho brasileiro”.*

*Apesar de a corrupção ser um assunto de discussão recorrente para diferentes campos de estudo, a maioria das teorias existentes sobre a corrupção é unilateral e parcial. Elas se concentram em apenas uma parte do problema, colocando a responsabilidade ou na falta de moralidade de brasileiros e seus políticos ou na ineficiência do sistema judiciário. A opinião do público leigo é superficial e tende a concluir de maneira projetiva que a corrupção é responsável por todos*

*os problemas do país. A psicologia analítica pode contribuir com novas abordagens para o estudo do fenômeno da corrupção. Aplicando valores psicoterapêuticos a questões políticas, esta pesquisa pode vir a ajudar psicoterapeutas a abrir um caminho de duas vias entre “realidades internas” e o “mundo da política”, como propõe Andrew Samuels. Propõe-se aqui um olhar mais atento para a relação entre a realidade interna do povo brasileiro e o mundo da política no Brasil, particularmente a corrupção brasileira.*

*O objetivo deste artigo é analisar a corrupção em seus três diferentes (mas complementares) níveis: individual, cultural e coletivo. Discutimos os complexos culturais brasileiros e traumas culturais que já foram identificados por junguianos brasileiros e que possam estar relacionados ao atual cenário político-social do país, especialmente a versão brasileira do arquétipo do trickster (que parece estar oprimindo a psique brasileira) e o complexo cultural do malandro, que não foi*

*ainda analisado em detalhe. Argumenta-se também que a corrupção política deve ser vista não apenas como um ato egoísta de um indivíduo, mas*

*de forma mais ampla, como um construto social e também como algo relacionado à corrupção da própria natureza humana. ■*

Palavras-chave: Corrupção, complexo cultural, trauma cultural, malandro, bem e mal.

## Referências bibliográficas

- ARAÚJO, F. C. D. Da cultura ao inconsciente cultural: psicologia e diversidade étnica no Brasil contemporâneo. *Psicologia: ciência e profissão*, Brasília, v. 22, n. 4, p. 24-33, 2002.
- ASHFORTH, B. E.; ANAND, V. The normalization of corruption in organizations. *Research in organizational behavior*, v. 25, p. 1-52, 2003.
- BARCELLOS, G. South and the soul. In: AMEZAGA, P., et al. *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay and Venezuela*. New Orleans: Spring Journal, p. 17-30, 2012.
- BASSIL-MOROZOW, H. *The trickster and the system*. Hove: Routledge, 2015.
- BEEBE, J. *Integrity in depth*. College Station: Texas A&M University Press, 1992.
- BOECHAT, W. Cordial racism: race as a cultural complex. In: AMEZAGA, P., et al. *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring Journal, p. 31-50, 2012.
- BOECHAT, W. *A alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRIZA, D. H. R. *A mutilação da alma brasileira: um estudo arquetípico*. São Paulo: Vetor, 2006.
- BYINGTON, C. A. B. A identidade brasileira e o complexo de viralata. *Junguiana*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 71-80, jan-jun 2013.
- CÂMARA, E. F. S. *Dom Pedro II e a psicologia da identidade brasileira*. São Paulo: Sociedade, 2013.
- DAMATTA, R. *O faz o Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DAMATTA, R. *Carnivals, rogues, and heroes: an interpretation of Brazilian dilemma*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- DION, M. Corruption and ethical relativism: what is at stake? *Journal of financial crime*, v. 17, n. 2, p. 240-250, 2010.
- DUNGY, T. *Uncommon*. Winter Park: Tyndale House Publishers, 2011.
- GAMBINI, R. *Indian mirror: the making of the Brazilian soul*. São Paulo: Axis Mundi – Terceiro Nome, 2000.
- GAMBINI, R. *A alma ancestral do Brasil*. CURSO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA, out. 2004. Disponível em: <<http://psiquejung.blogspot.co.uk/2004/10/alma-ancestral-do-brasil.html>>. Acesso em: 02 abr. 2015.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 141-151.
- JACOBY, M. *Shame and the origins of self-esteem*. East Sussex: Routledge, 1996.
- JUNG, C. G. *Estudos sobre psicologia analítica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981. (Obras completas, v. 7).
- JUNG, C. G. *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1982. (Obras completas, v. 9/2).
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1988. (Obras completas, v. 16).
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras completas, v. 8).
- JUNG, C. G. *Psicologia em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993. (Obras completas, v. 10).
- JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras completas, v. 18/2).
- JUNG, C. G. *The collected works of C. G. Jung: complete digital edition*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

- JUNG, E. (1995). *Animus e anima*. São Paulo: Cultrix.
- LEAL, R. C. Notas sobre a psique brasileira: o arquétipo do mestiço. In: CONGRESSO LATINOAMERICANO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA. Anales... Santiago: Bachino, M.; Montt, I., 2009. p. 308-314.
- LU, K. Can individual psychology explain social phenomena? An appraisal of the theory of cultural complexes. *Psychoanalysis, Culture & Society*, v. 14, n. 4, p. 386-404, 2013.
- MENDONÇA, R. Pela 1ª vez, corrupção é vista como maior problema do país, diz Datafolha. Folha de São Paulo, 29 de nov. de 2015. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/11/1712475-pela-1-vez-corrupcao-e-vista-como-maior-problema-do-pais.shtml>>. Acesso em: 05 mar. 2016.
- MOORE, C. *Psychological perspectives on organizational corruption*. Charlotte: Information Age Publishing, 2009. p. 35-71.
- NEUMANN, E. *Depth psychology and a new ethic*. Boston: Shambhala, 1990.
- NOVAES, C. Corrupção e a deturpação do jeitinho brasileiro. *Jornal Harmonia*, ano XIII, n. 151, jun. 2016.
- ODAJNYK, V. W. *Jung and politics: the political and social ideas of C. G. Jung*. Lincoln: Authors Choice Press, 2007.
- RABL, T. *Private corruption and its actors*. Lengerisch: Pabst Science Publishers, 2008.
- RAMOS, D. G. Corruption: symptom of a cultural complex in Brazil? In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex: contemporary Jungian perspectives on psyche and society*. Hove and New York: Brunner-Routledge, 2004. p. 102-123.
- RODRIGUES, N. *À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SAMUELS, A. *Politics on the couch*. London: Profile Books, 2001.
- SAMUELS, A. *The political psyche*. Nova York: Routledge, 2004.
- SCOTT, J. C. Handling historical comparisons cross-nationally. In: HEIDENHEIMER, A. J.; JOHNSTON, M. *Political corruption: concepts & contexts*. 3. ed. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.
- SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SINGER, T. Introduction. In: AMEZAGA, P. et al. *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring Journal, 2012. p. 1-13.
- STEIN, M. *Jung on evil*. East Sussex: Routledge, 1995.
- VON FRANZ, M.-L. A função inferior. In: VON FRANZ, M.-L.; HILLMAN, J. *A tipologia de Jung*. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2007.



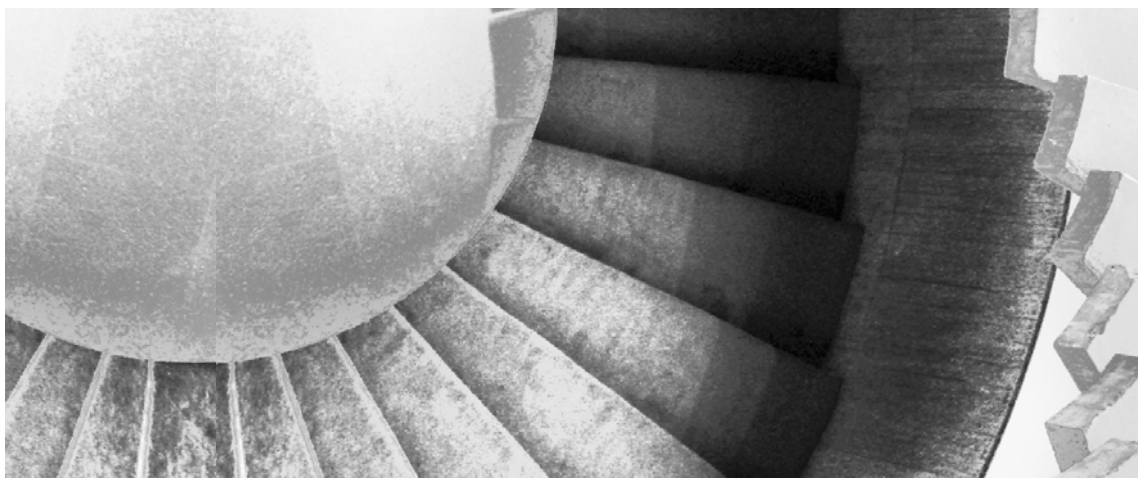
# ¿*Dame una mano?*, o, cuando la ayuda es decir “no”

Sylvia Mello Silva Baptista\*

## Resumen

En este artículo se propone una reflexión sobre el concepto de la ayuda en el espacio clínico desde el mito de Eros y Psique, llamando la atención a la *piEDAD ilícita* y la necesidad de decir “no” en el proceso individual de ampliación del conocimiento de sí mismo. ■

**Palabras clave**  
Ayuda,  
discriminación,  
piEDAD ilícita,  
Eros,  
Psique.



\* Psicóloga, miembro analista de la SBPA/IAAP; máster en Psicología Clínica (PUC-SP); profesora, supervisora clínica y coordinadora del Núcleo de Mitología y Psicología Analítica (MiPA) en SBPA y en Areté – Centro de Estudios Helénicos. Autora de *O arquétipo do caminho* (Casa do Psicólogo) entre otros.  
E-mail: <sylviamellobaptista@gmail.com>.

## ¿Dame una mano?, o, cuando la ayuda es decir “no”

*No lo sé*

*Va por la sombra, firme,  
el deseo desespero de volver  
incluso antes de irme  
antes de cometer el crimen  
convertirme en otro  
o en otro transformarme  
quién sabe obra de arte,  
tal vez, no lo sé, falsa alarma  
grito a caer en el pozo,  
en este poco pozo nada veo ni escucho,  
más más más  
aún menos*

*poder esto, lo siento, es todo lo que puedo,  
tan poco todo lo posible  
(Paulo Leminski)*

### Introducción

Reflexiono sobre mi práctica clínica sobre el concepto de ayuda, que aparece en el discurso de los pacientes cuando se ven involucrados en situaciones de sufrimiento, especialmente con la familia o compañeros amorosos. Son muchos los intentos de las personas para ofrecer “ayuda” a los que, así se cree, la necesitan, en un mecanismo claro y flagrante de proyección combinado con la asunción de un papel de salvador, mecanismo que aparta el ego del descenso necesario a infiernos personales para una confrontación con las propias cuestiones. Siempre me veo citando – y a menudo repitiendo – el pasaje del cuento de Apuleyo de Madaura, del siglo II d.C., en el cual la joven Psique tiene la tarea de negar ayuda a un anciano que le extiende la mano durante el cruce del río Estigia, el río de la muerte. Este gesto, advirtió el autor, se trata de una piedad prohibida, que Junito Brandão (2002, p.218) llama “piedad ilícita”.

Apuleyo menciona dos pasajes más en las que Psique necesita negar ayuda, pero la imagen

del río de la muerte fue la que quedó siempre más viva en mi memoria. Curiosa para entender mejor este fragmento de la historia, vuelvo a ella y a la interpretación de Marie-Louise von Franz, y trato de aclarar aquí esas ideas para poder ampliar, espero, la comprensión del infinito misterio que es el alma humana.

### Recordando la historia

El cuento Eros y Psique es largo y lleno de detalles en los cuales no me detendré, sino le invito al lector a leerlo en la íntegra, pues tiene una calidad literaria de placer indudable. Forma parte de la novela *El asno de oro* (1985), presentado como una historia contada por una anciana en una de las situaciones de fuga vividas por el personaje central Lucio, transformado, por hechizo, en asno. Von Franz cree que esta inserción podría ser vista como un sueño del autor/personaje y así interpretado. De manera que buceamos en el simbolismo de la historia, que se puede considerar una expresión del proceso de individuación femenina, como lo trabajó Erich Neumann (1973), así como del ánima del protagonista, como sugiere Von Franz, dejando al descubierto gran parte de la psique de Apuleyo bañada por el inconsciente del norte de África y por su consciencia romana.

Pretendo enfocar el mitema del cruce en el momento de la *katabasis*, porque creo que está ahí la expansión del tema “ayuda” de que deseo hablar. Pero vayamos a una visión general de la historia:

Psique era una princesa de tan grande belleza, que todos los habitantes de su país, e incluso extranjeros, la admiraban y le rendían homenajes en cantidad y devoción tan grande o mayores que a la propia diosa Afrodita. Su fama se extendió por el mundo, hasta que los altares dedicados a la diosa quedaron vaciados y abandonados. Fue como si Afrodita, descendiendo al reino de los mortales, se hiciera humana en Psique. Esta situación se hizo insostenible y la diosa convocó



a su hijo Eros para que la vengara. Ordenó que flechase la mortal y le hiciera enamorarse de la más vil de las criaturas.

Mientras tanto, la pobre Psique sufría de exceso. Tamaña era su belleza que sus devotos se atrevían tan solo a contemplarla y ella vivía días de abandono y soledad. Su padre, entonces, fue a consultar el Oráculo de Delfos y recibió la respuesta de que su hija menor debería ser expuesta en una roca para una boda de muerte. Y así sucedió, con la conmoción de todos, el sacrificio y la entrega de la virgen.

Eros, para cumplir la tarea impuesta por la madre, va en busca de su víctima. No obstante, por un acto de *desobediencia*, hace Psique su esposa, con la condición de que la joven no lo viera a la luz del día. Disfrutaba de su presencia en la obscuridad de la noche, y se iba en cuanto los primeros rayos de sol señalaban el cielo. Ella permanecía y disfrutaba todo tipo de comodidades y placeres de la mesa, hasta el reencuentro de la noche siguiente.

Al antever un deseo de su esposa de encontrarse con las hermanas, Eros le advierte que pueden envenenarla, movidas por la envidia. Y, de hecho, Psique pidió para reunirse con las dos hermanas, finalmente conducidas al palacio. La reacción no fue diferente: se maravillaron con lo que vieron. Maledicentes, instruyen a Psique a desobedecer el orden del marido – es la segunda *desobediencia* de la historia, la primera de Psique, que señala simbólicamente cómo la individuación y la expansión de la consciencia implican curiosidad y transgresión, (tal como ocurre con Adán y Eva en el mito cristiano y su caída del paraíso). Al levantar la lámpara y descubrir que dormía con un dios y no con un monstruo, como habían confabulado las hermanas, deja caer una gota de aceite e hiere a Eros en el hombro. Abandonada por su amor que huye para lejos, se venga de muerte de las hermanas.

Allí comienza el calvario de la joven, que, después de intentar arrojarse al río más cercano y ser convencida por el dios Pan (también rechazado por la madre) a no hacerlo, sale en busca del

amado. Afrodita sabe del encuentro de su hijo con la mortal odiada y anhela por encontrarla. Psique les ruega protección y ayuda a las diosas Deméter y Hera que encontró mientras vagaba en los templos. Ambas hablan desde el campo del poder, no de eros. Refuerzan su obediencia a la diosa Afrodita y le *niegan ayuda* a Psique. Deméter y Hera representan los aspectos de madre y esposa, instituciones conservadoras al servicio de la manutención del *status quo*. Psique, al contrario, necesita transformarse; dejar morir a la niña y convertirse en mujer.

Una vez más, se rinde. En la casa de la madre de Eros la recibe una sierva de nombre Costumbre – el hábito – y la atormentan otras dos, Inquietud y Tristeza. ¡El simbolismo de estos nombres en la recepción de Psique dice mucho!

Afrodita, después de humillar a la princesa al máximo, le da tareas imposibles, con la intención de que muera. En todas ellas la pobre princesa deseaba este fin, pero le acuden criaturas de la naturaleza. La primera tarea fue separar granos en el espacio de una noche, en la que Psique contó con la ayuda de las hormigas. La segunda fue la captura de lana del vellocino de oro de ovejas salvajes, y recibió el asesoramiento de una caña al borde del río en el que quiso de nuevo tirarse. La tercera tarea era recoger en un jarrón de cristal delicado, un poco de agua de Estigia en su origen, en la cual ha sido ayudada por el águila de Zeus. La cuarta y última tarea tenía que ver con lo que la unía a la diosa la mortal: la belleza. Afrodita le ordena a Psique que pida a Perséfone en los infiernos la porción de un día de belleza, pues la que tenía se consumió cuidando al hijo enfermo. Psique luego hace su *katabasis*, y como una verdadera heroína, baja a la tierra de los muertos. Aquí es donde me gustaría empezar nuestra reflexión. Vamos a hacer este viaje con Psique a lo más profundo de sí misma.

### El descenso

Psique es instruida por una torre desde la que iba a lanzarse a no hacerlo. Si su destino era el Tártaro, ¿por qué no intentar la ruta y tal vez tener

éxito en su regreso? Ella acepta la ponderación y escucha, atenta, las instrucciones. Debería encontrar el lugar de acceso al Hades y llevar en cada mano una torta de harina de cebada amasada con vino y miel al perro Cerbero, guardián de las puertas del mundo de las almas, además de dos monedas en la boca para pagar al barquero Caronte por el cruce del río Estigia.

El primer aviso se refiere a un conductor y un asno, ambos cojos, a quien *negará ayuda* cuando el señor le pide para recoger una carga de madera caída. También debe guardar silencio y continuar. Luego llegará al río de la muerte, le pagará por la travesía de ida a Caronte – quien debe tomar la moneda de su boca con las manos – y *negará* extender la mano a un anciano muerto flotando cerca de la embarcación cuando le pida que lo levante. La *tercera negativa* debe darles a las tres hilanderas que le pedirán *ayuda* con su trabajo. Le dijeron que no tenía derecho a tocarlo. Y sobre todo debería tener cuidado, una vez más, para no perder la torta de cebada, vino y miel.

La torre también le advierte de la más importante recomendación: evitar la curiosidad y no abrir, bajo ninguna circunstancia, la caja de belleza dada por Perséfone - esta será la tercera *desobediencia* en la historia, la segunda de Psique, y la más significativa por ser una verdadera acción, expresión de su propio deseo, como veremos más adelante. Pero vamos a ver las negativas.

### Las negativas

El anciano cojo y su asno, también cojo, indican la identidad de los personajes en su discapacidad, dificultad que provoca en el prójimo la piedad, como ocurrirá en las siguientes situaciones. Von Franz observa que el llamamiento es aún mayor para lo femenino maternal de las mujeres, haciendo la tarea especialmente difícil para la joven. ¿Quién no se siente compelido a ayudar a un anciano que ya no tiene fuerza física y vigor, ambos atributos de la juventud? Los cinco personajes de las negativas, son, por cierto, viejos, lo que contrasta con Psique en la flor de la edad. La primera negativa también implica su

cuidado de no quitarle atención al alimento de Cerbero, su única posibilidad de escapar al mundo del Orco. Esto nos apunta el hecho de que la distracción con la ayuda por la *piedad ilícita* tiene un resultado fatal.

Psique no sabe quién es el viejo cojo y qué va a hacer él después de su posible ayuda. La vejez y debilidad física causan la proyección de contenidos que nublan la consciencia. Pienso, por la lectura simbólica de la historia, que la trayectoria de Psique es el camino de la discriminación, la diferenciación, anunciado en su primera tarea de separar granos. Antes de eso, incluso el cuchillo que trae al suspender la lámpara de aceite para desenmascarar a su marido, también se puede entender como un elemento de discernimiento. La luz y el corte.

La individuación pasa por el entrenamiento de esta capacidad. Aunque se trata de un viejo cojo, con su animal cojo, Psique no puede desviarse de su objetivo principal: llegar a la presencia de Perséfone (es decir, hacer frente al femenino profundo), una diosa que también bajó al reino del infierno y se transformó.

Psique necesita resistir a la tentación de la falsa bondad para no caer en la trampa de Afrodita. Sí, porque recordemos que la diosa del amor le propuso a la joven hechos que la conducirán a la muerte. La hermana de las Furias, vengadoras de la sangre derramada, – también es ella misma una vengadora en el campo del amor erótico. En su aspecto maternal, Afrodita se siente amenazada por Psique en el dúo madre-niño, a la ruptura de la endogamia. La trampa es provocar la tentación de vaciar una mano para extender al otro y así dejar de centrarse en el proceso personal, en la creencia de que el cuidado del proceso de otras personas configura una “ayuda” efectiva, cuando, en realidad, cada uno tiene su camino individual a cumplir. ¡Hay que mantener las manos ocupadas! Si cae la joven en *la tentación de la bondad prohibida*, psique/alma y amor estarán separados para siempre.

Junto a esto, hay el detalle del silencio. El anciano le pide explícitamente que recoja la carga y

Psique debe permanecer inmóvil. Siquiera le da una respuesta. El silencio es una señal poderosa de permanencia consigo mismo. Algunas comunidades religiosas hacen retiros de silencio con el fin de poner a la persona en contacto profundo con el interior, y distanciar los ruidos exteriores que retiran la atención del alma. El silencio de Psique es una clara señal de que necesita guardarse de lo que está fuera. Recordemos también que este momento ocurre en su camino hacia la laguna Estigia, y la prepara para sus posteriores negativas.

Rafael López-Pedraza (2009) señala, citando a Karl Kerényi, que la raíz de la palabra Estigia – *styein* – se enlaza al odio. Psique ya tuvo que contener el agua de la fuente de este río en un florero pequeño y delicado, o sea, contener su odio. Psique necesita contener el odio destructivo que le acompaña en las tareas impuestas, silenciar su idea errónea de la muerte y sacrificio, discriminar la *piEDAD ilícita* de la compasión – *con-pathos* –, compadecerse de sí misma, conectarse con su alma, raíz de su propio nombre.

Para Von Franz, *Estigia* en griego se refiere a la diosa femenina de las aguas que rige todas las cosas, y su aspecto mortal apunta a lo terrible del inconsciente colectivo. La psique creativa es el único receptáculo, según la autora, capaz de contener las aguas del Estigia.

Ella no menciona al personaje cojo, sino a Ocno, un hombre que manufactura y torce una cuerda, cuyo nombre significa hesitación. Creo que es particularmente interesante ese detalle, ya que tal situación, la hesitación, equivale a cojear, dar pasos sin determinación, y así las dos expresiones aparentemente distantes, ganan semejanza.

Con la imagen de Ocno, agrego una extensión a la figura de la cuerda. En el estudio de la mitología griega es evidente que la forma de suicidio de las mujeres era la horca. Nicole Loraux (1988) exploró el tema en su libro *Maneras trágicas de matar a una mujer*. El fabricante de cuerdas nos hace recordar esta asociación con la muerte siempre inminente de Psique. Ella debe pasar de

largo para no caer en los “cantos de sirena” de una salida suicida y permanecer en ese mundo de *eidola*.

La segunda negativa, de innegable fuerza imagética, se refiere a la discriminación y a la consecuente firmeza de no extenderle la mano a quien se la pide. Por segunda vez, el pedido es explícito y la aproximación, dramática. El anciano le suplica compartir el espacio protegido que la separa de las aguas de la muerte. Le corresponde a ella entender que, en ese contexto, el alma moribunda ya forma parte del mundo de los muertos (de nuevo la discriminación), y una vez más, es hora de resistir y persistir en su meta principal.

El numeral 3 está dotado de una fuerza mágica, ya bien explorada por Jung y Von Franz, entre otros. Representa lo trascendente, la respuesta que viene de la experiencia de soportar la tensión de los opuestos, de las oposiciones que nos tiran en direcciones antagónicas. Habrán tres intentos de desvío, y el tercero, con tres personajes. Las hilanderas nos remiten inmediatamente a las tres Parcas o Moiras, Cloto, Láquesis y Atropos. Psique no debe tocar su trabajo y, tal como en las demás situaciones, debe ignorar el claro pedido de ayuda. Von Franz llama la atención sobre el sentido de no ceder a la tentación de determinar el destino, una vez que las Moiras nos atribuyen a cada uno nuestra porción de vida. La joven tendrá que aceptarlo. Tendrá que tejer su propia tela, componer su propia trama. Se lo señala lo femenino ancestral. El trabajo de discriminación que ha venido sucediendo desde el comienzo tiene aquí su ápice. Hay que saber a que urdimbre se refiere ese contexto.

### Las reflexiones

Podemos inferir de las tareas realizadas por Psique en los infiernos un denominador común: la espera o el apoyar, el esperar, el no actuar. Si pensamos de nuevo en las negativas a los pedidos de los ancianos, vemos que además de discriminar, como se señaló anteriormente, tuvo que soportar los sentimientos inspirados por las situaciones que se le presentaron, y confiar en

una certeza interior de que estaba haciendo lo mejor que le pidieron. Fue necesario silenciar, seguir adelante, inmovilizarse, no acercarse demasiado, para llegar hasta Perséfone y obtener su pedido.

Con la reina de Hades, Psique tendrá que entrenar la humildad. Hay una nueva recusa, ahora de aceptar los lujos que le ofrece Perséfone. Tiene que sentarse en el piso duro, pedir un pan grosero como alimento, y decir “no” al banquete y al confort. Son nuevas seducciones que ocurren como tentativas de desconcierto y que nos muestran que hasta a una diosa es posible negar. Debe saber cuál es su lugar y ahí quedarse humilde y fiel a su propósito.

El mitologema de esta historia, en mi opinión, trae la cuestión de la *muerte* y el *renacimiento* en el ámbito de la *elección* – en el ámbito de lo que eligen las Moiras, por supuesto. Psique busca salir de la condición de *puella*: tiene que dejar morir lo viejo, no vacilar y hacer elecciones, correr riesgos y creer en el sentido.

Al final del cuento, Psique tras cumplir todos los pedidos de Afrodita, abre la caja de la belleza y cree que se hará más bella a su querido que, juzga, irá encontrar como premio. La belleza de un día es la belleza *efímera*, palabra que en griego se atribuye a la vida del hombre. Comparado a los dioses, el humano no es más que un ser de duración efímera, de un solo día, tal como es la existencia de una mariposa. Psique anhela quedarse con su amado inmortal, pero sucumbe a la fugacidad de la belleza literal. Cae en la última trampa de Afrodita. Pero ahora, después de su trayectoria heroica, Eros la rescata y la lleva al Olimpo con el consentimiento de Zeus. Eros por tanto, también elige y actúa en una dirección diferente a la esperada por la madre, y pasa de la condición de hijo a la de cónyuge, con la bendición del maestro olímpico.

### La tesisura y los remates

La curiosidad y la desobediencia son condiciones obligatorias para alcanzar el conocimiento, y por ende, la conciencia, como se dijo antes.

Las ayudas que Psique ha recibido para llevar a cabo los propósitos de Afrodita, parecen expresar las señales que vienen en nuestro camino personal, las señales procedentes de la naturaleza viva. Recibió ayuda y se le impidió ayudar. Existe una discriminación aquí. Y esta diferencia, es, a mi juicio, lo que más necesitan los pacientes que he citado al principio de la presentación de estas ideas, pero que en realidad, somos todos nosotros. Caemos en la tentación de – y aquí utilizo una expresión del lenguaje ordinaria – echar una mano a los que nos lo piden, y proyectamos en ellos nuestra *piEDAD ilícita*, creyéndonos suficientemente potentes como para salvar al otro, aligerarle la carga, o modificarle el destino. Pongamos en una única palabra, *ayuda*, diferentes sentimientos. Nos atrevemos a tocar la tela de las Moiras/hilanderas y tratamos de dar a la vida del otro un rumbo distinto que se vislumbra mejor, más interesante, más sano, más seguro.

El trabajo de discriminación no solo es el primero, como se ha señalado en el mito, sino también constante y sin fin. Me parece que las negativas de Psique ocurren en un punto en el cual entendió que debería permanecer en una posición pasiva. Todo su proceso dijo respecto a *recibir*. Cada tarea le exigió una capacidad de acogida de lo que le fue propuesto. Todas las ayudas que obtuvo vinieron de elementos de la naturaleza, lo que nos muestra que su atención tenía que ser constantemente atraída hacia dentro, para el descubrimiento de una percepción interna, ya que tales interferencias tuvieron el efecto principal de reubicarla en su camino. El mayor escollo que se desprende de la historia está en la actitud de Afrodita, hermana de las Erinias, tratando de evitar el acceso del alma al eros: la seducción de la prestación de “ayuda” sin tener en cuenta el proceso en sí. El mito tiene como personal la idea de soportar: discriminar y persistir, teniendo como guías internas la confianza en su propia alma animada por Eros. ¡Decir no, no, no!

En la vida de mis pacientes, fui testigo de numerosas situaciones en las que la ayuda viene

como una trampa. Una paciente se endeuda por prestarle dinero al hermano, cuyo comportamiento en la vida hasta el momento es inmutable. Ella imagina que lo ayuda y es capaz, con la llamada “buena acción”, hacerlo darse cuenta de su desorganización financiera, su incapacidad de asumir responsabilidades, de su lado vacilante, su falta de límites, en pocas palabras, de tocar su destino.

Ayudar a los pacientes a *discriminar* de qué se trata el pedido y, desde luego, qué requiere la situación, y de otro lado, a reflexionar cómo pueden involucrarse con sus conocidos con el fin de respetar sus caminos, aunque eso signifique negarles la mano, es una enorme tarea. Me parece que el papel del analista es permanecer firme como la torre que le recuerda al alma que deberá resistir a las seducciones, decir no a las tentaciones y soportar las incertidumbres del trayecto hacia la construcción del camino que conduce a eros, al placer, al encuentro sagrado.

Casi invisible es el otro requisito para este encuentro final: el no juzgar. No proporcionar ayuda literal llega al corazón de la actitud cristiana

de nuestra época, la piedad. Apiadarse del otro en sufrimiento es algo casi automático en el contexto judeocristiano en que fuimos forjados nosotros en el Occidente. Pero el mito enseña que la psique exige relatividad. Y así como es importante que el alma/psique crea en el sentido interno que la guiará, también tendrá que soportar los juzgamientos de los que la vean como insensible. A menudo el paciente no permanece en la no acción y en el silencio, sino actúa, para no ser llamado de omiso. Estar a su lado para que permanezca y resista, con las manos ocupadas, atento al proceso, sin distracciones, sin *piiedades ilícitas*, sin juicios, para que pueda tener ojos en la oscuridad del descenso, para pagar los precios necesarios, para volver a la luz transformado, haciéndose digno de la *coniunctio* Psique-Eros en su interior, este es el difícil papel del analista. ■

*Vivir es un descuido continuado.*

(João Guimarães Rosa)

Recebido em: 2/3/2015

Revisão: 17/8/2015

## Resumo

### *Me dê uma mão?, ou, quando a ajuda é dizer “não”*

O presente artigo propõe uma reflexão sobre o conceito de ajuda no espaço clínico a partir do mito de Eros e Psiquê, chamando atenção à *pie-*

*dade ilícita* e à necessidade de dizer “não” no processo individual de ampliação do conhecimento de si. ■

Palavras-chave: Ajuda, discriminação, piedade ilícita, Eros, Psiquê.

**Referências bibliográficas**

APULEIO, L. O asno de ouro. Tradução Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985. p. 71-101.

BRANDÃO, J. S. Dicionário mítico-etimológico, v. I, Petrópolis: Vozes, 2000. p. 356-358.

BRANDÃO, J. S. Mitologia grega, v. II, Petrópolis: Vozes, 2002. p. 209-251.

LEMINSKI, P. Toda poesia. São Paulo: Companhia das letras, 2013. p. 332.

LORAUX, N. Maneiras trágicas de matar uma mulher. Tradução Maurice Olender. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

NEUMAN, E. Amor and Psyche, New York: Bollingen/Princeton University Press, 1973.

LÓPEZ-PEDRAZA, R. De Eros y Psique. Caracas: Festina Lente, 2009.

VON FRANZ, M.-L. O asno de ouro – O romance de Lúcio Apuleio na perspectiva da psicologia analítica junguiana. Tradução Inácio Cunha. Petrópolis: Vozes, 2014.

# Sandplay: conflict and creativity embodied in the sand

Patrícia Dias Gimenez\*



## Abstract

In this article, the author aims to reflect on the clinical practice of the analyst who works with images, focusing mainly on sandplay, “play in the sand”, technique created by Dora Kalff in Switzerland and originally brought to Brazil by Fatima Salome Gambini.

Having a chronicle by Rubem Alves (a Brazilian writer) as starting point, the author defends the possibility and the need to broaden our horizon as therapists. She emphasizes the importance of doing the exercise of “playful eyes” by Jungian therapists – a term used by Rubem Alves in his chronicle. She highlights that one needs to make an effort to achieve a broad look, instead of remaining limited to the need of the immediate symbol interpretation. For this, the analysts should invest in developing their imaginative capacity and must earn an imaginative freedom in order to enable the creative contact of the patient with his/her unconscious images embodied in sand.

The author argues that the Jungian therapist who works with images, through sandplay, clay, painting or dreams, experience a never-ending process of becoming a therapist. They are never complete, so, they are in a constant training process, always learning from the images. ■

## Keywords

Sandplay,  
image,  
symbol,  
imaginative  
capacity.

\* Jungian analyst and SBPA/IAAP member. Master in social psychology from the Psychology Institute at the University of São Paulo. She is specialized in sandplay and has been working for 23 years in her own clinic.

E-mail: <patgimenez@uol.com.br>.

## Sandplay: conflict and creativity embodied in the sand



I will start my analysis by sharing with you a an excerpt that inspires me a lot:

The complicated art of seeing<sup>1</sup>

She came, lay down on the couch and said, “I think I’m going crazy.” I remained silent waiting for her to reveal the signs of her madness. “Cooking is one of my pleasures. I go to the kitchen, cut the onions, tomatoes, peppers. It is a joy!

However, a few days ago, I went to the kitchen to do what I had done hundreds of times: to cut onions. Trivial act, no surprises. But once the onion was cut, I looked at it and I was startled. I realized I had never actually seen an onion. Those perfectly set of rings, light reflecting on them: for me, it seemed to be a rose at the stained glass window of a gothic cathedral.

Suddenly, the onion, from an object to be eaten, became a work of art to be seen! What’s worse is that the same happened when I cut the tomatoes, peppers... Now all I see astounds me.”

She paused, waiting for my diagnosis. I stood up, went to the bookcase and there picked “Odes Elementales<sup>2</sup>” by Pablo Neruda. I sought for “Ode

to the Onion” and said: “This eye disorder that has befallen on you is common among poets. Observe what Neruda said of an onion, just like the one that caused your amazement:

‘Water rose with crystal scales’ (apud ALVES, 2004). No, you’re not crazy.

You have earned the eyes of a poet... Poets teach us to see.”

Seeing is very complicated. This is strange because, of all the senses, the eyes are the easiest ones for the scientific understanding. Their physical shape is identical to the optical physics of a camera: the object on the outside is reflected on the inside. But there is something in the vision that does not belong to physics.

William Blake knew it and he stated: “The tree that a wise man sees is not the same tree seen by the fool” (apud ALVES, 2004). I know this from experience. When I see a flowering Ipe tree, I feel like Moses before the burning bush: an epiphany of the sacredness.

But a woman who lived near my house proclaimed the death of an Ipe tree that bloomed in front of her house because it has made the ground dirty and it meant a hard work for her broom. Her eyes did not see the beauty. They only saw the trash.

Adélia Prado<sup>3</sup> once said: “God occasionally takes poetry away from me. I look at a stone and see a stone.” (apud ALVES, 2004). Drummond saw a stone and did not see a stone<sup>4</sup>. The stone he saw turned into a poem. There are many people with perfect eyesight who see nothing.

“It is not enough not to be blind to see the trees and flowers. It is not enough to open the window to see the fields and rivers,” (apud ALVES, 2004) wrote Alberto Caeiro, Fernando Pessoa’s heteronym. Vision capability is not natural. It needs to be learned.

Nietzsche knew this and he said that the first task in education is teaching how to see. Zen Buddhism agrees, and all their spirituality is a



search for the experience called “satori”, the opening of the “third eye”. I do not know if Cummings was inspired by the Zen Buddhism, but the fact is that he wrote:

“Now the ears of my ears are awoken and now the eyes of my eyes are opened”(apud ALVES, 2004).

[...] The difference is in where the eyes are kept. If the eyes are in the toolbox, they are only tools we use for their practical functioning.

With them we see objects, light signals, street names – and adjust our action. The seeing is subordinated to the doing. This is necessary. But it is too poor.

Eyes do not reach orgasm [...], but when the eyes are in the toy box, they turn into pleasure organs: they play with what they see, they look for the pleasure of looking, they want to make love with the world.

The eyes that live in the toolbox are the eyes of adults. The eyes that live in the toy box belong to children. In order to have playful eyes, we need to have children as our teachers. [...]. (RUBEM ALVES)

From my standpoint, the eyes of a therapist who works with sandplay need to constantly visit the toy box, so they need to afford themselves to play in order to enable the play in the sand. The analyst must practice “psycheating”<sup>5</sup>, a term coined by Rafael López-Pedraza in his seminar “On Eros and Psyche” (2010), which brings the idea of generating psychic movement, imagining, stirring psychic waters ...

I started working with sandplay shortly after graduation, in 1993. My supervisor, (now colleague at SBPA<sup>6</sup>) Rodney Taboada kept insisting that I should contact Fatima Salome Gambini, a Brazilian analyst who has deepened in sandplay and also had experienced a long analytical process acquiring countless exchanges and sharings with Dora Kalff, the creator of the technique.

It took me some time to look for Fatima. Before that, I explored this material on my own, based on books I had bought in San Francisco (there was

still nothing published in Portuguese at the time), on the conversations with Antonio Carlos Garcia, my analyst (who had once worked with the “sand box”) and also on studies with a college classmate who was also interested in sandplay. At the time, we used the term sandbox.

I dove into the books, bought an assortment of miniatures and began to treat children, my first patients. From the beginning, in the clinic, I set out to work with image. I cannot conceive a totally verbal work although from time to time I have patients who challenge me to experience only verbal processes. But even when it is seldom used, I find substantial to encourage contact with image through sandplay, clay, watercolor, crayon, color pencils, whatever! In fact, I seek the material the patient feels most connected with. I think it is a rich process to seek for images; that brings me the feeling of going straight to the source.



Of course, when working with dreams, we are also dealing with image and drinking straight from the water spring. But they are different processes and, in my view, complementary ones. Acknowledging the importance of remembering my dream, to catch up at dawn, writing it down (or drawing, painting, sculpting inspired by the dream) requires an active attitude of my consciousness. It is an exercise of welcoming the image.

In sandplay as well as in painting, we experience the practice of cropping the image while awoken, going actively in a complementary direction to the dream, in a search of contact with the source, the unconsciousness. It is a seek to establish this bridge, this transcendent function. I know nothing about engineering, but in bridges I see that the construction process materializes itself from the two ends about to be connected somewhere in between! This seems like a good picture of the work in Jungian analysis with dreams and sandplay.

Jung's biography and his search on these two directions is, to me, the great example of this process of a two-way investment: on one side, welcoming the spontaneous production by the unconsciousness while I collect my dreams, and, on the other side, looking for these images as I exercise my conscience to dive in such unconscious images, bringing their treasures to a solid ground, to a consciousness land. Jung lived all of this intensely, not only in the mind but literally working with body and soul, so devotedly sculpting, painting a lot and investing in his inner altar described in the precious *Red Book*.

It was through treating a child that I felt inspired to work with sand and miniatures. Before that, since my encounter with Anna Barros, my first Jungian therapist, I had already revived the contact with brushes, paints, clay, crayons, which I had been fortunate to experience throughout my childhood and adolescence. So when I started in my own office, soon as I had graduated, it was inevitable to bring in those materials and use them with my first tiny patients. But the child who encouraged me to make contact with sandplay was not interested in any artistic material. And she got very interested in sandplay. From the beginning, I could see the richness of those elements, the ease way in which children plunged the images in the sand and the stories that inspired them. Children were my teachers in sandplay as I started in my career.

Only after I met Fatima I could experience a long journey with her. This meeting led to pro-

found changes in my life and in my work.

What dramatically changed for me in that meeting with the Fatima's sands was to find out the sand as core thing in the sandplay process... And the freedom to play, such an important issue nowadays, when we are, on the one hand discovering the importance of playing in childhood through the neurosciences; and on the other hand, seeing education to prevent children from it, forcing them to face an early start in their intellectual development at the expense of play. In these approximately 20 years working with sand, I already feel the difference in the way children play: I do not know if what hinders them the most is the excessive early intellectual stimulation, the influence of iPads, iPhones and things like that or the lack of space/time for a free play. This is very sad to see and I think that it is directly related to ADD diagnoses and depression in childhood and adolescence.

A major theme that requires a deeper dive...

Back to sand, when I met Fatima I was starting to develop my master's thesis on the use of sandplay and dreams in professional choice processes. This learning from her and the sand was very valuable, and I will be forever grateful to life and to her for this meeting. Fatima taught me in practice, in my process, and she was not the "nice" type to me: she confronted, challenged me to identify my form of expression and reflection, both in life and in practice with sandplay. I could have her by my side all along the master's course, during my training at SBPA, my pregnancies and births, the completion of my master's degree, as well as on the first paper I ventured to present at the first Latin American Congress.

I am thankful because I never had during this support, in this space for reflection that I experienced with her, her wish to direct or control my way of experience sandplay. My way of living sandplay is different from the one she found for herself, as well as it should be for each therapists, who must find their own way to experience it in order to be authentic. Fatima was a very introverted person. She used to feel very comfortable in her

tiny room filled with miniatures and relatively comfortable in small groups. But she did not like to feel exposed, to speak in public. It was inside her office that she spoke with the authority of someone who had lived a deep dive in the sands as well as in the Brazilian culture and psyche. And she was extremely generous in this free and protected space she created. I am truly grateful.

But since 2005 I could not count on her company to dive into sand anymore... She has plunged in another direction. At first, it was very painful to find myself lonesome, but I gradually realized that it was the time for me to follow my path, have other encounters and take ownership of my experience so I would be able to exchange, teach, learn...

Now I realize that it has been two years living through sandplay on my own, ten years in her company and 11, alone again. I now experience with my patients what I used to have with Fatima; what she gave me dives into their processes in the sand, in their images embodied in the sand – the chance to experience their conflicts in the sand and through a continuous creation, finding creative paths in their lives.

In this lonely journey, one of the aspects that most inspires me is the perception of a tendency to “harden the views” in psychology. In fact, I perceive this since my training at the psychology college. I work with several psychology undergraduates and with recently graduated psychologists; in therapy, supervision or study groups. In them, I notice the same process I faced – a “harden view”: trained to identify what the image reveals in relation to pathology, we exercise a partial look, which does not observe the whole and which often does not connect the image created and the individual who has created the image. This *pathos* we learn in college is not the *pathos* which Hillman refers as a possibility to deal with the soul. It is not the *pathos* that can generate psychic movement. It is rather, the *pathos* that paralyzes, petrifies the soul. It is our heritage from the medicine focused on the pathogenesis, on the pursuit of the “pathogenic

agent” that we absorb in training as psychologists; not in salutogenesis, which we work with our healing forces, the potential for individuation that exists in our body, soul and spirit. In college we do not usually learn to rely on these forces of creation, in the ability to reinvent ourselves, in the psyche and its eternal circular search, experiencing life-death-life. We paralyze in the death polarity for fear of it, for being so afraid of making mistakes and seeking for an accurate diagnosis.

“Playing” with the image is not permitted or trained at college. Looking at an image and first seeking the norm, the average according to statistics, does not make sense for me today, but it was how I learned and how the psychologist’s view is often taught and trained. I feel like we are always stuck in the paradigm of science and its methods based on standard and not on the individual, neither on the process of individuation. We are still haunted by the fear of being considered mystical and thus, devalued. The “black sludge mysticism” that haunted both Freud and Jung, still haunts us.

While writing my master thesis on sandplay for the University of São Paulo, I often went into confrontation with my advisor, who thought it was inappropriate to use the term “play” in an academic text. I could not understand why the term “play” could not be suitable if I was talking about a technique inspired by the play of children. Why must play not be taken seriously?

So now I dedicate to exercising my playful eyes through the images that constellate in the sand, watercolor, clay, fairy tales and myths that inspire me. This requires, above all, the conquest of an internal space for exploration. I need to allow myself to it and to understand that no one can give me that endorsement. I must win it in my search, in my experience. I need not be attached to what is considered right from the point of view of the one who stands outside. I must connect to the other who lies within me, so I can actually connect to the other who lies before me. And in turn, help them to connect to the other who

lives within them. I must not be tempted to set strict parameters to watch and understand an image. I must not be afraid of making mistakes, of experiencing... This is the starting point of play!

In this sense, the commitment in the sandplay learning process is the same ethical commitment that leads me to be a therapist, it is the ethical commitment to my individuation process and to my patients, supervised professionals or students individuation processes. Our paths are different; each of us has our own. I cannot merely teach sandplay, I must experience the contact with the psychic images, I must “psycheate” and help those who are living their own processes by my side to trust their contact with their images, to “psycheate” too. Trust, for me, is the key word: In Portuguese, “*confiar*”, or *con (with) + fiar (to weave) = to weave together*, creating a single thread inside me, the thread that connects me to what is greater than my conscience, but unveils through it, that should be able to conceive, welcome, nurture and send out to the world.

This exercising of playful eyes and not guiding me solely for the intellectual and instrumental learning of sandplay has been related to the study of anthroposophy, a philosophy grounded by Rudolf Steiner, a Jung contemporary who has inspired the creation of various fields of knowledge such as the Waldorf pedagogy, anthroposophical medicine, biodynamic agriculture, the living economy etc.

Steiner was an expert on Goethe’s work and created the proposition of Goethean observation, inspired by the descriptions of Goethe’s work on his practice of nature observation. In anthroposophy, this exercise of observing in a phenomenological way, not judgmentally, as we watch a plant or a child within the school context, a fairy tale or a work of art, is a meditative exercise, which aims to expand capacity to see in order to expand thinking, feeling and willing.

In recent years I have taken several courses and made experiences based on the phenomenological observation proposed by Steiner and I increasingly perceive the richness in this exercise

for my work with images in the clinic. Summing up and taking the risk of describing this proposition in an exceedingly simplistic manner, (because as an exercise, it is way too simple, but depending on the involvement one has with it, the experience may be profound), I would like to present the four steps of the way I have been experiencing in sandplay. For this, let us, together, observe a scene in the sand.



This description is an adaptation of my phenomenological observations of fairy tales, creations in the sand and plants to sandplay. It is my poetic license what I would like to share with you now.

In a first step of this practice, we propose to identify, in the scene, the aspects related to the earth element. What does that mean? Let us use our sense (in Jungian terms), let us detail the elements in the scene without appealing to terms that might lead us to judgment and comparison. It doesn’t matter if the scene is chaotic or organized, beautiful or ugly, as this is a value judgment. We naturally think in that way, but at this point we need to release such parameters and regard the scene as unique in itself. With this, we seek to establish the basis of our observation, to describe the land on which and from which the scene unfolds, the bed on which our river will flow. We can draw either this whole scene or



By exercising my observation before bedtime, as a meditation exercise, I'm effectively "conducting the inspiring image to the sleep" and asking my unconscious for inspiration, thus seeking to actively inspire my dreams.



Only four steps, but it is an arduous and profound path if approached with discipline and devotion. Of course I am not able to dedicate so much energy to all the scenes of all the patients, but I try to promote that practice with some of them. It grants me a dip in the scene. I need and I can see how it touches me, where it is familiar to me, where I can empathize with it or where it is totally strange to me and gets me detached. I can identify what is mine in this observation and what belongs to the patient. What happens in that interspace: what is *mine*, what is *theirs*, what is *ours*.

Fatima was an amazing observer of scenes... she told me she used to spend hours alone watching a scene. She would come back to her office late at night and stay there for a while, watching the actual scene, which she did not put down once she had many sand tables and that allowed her to keep them for a while. We usually work with only two sand tables and that permits us just to keep a wet one and a dry one. That is all. This is the advice that she once gave me: to avoid remaining in contact with the live scene for too long because it causes us a great disturb both

physic and psychic. But she herself did that.

Today, as I was bent over this practice of Goethean observation, I realized that she might also have been seeking something similar to what I seek now. She was probably trying to understand, perceive, feel and intuit what the scene disclosed. What I also consider interesting in this exercise is the fact that it allows me to dive deep, but not at once, not just in one day, there is no need to have energy drained. I can go smoothly I may watch a scene for a whole month spending a week exercising one of these steps at a time, thereby obtaining a slow alchemical process, experiencing steps with calm and dedication. But for that I have to work on my anxiety and believe that little is much, which is quite difficult these days.

Here once more I recall therapist Rafael Lopez-Pedraza (2010) who, as previously mentioned, approaches the need for us to be always on hold for the cultivation of the soul. The soul of the therapist who works with images must be forged, and that requires waiting, the attentive patience of alchemists in the alchemical opus. For this, one must be careful not to fall into the trap of mediocrity, the "exclusion of what it could distort the true initiation" must happen – reveals López-Pedraza (2010, p.38) when speaking about the therapist's work. He points out in his text that if we do not pay attention to the true waiting, we may experience, in psychotherapy, what he calls "psychopathic mimetics", which happens when we take the mediocre route of slogans and recipes for living" (LÓPEZ-PEDRAZA, 2010, p.38). Observing an image in the sacred work of the analysis that seeks "to make the soul", we need to cultivate the waiting. First in ourselves and, if that is possible or when it gets possible, we can experience with our patient that expectation for the image to be revealed after a continuous effort. It shall not magically unveil. An ongoing effort is necessary; this cultivation is essential.

Another major issue for me in this practice of playful eyes has been photography. It has been some time since I acquired the habit of asking patients to photograph their scenes once they

are finished, before they are photographed by me. For me, this is the end of the session. After they leave, I remain with the scene untouched and then comes my time for shooting. I must point out that I do not have the habit of commenting



on a scene at the end of a session. This is not a rule, it is my way of experiencing sandplay, because I think that what matters the most in the practice is the perspective that through it, helps to release the contact of patients with their images, helping them to trust in the images flow which we seek to establish through the scenes, helping them to stir their “psychic waters”. And as I pointed out above, I must help them to rely on *their waiting*. I think that, at first, the most important thing is to be able to release this flow that requires confidence in one’s psyche and in how I, as a therapist, will be welcoming their images. Once this is my main goal at the beginning of a therapeutic process, I do not usually find it constructive to comment on scenes, for this practice performed early, when the patient is still doing reconnaissance of the area, building up a connection with me and with the sand/miniatures, this may cause them to activate a reasoning that can disrupt or even halt the flow. And in the next session they would probably show up more thoughtful in face of the miniatures and the sand. And that is precisely what I refuse: that curbing type of thinking!

I want to reach a broader thinking, a caressing one. I want them to become more reliant and gradually loosen up. But at the end of the session, I ask them to photograph the scene: as many times as they feel necessary, from the angles they see it fits better. This may seem unimportant, but I have realized that this simple action allows me to perceive the patient’s viewpoint to their scene through the photos they take. In fact, some are surprised by this request at first... They take a few photos, act timidly. But little by little they loosen up and this becomes a primary practice of watching their production in a playful and free way. I will show you some experiences of this kind. Then, when I share with them the sequence of scenes, exercising our observation at the end of a brief process such as a professional choice for instance, or at the end of a therapy, it will be very profitable to realize what *they* have favored in their shooting, and what *I* have photographed in each scene; then, together, we shall gather *our* impressions.

As a conclusion, I would like to add that, as we put our “playful eyes” to action while observing a sequence of scenes in the sand (or in clay, watercolor, drawing or any other artistic material produced by our patient), we experience the conflict inherent to the myriad of possibilities brought by images. This conflict is edifying for us, therapists, therefore, for our patients. When it is possible for us to sustain it as we see ourselves in face of a psychic image and not feel obliged to decipher it, quickly “solve it”, thus allowing ourselves to silence, triggering our inner ear, magnifying our gaze and harvesting feelings and impressions, I believe that we will be effectively helping our patients to build a healthier relationship with their mental images, with their unconscious – in my view, the prime objective of our work. That is how we can support them in restoring confidence in those images and in the individual ability for dealing with them in a creative manner. In doing so, we will be honest to the eternal process of becoming a therapist who specializes in the work with images! ■

Recebido em: 7/3/2016

Revisão: 19/7/2016

<sup>1</sup> English for “A Complicada Arte de Ver”

<sup>2</sup> (Elementary Odes)

<sup>3</sup> Famous poet, teacher, philosopher and writer of short stories connected to Brazilian Modernism.

<sup>4</sup> She refers to Carlos Drummond de Andrade’s famous poem “No meio do caminho”, originally published in 1928.

<sup>5</sup> N.T.: Attempted translation for the original Spanish “Psiquear”.

<sup>6</sup> Short for Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (Brazilian Society of Analytical Psychology)

## Resumo

### *Sandplay: conflito e criatividade plasmados na areia*

*O artigo tem como objetivo refletir sobre a prática clínica do analista que trabalha com imagens, com foco principalmente no sandplay, o “brincar na areia”, técnica criada por Dora Kalff na Suíça e trazida ao Brasil por Fátima Salomé Gambini.*

*A partir de um trecho de uma crônica do escritor brasileiro Rubem Alves, a autora defende a possibilidade e a necessidade de ampliarmos nosso olhar de analistas. O texto ressalta a importância de o analista junguiano exercitar seus “olhos brincalhões” (termo utilizado por Rubem Alves na crônica), isto é: o analista precisa trabalhar para conquistar um olhar amplo e não*

*limitado à necessidade de interpretação imediata do símbolo. Para isso, o analista precisa investir no desenvolvimento da sua capacidade imaginativa e precisa conquistar uma liberdade imaginativa para possibilitar o contato criativo do paciente com suas imagens inconscientes plasmadas na areia.*

*A autora defende que o analista junguiano que trabalha com imagens, seja com sandplay, barro, pinturas ou no trabalho com sonhos, vive um eterno processo de vir a ser um analista. Ele nunca está pronto, está constantemente em formação, está sempre aprendendo com as imagens. ■*

Palavras-chave: Sandplay, imagem, símbolo, capacidade imaginativa.

## Referências bibliográficas

ALVES, R. A complicada arte de ver. Folha Online. São Paulo, out. 2004. Seção [Sinapse] online. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/sinapse/ult1063u947.shtml>. Acesso em 06/03/2016.

GAMBINI, R. O tempo e a voz – reflexões para jovens analistas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

GIMENEZ, P. Adolescência e escolha – um espaço ritual para a escolha profissional através do sandplay e sonhos. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.

JUNG, C. G. A natureza da psique. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986 (Obras completas, v. 12).

KALFF, D. Sandplay – a psychotherapeutic approach to the psyche. Boston: Sigo Press, 2011.

LÓPEZ-PEDRAZA, R. Sobre Eros e Psiquê. São Paulo: Vozes, 2010.

STEINER, R. O Método cognitivo de Goethe – linhas básicas para uma gnosiologia da cosmovisão goetheana. 2 ed. São Paulo: Antroposófica, 2004.



# The archetypal theory of history and the crucifixion of Jesus

Carlos Amadeu Botelho Byington\*

## Abstract

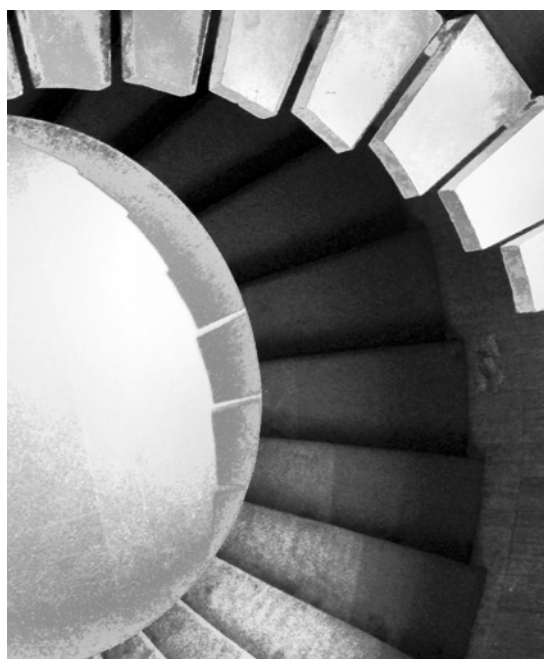
The archetypal theory of history (BYINGTON, 1983) follows the work of Bachofen and of Neumann with the modification of the concept of the matriarchal archetype as the archetype of sensuality and of the patriarchal archetype as the archetype of organization, both present in the psyche of man and woman and in the cultural Self (BYINGTON, 2013).

This theory describes matriarchal dominance during the nomad life 140 thousand years of pre-history (WATSON,2003) followed by patriarchal dominance begun more than 12 thousand years ago, after the agropastoral revolution, when we became settled societies.

Next, marked by the myth of Budha, about 2,500 years ago and by the myth of Christ, 2.000 years ago, this theory describes the beginning of the mythological civilizing implementation of the alterity (otherness) archetype, whose messianic hero preache for the elaboration of human conflicts through the dialectic of compassion.

Finally, the article elaborates the difficulty of the transcendence of patriarchal dominance in the implementation of the archetype of alterity. In conclusion, the author tries to explain the reason Jesus did not avoid his crucifixion to implant the heroic mission of transforming the patriarchal God of the Old Testament into the Trinity of the New Testament. ■

**Keywords**  
Nomadism, matriarchal archetype, settler's societies, patriarchal archetype, metanoia, alterity (otherness) archetype, anima and animus archetypes, crucifixion.



\* Medical doctor, psychiatrist and Jungian analyst. Founding member of SBPA – Brazilian Society for Analytical Psychology. Member of IAAP – International Association for Analytical Psychology. Creator of Jungian symbolic psychology. Educator and historian. E-mail: <c.byington@uol.com.br>. Site: <www.carlosbyington.com.br>.

## The archetypal theory of history and the crucifixion of Jesus

In my archetypal theory of history I followed Erich Neumann's works regarding individual development described in his posthumous book *The child* (1955) and also cultural development described in his earlier work *The origins and history of conscience* (1949).

The first difference about my view and Neumann's concepts is that he considers the matriarchal archetype to be the great mother archetype. This excludes the masculine from the original formation of conscience. As I have already pointed out, I find Neumann's perspective reductive because *I conceive the matriarchal archetype as the archetype of sensuality which includes the mother and the father, the feminine and the masculine.*

In the reduction of conscience formation to the great mother archetype as a sole representative of matriarchal sensuality, Neumann followed Johann Jakob Bachofen and his epic work *Mother right* (1861). In this book, Bachofen named *matriarchate* as a stage of history that would precede modern patriarchal dominance which he named *patriarchate*. He associated the matriarchate with the great goddesses in mythology, the feminine, motherhood and with women ruling society.

The fallacy of Bachofen's thesis was decreed when anthropology and archaeology did not find societies ruled by women. And so, after a great academic success in the second half of the nineteenth century, Bachofen's work fell into total discredit.

However, Neumann considered that the idea of the precedence of the matriarchate to the patriarchate was quite valid in psychology and in mythology from an archetypal perspective and argued that Bachofen had failed because he related matriarchate to the real social history.

In this manner, Neumann defended the importance of Bachofen's thesis that matriarchal characteristics precede the patriarchal ones in the formation of collective conscience. His error in my view, in which he repeated in part Bachofen's, was that he continued the reduction of the matriarchal archetype to the great mother archetype,

to the mother role, to the feminine and excluded the father and the masculine from the origins of conscience formation.

Neumann's justification for the matriarchal archetype's reduction to the great mother was based on the supposed mythological exclusivity of mothers on fertility in the primordial period of mythology. This supposition seems to me wrong and reductive because there are many great father gods who also express primordial fertility. If on the one hand we have the great goddesses of fertility represented by Ishtar, Demeter, Isis, Artemis, Aphrodite, Baubo, Gaia, Rea, Yemanjá and many others, on the other hand, we also have great gods of fertility such as Ouranos, Chronos, Ea, Osiris, Xangô, and the great Zeus as main fertilizer in the formation of the olympic pantheon and many others. In the African-Brazilian Yorubá Nago religion, the primordial creative fertility divinities are very well balanced in gender. Among the feminine we have Yemanjá (salt water), Oxum (sweet water), Oíá-lansã (conjugal love and motherhood), Eúa (the thirst mitigator), Nanã (the provider of mud to mold humans), and many others. Among the masculine we have Exu (the sacrifice promoter – *ebó*), Ogum (the discoverer of iron), Oxóssi (the discoverer of hunting), Odudua who can be either masculine (VERGER, 1981) or feminine, creator of the earth (SANTOS, 1976).

As I mentioned above, the traditional psychology based on evolutionism disqualified the primordial emotional mental state of childhood (matriarchal archetype) and elected as superior and mature the principle of reality corresponding to the superego, to the persona and to the patriarchal archetype. I remarked that Neumann was an exception because he considered the primordial stage as an archetype and so the importance of matriarchal archetype throughout life was maintained.

Taking Bachofen's view, Neumann considered the matriarchal archetype as the archetype of the

great mother, maternal and feminine, and left out the masculine and the father from primordial relationships, as well as established an unbalance in the theory of psychological development which must be corrected.

This is the reason why *I changed the meaning of the matriarchal archetype as a synonym of the great mother to the archetype of sensuality, which includes the mother and the father, the masculine and the feminine*. Likewise, I changed the meaning of the patriarchal archetype as a synonym of the father and the masculine archetype to *the archetype of organization*, which also includes the mother and the father, the feminine and the masculine.

Neumann's reduction of the matriarchal to the feminine and of the patriarchal to the masculine was that *he made the same mistake as Bachofen as well as of the traditional psychology which reduced the sensuality of the primary quaternary to the mother, the breast and the feminine followed by the moral organization which was reduced to the paternal complex, to the father and the masculine*.

This reduction of sensuality (Eros and Venus) to the mother and woman and of organization (Logos and Mars) to the father and man, belongs to a circumstantial phase of history (patriarchal domination) which lasted more than 12 thousand years, which must not be considered as a structural psychological reality. On the contrary, it must be transcended together with the domination of the patriarchal polarized worldview so that women and men, mothers and fathers, children of both genders and all cultures can search for the full development of their conscience coordinated by the alterity archetype (anima and animus) within a free democratic perspective. This is what I want to foster with the conceptions of Jungian symbolic psychology (BYINGTON, 2008).

### Prehistory

One of the great illustrations that archetypal integration depends on the existential experience is the 130 thousand years duration of domination

in the cultural Self of the matriarchal archetype in the passive position.

Our species has approximately 150 thousand years according to molecular biology (WATSON 2003). During approximately 140 thousand years we were nomadic hunting gathering groups with our conscience coordinated by the insular matriarchal position. *Our lives were centered on the symbols of food and on the feeding structuring function which guided our wanderings* (BYINGTON, 2002). We experienced the matriarchal archetype (sensuality) and elaborated it mostly in the passive position because we only ate what nature gave us. During centuries we integrated matriarchal sensuality little by little in the active position by improving tools for fighting and weaving, making clothes, pottery, hunting and fishing. These tools were also used to fight against rival groups. We used fire for cooking and to keep wild animals away. Magic was practiced for everything because the ego-other polarity was lived in such intimate and symbiotic way that the ego could treat the other as part of its own imagination and desire. For the same reason, religiosity was lived on pantheism where everything is sacred and subordinated to the wholeness in a "participation mystique" (LÉVI-BRÜHL, 1936). Feeling was inherent to intimacy and intuition, permanently relating the conscious and the unconscious dimensions.

During thousands of years sexuality was not associated with pregnancy and to the paternal function. Men were brothers, protectors, lovers, hunters and fighters but not fathers. Women had children and procreated with different men without associating them with sexuality and pregnancy. The aim of life was to eat and to roam, in order to search for more food, to have sexual intercourse, to sing and dance religious rituals, to escape from wild animals, to fight rival groups and survive.

During these 140 thousand years of matriarchal dominance mostly in the passive position, an integration of the archetype in the active position started slowly. However, permanent access

to food was not acquired and the coordination of the matriarchal archetype remained dominantly in the passive position. In this way, our species was merely one among countless others.

The historian Yukal Noah Harari (2011), suggests that a mutation occurred in our DNA around 70 thousand years ago which had caused the cognitive revolution. *From then on our metaphorical capacity would have increased greatly so that we became capable of forming extensive community groups united and guided by ideas.*

### **The agropastoral revolution The first metanoia of the archetypal theory of history**

Around twelve thousand years ago we began to plant and raise animals, mainly cattle, horse, sheep and goats. Dogs were domesticated long before. *That meant the integration of the insular position of the matriarchal archetype in the active position and the activation of the patriarchal archetype in the passive position.*

After participating in the creativity of nature during more than 130 thousand years we finally learned to imitate it: digging holes in the soil, sticking seeds in them and producing our own food. After such a long time of searching for food in nomadic life, we realized a social revolution which finally subdued nature, controlled food production and we became settlers. In doing so, we surpassed most other species and began to dominate and change the life of our planet.

*The energy saved from the end of the exhaustive activity of a nomadic lifestyle was applied to the next great problem of humankind which was the organization of our communitarian social daily life as settlers. This extraordinary social challenge activated intensely the patriarchal archetype, the archetype of organization.* It is difficult for us to imagine the grandiosity of this metanoia which is the acquisition of self-sufficiency in feeding and the creativity of the archetypal organization of the social life.

One result of patriarchal communal organization of settled social life was the formation of

village and small towns followed by cities. Many new structuring functions were activated like organization of individual territory, private property and heritage centered on the patriarchal family as the social cell. By then, sexuality was fully related to procreation and the father and mother roles were firmly established in the family. The incest taboo, feminine virginity before marriage and the legal prohibition of feminine adultery became political norms. Patriarchal communitarian social organization divided society in socioeconomic classes subordinated to government which in time formed the idea of the state (ENGELS, 1884).

The organization function of the patriarchal archetype abstracts from the symbiotic (ego-other) insular matriarchal position (participation mystique) and relates such abstracted polarities to form systems. Its abstracting and organizing function is very much reinforced by *the structuring functions of power and aggression to maintain, tradition, order, private property and social inequality. This rigid patriarchal organization was immensely productive to rule society and to dominate nature and nations either in times of peace or war. The patriarchal worldview organized all polarities hierarchically in such a way that the inferior-superior polarity, reinforced by the structuring functions of aggression and power, became a common denominator to all systems of conscience.*

All polarities suffered this hierarchical elaboration and were integrated in conscience according to the superior-inferior connotation. All natural forces had to be dominated and organized with the superior-inferior connotation of power and control (ADLER, 1914).

### **The five archetypal ego-other positions (intelligences) of consciousness**

*The hero archetype is a great auxiliary of the structuring function of the central archetype (BYINGTON, 2002). It acts differently in each of the five archetypal intelligences of the Self. As described before, they are the following: the unitary*

non-discriminated (uroboric) ego-other position of the central archetype, the binary insular ego-other position of the matriarchal archetype, the ternary polarized ego-other position of the patriarchal archetype, the quaternary dialectic ego-other position of the alterity archetype, which includes the anima and the animus archetypes, and finally the unitary contemplative ego-other position of the totality archetype (BYINGTON, 2008).

Reinforcing the implantation of the polarized position of the patriarchal archetype, the hero archetype expressed many extraordinary deeds in conquering the natural planetary forces, crossing oceans, discovering the North and South Poles and climbing the highest mountains. Its most daring and even suicidal deeds happened in the social dimension in the battlefield, fighting enemies, conquering nations and dying in the name of duty and for the sake of glory. The function of the hero archetype reinforcing the patriarchal archetype in mythology wrongly suggested to the academic world that the patriarchal hero was the only possible pattern to express the hero (CAMPBELL, 1949).

Following Freud, I describe the formation of defenses, pathology, and shadow and of evil through the fixation of normal structuring functions. It is the concept of fixation, of defense, of complex and of shadow which allows us to understand how the patriarchal archetype was capable of creating and of organizing so many extraordinary good discoveries for the benefit of civilization and, at the same time, implant so much evil in destruction, bloodshed and horror (Byington 2006).

After many thousands of years patriarchal organization has shaped frontiers, societies, cultures, conquered the Earth, reigned and transformed most species of its fauna and flora. Its extreme form of domination is through war and genocide, which stains with blood, man slaughter, bravery, cowardice, shame and horror the most glorious chapters of "civilized" history.

Patriarchal organization has shaped a worldview systematically hierarchical in such a way that modern societies are profoundly divided between

the rich and the poor, between the economic, political and military elite and the majority of the people. Minorities are stigmatized, dominated and, when rebelled, frequently crushed. Patriarchal worldview separated all polarities and established a clear discrimination favoring one pole and disfavoring the other according to the capacity of power and aggression. *The polarities man-woman and adult-children were heavily affected.* The physical power of men and of adults clearly established a relationship of domination and oppression in patriarchal dominated societies. In spite of the slow implantation of alterity (otherness) in the economic, political and social dimensions in the search for democratic socialism, patriarchal control still resists intensely to the implantation of freedom, equality, sustainability and social love brought by the dialectic position of the alterity archetype.

### **The implantation of the archetype of alterity (otherness)**

#### **The myths of Buddha and of Christ**

After thousands of years of patriarchal domination during which nations and empires were formed, enslaved and destroyed, social classes became firmly established and the rigid mentality of tradition, family, property and inequality was incorporated into collective consciousness.

As the time went on, patriarchal domination and its hero grew extraordinarily powerful. Their fixation and shadow of bloodshed and exploitation of nature and of society began to appear in each century more threatening to the survival of the species (LOVELOCK, 1979). The progressive exhaustion of natural resources, overpopulation, the growing destructivity of heavy weaponry, the elite privileges and the poverty of the people in the major part of societies, the pollution of nature, climate dysfunctions, corruption and organized crime, all began to threaten our survival. The greatest issue which revealed itself within the patriarchal dimension was exactly due to its power of organization which had secured its successful expansion. It was the solution of conflict

by aggression and in extreme cases by war which in time became a clear demonstration of the patriarchal domination. It was obvious that the increasing destructive power acquired by rival nations would make the world confrontations impossible to be expressed in a creative way.

An emblematic collision occurred in the beginning of our era when the gigantic Roman Empire occupied the Middle East and enslaved Israel. Both cultures expressed a very organized patriarchal development which was extremely differentiated. Rome had submitted a great part of the world through military power and Israel had accumulated one of the oldest traditions of military deeds, refined culture and spiritual life, all registered in the Old Testament and based on the union with God and this was incompatible with slavery. *Their armed confrontation and the eminence of genocide of the Israelites created an extraordinary tension in the cultural Self of Israel which activated very intensely two archetypes and two heroic representations of the Messiah myth which are both traditional in Jewish culture* (BRIERRE-NABONNE, 1933).

The messianic myths are very old in Jewish mystical tradition and deal with autonomy, glory, military domination but also salvation, death, resurrection, and with the union of opposites in the Godhead (BRIERRE-NARBONNE, 1933).

The messianic patriarchal archetype in Jewish mysticism was activated in the beginning of our era based on the glorious patriarchal tradition which had been structured since the Exodus from Egypt, the revelation of the Ten Commandments in the desert and the long journey to the Promised Land. The military glory came from the brilliant monarchies of Saul, David and Solomon. In many messianic patriarchal prophecies, the patriarchal Messiah is the King David himself (BRIERRE-NARBONNE, 1933).

Such strong patriarchal tradition dominated the Synedrion, the government of the Israeli community. The majority of the people followed the patriarchal tradition identified with the feeling of armed rebellion against Rome. It longed for the

archetypal messianic patriarchal hero with its glorious connotation of sacrificial death in battle.

*However, a very different messianic hero was also activated in the Jewish cultural Self. It belonged to Jewish messianic tradition, but instead of the solution of conflicts by aggression and power, it prophesied compassion and peaceful interaction to elaborate conflict.* It preached affectionate and compassionate relationship to face disagreement and to substitute power for love to avoid repression (BRIERRE-NARBONNE, 1933).

This position of ego-other relationship to elaborate human conflict clearly belongs to a different archetype from the polarized ego-other organizing position of the patriarchal archetype. I named it the archetype of alterity (otherness), because alter means "the other" in latin and it is of common usage in latin rooted languages.

The alterity archetype is expressed by the ego-other in the quaternary dialectical position. It is fundamentally different but reunites either the insular ego-other binary position of the patriarchal archetype, which is coordinated by sensuality and desire, as the ternary patriarchal polarized position of the patriarchal archetype which is coordinated by organized hierarchy based on power and domination. In order to operate fully in its complex and profound way, the intelligence of alterity needs to encompass the structuring capacity of the matriarchal and patriarchal archetypes and of all opposites. The ego-other position of the alterity archetype is quaternary because it is coordinated by compassion and equality. *The ego can assert itself and has the right to disagree with the other and also to point out its shadow.* In the same way, the other may disagree with the ego and also point out its shadow. It encompasses the anima and animus archetypes described by Jung as the leading archetypes (psychopomps). Alterity (otherness) coordinate development in the individuation process in order to transcend patriarchal domination of the individual and of the cultural Selves, *which makes it the archetype of the second metanoia the archetypal theory of history.*

Following Erich Neumann in the description of the archetypal formation of conscience (NEUMANN, 1949), we see that he described the coordination of collective consciousness by the matriarchal archetype followed by the patriarchal archetype *and succeeded them by what he called the transformation myth which he illustrated by the Egyptian myth of Osiris*. Although Neumann was very creative to bring in the myth of Osiris in order to go beyond the patriarchal myth through the theme of death and rebirth, he side-stepped the mythological sequence of western culture. In this way, even though he remained in the mythological archetypal perspective to describe post-patriarchal cultural transformation, *Neumann ignored the central role of the Christian myth in western culture and in so doing, lost the sense of real history*.

*The myth which dominantly coordinated the implantation of the patriarchal archetype in western culture was exuberantly illustrated by the Old Testament. Its transformation with the implantation of the alterity archetype was illustrated by the New Testament and the myth of Christ. By choosing the myth of Osiris to express this transformation, Neumann did not follow the factual historical connection between myth and culture.*

Although myths express archetypes and archetypes are universal, they have a historical sequence and cannot be interpreted out of it as Neumann did. When he chose the myth of Osiris to express the transformation of patriarchal domination in western culture, he brilliantly brought in the alterity archetype with its theme of death and resurrection to approach the post-patriarchal transformation in Egyptian mythology. Unfortunately, in so doing, he abandoned the real historical mythological path in western culture. Although Neumann was as usual brilliantly creative, he went astray by suggesting the Egyptian myth of Osiris to express the implantation of the alterity archetype in the mythological formation of western conscience. The myth of this transformation is the myth of Christ. It is clear that the New Testament

is the mythological way which continues and transcends the Old Testament.

The myths which showed the historical development of conscience in both West and East in order to transcend patriarchal domination were respectively the myth of Christ and the myth of Buddha.

The Buddha myth expressed the cultural implantation of the dialectic ego-other position of the alterity archetype in India through the functions of compassion and desire detachment, five hundred years before the myth of Christ.

The implantation of the alterity archetype through the myth of the Buddha was not as tragic and brutal as the hero myth in Christianity which needed to crucify the hero for its implantation. The explanation can be in the fact that India already had a significant acceptance of the exuberance of the matriarchal archetype much greater than Jewish culture and also because Buddha is the ninth avatar of Vishnu. The eighth avatar lived in the myth of Krishna who developed dialectically the relation of opposites (ego-other) to a high degree, mainly the masculine and the feminine in the marriage of the Krishna shepherd with Rahda. Their love story goes far beyond the limitation of the relation of opposites (ego-other) in the traditional polarized patriarchal position and prepared greatly the revelation of the messianic myth of Buddha.

The first archetypal era in the archetypal theory of history lasted 140 thousand years and ended with the agropastoral revolution. From then on it was developed the second archetypal era of the patriarchal domination which I have conceived *as the first metanoia in the archetypal theory of history*.

The concept of cultural metanoia follows Jung's conception of metanoia employed by him to describe the individual midlife archetypal crisis of the individuation process. I use it here in cultural transformation because *I consider as metanoia a change of archetypal dominance whether in the individual or in the collective development of conscience*. The mythological activation of the alterity

archetype expressed in the myth of Buddha and of Christ was intensified respectively 2.500 e 2.000 years ago. *Its integration in the collective consciousness is in the beginning of the second metanoia.* This integration is seen in the exercise of ego-other position in the democratic dialectic alterity pattern. It oscillates progressively and regressively with the domination of the polarized patriarchal position and of the matriarchal sensual position.

The first metanoia was much more distinct than the second one because of the decisive concrete effects of the agropastoral revolution. The second metanoia is still beginning because of the difficulty for the alterity archetype to include and surpass the matriarchal and the patriarchal patterns. The difficulty is, above all, to detach from the magic-mythic worldview widely present in the matriarchal and in the effort to transcend the attachment in the power function of the patriarchal archetype.

The Israel-Roman conflict in its most intense confrontation included the crucifixion of the alterity heroic Messiah. The conflict ended thirty seven years later with the foreseen genocidal massacre of Jewish messianic patriarchal heroism, followed by the second destruction of the temple of Solomon, and the Diaspora (scattering) of the Jewish people (70 A.D.).

Within the archetypal theme of the Resurrection of the heroic Messiah of alterity, Helen, mother of emperor Constantin (272-337 A.D.), went to Jerusalem in 310 A.D., converted to Christianity, and returning to Rome, she influenced the conversion of her son. Says one legend that on the early eve of the battle of Milvia Bridge, in 312 A.D., between Constantin and his brother Magentio for the leadership of the empire, Constantin had a dream and saw a fired cross with the words "with this sign you will win" (*cum hoc signo vincet*). Following his dream, the legend relates that Constantin ordered that a cross should be painted on the shield of his soldiers. Having defeated his brother and unified the empire, Constantine the Great went on to accept officially the Christian faith and in the

Milan Edict, in 313 A.D., decreed the interrupting of the persecution of Christians. From then on Christianity grew intensely and became the official religion of the empire under Emperor Theodosius in 350 A.D. *That which was lost to patriarchal power, was won through the miracle of faith of alterity, in the Resurrection.* This miracle expresses the archetypal transcendent function of the Self (JUNG, 1916).

The organization of the Church having as model roman imperial tradition greatly influenced the defensive patriarchalization of Christianity. *I consider it defensive because the dialectic alterity essence of the Christian message was in many dimensions fixated and dominated regressively by the polarized patriarchal position. People were imprisoned tortured and killed during centuries in the name of Christ* (BYINGTON, 1991).

The persecuted became persecutors and punishers of heretics (the Greek word *haireis* comes from the verb *hairein* which means to choose, referring to those who disagree with doctrinal standards). Although the persecutions only became institutionalized under the inquisition by Pope Gregory IX in 1231, and acquired the right to use torture to obtain confession in 1252, under Pope Innocence IV, (THE NEW ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 1993). Synagogues were burned in Israel in 350 A.D. and the Spanish Bishop Priscilian was condemned as heretic and burned in 385 A.D. (THE NEW ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 1993). It is very meaningful that the last decapitation of a woman for witchcrafting occurred in Glarus, Switzerland, as late as June 18, 1782 (ZILBOORG, 1941).

Although the Holy Mass with the full passion of Jesus is celebrated in the Catholic Church until today, the Inquisition and the Holy Office illustrate the defensive patriarchalization of the Christian myth during many centuries. In this sense it seems possible that many Christians do not yet understand the meaning of the Christian myth.

Following the function of the Resurrection expressed in the myth, the archetype of alterity continued to be integrated in collective conscience



in the divided Church. In spite of the defensively patriarchalized aspect of the myth which coordinated the Church in political alliances and military actions such as the Crusades and the genocidal repression of the albigensis and the cataris, the inner life of the monasteries elaborated profoundly the suffering of Jesus, to feel the pain of his wounds and the reason why he let Himself be imprisoned, tortured, and crucified.

After five decades of elaboration I came to the conclusion that the way Jesus chose to denounce, repudiate and transcend the cruelty of patriarchal repression was His crucifixion. I think that His sacrifice should not be compared to Abraham's offering Isaac in holocaust. On the contrary, because in Isaac's holocaust, Abraham experienced total agreement and submission to the Godhead, while through his sacrifice, Jesus denounced and separated from the archetypal repressive patriarchal God of the Old Testament to transform it in the Trinity through His sacrifice, His death and Resurrection.

Within the Trinity of the Son, the Father and the Holy Ghost in the New Testament, the Son sacrificed Himself to save and transform the father, not to replace him through parricide as was the custom in patriarchal tradition but through compassion to detach and reunite with Him within love the dialectical quaternary relationship of the archetype of alterity.

*In the second millennium of our era, the elaboration of the Christian myth continued in extroversion and the monasteries became universities. The experimental method and the relation to error followed the dialectical pattern which had been lived and practiced in confession during the elaboration of sin. Many began to elaborate sin as a psychological traumatic event (Freud's fixation) which could be cured by confession and repentance (through psychological work). The conscience examination in monastic life trained the mind to recognize the shadow as a sin and an error as well as to elaborate its fixations as a condition for redemption. Simultaneously the older monks, who acted as spiritual guides, admitted that they too were subject to temptation*

and sin (SAINT JOHN OF THE CROSS, 1578/79). In this manner, the ethical function came to be lived in the dialectical quaternary position of the alterity archetype which centuries afterwards became a pattern to elaborate fixations (sin, symptom and error) within the transference in dynamic psychotherapy (BYINGTON, 1983).

The conflict between the defensive patriarchalization of the myth and the dialectic quaternary position of the alterity archetype became to be experienced in the daily interpretation of the relationship between the Earth and the sun. The conflict occurred initially in the study of the heavens, exactly where the projections of the Godhead (the central archetype) were highly concentrated.

In 1543, Nicolaus Copernicus (1473-1543) described a new relationship between the Earth and the sun which was contrary to the millenary tradition adopted as truth by the Church. Contrary to traditional astronomy which confirmed the Holy Scriptures, Copernicus inverted traditional knowledge and described the Earth rotating around itself and around the sun. He not only radically contradicted the Church, which was heresy, but even more serious and important than that, he based his formulation of truth on a method of direct observation of nature which included necessarily *the permanent modification and correction of the positions of the ego and of the other during research (elaboration)*. This meant that the search for truth had to admit and correct error (sin) both in the part of the ego as well as the other. This procedure was something unheard of in the esoteric practice of knowledge which has been oriented by the magic-mythic mentality of the insular matriarchal position since immemorial times. The main change was that the traditional method of the search for truth based on esoteric revelation and appearance gave place to the direct observation of the forces relation within the phenomena.

*It so happened that Copernicus' method coincided with the dialectical method practiced for centuries – the examination of conscience in the monasteries – to identify sin and ransom through*

*confession and repentance those sinful symbols (fixated) which separate Christians from Christ. Both the introspective monks and the extroverted scientists were relating respectively to sin and error within the dialectic quaternary pattern of the alterity archetype. The monks were protected by the secret introversion of the monasteries; but not the scientists, because they published their ideas openly to collective conscience. Copernicus was perfectly aware of his heresy and waited for his deathbed in 1543 to publish the last version of his book *On the revolutions of the heavenly spheres* which described the heliocentric system. Copernicus' method was not only "a" heresy. It was "the greatest of all heresies". So great that it defeated the canonic interpretation of the heavens by geocentrism and in doing so, invalidated scientifically the right of religion to state the truth of reality which opened the way to separate religion from the state in many modern countries.*

The Church continued to fight and persecute scientists during 250 years until it was finally defeated in the French Revolution (1789 A.D.). The battles between the scientific heresy and the Church lasted 246 years. Unfortunately, even today, most historians of science and of religion view the conflict between science and religion as a conflict between faith and rationalism. Much to the contrary. *It was a mythological battle within faith between the genuine essence of the Christian myth expressed by science and its defensive patriarchalization expressed by canonic law created by the Holy Office in the Inquisition.*

However, the cultural integration of the archetype of alterity, and the history of modern science have not as yet been associated with the Christian myth. *My conception is that science was the greatest of all heresies and separated itself from the Church because it continued to express the essence of the myth while the Church patriarchalized and deformed it.*

However the catastrophic separation of science from the Church (1789) was the fact that *the western cultural Self-suffered a severe pathologic dissociation between the subjective and the ob-*

*jective dimensions.* Science equated the truth with the objective dimension and identified the subjective dimension with error, irrationality, superstition and even quackery. *In this way, science created the defensive dissociation of materialism and expelled the subjective dimension from the university.* Tragically for humanism within the subjective dimension, other structuring functions were also separated from the scientific perspective such as humanist ethics, feeling, intuition, hope and faith. The materialist dissociation, positivism and dialectic materialism were disseminated together with the scientific dissociated perspective to the rest of the planet within globalization.

The materialist dissociation developed extraordinarily the objective dimension in science and has gone as far as discovering the theory of relativity, quantum physics and atomic fission with its genocidal capacity. The development of the subjective dimension within scientific humanism lagged far behind the objective and could not avoid the genocide of Hiroshima and Nagasaki.

The United Nations does a most valuable work to reunite the subjective and the objective and to protect human rights, in spite of being challenged by enormous resistances.

The XIX century developed much progress to heal the subjective-objective wound present in the dissociation of cultural and planetary Selves. The study of the subjective dimension in the normal and in the pathological psychologic dimension have been of a great value. However, in all disciplines such as medicine, sociology, anthropology, archeology, economics, education and politics among many others, we encounter the battle for control between the polarized patriarchal position generally fixated and defensive and the dialectic quaternary position of the alterity archetype frequently also fixated and defensive (BYINGTON, 2004). The polarized patriarchal position is frequently defensive when it is disguised as the dialectic quaternary relationship of alterity to appear politically correct. The dialectical alterity position presents itself defensively generally in demagoguery and populism which is the main social and

political disease of democracy, and in “savage” capitalism disguised as “liberal”.

The progressive implantation of the alterity archetype is bringing much progress to the study of the development of conscience which is the central theme of *Jungian symbolic psychology* (BYINGTON, 2008). I stress the new concept of identity formation of man, woman, masculine, feminine, father, mother, child, adult, marriage, society and their fixations, defense and shadow

formation, in order to understand and foster the implantation of the quaternary dialectic alterity archetype which is here conceived as the symbolic way to elaborate the shadow and lead humanity away from social misery, individual and collective destructivity and evil towards love freedom, social welfare, equality, sustainability, compassion and Self-realization. ■

Recebido em: 9/3/2016

Revisão: 29/7/2016

## Resumo

### *Uma explicação arquetípica da crucificação de Jesus pela teoria arquetípica da história*

*Minha teoria arquetípica da história (BYINGTON, 1983) segue os passos de Bachofen e de Neumann com a modificação do conceito do arquétipo matriarcal para o arquétipo da sensualidade, e do arquétipo patriarcal para o arquétipo da organização, ambos presentes na psique da mulher, do homem e do Self cultural (BYINGTON, 2013).*

*Essa teoria descreve a dominância matriarcal durante a vida nômade dos primeiros 140 mil anos da história (WATSON, 2003) e a dominância patriarcal iniciada após a revolução agropastoril, mais de 12 mil anos atrás, quando nos tornamos povos assentados.*

*A seguir, marcada pelos mitos do Buda, há 2.500 anos, e do Cristo, há 2 mil anos, essa teoria descreve o início da implantação mitológica e civilizatória do arquétipo da alteridade, cujos heróis messiânicos pregam a elaboração dos confrontos humanos pela dialética da compaixão.*

*Finalizando, o artigo elabora a dificuldade da transcendência da dominância do arquétipo patriarcal para a implantação do arquétipo da alteridade. Concluindo, o autor tenta explicar a razão para Jesus não haver evitado Sua crucificação na implantação da missão heroica para transformar o deus patriarcal, do Velho Testamento, na Trindade, do Novo Testamento. ■*

Palavras-chave: nomadismo, arquétipo matriarcal, sociedades assentadas, arquétipo patriarcal, metanoia, arquétipo da alteridade, arquétipos da alma e do animus, crucificação

## Referências bibliográficas

- ADLER, A. (1914). *Individual psychology*. New Jersey: Rowman and Allanheld, 1973.
- BACHOFEN, J. J. (1861). Mother right. In: *Myth, religion and mother right*. Selected writings of J. J. Bachofen. New York: Princeton University Press, 1967.
- BRIERRE-NARBONNE, J.-J. *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933.
- BYINGTON, C. A. B. A symbolic theory of history: the Christian myth as the main structuring symbol of the alterity pattern in western culture. *Junguiana: Journal of Brazilian Society of Analytical Psychology*. Petrópolis, n. 1, p. 120-177, 1983.
- BYINGTON, C. A. B. Preface to *Malleus Maleficarum: The Witches' Hammer (1484)*, by Heinrich Kramer and James Sprenger. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos – Record, 1991.
- BYINGTON, C. A. B. (2002). *Creative envy: the rescue of one of civilization's major forces*. Wilmette: Chiron Publications, 2003.
- BYINGTON, C. A. B. (2004). *Education from the heart: a Jungian symbolic perspective*. Wilmette: Chiron Publications, 2010.
- BYINGTON, C. A. B. (2006a). *Jungian symbolic psychopathology*. São Paulo: Linear B, 2006.
- BYINGTON, C. A. B. (2008). *Jungian symbolic psychology. The voyage of humanization of the cosmos in search of enlightenment*. Wilmette: Chiron Publications, 2012.
- BYINGTON, C. A. B. *The journey of being in search of eternity, and peace. The seven archetypal stages of life according to Jungian symbolic psychology*. São Paulo, 2013.
- CAMPBELL, J. (1949). *The hero with a thousand faces*. 2nd edition. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1972.
- COPERNICUS, N. (1543). *De revolutionibus orbium coelestium (On the revolutions of the heavenly spheres)*.
- ENGELS, F. (1884). *The origins of the family, private property and the State*. New York: Penguin Classics, 2010.
- HARARI, Y. N. (2011). *Sapiens, a brief history of humankind*. Londres: Harvill Secker, 2014.
- JUNG, C. G. (1916). *Transcendent function*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960. (Collected works, v. 8).
- LEVY-BRÜHL, L. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1936.
- LOVELOCK, J. E. (1979). *Gaia: a new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- NEUMANN, E. (1955). *The child*. New York: Putnam's and Sons, 1970.
- NEUMANN, E. (1949). *The origins and history of consciousness*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1954.
- SANTOS, J. E. (1976). *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- ST. JOHN OF THE CROSS (1578/79). *The dark night of the soul*. New York: Penguin Books, 2004.
- THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, Chicago: Ency. Brit. Inc, 1993.
- VERGER, P. F. Orixás. Salvador: Corrupio, 1981.
- WATSON, J. D.; BERRY, A. *DNA: the secret of life*. New York: Random House Inc., 2003.
- ZILBOORG, G.; HENRY, G. W. *A history of medical psychology*. New York: W. W. Norton & Co., 1941.

## The Japanese psyche – major motifs in the fairy tales of Japan

KAWAI, Hayao. São Paulo: Paulus, 2007. 278 p.

Ludmila da Silva Pires\*

### Abstract

This article is a review of the book *The Japanese psyche – major motifs in the fairy tales of Japan*, written by Hayao Kawai. After a brief contextualization about the author and his work, which aimed to transform analytical psychology in a body of thought and practice that could grasp the Japanese mind, there is a critical analysis of the Kawai's work and his theoretical formulation. ■

Keywords: analytical psychology, Japanese fairy tales, Hayao Kawai, Japanese culture.

As the first Jungian psychologist in Japan, Hayao Kawai (河合隼雄, 1928-2007) greatly influenced the field of clinical psychology and Japanese's cultural and religious studies. He introduced the concept of sandplay in Japanese psychology, as well as actively participated in the Erano Circle in 1982. One of his best-known books, *The Japanese psyche – major motifs in the fairy tales of*

*Japan*, is proposed to examine Japanese mind through an interpretation of Nipponese fairy tales, and make comparisons with their western counterparts. The book describes, throughout its nine chapters, Kawai's efforts to transform analytical psychology into a body of thought and practice that could grasp the Japanese mind, based on an eastern psyche structure, not just being a simple transposition of western psychological concepts and practices to Japan.

In this book, the author's proposal is to provide an understanding between Japanese people and the "people of the West", both in their similarities, but also in their distinctive properties. Considering folklore and mythology as sources of understanding the depths of the human mind, Kawai makes use of the 昔話 (*Mukashi Banashi*) – the "Ancient Tales", which compose the Nipponese folklore, products of Japanese imagination. Thereafter, it underlines the importance of the female figure in the field of Japanese psyche – covering a variety of characters like the goddess-sun Amaterasu, the queen Pimiko,

to the powerful female shamans of Shinto shrines (KAWAI, 2007, p. 11-12).

In the introduction, Kawai presents his justification for choosing these stories in his book. His approach is based on the strength of these folkloric female figures, describing how these can be considered as representatives of a Japanese ego. To base his comparisons and the development of his thought, the author refers to James Hillman's work and his archetypal psychology, and the ego's development theory by Erich Neumann. However, he goes further to highlight the peculiarities of Japanese stories, creating a rich and deep understanding of Nipponese culture and personality. Furthermore, it proposes a kind of developmental point of view of an ego which could be suitable to Japanese psyche.

The first chapter, called "The forbidden room", is dedicated to study the story "The nightingale's home" (ウグイスの里, *Uguisu No Sato*), a tale that clearly moves between consciousness and unconscious spaces. The main issues addressed by Kawai are a transgression of a

\* Degree in psychology by Faculty of Administrative Studies of Minas Gerais (2014). Professional practices in the areas of public policies, developing projects in the third sector and in the psychologist's ethical code. Currently, teaches courses of oriental body practices and work as a project coordinator at the NGO *Espaço Mãos Dadas*.  
Email: <pires.ludmila1@gmail.com>.

prohibition that is not punished and the presence of primordial nothingness, a common concept in the eastern narratives. The author also introduces two key elements for understanding the Nipponese stories: 恨み (*Urami*), which represents the resentment and 哀れ (*aware*), a kind of mild sadness without hope, a sense of *pathos* of the Japanese tales. Thus, he reveals that “nothing and sadness” compounds the core of Japanese culture (KAWAI, 2007, p. 39-44).

The tale chosen by the author allows to clarify what is the primordial nothingness or absolute nothingness, an instance commonly present in the Zen Buddhist writings as well as in the philosophical works of the Kyoto School. According to Kawai, the presence of nothingness or empty is not a synonymous that nothing happened in a story, but simply “the nothing was what happened” (KAWAI, 2007, p. 41-42). Therefore, nothingness is not negativity, but something that is beyond the positive and negative aspects, beyond the words and expresses within itself in a potentiality. In the first chapter of *The Japanese psyche*, in particular, it is possible to notice a cultural distinction raised by Kawai, which was also discussed by philosophers, psychologists and other authors of eastern thought.

The philosopher Nishida Kitaro, for example, the cultural difference between East and West is widely based on the idea that the foundation of reality to the West is the Self, thus, the form. On the other hand, to the eastern, is *nothingness*, the formless (KITARO apud HESIG, 2013, p. 101). It implies on the shape of eastern and western thoughts, which were identified by Jung in terms of psychological characteristics and psychical attitudes as completely different. In general, western man is extroverted, that is, one who is guided from the outside world, through objective conditions. Oppositely, the thought of the introvert type, predominant in East, would be one who is oriented to subjective elements (JUNG, 2011, p. 17-18). According to Jung, “The West is always seeking uplift, but the East seeks a sinking or deepening” (JUNG 2011, p. 113). Kawai sustains his work through this distinction, that allows to continue on his definition and construction of a Nipponese’s ego image.

In the second chapter, entitled “The woman who eats nothing” describes the negative side of the woman and the maternity. As well as a stepmother who appears in fairy tales to emphasize the negative aspects of motherhood, the 山乳母 (*Yama-Uba*) – a figure of Japanese folklore and a kind of

devouring woman – emerges in this chapter as a representation of the devourer aspect of the great mother, from where everything is born and to where everything returns. Subsequently, the subsequent chapters of *The Japanese psyche* present a series of female figures derived from Japanese imagination, such as non-human wives, persistent, insistent and determined women, and others.

The stories chosen by the author intend to demonstrate the extreme force of attraction that unconscious plays in Japanese psyche. Thus, he suggests that the eyes through which the Japanese see the world and reality are located in the unconscious, and not on the surface of consciousness. It is called to have “half-closed eyes” (KAWAI, 2007, p. 187-191).

Throughout his work, the author points out that one of the characteristics of the Japanese people is the lack of a clear distinction between inner and outer worlds, which means, between conscious and unconscious fields. This feature, according to Kawai, can be represented through figures like 襖 (*fusuma*) or 障子 (*shouji*), respectively the “sliding window” and the thin “paper door”, symbols commonly presents in everyday life and in the eastern culture which metaphorically indicate a greater permeability between conscious and unconscious.

It becomes clear that Kawai in the course of his work outlines these details in order to create an ego profile that not only stands out from the western model, but also points out some typical cultural characteristics of Japanese people. Therefore, he makes use of numerous comparisons and metaphors, beyond the comparisons between western and eastern folk tales, in order to support his theory. It is noteworthy that the author introduces a new point of view about consciousness and the eastern ego, although it seems to forget or ignore important concepts of Jungian psychology, as the inner feminine figure-of-the masculine ego: the anima.

Specifically in the ninth chapter, called “The determined woman”, Kawai systematizes what is his feminine figure of ego, which he comes to nominate as “determined woman”. This female figure, which has striking characteristics of passivity and strength to face the difficulties, would be the one who best reflects the Japanese ego; it is more connected with the general way of life of men and women in Japanese society (KAWAI, 2007, p. 173). It is a consciousness that seeks totality, to take back what was cut or deleted. Then, she accepts whatever comes, even imperfection or internal contradictions. It is a diverse

and multifaceted ego, which can include the totality (KAWAI, 2007, p. 238).

As Jung and his followers pointed out, folklore and mythology are a rich source of understanding the human mind, its symbols and its nuances (HENDERSON apud JUNG, 2008, p.137). Thus, it was developed a method of analysis of the folkloric and mythic material, which reveals, little by little, the elements and dynamics of the psyche. Kawai use this method, but he innovates it by bringing a specific analysis of the Japanese folklore and its cultural diversity, and emphasizes the strength of the female figure as a major player in the ego’s development process. It is worth considering that several female figures included in Kawai’s book do not make a sequential stage of ego development, but appear supposedly as multiple layers of a totality.

In general, the book is an invitation to explore the Japanese stories, myths and the culture richness of the East, through the perspective of analytical psychology. A comprehensive work which encourages the readers to immerse themselves in the complexity of Japanese thought. Moreover, the *Japanese psyche* is a portrait and historical component of one of the first steps of Jungian psychology on Japanese land. ■

## *A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses*

### **Resumo**

*O presente artigo propõe-se a analisar criticamente o livro A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses, escrito pelo psicólogo analítico japonês Hayao Kawai. Após uma contextualização do autor e de sua obra, que objetivou transformar a psicologia analítica em um corpo de pensamento e práxis que pudesse se apropriar da mente japonesa, realiza-se um breve exame crítico da obra do psicólogo japonês e de sua formulação teórica. ■*

Palavras-chave: psicologia analítica, contos de fadas japoneses, Hayao Kawai, cultura japonesa.

### **Referências bibliográficas**

- HENDERSON, J. L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, C. G. O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 137.
- HEISIG, J. W. Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kyoto. Barcelona: Herder Editorial, 2013. p. 410.
- JUNG, C. G. Psicologia e religião oriental. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 165.
- KAWAI, H. A psique japonesa – grandes temas dos contos de fadas japoneses. São Paulo: Paulus, 2007. p. 278.

## Normas para publicação de artigos

A revista *Junguiana*, periódico científico da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, editada pela primeira vez no ano de 1983, destina-se à divulgação de trabalhos inéditos, que contribuam para o conhecimento e o desenvolvimento da psicologia analítica e ciências afins, em um espírito aberto ao debate científico, cultural, social e político contemporâneo. Com periodicidade semestral, a revista aceita artigos originais, de revisão, casos clínicos, comunicação breve, entrevista e resenha.

Para mais informações sobre as normas de publicação acesse o site da SBPA:  
<http://sbpa.org.br/portal/acervo/normas-para-publicacoes/>.

## *Guidelines for publishing articles*

*Junguiana is the scientific journal of the Brazilian Society for Analytical Psychology, published for the first time in 1983 and directed towards the dissemination of unpublished works that contribute to the knowledge and development of analytical psychology and related sciences, with an openness towards scientific, cultural, social and contemporary political debate. Twice a year, the journal accepts original and review articles, clinical cases, brief announcements, reviews and interviews.*

*For further information about publication rules visit SBPA site:  
<http://sbpa.org.br/portal/acervo/normas-para-publicacoes/>.*

Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica  
Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – CEP 04006-010 – São Paulo (SP)  
Telefax (11) 2501-4859  
[www.sbpa.org.br](http://www.sbpa.org.br)





