



# JUNGUIANA

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA



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 38-1/2020

## Editorial

Vera Lúcia Viveiros Sá – editora-chefe  
Zara Oliveira Freitas Magalhães Lyrio -editora assistente

## Conselho Editorial

Fernanda Da Silva Pimentel  
Luísa De Oliveira  
Rosana Rubini  
Vera Lúcia Viveiros Sá  
Victor Roberto da Cruz Palomo  
Zara Oliveira Freitas Magalhães Lyrio

## 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. Jungdel Ecuador

## Consultores científicos

Dartiu Xavier da Silveira – Universidade Federal de São  
Paulo, SP  
Guilherme Scandiucci- Pontifícia Universidade Católica de  
São Paulos, SP  
João Frayze-Pereira – Universidade de São Paulo, SP  
Maria Cristina Urrutigaray- Associação Junguiana do Brasil  
pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, RJ  
Mariluce Moura – revista Pesquisa Fapesp, SP  
Marisa Müller – Pontifícia Universidade Católica do Rio  
Grande do Sul, RS  
Oswaldo Henrique Duek Marques -Pontifícia Universidade  
Católica de São Paulo, SP  
Paulo Vaz de Arruda – Faculdade de Medicina da Universi-  
dade de São Paulo, SP  
Walter Boechat- Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ

Capa: Ana Gabriela Barth  
São Paulo, 2019  
Junguiana

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

## SBPA-São Paulo

Presidente Ana Maria Cordeiro  
Diretor Administrativo/Tesouraria Priscilla Wacker  
Diretor do Instituto de Formação Jane Eyre Sader de Siqueira  
Diretora de Cursos e Eventos Maria Beatriz Vidigal  
Diretora da Biblioteca Letícia Taboada  
Diretora da Clínica Dora Eli Martin Freitas  
Diretora de Comunicação/Divulgação Luciana Bagatella

São Paulo

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)

## SBPA-Rio de Janeiro

Presidente: Elizabeth Christina Cotta Mello  
Diretor de finanças e tesouraria: Maddi Damião Júnior  
Diretor de publicação e biblioteca: Marcello Fiorillo Bogado  
Diretor de administração e secretaria: Alexandre Alves Domingues  
Diretora de cursos e eventos: Carla Maria Portella Dias  
Diretora de ensino: Cynthia Pereira Lira  
Tel.: (21) 2235-7294  
E-mail: [sbparj@bighost.com.br](mailto:sbparj@bighost.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)  
PePSIC <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?lng=pt>

## Editora CABOVERDE

Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira  
de Psicologia Analítica – n.1 (1983)  
São Paulo: Sociedade, 1983 -  
Semestral  
ISSN 2595-1297 versão online  
ISSN 0103-0825 versão impressa  
1. Psicologia – periódicos

CDD 150

# Editorial



Cada momento é único, cada edição traz consigo características ímpares. A Junguiana 38/1, refletindo a situação em que todos vivemos, vai ser lançada atrasada. Estamos atravessados por uma pandemia que impôs mudanças drásticas no ritmo de vida cotidiano. Tivemos de nos recolher para nos proteger, convocados a uma introversão compulsória mobilizada pelo isolamento social. As ruas vazias, os aviões nos aeroportos e, confinados dentro das nossas casas, nos tornamos testemunhas da já anunciada crise civilizatória que questiona profundamente os pilares estruturais do modelo de desenvolvimento econômico, pautado na apologia ao consumo, na energia fóssil e na devastação da natureza. A crise promovida pela chegada da COVID-19 por um lado ameaça a humanidade e, por outro, apresenta-se como oportunidade extraordinária a reflexões sobre o que é verdadeiramente essencial para a vida.

Os artigos selecionados para compor esta edição, embora tenham chegado em momentos diversos, sintonizaram com questões fundamentais advindas deste contexto. Iniciamos com o artigo “O Amor”, a *Pandemia e o Analista*

*Confinado*, que analisa o poema “O amor”, de Vladímir Maiakóvski, estabelecendo relações com a desigualdade brasileira, a pandemia e o possível lugar do analista. No segundo texto, *Feridas Psíquicas, Jung e o Narcisismo*, a autora nos lembra que “é através das transformações da energia psíquica e da formação de símbolos, que se processa, na sua essência, o desenvolvimento da psique”. *Katábasis de C. G. Jung: dos Mitos Antigos às Experiências Visionárias Modernas* buscou revisitar as experiências de katábasis de C. G. Jung, suas vivências de descida ao submundo, ou mundo dos mortos, seguidas pelo retorno ao mundo dos vivos, a anábasis. *Dinâmicas de Cuidado: da Psicologia Analítica ao SUS* resgata premissas da psicologia analítica enquanto possibilidades de reanimação da discussão sobre as dificuldades enfrentadas no âmbito da saúde pública no Brasil. *O Exílio e o Reino: Integração da Família Exilada* reflete sobre o choque cultural trazido pelo exílio, que se insinua em eventos que afetam o cotidiano das pessoas e o rumo dos países. *Identidade, Duplo e Imaginação Ativa – Leitura do Conto Distante de Cortázar* trabalha na interface psicologia analítica e literatura, num diálogo entre o conto *Distante*, do escritor Julio Cortázar, e a abordagem junguiana. *Ritos de Passagem e Dinâmicas de Consciência* explicita momentos de superação-transgressões às interdições, com os quais o ser humano atinge novos tempos de vida. Para que, finalmente, a resenha *A Vida Começava Lá: uma História de Repercussão Corporal* possa nos inspirar, de algum modo, e manter viva a ideia de que “é no coração e nas mãos que brota o toque que nos alcança”.

A solução do conflito natureza/cultura de forma repressiva, como preconiza a polaridade terrível do Arquétipo do Pai, é incompatível com a sobrevivência de nossa espécie. Necessitamos urgentemente de soluções criativas de Alteridade, que contemplem uma relação dialética com o ecossistema, com a Democracia e promova a Vida.

Boa leitura!

As Editoras

# Editorial



Each moment is unique, each edition brings with it distinctive characteristics. The Jungian Journal 38/1, reflecting the situation in which we all live, will be launched late. We are experiencing a pandemic that has imposed drastic changes in the pace of daily life. We had to retreat to protect ourselves, convened to a compulsory introversion mobilized by social isolation. The empty streets, the planes at the airports and, confined within our homes, we become witnesses of the already announced civilizational crisis that deeply questions the structural pillars of the economic development model, based on the apology for consumption, fossil energy and the devastation of nature. The crisis brought about by the arrival of COVID-19 on the one hand threatens humanity and, on the other hand, presents itself as an extraordinary opportunity for reflections on what is truly essential for life.

The articles selected to compose this edition, although arrived at different times, attuned to fundamental issues arising from this context. We start with the article “Love”, *Pandemic and the Confined Analyst*, which analyzes the poem “Love” by Vladímir Maiakóvski, establishing relations with Brazilian inequality, the pandemic and the possible place of the analyst. In the second text, *Psychic Wounds, Jung and Narcissism*, the author reminds us that “it is through the transformation of psychic energy and the formation of symbols, that the development of the psyche is essentially carried out”. *C. G. Jung’s Katabasis: From Ancient Myths to Modern Visionary Experiences*, sought to revisit C.G. Jung, his experiences of descending to the underworld, or world of the dead, followed by the return to the world of the living, the anabasis. *Dynamics of Care: from Analytical Psychology to SUS*, rescues premises of analytical psychology as possibilities for reviving the discussion on difficulties faced in the scope of public health in Brazil. *Exile and the Kingdom: Integration of the Exiled Family* reflects on the cultural shock brought by exile, which insinuates itself in events that affect people’s daily lives and the direction of countries. *Identity, Double and Active Imagination - Reading of Cortázar’s “Distant” Tale*, works on the interface of analytical psychology and literature, in a dialogue between the “Distant” tale, by the writer Julio Cortázar, and the Jungian approach. *Rites of Passage and Dynamics of Consciousness* explains moments of overcoming-transgressions to interdictions, with which the human being reaches new times of life. Finally, the review *Life began there: a story of corporal repercussion*, can somehow inspire us and keep alive the idea that “it is in the heart and hands that the touch that reaches us arises”.

The solution of the conflict between nature and culture in a repressive way, as advocated by the terrible polarity of the Father Archetype, is incompatible with the survival of our species. We urgently need

creative solutions for Alterity that include a dialectical relationship with the ecosystem, with Democracy and promote Life.

We wish you good reading!

The Editors



# Editorial



Cada momento es único, cada edición trae consigo características únicas. La Jungiana 38/1, que refleja la situación en la que todos vivimos, se lanzará atrasada. Estamos experimentando una pandemia que ha impuesto cambios drásticos en el ritmo de la vida diaria. Tuvimos que retirarnos para protegernos, convocados a una introversión obligatoria movilizadora por el aislamiento social. Las calles vacías, los aviones en los aeropuertos y, confinados dentro de nuestros hogares, nos convertimos en testigos de la crisis civilizatoria ya anunciada que cuestiona profundamente los pilares estructurales del modelo de desarrollo económico, basado en una apología al consumo, en la energía fósil y en la devastación de la naturaleza. La crisis provocada por la llegada de COVID-19, por un lado, amenaza a la humanidad y, por otro lado, se presenta como una oportunidad extraordinaria para reflexionar sobre lo que es realmente esencial para la vida.

Los artículos seleccionados para componer esta edición, aunque llegaron en diferentes momentos, estaban en sintonía con los problemas fundamentales derivados de este contexto. Comenzamos con el artículo *“O Amor”, la Pandemia y el Analista Confinado*, que analiza el poema “O amor” de Vladimir Maiakóvski, estableciendo relaciones con la desigualdad brasileña, la pandemia y el posible lugar del analista. En el segundo texto, *Heridas Psíquicas, Jung y el Narcisismo*, la autora nos recuerda que “es a través de la transformación de la energía psíquica y de la formación de símbolos, que el desarrollo de la psique se procesa esencialmente”. *Katabasis de CG Jung: de los Mitos Antiguos a las Experiencias Visionarias Modernas*, buscó volver a visitar las experiencias de katabasis de CG Jung, sus experiencias de descender al inframundo o mundo de los muertos, seguidas por el regreso al mundo de los vivos, la anabasis. *Dinámicas de Cuidado: de la Psicología Analítica al SUS*, rescata las premisas de la psicología analítica como posibilidades para revivir la discusión sobre las dificultades enfrentadas en el ámbito de la salud pública en Brasil. *El Exilio y el Reino: Integración de la Familia Exiliada*, reflexiona sobre el choque cultural provocado por el exilio, que se insinúa en eventos que afectan la vida cotidiana de las personas y el rumbo de los países. *Identidad, Doble e Imaginación Activa - Lectura del Cuento Lejana de Cortázar*, trabaja en la interfaz de la psicología analítica y la literatura, en un diálogo entre el cuento “Lejana”, del escritor Julio Cortázar, y el enfoque junguiano. *Ritos de Pasajes y Dinámicas de Conciencia*, explica los momentos de superación-transgresiones contra las interdicciones, con las cuales el ser humano alcanza nuevos tiempos de vida. Para que, finalmente, la revisión *La Vida Comenzaba Allí: una Historia de Repercusión Corporal*, puede inspirarnos de alguna manera y mantener viva la idea de que “es en el corazón y en las manos que brota el toque que nos alcanza”.

La solución al conflicto represivo de naturaleza-cultura, como lo defiende la terrible polaridad del Arquetipo del Padre, es incompatible con la supervivencia de nuestra especie. Necesitamos urgentemente soluciones creativas de Alteridad que contemplen una relación dialéctica con el ecosistema, con la Democracia y promuevan la Vida.

¡Buena lectura!

Editoriales

# Sumário

## Contents

	Editorial	3	Editorial
	Editorial	5	Editorial
	Editorial	7	Editorial
		11	“O Amor”, a pandemia e o analista confinado <i>Victor Palomo</i>
	“The Love”, the pandemic and the analyst in confinement		
	“O Amor”, a pandemia e o analista confinado	25	“The Love”, the pandemic and the analyst in confinement <i>Victor Palomo</i>
	Psychic wounds, Jung and narcissism	41	Feridas psíquicas, Jung e o narcisismo <i>Rosana Rubini</i>
	Feridas psíquicas, Jung e o narcisismo	57	Psychic wounds, Jung and narcissism <i>Rosana Rubini</i>
	C. G. Jung’s katabasis: from ancient myths to modern visionary experiences	73	A katábasis de C. G. Jung: dos mitos antigos às experiências visionárias modernas <i>Pedro Henrique Costa de Resende, Mateus Donia Martinez</i>
	A katábasis de C. G. Jung: dos mitos antigos às experiências visionárias modernas	87	C. G. Jung’s katabasis: from ancient myths to modern visionary experiences <i>Pedro Henrique Costa de Resende, Mateus Donia Martinez</i>
	Dynamics of care: Analytical Psychology and the Brazilian Unified Health System (SUS)	101	Dinâmicas do cuidado: da Psicologia Analítica ao SUS <i>Victor de Freitas Henriques, Marina de Carvalho Oliveira</i>

- Dinâmicas do cuidado: da Psicologia Analítica ao SUS
- 113 Dinámicas del cuidado: de la Psicología Analítica al SUS  
*Victor de Freitas Henriques, Marina de Carvalho Oliveira*
- Exile and the kingdom: integration of an exiled family
- 125 O exílio e o reino: integração da família exilada  
*Bráulio Porto*
- O exílio e o reino: integração da família exilada
- 139 Exile and the kingdom: integration of an exiled family  
*Bráulio Porto*
- Identity, double and active imagination – reading the short story “The Distance” from Cortázar
- 153 Identidade, duplo e imaginação ativa – leitura do conto *Distante* de Cortázar  
*Marcia Moura Coelho*
- Identidade, duplo e imaginação ativa – leitura do conto *Distante* de Cortázar
- 167 Identity, double and active imagination - reading the short story “The Distance” from Cortázar  
*Marcia Moura Coelho*
- Rites of passage and dynamics of consciousness
- 183 Ritos de passagem e dinâmicas de consciência  
*Maria Zelia de Alvarenga*
- Ritos de passagem e dinâmicas de consciência
- 197 Rites of passage and dynamics of consciousness  
*Maria Zelia de Alvarenga*
- La vida comenzó allí: una historia de repercusiones corporales
- 211 A vida começava lá: uma história de repercussão corporal  
*Sylvia Mello Silva Baptista*
- A vida começava lá: uma história de repercussão corporal
- 211 La vida comenzó allí: una historia de repercusiones corporales  
*Sylvia Mello Silva Baptista*
- 275 Normas

# “O Amor”, a pandemia e o analista confinado

Victor Palomo \*

## Resumo

No presente artigo, o autor parte da análise do poema “O amor”, de Vladímir Maiakóvski, em que o sentimento amoroso é usado como estratégia revolucionária, para estabelecer relações com a desigualdade brasileira, a pandemia motivada pela disseminação do Coronavírus e o possível lugar do analista nesse contexto. ■



**Palavras-chave**  
“O amor”,  
Maiakóvski,  
poesia,  
pandemia,  
psicoterapia.

\* Psiquiatra, analista junguiano, membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA). Mestre e Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo (USP). email: <victor-palomo@uol.com.br>

## “O Amor”, a pandemia e o analista confinado

Mas o pensamento é escravo da vida, e a vida é o tolo do tempo, e o tempo que lança seu olhar sobre o mundo inteiro deve, ele mesmo, parar (William Shakespeare).

No ano de 1981, a cena teatral carioca exibiu um dos espetáculos que marcaram a efervescência dos ânimos consecutivos à anistia política de 1979, compulsoriamente sancionada pelo então ditador João Figueiredo: *O percevejo*, de Vladímir Maiakóvski. Encenada pelo diretor Luís Antônio Martinez Corrêa, a partir de uma tradução indireta feita por ele mesmo e revisada com base no original russo pelo professor Boris Schnaiderman, a montagem alcançou sucesso não somente pela inventividade do dramaturgo brasileiro, mas pelo vigor do texto do poeta russo que se opunha ao esvaziamento dos ideais revolucionários nas classes estudantil e operária de seu país, engendrado pelo poder stalinista que dominava a Rússia da segunda metade dos anos 1920.

O poeta e dramaturgo nascido na atual Maiakóvski, Geórgia, em 1893, e morto após atirar em si próprio em Moscou, em 1930, cantou a palavra poética como arma revolucionária. Lírico, político e exagerado, ele defendeu, até o falecimento, os ideais do levante russo de 1917, sendo, todavia, muitas vezes acusado de escrever com dicção demasiadamente personalista, o que resultaria numa obra “incompreensível para as massas”, título de um poema-defesa escrito três anos antes do seu desaparecimento. Não é possível adentrar no texto da comédia *O percevejo* sem rememorar que Maiakóvski é um dos signatários do manifesto futurista “Bofetada no gosto público”<sup>1</sup>, publicado em 1912, em que se

lê: “Somente nós somos o rosto do nosso tempo. A corneta do tempo ressoa na nossa arte verbal” (TELES, 1986). Juntamente com outros jovens artistas russos, inspirados nas “palavras em liberdade”<sup>2</sup> do programa futurista de Marinetti – que, lamentavelmente e em oposição ao Cubofuturismo russo, caminhará em direção convergente ao fascismo mussoliniano – Maiakóvski alentava-se com a possibilidade civilizatória, e quiçá salvífica, do poder que a palavra assume quando organiza, em torrente poética, o conjunto imagético de um específico momento da História. Como um instrumento de sopro que clama ao gosto personático (“o rosto”) que amplie seus ouvidos aos clangores (“a corneta do tempo”) da *anima*<sup>3</sup>, a arte verbal do poeta ressoa mundos no mundo e os anima.

*O percevejo* é uma comédia fantástica montada a partir de um amontoado de situações pequeno-burguesas. O trecho apoia-se na personagem beberrona Prissípkin, um operário dissidente que ascende socialmente ao se tornar noivo de uma comerciante e foge das trincheiras de trabalho após o suicídio de Zoia, uma colega com quem se relacionava afetivamente. Um incêndio no aguardado casamento com Elzevira, a noiva burguesa, extermina todos os personagens da peça. Passam-se cinco décadas e o cadáver de Prissípkin é encontrado congelado numa tina de água. Ele é ressuscitado juntamente com um percevejo, modelo 1928, que raste-

<sup>1</sup> No poema “Inspiração”, que abre o livro *Pauliceia desvairada* (2013), publicado por Mário de Andrade em 1922, há um verso que estabelece relações de intertextualidade com o manifesto russo: “Bofetadas líricas no Trianon... Algodoal!...” (2013, p. 77).

<sup>2</sup> No “Manifesto técnico da literatura futurista”, F. T. Marinetti sugere que somente “o poeta assintático e de palavras soltas poderá penetrar a essência da matéria e destruir a surda hostilidade que a separa de nós” (TELES, 1986, p. 98).

<sup>3</sup> A noção de *anima* é central na obra de Jung. Em latim, significa alma ou psique. Predomina, na literatura junguiana clássica, com o sentido da dimensão arquetípica feminina que se opõe às disposições de uma consciência predominantemente masculina. Essa proposição foi ampliada e revisada por muitos autores, como Gaston Bachelard ou James Hillman, para quem a *anima* refere-se a imagens do desejo, do humor, da sensibilidade criativa e pertence à interioridade, ou é a perspectiva arquetípica por meio da qual essa interioridade do sujeito é desvelada, revelada e conhecida.

ja pela parede. Uma terrível epidemia assola a cidade e, provavelmente, sua causa esteja no álcool consumido pela população. Ou talvez seja motivada pelo *Percevejus normalis*, caçado incessantemente pelas ruas e que se encontra guardado no cofre do zoológico. Tal qual esse inseto, o *homo sapiens* redivivo não se ajusta à vida citadina e prefere a morada no zoo, junto aos outros animais. Após uma sequência de cenas em colagem, a cidade vai reconhecer essa estranha figura descongelada e delirante do ex-operário que, diante dos espectadores, numa cena patética e até mesmo trágica, revela-se não mais um homem, mas um inseto, o *Philistaeus vulgaris* (MAIAKÓVSKI, 2009). Os elementos característicos da mundividência maiakovskiana aparecem em cena: os escapes circenses, a ironia ferina contrária ao aburguesamento da vida e ao fetiche do consumo desenfreado. O homem ressuscitado num mundo globalizado somente encontra o lugar legítimo para sobrevivência na jaula de um zoológico, ao lado de um inseto, eleito seu fiel companheiro. A bem da verdade, os percevejos foram pragas perigosas e transmissoras de doenças, motivando campanhas sanitárias na época da Revolução Russa (SCHNAIDERMAN, 2008).

O final do espetáculo foi modificado na montagem de Luís Antônio Martinez. No ambiente político que acenava com o término do período ditatorial, evitou-se o desfecho amargo do texto original ao ser acrescentado, sempre com visão política fiel aos propósitos de Maiakovski (2018), um excerto de um laudatório poema do mesmo autor, escrito em 1923: “Sobre Isto”. Cantando o amor com acento revolucionário, a epidemia, o estranhamento e o desenraizamento de Prísipkin são redimidos pelo texto poético que reclama pelas transformações das consciências em oposição ao tempo que as escraviza. Se a repetição do trabalho escravocrata as confina, o amor se impõe como antídoto para as veleidades arbitrárias dos sistemas políticos que reavivam as defesas hipervigilantes de cidadãos atônitos e os exclui da fruição da beleza e da consciência

da passagem do tempo como poéticas de liberdade. Tal poema, simultaneamente uma declaração de amor dedicada pelo poeta russo recluso a sua amada Lilia Brick, foi adaptado para uma letra de canção por Nei Costa Santos e Caetano Veloso e musicada pelo poeta baiano. A evocação cantada de “O amor”, que transpunha a semântica final do texto de *O percevejo* para uma camada desassossegada e utópica, encerrava o espetáculo assomando-se como uma das mais belas composições do cancionário popular brasileiro:

Talvez  
Quem sabe um dia  
Por uma alameda do zoológico ela também chegará  
Ela que também amava os animais  
Entrará sorridente assim como está  
Na foto sobre a mesa  
Ela é tão bonita  
Ela é tão bonita que na certa eles a ressuscitarão  
O século trinta vencerá  
O coração destroçado já  
Pelas mesquinhas  
Agora vamos alcançar  
Tudo o que não pudemos amar na vida  
Com o estelar das noites inumeráveis

Ressuscita-me  
Ainda que mais não seja  
Por que sou poeta  
E ansiava o futuro

Ressuscita-me  
Lutando contra as misérias  
Do cotidiano  
Ressuscita-me por isso

Ressuscita-me  
Quero acabar de viver  
O que me cabe, minha vida  
Para que não mais existam  
Amores servis

Ressuscita-me  
 Para que ninguém mais tenha  
 Que sacrificar-se  
 Por uma casa, um buraco

Ressuscita-me  
 Para que a partir de hoje  
 A partir de hoje  
 A família se transforme

E o pai  
 Seja pelo menos o universo  
 E a mãe  
 Seja no mínimo a Terra  
 A Terra, a Terra (VELOSO et al., 1981).

Uma das funções precípua da linguagem é presentificar o mundo, torná-lo tangível por meio do som e do sentido. Daí o uso, pelo poeta, de indicadores de leitura que na letra sustentam o primeiro e segundo versos: “Talvez”, “um dia”. O que poderia soar agônico, como o eco de uma locução hipotética (“quem sabe”), aqui se dilui pela asseveração (otimista?) que anuncia a chegada de uma entidade: “ela”. A sequência fônica, cantada quase como um sussurro, permite um efeito visual em que se enxerga uma imagem que se esgueira “por uma alameda do zoológico”. Ora, o significado dessa imagem que poderia apressadamente ser apreendido literalmente pela pressa da fala ordinária e serial, é aqui subordinado pela analogia: “ela” é a possibilidade de reflexão revolucionária que flui pelas veredas da imaginação. Jung percebeu que a atividade reflexiva está inexoravelmente associada ao psiquismo e que tal conjunção resulta de uma mediação do arquétipo da *anima*: “Através da reflexão, a ‘vida’ e sua ‘alma’ são abstraídas da Natureza e dotadas de uma existência à parte” (1986, § 235). Hillman (1995a) cita essa passagem e comenta que a *anima* assim compreendida seria tanto a possibilidade de abstração por meio da reflexão como também pode personificar a vida e a alma numa forma refletida. Essa interioridade refletida, da qual convém lembrar

a etimologia de “reflexão” – curvar-se ou voltar para trás, indica um sentido contrário ao desenvolvimento natural. Retomando Jung (1986), refletir é colocar-se em relação a um confronto com aquilo que acaba de ser presenciado. A reflexão, por conseguinte, deve ser entendida como uma tomada de consciência.

A reflexão assim mediada voltará encarnada pela *anima*, transitando do zoológico dos instintos humanos – ainda que esses sejam mais constitutivos da alma do que aparentem – à consciência das atrocidades do mundo infame, vil e nadificado pelos ditos políticos abjetos que o exasperam. Essa *anima* pode ser revolucionária se conscientizada pela palavra poética, animada pela força das vísceras que reagem às emoções atroz de um mundo desconcertado pela sociedade do desempenho: “o coração destroçado já/ Pelas mesquinhas”. No caminho argumentativo que Jung sugere sobre o ato de refletir, o homem-mercadoria exausto pode elaborar esta conflitiva – assim intui o poeta – se endereçar à função sentimento<sup>4</sup> a possibilidade de discriminação da tensão inerente entre o estado de natureza (a animalidade) e a civilização. “Alcançar tudo que não podemos amar na vida” suscita, ademais, a revisão das desigualdades abissais engendradas por um processo civilizatório modernizador que nos deixa perplexos, imóveis e infelizes, mobilizando a violência constitutiva dos instintos predatórios da besta humana.

O conceito de civilização não tem um sentido unívoco. Todavia, sabemos que aparece na história das ideias associado estreitamente à acepção moderna de progresso. Ligada semiológicamente ao abrandamento dos costumes, à educação do espírito, à glorificação da polidez, das ciências e da aquisição de bens materiais que qualifiquem o bem-estar da vida humana, a hermenêutica originária de “civilização” implica

<sup>4</sup> Jung (1987) considera como característica da função sentimento a capacidade da consciência de apreciar as emoções, ordená-las e articulá-las segundo valores e sentidos. James Hillman (1995b) a considera o conteúdo e o procedimento da psicoterapia.



a superação positivada da condição de barbárie e a aquisição das benesses próprias a uma suposta civilidade. Tornar algo civil implica o contraste com sua antinomia: a selvageria constitutiva do estado de natureza (STAROBINSKI, 2001). Tal perspectiva não emergiu de forma linear, antes teria resultado de uma confluência de discursos que a enformaram e, ao mesmo tempo, de oposições que desconfiavam enfaticamente das suas intenções, como se pode depreender do estudo de parte dos textos do movimento romântico. No ensaio *As raízes do romantismo*, Isaiah Berlin (2015) esquadrinha as poéticas contrárias aos ideais de formalidade, nobreza e simetria iluministas que são em parte rachadas pelos arautos românticos, para quem o individualismo, o voo ao infinito e o inconsciente tornam-se temas prevalentes. O primitivismo, o exótico, o grotesco, os poderes das trevas, o irracional e o indizível punham em suspeita a empreitada civilizatória amalgamada ao progresso, anunciada, naquele momento, pelas revoluções burguesas do século XVII.

A derrocada da civilização moderna estava anunciada: algum elemento dentro dela trabalhava de forma oposta, tornava-a idiossincrática. Esse mal-estar fora apontado por Freud (2013) quando questiona se haveria alguma forma possível para conciliar os interesses individuais e coletivos na vida em sociedade. Esse conflito parece insolúvel porque amor e agressividade, forças arquetípicas, se digladiam no palco cotidiano, desvelando que se a ciência ofereceu avanços contra algumas ameaças presentes na vida dos homens, não os fez mais felizes. Um furor agressivo escapa do zoológico e, não domesticado, faz do homem um caçador implacável do outro, sugerindo que a proposição iluminista de civilização seria inexecutável, devido às disposições internas erráticas dos sujeitos que a compõem.

Talvez, quem sabe, canta Prissípkin, a despeito das mesquinhas do mundo moderno e da agressividade própria ao animal humano, poderemos alcançar o que nos foi furtado amar na

vida por meio da pujança da imaginação erótica, “ela” que chegará sorridente e nos ressuscitará numa civilização decadente. Aqui as imagens de Eros referem-se a uma possibilidade de ligação do mundo e com o mundo por meio da palavra poética: “Ressuscita-me/ ainda que mais não seja/ Porque sou poeta/ e ansiava o futuro”. O mundo morre quando privado de esperança na fantasia e, se psique é fantasia, como evidencia Jung (1987), apossamo-nos do poder da palavra como uma forma resiliente para podermos divisá-lo menos desigual e injusto. Talvez, quem sabe... Poesia aqui é resistência. Uma poesia que repousa num solo mítico ou mitopoético. Poesia como o direito humano à fabulação que resgata o sujeito da pulsão sórdida que o impele desenfreadamente à obviedade tola e sedutora dos templos de consumo, armadilha que faz com que a coisa adquirida não mais se descole da subjetividade reduzida à deslavada condição de mercadoria, em inquietante liquidação, ou ainda humilhada pela ânsia patética da compra do estado de felicidade.

“Ressuscita-me/ lutando contra as misérias do cotidiano”, grita o vate. A poesia é discurso que enfrenta as injunções do poder dominante. Cabe indagar, todavia, qual tipo de estado poético seria esse. Acredito naquele visceralmente atrelado à pulsação do coração, ao sentimento apressadamente lido como utópico, ingênuo ou até demagógico, diriam os mais ásperos e desesperançados. Esta é a reflexão que, sustentada pela função sentimento, direciona a aquisição de consciência que recorda o aspecto erótico da vida como estratégia revolucionária, conduz-lhe como conhecimento imposto pelo coração e dele não se distancia. Esta é a fera que hiberna nos zoológicos de vidro das sociedades em decadência e que, descongeladas tal como Maiakóvski compôs Prissípkin, articula seu canto profundo que toca as correntes subterrâneas da imaginação mitopoética, caso seja possível considerá-la como um compromisso político. Atino ao papel político da função sentimento, a um pensamento do coração que possa encorajar

a luta em favor da mitigação das desigualdades. Refiro-me às funções estruturantes da empatia e da compaixão, mobilizadas pela palavra poética quando renuncia às arbitrariedades e às injustiças do mundo desconcertado – ou as denuncia.

A poesia rediviva será arma revolucionária contra as ditaduras, canta Maiakóvski em “O amor”, pois o conteúdo de um poema não se reduz à mera expressão de emoções e de experiências individuais. Essas cobijam uma escuta coletiva quando o poeta, encantado pela solidão e pelo desespero, protesta contra uma situação conjuntural hostil, opressiva e alienada, enunciando um mundo, ou o sonho de um mundo, em que não se tivesse que lutar para adquirir “uma casa, um buraco”. Essas imagens ganham força no poema devido a sua alta voltagem metafórica, posto que a casa seja nosso lugar no mundo, nosso direito ao abrigo para que nos abriguemos no deleite da imaginação e da fantasia. Com essa função humanizadora, concede-se valor cognitivo às séries estilísticas advindas da imaginação poética: imaginar coincide com uma forma de conhecimento – a reflexão – quando promove uma inflexão que fomenta uma ruptura com o mundo das aparências, deslocando-nos das imposições do mundo coisificado. Aqui a palavra é serva da *anima*, visceralizada, à imagem de uma fera do zoo e flui no discurso a favor da fruição das belezas do mundo, sendo indicadora de disposições psíquicas que podem abrandar as vilezas desse mesmo mundo. O “amor” não se furta a seu canto político, como Maiakóvski vocifera em “Sobre isto” (2018, p. 82):

Maldizendo as camas,  
erguendo-se do estrado,  
para que o amor preencha a imensidão.  
Para que no dia,  
em que envelhecer de dor,  
não suplique como um mendigo.

Esse protesto constitutivo da poesia lírica está na base das argumentações de alguns autores comprometidos com as agruras do século

XX, como, particularmente, Adorno no ensaio “Palestra sobre lírica e sociedade”. Diz o filósofo alemão (2006, p. 69): “A idiosincrasia do espírito lírico contra a prepotência das coisas é uma forma de reação à coisificação do mundo, à dominação das mercadorias sobre os homens, que se propagou desde o início da Era Moderna, e que, desde a Revolução Industrial, desdobrou-se em força dominante da vida”. Há uma fratura histórica que dissocia o eu lírico da natureza, da *anima* visceral, e esta instância escapadiça – o eu – pode se empenhar na devoção à *anima* por meio da atividade imaginativa implícita ao discurso poético. As altas composições poéticas devem “sua dignidade justamente à força com que nelas o eu desperta a aparência da natureza, escapando à alienação”, prossegue Adorno (2006, p. 71). O subjetivo assim se converte numa função objetiva social pelo encadeamento de imagens caras à linguagem poética amalgamada à natureza.

O retorno de Prissípkin ao zoológico, cantando “O amor” ao final da versão brasileira do espetáculo de Martinez Corrêa, guarda essa evidente ressonância romântica, à guisa de reivindicação, quando o herói se desola com a tragicomédia humana e decide se consagrar à fantasia poética, para que doravante “o pai, seja pelo menos o Universo/ E a mãe/ Seja no mínimo a Terra”. Num contexto distópico em que a palavra poética se desvanece em desesperanças, o canto dissolve as muralhas narcísicas do eu e impõe a abertura de suas portas a uma sonoridade coletiva: a um Pai e uma Mãe coletivos. Essa poética toca a dimensão mítica e utópica em que um pai e uma mãe se descolam de uma acepção personalista e, agora instâncias universais, mitigam as desigualdades que implodem a imaginação já esmorecida pela constatação de que, à humanidade, foi rogado um destino impossível.

\*\*\*

“O século trinta vencerá”: esse verso ecoa incômodamente sobre o cenário desolador do planeta Terra confinado e acossado pelas ameaças da pandemia motivada pela disseminação no novo

Coronavírus. Fustigados pelas fantasias de morte iminente de nós mesmos e das pessoas que amamos, incomodamo-nos com as desconstruídas notícias e os divergentes boletins epidemiológicos publicados pelos serviços de saúde, aturidos, em diferentes países. Inquietamo-nos justamente pela necessidade imperativa de isolamento social que imobiliza o presente e oprime as esperanças de uma vida futura em que se possa considerar, ao menos brevemente, a possibilidade de tocar o outro e expressar, pelo registro tátil dos mandamentos afetivos – imagem tão cara a nós, os brasileiros –, a solidariedade e o calor que acolhem o desespero do outro ou lhe conferem, ainda que momentaneamente, a condição de abrigo.

Não se pretende aqui romantizar a ameaça à vida coletiva que nos assola e anuncia os iminentes empobrecimentos e desempregos em massa, com quedas progressivas das bolsas de mercado e desespero de trabalhadores e donos de sistemas de produção. Seria ingênuo e contraproducente. Contudo nos cabe, ainda que brevemente, se não inventariar, ao menos registrar que os debates sociológicos e filosóficos registram linhas não necessariamente concordantes sobre a epidemia global. O filósofo esloveno Slavoj Žižek (2020), por exemplo, sugere que a cooperação global aumentará com o definitivo declínio, que já fora há anos alarmado, do sistema capitalista pautado no lucro de grandes bancos e empresas como a de produção de automóveis. Para ele, autor de um texto de intervenção – *Pandemia: Covid-19 e a reinvenção do comunismo* – a emergência do vírus tem caráter revolucionário, porque estamos descobrindo, de chofre, que precisamos uns dos outros. Precisamos de uma solidariedade internacional e de uma cooperação globalmente coordenada, reinventando a lógica do velho comunismo. Essa percepção favorecerá a implantação de políticas públicas de saúde de alcance mais ampliado do que as que temos assistido ao longo dos últimos anos: “a Organização Mundial da Saúde sempre o repetiu: e, em vez disso, não existia nada similar nem mesmo dentro da União Europeia”.

Žižek percebe que a crise reivindica ações sanitárias, econômicas e de saúde mental. Sobre essa última, o pensador esloveno remonta ao estudo de Elizabeth Kübler-Ross e o célebre ensaio *Sobre a morte e o morrer*. Nesse trabalho, a autora delimita as fases de um processo de luto que implicariam numa negação (“Não é verdade, trata-se de uma paranoia coletiva”); raiva (“Os chineses, que possuem o controle da produção de mercadorias, também poluem o meio ambiente”); negociação (“Conseguirei viver, vou cuidar da minha casa”); depressão (“Não suportarei, não tenho energia suficiente para o confinamento”) e a aceitação (“Posso morrer e a crise implicará a revisão dos rumos das vidas em coletividade”). Nas situações que envolvem trauma, essas etapas assomam-se dramáticas, não respeitando uma sucessão linear e que, muitas vezes, conduzem os atores envolvidos ao pânico: o medo em sua expressão paroxística. Em acréscimo, Žižek faz o diagnóstico de que somos paralisados por uma paranoia particular que se estabelece usual ao agregar aqueles que partilham da mesma ideia, fazendo-se um estado coletivo de desconfiança que ameniza a condição delirante: assim deve ser, se nos parece.

“Ressuscita-me, quero acabar de viver o que me cabe”: o texto de Žižek se pretende prognóstico e tenta supor como será a vida que nos restará, assumindo, talvez, certo tom profético que matiza sua própria enunciação. A maior ilusão é a de que, após o pico da disseminação viral, a vida voltará à normalidade. Como se Príssipkin descongelasse e saísse às ruas para celebrar o mundo que também se congelara. A vida socioeconômica e das trocas afetivas se modifica ao longo das situações de crise e esse fato provocará alterações nas situações elementares da vida cotidiana. Como e quando iremos aos cinemas, apertaremos as mãos e abraçaremos os amigos, trocaremos um beijo fortuito com alguém que seduzimos e por quem nos deixamos seduzir em uma balada, sentaremos na poltrona de um avião ou ocuparemos o assento de um ônibus sem medo? No momento, apenas os olhos se

desvencilham, assustados e pidões, sobre a linha superior das máscaras que nos defendem do outro, conotando a saudade dos rostos que se mostraram outrora e agora impositivamente se escondem, espavoridos.

Essas respostas talvez não sejam enunciadas num futuro breve. Imbuídos por uma cognição analítica derrotista, muitos suspeitamos incrédulos que os discursos não serão exatamente animadores e que nossos corpos se submeterão ao impacto do controle estatal ainda por um período mais longo de quarentena do que delineado pelas previsões da mídia otimista. Essas produções narrativas anunciam o tempo da angústia, do isolamento compulsório e das conjecturas alarmistas sobre os destinos da vida em sociedade. “Hegel escreveu que a única coisa que podemos aprender com a história é que não aprendemos nada com a história, então duvido que a epidemia nos deixará mais sábios” (ZIZEK, 2020, p. 35), comenta o filósofo de Liubliana, em tom pessimista. A nova normalidade será erigida sobre as “ruínas de antigas vidas” e nos implica indagar o que há de errado nos sistemas produtivos e de vida social atuais para sermos pegos, despreparados, por essa pandemia. A simples mudança das formas de atendimento à saúde não esgotará o tema. A epidemia do Coronavírus não assinala apenas o limite da globalização de mercado; ela assinala também o limite ainda mais fatal do populismo nacionalista que insiste na soberania plena de Estado, motivo pelo qual Žizek lembra que a crise ressuscita alguns temas das antigas bulas comunistas, o que desencadeou ferrenha crítica por parte de seus colegas.

O renomado filósofo italiano Giorgio Agamben, de forma surpreendente, qualificou como “frenéticas, irracionais e inteiramente infundadas” as medidas adotadas contra a “alegada” epidemia do Coronavírus. Como os dados não pareciam, à época do artigo “A invenção de uma epidemia” (2020), serem robustos suficientemente para provocar uma situação de pânico, corremos o risco – alerta – de que o estado de exceção se transforme no paradigma de uma

nova governabilidade. As medidas de higiene produzem uma inautêntica militarização do Estado e o cerceamento das liberdades de deslocamento por parte dos cidadãos, fatos preocupantes num regime democrático. O artigo faz parte da coletânea *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempo de pandemia* (AGAMBEN, 2020), espécie de diário de quarentena, cujas provocações incomodam-se sobre como o Estado lidará com o biopoder, tema que tangencia o direito individual à liberdade. Governos, instituições de saúde e parte da população naturalizaram a gestão da vida em nome da sobrevivência. A governabilidade impõe aos cidadãos medidas que tentam minimizar riscos, num limiar que separaria a humanidade da barbárie. No prefácio a esses textos coligidos, a professora Carla Rodrigues (2020) destaca que não se trata exatamente de uma situação de exceção, mas da explicitação do que agia de forma camuflada e se evidenciou com a declaração de pandemia. Ou seja, de que a defesa da vida é reivindicada para o triunfo de um projeto de controle baseado na biopolítica, com autoridades localizadas em muitas esferas do Estado e em organismos supraestatais responsáveis pela vigilância, inteligência artificial e também pelas forças policiais e militares que operam a serviço dessa lógica.

“Para que ninguém mais tenha que sacrificar-se por uma casa, um buraco”. O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, em *A cruel pedagogia do vírus* (2020), alinha-se à tese de que à medida que o neoliberalismo se fez voz hegemônica do capitalismo e acomodou-se à lógica do setor financeiro, o mundo tem vivido um permanente estado de crise. O que seria uma contradição etimológica, porque o que é crítico é passageiro, excepcional. Quando a crise se torna permanente, constitui a perspectiva por meio da qual se enxerga o restante. Nos últimos 40 anos, tal permanência tem por objetivo legitimar a escandalosa desigualdade social e concentração de riquezas, o que boicota medidas eficazes para tentar impedir a iminente catástrofe ecológica. A pandemia, nesse contexto,

agrava uma situação endêmica de privação vivida pela maioria da população mundial.

Boaventura delinea o tripé que organiza as sociedades desde o século XVII: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Essas instâncias que nos conduzem a um sem-número de submundos seriam dotadas da prerrogativa da invisibilidade e nos impõem a crise e a derrocada que experimentamos. Com verve crítica aguçada, o português responde a Agamben que teremos que distinguir o futuro não apenas entre estado de exceção, mas também entre estado de exceção democrático e estado de exceção antidemocrático. Refuta, também, parte da argumentação de Žižek, para quem o “comunismo global” seria um possível caminho para a pós-pandemia. Tal argumentação soa descabida em tempos de “exceção excepcional”. E aconselha: os intelectuais, no momento, devem alinhar-se às necessidades mais elementares dos cidadãos comuns, entender suas inquietações. Como se fosse necessário direcionar suas intenções retóricas e poéticas para situações de retaguarda e não de vanguarda: “Em muitos países, [a vanguarda] são os pastores evangélicos [...], apologistas da dominação capitalista, colonialista e patriarcal” (SANTOS, 2020, p. 14).

“E o pai/ seja pelos menos o universo/ E a mãe, seja no mínimo a Terra”. Nesse caminho argumentativo, Santos enumera algumas possíveis lições, a começar pelo fato que a pandemia não mata tão indiscriminadamente quanto se julga, mas afetará arrasadoramente as regiões mais desfavorecidas de cuidados médicos-sanitários no mundo. Segunda, neste momento de crise globalizada, o sistema capitalista entrará em descrédito: poderá subsistir como um dos sistemas em voga, mas não como o que dita a lógica do Estado e da sociedade. Terceira lição desalentadora: o colonialismo e o patriarcado mostram-se incomodamente vivos desse momento-limite. Quarta, que as sociedades forçosamente terão que buscar alternativas para os modos de vida comuns. A última lição é que nos últimos 40 anos vivemos uma quarentena polí-

tica, cultural e ideológica face às imposições de um sistema capitalista fechado em si mesmo. E numa visada que se aproxima do grito poético de amor revolucionário escrito por Maiakóvski há quase cem anos, o eminente pensador português conjectura, em visada politicamente otimista, destacando a potência transformadora da imaginação como função cognitiva:

A quarentena provocada pela pandemia é afinal uma quarentena dentro de outra quarentena. Superaremos a quarentena do capitalismo quando formos capazes de imaginar o planeta como a nossa casa comum e a Natureza como a nossa mãe originária a quem devemos amor e respeito. Ela não nos pertence. Nós é que lhe pertencemos. Quando superarmos esta quarentena, estaremos mais livres das quarentenas provocadas por pandemias (SANTOS, 2020, p. 26).

No Brasil de 2020, somos atropelados por um governo reacionário, misógino, homofóbico, apreciador de torturadores, partidário de ideais eugenistas e alheio às aquisições recentes da ciência e da tecnologia. Ao se alinhar com a tradição mandonista, patrimonialista, autoritária e corrupta que engendrou a formação do Estado brasileiro, o atual governo presidencial desdenha do número de mortos pela Covid-19 e tenta organizar uma (des)atenção ministerial à saúde comprometida com a macroeconomia, desqualificando evidências científicas sobre a pandemia produzidas no país e no mundo. Munida pelo ódio de um discurso paranoide e violento, a atual gestão governamental desastrosa desconhece o país em sua pluralidade, numa cegueira e surdez cínicas com efeitos programáticos de manutenção das desigualdades e que conta, no momento, com o apoio de um terço do eleitorado. Triste e desalentador. Sobretudo, se considerarmos o silenciamento de boa parte da dita parcela esclarecida da população, que aparenta perplexidade e ofuscamento, como se a crueldade dos

riscos da pandemia somada à malevolência do desgoverno turvassem as visões, secassem as gargantas e paralisassem as penas.

\*\*\*

Tento organizar essas linhas no lugar enunciativo do analista importunado pelas dúvidas sobre os desdobramentos da pandemia, inquieto e (i)mobilizado pela angústia própria a questões que não são respondidas pelas vozes do presente e talvez não permitam o endereçamento a experiências pretéritas. Não me apraz superpor estados de exceção motivados por pestes ao longo da história ao estado atual de pandemia, esforço que me parece frágil e desprovido de rigor metodológico. Nosso tempo e nossa condição de desespero ativam outro sentimento do mundo. Interrogo-me quais seriam seus componentes, quais conjuntos psicológicos, a saber, quais matrizes arquetípicas poderiam colaborar para que possamos rascunhar esse sentimento.

O tema da espera e seu antípoda – o desespero – surgem numa livre associação e parecem anunciar sua centralidade. Vivemos na sociedade do desempenho, cujo valor atribuído aos sujeitos numa economia de mercado remete ao reconhecimento dos seus atos e das ações vinculadas a excelência com que seu ofício é efetuado. Somos performativos. Entretanto, frente ao nevoeiro recessivo que se anuncia, os lugares narcísicos dos discursos serão obrigados a se adaptarem, ou se assujeitarem, à minorização dos seus efeitos. Há de se aprender a estar no tempo sem a pretensão de controlá-lo, sem que a performatividade e a vaidade exibicionistas remetam-nos a uma zona penumbrosa na qual a arrogância dos dispositivos de poder dissipem as possíveis funções insubmissas da palavra com intenção revolucionária. A hora é de entrar num acordo com o tempo e, creio, talvez não seja o tempo da saudade, nem da previsibilidade obsessiva do devir, do tempo do futuro, mas a fruição do tempo de agora. Essa perspectiva é estranha ao homem do desempenho, posto que sua ação cotidiana seja resultado, justamente,

da renúncia a esse estado contemplativo: estar no tempo, dentro do tempo, no coração dele.

E por falar em saudade, devo confessar uma *anima* saudosa e dionisíaca. Sinto saudades de um país que nunca existiu, de um lugar maiakovskiano em que o amor pudesse lutar e fosse divulgado como arma revolucionária. No atual contexto distópico, sucumbo ao aparente posicionamento ridículo quando reativo o contexto utópico de um Brasil imaginado por gênios do século XX, contemporâneos a Maiakóvski, revolucionários também, especialmente quando propunham a fusão entre a arte e a vida nas suas poéticas, respectivamente, arlequinal e antropofágica: Mário de Andrade e Oswald de Andrade. Sinto saudades dessa dicção esperançosa, bastante ácida e crítica, mas em parte significativa ancorada numa *anima* otimista, que apostava que o campo da estética poderia ser capaz de emancipar o homem. E também de abraçá-lo ao Brasil, compilar suas singularidades em cotejamento com os ensinamentos do mundo. Naquele momento – há cem anos – uma *anima* subversiva e festiva tentava delinear nossa fisionomia. Por exemplo, na poética de Oswald de Andrade (2001), quando declara que nunca houve catequese, o que fizemos foi Carnaval. Dionisismo e brasilidade, eixos temáticos que me soam um tanto deslocados num contexto de confinamento sanitário ameaçado à sujeição dos ditames levianos, totalitários, abjetos e genocidas de um presidencialismo vil.

Mas a hora requer partilhar o sensível, confiar à palavra um lugar de resistência. Sentado à mesa do apartamento onde moro e atualmente trabalho, penso numa imagem que possa dar materialidade ao lugar do analista nesse contexto adverso. Ocorre-me a imagem arquetípica do criador ferido Hefesto, deus da mitologia grega. Deus do trabalho, do ofício da imaginação e da arte. Colecionador de feridas motivadas por abandonos por parte do pai, da mãe, da amada Afrodite, Hefesto dirigia-se à sua oficina, na base do vulcão Etna, de onde nasciam joias, armaduras e belezas. Esse conjunto de imagens se opõe



à ideação do enclausuramento, associando-se, antes, ao espaço de concentração, de criatividade, de tenacidade que podem ser mobilizados quando, em condições de isolamento, imaginamos um espaço de imersão. Qual o alquimista da palavra. Ainda que restrito a um contexto pequeno-burguês ao qual não me furto à crítica e tomado pela consciência do alcance dessa troca, somente essa perspectiva de liberdade pode reunir sensibilidade e intelecto, prazer e razão que atenuem a dimensão satúrnica de divisar o mundo por meio de uma tela. Tenho apenas um computador e um sentimento do mundo e desejo participação, desejo uma palavra engajada, comprometida com a transformação do mundo, para que o próximo amanhecer se distancie do que profetizou Carlos Drummond de Andrade, quando anunciou no poema “Sentimento de mundo”: “Esse amanhecer/ mais noite que a noite” (2012, p. 9).

O tempo é de humildade e da busca das palavras que comuniquem esse sentimento participativo. Ou talvez que bradem sua impossibilidade. Há o medo da morte e de que morram nossos entes queridos. É verdade que o temperamento saturnino é afeito aos sujeitos que lidam com as palavras, aos pensadores, aos poetas e aos artistas. E por que não acrescentar a essa lista, o saturnismo é também caro aos analistas. Em condição dissonante ao saturnismo, o mitológico Hefesto, fechado em sua cratera com focalização criativa, com “concentração construtiva”, parafraseando o escritor italiano Italo Calvino (1993), ilumina, creio, um pouco da tarefa reclusa que nos foi imposta pelas vicissitudes da natureza. Distante de uma interpretação melancólica, a ideia de trabalho sugerida pelo conjunto psicológico que os gregos antigos denominaram Hefesto, não é a da transformação literal da matéria, mas das transposições de sentidos da matéria de que é composta a alma, um trabalho tenaz e contundente, fundado, nessas circunstâncias, na reconfiguração do tempo medido. A coragem demanda a devoção a esse trabalho, que pode transcender seus efeitos da

esfera privada para a pública. Ainda que possa parecer, inadvertidamente, uma condição desavisadamente alienada, o ofício analítico que aposta na função poética da palavra configura uma experiência estética com intenção política. Como se “ela”, a imaginação poética revolucionária, viesse pelas alamedas do mundo e ressuscitasse o homem para um tempo mais justo. Sobre essa premissa, não escapo de citar uma passagem de Jacques Rancière (2009, p. 65), no ensaio *A partilha do sensível*, que converge com esse argumento: “A partilha democrática do sensível faz do trabalhador um ser duplo. Ela tira o artesão do ‘seu’ lugar, o espaço doméstico do trabalho, e lhe dá o ‘tempo’ de estar no espaço das discussões públicas e na identidade do cidadão deliberante”.

Refiro-me, nesse ponto, à urgência em apostar no poder poético insurgente da palavra quando apartada do lugar alienado do trabalho repetitivo. Procuo na tela que me comunica ao mundo algum sentimento de esperança e me desolo. Tenho o privilégio de, num país pobre e deseducado, poder submeter-me a um regime de quarentena preventivo à contaminação do Coronavírus. O operário do gigantesco prédio que se ergue à minha frente é privado desse direito, assim como a cozinheira do restaurante vizinho ao meu domicílio, por exemplo. Todavia, inquieto e constrangido, indago-me sobre o lugar do analista num estado de exceção e me concentro na escuta da canção de Caetano sobre um poema de Maiakóvski, em que o amor é pronunciado com intenção transgressora. Numa carta a sua amada, o poeta russo conclui: “O amor é o coração de tudo” (MAIAKÓVSKI, 2018, p. 171). O amor é a palavra-liberdade, o sentimento que pode conferir escapes imaginativos ao trabalho com a alma, como direito à experiência estética em oposição dialógica ao cotidiano enclausurado e alienado. Talvez, quem sabe, um dia...

Jacques Rancière defende essa possibilidade de partilhar o sensível, caso não se oponha, por exemplo, à atividade imaginativa da arte e à potência ascendente do trabalho operário: “É como

trabalho que a arte pode adquirir o caráter de atividade exclusiva” (2009, p. 68). As práticas artísticas não são uma exceção às outras atividades do sistema de produção, mas a reconfiguram. E aqui arte é transformação da matéria, da matéria psíquica. O cuidador da psique como artista. Recordo-me do pavilhão de Israel na Bienal de Veneza de 2019, cuja instalação era um ambulatório médico – o *Field Hospital X* (FHX) –, montado por Aya Bem Ron (2020), pesquisando como a arte pode agir e reagir ao encarar as doenças sociais e os valores corrompidos do mundo contemporâneo. As artes da cura e as artes plásticas – e da palavra – reunidas, metáfora inextricável para encaminhar os questionamentos da atividade heféstica do analista. A realidade adversa teria seu amargor atenuado pelo poder poético e imaginativo da palavra quando suas carências se satisfazem sem a rendição ao trabalho alienado, recusando as facetas “do mundo destroçado já/pelas mesquinhas”.

A experiência estética atua, nesse contexto, como caminho político que conduz à liberdade. Em chave utópica, Maiakóvski cantara o poder da palavra poética:

Ressuscite-me –  
    quero viver a vida até o final!  
 Para que o amor não seja escravo  
 de casamento,  
    luxúria,  
    pão (2018, p. 82).

Em registro também utópico, o espetáculo de Martinez Corrêa celebrava a ressurreição de Prísipkin como metáfora do brasileiro confinado nos anos de chumbo, cantando “O amor” como melodia encantatória e revolucionária, para que ninguém mais tivesse que lutar por uma casa, um buraco. Num contexto distópico, anos antes, 1960, Carolina Maria de Jesus aposta no poder transformador e salvífico da palavra<sup>5</sup>, confiando

a seu diário poético, escrito na privação de uma favela, as agruras de um sentimento do mundo vivido e lamentado no *Quarto de despejo*:

29 de maio. Até que enfim parou de chover. As nuvens desliza-se para o poente. Apenas o frio nos fustiga. E várias pessoas da favela não tem agasalhos [...] Percebi que chegaram novas pessoas para a favela. Estão maltrapilhas e as faces desnutridas. Improvisaram um barracão. Condoí-me de ver tantas agruras reservadas aos proletários. Fitei a nova companheira de infortúnio. Ela olhava a favela, suas lamas e suas crianças paupérrimas. Foi o olhar mais triste que eu já presenciei. Talvez ela não mais tem ilusão. Entregou sua vida aos cuidados da vida (JESUS, 2018, p. 46).

Carolina ocupava-se de si e resistiu pela função poética e política conferida à palavra. A muitas Carolinas desse país não é dado o direito de isolamento social preventivo em um contexto de pandemia. Fazer alma, cuidar do outro – ofício do analista – é provocar, como sugeriu Jung (1986), essa reflexão. Tal ação implica o confronto com o cenário de desigualdades que presenciamos e, parafraseando Adorno, o uso contumaz da lírica de protesto como garantia para o direito humano de fabular, a serviço da aquisição de uma consciência crítica e que não se dissocie da experiência estética, tocadas pelo vigor e pela força da vontade política infensa à alienação. Assim o corpo confinado ressuscita e a alma não se esvazia! ■

Recebido em: 26/05/2020 Revisado em 28/06/2020

<sup>5</sup> A edição feita por Audálio Dantas preservou a força da poética original, inventiva e subversiva de Carolina, inclusive pela preservação das imperfeições gramaticais.



## Abstract

### *“The Love”, the pandemic and the analyst in confinement*

*In this article, the author analyses the poem “The love”, by Vladímir Maiakovski, in which the loving feeling is used as a revolutionary strategy, to establish relations with Brazilian inequality, the pandemics motivated by the spread of Coronavirus and the role of the psychotherapist in this context. ■*

**Keywords:** “The love”, Maiakovski, poem, pandemics, psychotherapy

## Resumen

### *“El amor”, la pandemia y el analista confinado*

*En el presente artículo, el autor parte del análisis del poema “El amor”, de Vladímir Maiakóvski, en el cual el sentimiento de amor se usa como estrategia revolucionaria, para establecer relaciones con la desigualdad brasileña, la pandemia motivada por la propagación del Coronavirus y el posible lugar del analista en este contexto. ■*

**Palabras clave:** “El amor, Maiakóvski, poesía, pandemia, psicoterapia

## Referências

- ADORNO, T. *Notas de literatura*. São Paulo, SP: 34, 2006.
- AGAMBEN, G. *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempo de pandemia*. São Paulo, SP: Boitempo, 2020.
- ANDRADE, C. D. *Sentimento do mundo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.
- ANDRADE, M. *Poesias completas*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2013.
- ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo, SP: Globo, 2001.
- BERLIN, I. *As raízes do romantismo*. São Paulo, SP: Três estrelas, 2015.
- CALVINO, I. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1993.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013.
- HILLMAN, J. *Anima: anatomia de uma noção personificada*. São Paulo, SP: Cultrix, 1995a.
- \_\_\_\_\_. A função sentimento. In: FRANZ, M. L.; HILLMAN, J. *A tipologia de Jung*. São Paulo, SP: Cultrix, 1995b. p. 109-215.
- JESUS, C. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo, SP: Ática, 2018.
- JUNG, C. *Psicologia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. (Obras Completa, 11)
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. (Obras Completa, 6)
- MAIAKÓVSKI, V. *O percebejo*. São Paulo, SP: 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobre isto*. São Paulo, SP: 34, 2018.
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo, SP: 34, 2009.
- RON, A. B. *Field hospital X (FHX)*. Venice: La Biennale di Venezia, 2020. Disponível em: <<https://www.labiennale.org/en/art/2019/national-participations/israel>>. Acesso em: 22 maio 2020.
- SANTOS, B. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.
- SCHNAIDERMAN, B. Um texto decisivo. In: MAIAKÓVSKI, V. *O percebejo*. São Paulo, SP: 34, 2009. p. 85-101
- STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001.
- TELES, G. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- VELOSO, C. E. V. T.; SANTO FILHO, N. C.; MAIAKÓVSKI, V. O amor. In: BURGOS, M. G. C. P.; ROCHA FILHO, M. G. (Prod.). *Fantasia*. Rio de Janeiro, RJ: Phillips, 1981. lado A, faixa 5. Disponível em: <<http://www.caetanoveloso.com.br/discografia/>>. Acesso em: 22 maio 2020.
- ZIZEK, S. *Covid-19 e a reinvenção do comunismo*. São Paulo, SP: Boitempo, 2020.

# “The Love”, the pandemic and the analyst in confinement

Victor Palomo\*

## Abstract

In this article, the author analyses the poem “The love”, by Vladímir Maiakóvski, in which the loving feeling is used as a revolutionary strategy, to establish relations with Brazilian inequality, the pandemics motivated by the spread of Coronavirus and the role of the psychotherapist in this context. ■



**Keywords**  
“The love”,  
Mayakovski,  
poem,  
pandemics,  
psychotherapy.

\* Psychiatrist, Jungian analyst, member of the Brazilian Society of Analytical Psychology (*Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA*). Master and Ph.D. in Letters by the University of São Paulo (*Universidade de São Paulo – USP*). e-mail: <victor-palomo@uol.com.br>

## “O Amor”, a pandemia e o analista confinado

“The Love”, the pandemic and the analyst in confinement But thoughts, the slaves of life, and life, time’s fool, And time, that takes survey of all the world Must have a stop (William Shakespeare).

In the year of 1981, the carioca theatrical scene presented one of the plays that marked the cheerfulness that came after the political amnesty of 1979, mandatorily sanctioned by João Figueiredo, the dictator in power: *The bedbug*, by Vladimir Mayakovsky. Staged by the director Luís Antônio Martinez Corrêa – the text being an indirect translation he had done by himself and that had been proofread and cross-checked with the Russian original by the Professor and Boris Schnaiderman – the play was considerably successful not only because of the inventiveness of the Brazilian playwright and director, but for the stamina of the Russian poet’s words, who arose against the emptying of the revolutionary ideals by the student and working classes of his country, performed by the Stalinist domain that overshadowed Russia during the second half of the 1920s.

The poet and playwright born in today’s Mayakovsky, Georgia, in 1883, and deceased after shooting himself in the heart in Moscow, in 1930, sang the poetical word as a revolutionary weapon. Lyrical, political and exaggerated, he defended, until his death the ideals of the upraisal of 1917, despite being accused many times of writing with an overly individualist voice, which would result in an *oeuvre* that would be ‘incomprehensible to the masses’, title of a self-defense-poem written three years before his demise. It is not possible to enter the text of the comedy *The bedbug* without remembering that Mayakovsky was one of the signatories of the futurist manifesto “A Slap in the Face of

Public Taste”<sup>1</sup>, published in 1912, in which is written “We alone are the face of our time. The cornet of time resonates in our verbal art” (TELES, 1986). Along with other young Russian artists, inspired by “the free words”<sup>2</sup> of the Futurist program of Marinetti, – which, sadly, walked towards a conversion with the Fascism of Mussolini, counter posed to the Russian Cubo-futurism - Mayakovsky encouraged himself with the civilizatory, and perhaps salvific, possibility of the power the written word assumes when it ensembles, in a poetical torrent, the imagetic set of a specific moment in History. As an instrument of the breath that claims the personatic taste (“the face”) to magnify its ears to the clangs (“the cornet of time”) of the *anima*<sup>3</sup>, the verbal art of the poet resonates different worlds into the world and animates them.

*The bedbug* is a fantastic comedy based on a collection of *petit-bourgeois* situations. The plot is led by the character of the drunken Prissípkin, a dissident blue collar worker that ascends socially when he becomes the *fiancé* of a merchant and runs away from the trenches of work after the suicide of Zoia, a colleague with whom he had

<sup>1</sup> In the poem “*Inspiração*”, which inaugurates *Pauliceia desvairada* (2013), published by Mário de Andrade in 1922, there is a verse which establishes relations of intertextuality with the Russian manifesto: “*Bofetadas líricas no Trianon... Algodão!...*” (ANDRADE, 2013, p. 77) [Lyrical slaps in the Trianon... Cottonfield!...] (Our translation).

<sup>2</sup> In the “Technical Manifesto of Futurist Literature”, F. T. Marinetti suggests that “only the unsyntactical poet who unlinks his words can penetrate the essence of matter and destroy the dumb hostility that separates it from us.” (MARINETTI apud TELES, 1986, p. 98).

<sup>3</sup> The concept of *anima* is paramount in the *oeuvre* of Jung. In Latin, it means “soul” or “psyche”. It prevails, in classic Jungian literature, as the sense of the female archetypal dimension that opposes the dispositions of a predominantly male conscience. This proposition was amplified and reviewed by many authors, such as Gaston Bachelard and James Hillman, for whom the *anima* refers to the images of desire, humour, creative sensibility and belongs to the interiority, or it is the archetypal perspective through which the interiority of the subject is unveiled, revealed and known.

an affectionate relationship. A fire during the long-awaited wedding between Elzevira and Prissípkin exterminates all the characters of the play. Five decades go by and Prissípkin's corpse is found frozen in a tub of water. He is resurrected along with a bedbug, model 1928, which crawls on the wall. A terrible epidemic ravages the city and, probably, its cause lays on the alcohol consumed by the population. Or, maybe, it is motivated by the *Percevejus normalis*, hunted incessantly on the streets and found locked in a cage of the zoo. Just as this insect, the resurrected *homo sapiens* cannot adjust to city life and prefers a home in the zoo, with the other animals, after a sequence of scenes in collage, the city will recognize that the strange unfrozen and delusional figure of the former blue collar worker which, before the audience, in a pathetic and even tragic scene, reveals himself no longer a man, but an insect, the *Philistaeus vulgaris* (MAIAKÓVSKI, 2009). The distinctive elements of Mayakovsky's *weltanschauung*<sup>4</sup> appear in scene: the circus escapes, the ferocious irony against the gentrification of life and the fetish of conspicuous consumption. The man, resurrected in a globalized world can only find his legitimate place to survive in a cage in a zoo, next to an insect, considered his faithful companion. Actually, bedbugs were dangerous vermin, which transmitted diseases, impelling several sanitary campaigns during the time of the Russian Revolution (SCHNAIDERMAN, 2009).

The end of the show was modified in Luiz Antônio Martinez's staging. Due to the political momentum that signaled the end of a long dictatorial period, the bitter ending of the original text was avoided, by adding an excerpt of a laudatory poem by the author, written in 1923. By no means this alteration intended to conspurcate Mayakovsky's play. It was done with a political

view faithful to the poet's purposes. Singing love with a revolutionary tonic, the epidemic, the strangeness and the uprooting of Prissípkin are redeemed by the poem that claims for the transformation of consciences in opposition to the time that enslaves them. If the repetition of subdued work confines them, love imposes itself as an antidote to the arbitrary and empty ambitions of the political systems that revive the hypervigilant defenses of astonished citizens and excludes them from the fruition of beauty and the conscience of the passage of time as poetics of freedom. This poem, that is at the same time a declaration of love dedicated by the recluse Russian poet to his loved one, Lilia Brick, was adapted into the lyrics of a song by Nei Costa Santos and Caetano Veloso (1981), who also wrote the melody. The evocation sang in "The Love", which transposed the semantics of the end of *The bedbug* to a restless and utopic layer, ended the presentation arising as one of the most beautiful compositions of the songbook of Brazilian popular music:

*Talvez  
Quem sabe um dia  
Por uma alameda do zoológico ela também chegará  
Ela que também amava os animais  
Entrará sorridente assim como está  
Na foto sobre a mesa  
Ela é tão bonita  
Ela é tão bonita que na certa eles a ressuscitarão  
O século trinta vencerá  
O coração destroçado já  
Pelos mesquinhas  
Agora vamos alcançar  
Tudo o que não pudemos amar na vida  
Com o estelar das noites inumeráveis*

*Ressuscita-me  
Ainda que mais não seja  
Por que sou poeta  
E ansiava o futuro*

<sup>4</sup> According to the *Dictionary by Merriam-Webster*, the definition of *weltanschauung* is a comprehensive conception or apprehension of the world especially from a specific standpoint, worldview. Available at: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Weltanschauung> Accessed in 05/jun/2020.

*Ressuscita-me*  
*Lutando contra as misérias*  
*Do cotidiano*  
*Ressuscita-me por isso*

*Ressuscita-me*  
*Quero acabar de viver*  
*O que me cabe, minha vida*  
*Para que não mais existam*  
*Amores servis*

*Ressuscita-me*  
*Para que ninguém mais tenha*  
*Que sacrificar-se*  
*Por uma casa, um buraco*

*Ressuscita-me*  
*Para que a partir de hoje*  
*A partir de hoje*  
*A família se transforme*

*E o pai*  
*Seja pelo menos o universo*  
*E a mãe*  
*Seja no mínimo a Terra*  
*A Terra, a Terra (VELOSO et al., 1981)<sup>5</sup>.*

One of the main functions of language is to presentify the world, make it tangible through sound and meaning. Hence the use, by the poet, of indicators of reading, which, in the lyrics, sustain the first and second “Maybe”, “some day”. What could sound as agonizing, such as

the echo of a hypothetical phrase (“who knows”), is diluted here by the (optimist?) assertion that announces the arrival of an entity: “she”. The phonic sequence, sang almost as a whisper, produces a visual effect in which one sees an image that sneaks “through an alley at the zoo”. The meaning of this image that could be rashly apprehended literally, due to the haste of the ordinary and serial speech, is subordinated to the analogy: “she” is the possibility of revolutionary reflection that flows throughout the paths of imagination. Jung noticed that the reflective activity is inexorably associated to psychism and that such conjunction results from a mediation of the *anima*’s archetype: “Through reflection, ‘life’ and its ‘soul’ are abstracted from Nature and given an existence aside” (1986, par. 235). Hillman (1995a) quotes this passage and remarks that the *anima* when understood through such perspective, would be both the possibility of abstraction through reflection and the personification of life and soul in reflected form. Concerning this reflected interiority, it becomes important to refer to the etymology of the word reflection – to curve one-self or to turn backwards; it indicates a meaning contrary to natural development. Bringing back Jung (1986), to reflect is to put one-self in relation or in confrontation with that which has just been witnessed. Reflection, therefore, should be understood as a gaining of conscience.

Reflection, mediated, will return embodied in the *anima*, making its way across from the zoo of human instincts – even though they are a more immanent part of the soul than they appear to be – to the conscience of the atrocities of the infamous world, vile and turned to nothing by the contemptible so-called politicians that exasperate it. This *anima* can be revolutionary if made conscient by the poetical word, it can be animate by the strength of the entrails that react to the appalling emotions of a world bewildered by the society of achievement: “the heart, already so shattered/ By the meanness”. On the argumentative path Jung suggests concerning the act of reflection, the exhausted commodity-man

<sup>5</sup> “Maybe/ Who knows, someday/ She will come through an alley at the zoo/ She, who loved the animals, too/ Will enter smiling, just like she is/ In the portrait on the table/ She is so beautiful/ She is so beautiful that, certainly, they will resurrect her too/ The 30th century will conquer/ The heart, already so shattered/ By the meanness/ Now we will reach for/ All we could not love in life/ With the stellar of innumerable nights/ Resurrect-me/ Even if it is no more/ Because I am a poet/ and longed for the future/ Resurrect-me/ Fighting against the miseries/ Of everyday/ Resurrect-me for this./ Recessurect-me/ I want to finish living/ That which is mine, my life/ So, there will be no more/ Menial loves./ Resurrect-me/ So no one ever will/ Have to sacrifice one-self again/ For a house or a hole/ Resurrect-me/ So from today/ From today/ The family will transform/ And the father/ Will be, at least, the universe/ And the mother/ Will be, at least, the Earth/ The Earth, the Earth” (Our translation).

can elaborate this conflict – thus conceives the poet – if he addresses to the feeling function<sup>6</sup> the possibility of discriminating the inherent tension between the state of nature (the bestiality) and civilization. “Now we will reach for/ All we could not love in life” evokes, moreover, the review of the abysmal inequalities engendered by a modernizing civilizatory process that leaves us baffled, motionless, unhappy, by mobilizing the violence that constitutes the predatory instinct of the human beast.

The concept of civilization does not have a clear-cut meaning. However, we know it appears in the history of ideas associated strictly to the modern conception of progress. Connected semiologically to the relaxation of customs, the education of the spirit, the glorification of politeness, the sciences and the acquisition of material goods that represent the well-being of human life, the hermeneutics originary of “civilization” implies the positive subjugation of the condition of barbarism and the acquisition of the resources associated to a supposed civility. To make something civil implies the contrast of its own antinomy: the savagery constitutive of the state of nature (STAROBINSKI, 2001). Such perspective has not emerged in a linear way; it is rather the result of the confluence of speeches that structured it and, simultaneously, of the oppositions that emphatically mistrusted its intentions, as we can assume from the study of part of the literature of the romantic movement. In the essay *As raízes do romantismo*, Isaiah Berlin (2015) scans the poetics contrary to the ideals of formality, nobility and illuminist symmetry that are, partly, shattered by the romantic heralds, for whom the individualism, the flight towards the absolute and the unconscious prevail as themes. The primitivism, the exotic, the grotesque, the powers of darkness, the irrational, the unspeakable cast suspicion on the on the civilizatory endeavour

connected to the progress, announced at the time by the bourgeois revolutions of the seventeenth century.

The derrocade of modern civilization was announced: some element inside it was working the opposite of what was expected, making it idiosyncratic. This uneasiness was pointed out by Freud (2013) in his essay as he questions whether there was any possible way of reconciling both individual and collective interests of life in society. This conflict seems unsolvable since love and rage, archetypal forces, battle each other in the mundane stage, unveiling that science has offered advances against some forces present in the life of men, but it has not made them any happier. An aggressive frenzy escapes from the zoo and, undomesticated, turns men into relentless hunters of the other, suggesting that the illuminist proposition would be unachievable due to the erratic internal dispositions of the subjects that constitute it.

“Maybe, who knows”, Prissípkin sings, despite the pettiness of the modern world and the aggressiveness natural to the human animal, we could we reach what was denied us to love in life through the puissance of erotic imagination, “she” is the one who will come smiling and will resurrect us in a decadent civilization. Here, the images of Eros refer to a possibility of connection to the world and with the world through the poetic word: “Resurrect-me/ Even if it is no more/ Because I am a poet/ and longed for the future”. The world dies when deprived of hope in its phantasy and, if psyche is phantasy, as evidences Jung (1987), we have taken hold of the word as a resilient form so we can devise it less unequal and unfair. Maybe, who knows... Poetry here is resistance. Poetry that rests in mythical or mythopoetical ground. Poetry as the human right to the effabulation that rescues the subject from the sordid pulsion that impels it to the foolish and seductive obviousness of the temples of consumption, a trap, in which the thing that has been acquired can no longer be detached from the subjectivity that, reduced to the shameless

<sup>6</sup> Jung (1987) considers as the feeling function conscience's capacity to appreciate emotions, order and articulate them according to values and meanings. James Hillman (1995b) considers it the content and procedure of psychotherapy.



condition of merchandise on an uncanny sale, or even humiliated by the pathetic craving for the purchase of the state of happiness.

“Resurrect-me/ Fighting against the miseries/ Of everyday”, howls the bard. Poetry is the speech that faces the injunctions of the dominant power. It is our duty to question which poetic state is that. I believe in the one that is viscerally attached to the heart’s pulse, to the feeling rushedly read as utopic, naive or even demagogic, as the bitter and hopeless would say. This is the reflection that, sustained by the feeling function, directs the acquisition of awareness that recall the erotic aspect of life as a revolutionary strategy, leads it as the knowledge imposed by the heart and does not part from it. This is the beast that hibernates in the glass zoos of societies in decadence and that, defrosted as Mayakovsky conceived Prissípkin, articulate its profound chant, which grasps the subterranean chains of mythopoetical imagination, in case it is possible to consider it a political commitment. I identify the political role of the feeling function to the account of a heart that can invigorate the struggle for the mitigation of all inequality. I refer to the structuring functions of empathy and compassion, that, when mobilized by the poetical word, relinquish the arbitrarities and the injustices of our perplexed world – or denounce them.

The revived poetry will be the revolutionary weapon against dictatorships, sings Mayakovsky in “Love”, because the content of a poem cannot be reduced to a mere expression of emotions and individual experiences. These lust for a collective listening when the poet, cornered by loneliness and despair, protests against a hostile, oppressive and alienated conjunctural situation, enouncing a world, or the dream of a world in which there would be no need to struggle to acquire “a house, a hole”. These images gain strength due to the high metaphoric voltage, considering the house our place in the world, our right to shelter so we can harbour ourselves in the delight of imagination and phantasy. With this humanizing function, cognitive value is granted to the stylis-

tic series created by poetical imagination: imagining coincides with a form of knowledge – the reflection – when it promotes an inflection that fosters the rupture with the world of appearances, displacing ourselves from the impositions of the reified world. Here, the world is the *anima*’s servant, bred-in-the-bone as the image of a beast in the zoo and flows in the speech in favour of the fruition of the beauties in the world, being an indicative of the psychic dispositions that can soften the vileities of this same world. “Love” does not scape it political chant, as Mayakovsky vociferates in “About that”:

*Maldizendo as camas,  
erguendo-se do estrado,  
para que o amor preencha a imensidão.  
Para que no dia,  
em que envelhecer de dor,  
não suplique como um mendigo.*<sup>7</sup>

This protest, that is constitutive of lyric poetry, is the base for the arguments of some authors committed to the struggles of the 20th century, as, specially, Adorno in the essay “Palestra sobre lírica e sociedade”. According to the German philosopher (2006, p. 69): “The lyric spirit’s idiosyncratic opposition to the superior power of material things is a reaction to the reification of the world, to the domination of human beings by commodities that has developed since the beginning of the modern era, since the industrial revolution became the dominant form in life”. There is a historical fracture that dissociates the poetic *persona*<sup>8</sup> from nature, from the visceral *anima*, and this evasive instance – the “I” – can commit oneself to the devotion to the *anima* through the imaginative activity implied on the poetical discourse. The greatest poetical compositions owe “their quality to the force with which

<sup>7</sup> “Cursing the beds/ lifting the bedframe/ so love can fill the vastness. / So on the day, / that one grows old in pain/one won’t beg like a tramp” (Our translation).

<sup>8</sup> As there is no direct correspondent to the expression “*eu lírico*”, we opted to translate it as “poetic *persona*”.



the “I” creates the illusion of nature, emerging from alienation” (2006, p. 71). The subjective is converted to an objective social function through the linking of images dear to the poetical language merged with nature.

The return of Prissípkin to the zoo singing “Love” at the end of the Brazilian staging of the play conceived by Martinez Corrêa, holds this evident romantic resonance, as a claim, when the hero, desolated by the human tragic comedy, decides to devote himself to the poetical phantasy, so, henceforth, “the father/ Will be, at least, the universe/ And the mother/ Will be, at least, the Earth”. In a dystopic context in which the poetical word fades away in hopelessness, the chant dissolves the narcissic walls of the “I” and imposes the opening of its doors to a collective resonance, to a collective Father and a collective Mother. This poetic approaches the mythical and utopic dimension in which a father and a mother detach from a personalist concept and, now universal instances, mitigate the inequalities that implode the imagination, already faltered by the assertion that an impossible destiny plagued the humanity.

\*\*\*

“The tirtieth century will conquer”: this line echoes uncomfortably above the desolate scenery of a confined planet Earth, harassed by the menaces of a pandemic caused by the dissemination of the new Coronavirus. Fustigated by phantasies of imminent death, ours and of the people we love, we are bothered by the disparate and divergent epidemiological bulletins published by the stunned health agencies of different countries in the world. We become restless precisely because of the imperative need of social isolation that renders the present powerless and oppresses the hopes of a future life in which one can consider, even briefly the possibility of touching the other and expressing through tactile register the affective commandments – image so dear to us, Brazilians -, the solidarity and the heat that embrace the despair of the other or that offers, even if momentarily, a shelter.

We do not intend in this essay to romanticize the threat to collective life that desolates us and announces the imminent impoverishment and mass unemployment, with progressive crashes of stocks and the despair of both the working class and the owners of the means of production. It would be naive and counterproductive. However, it is left to us, even briefly, if not to inventory, at least, to chronicle that the sociologic and philosophic debates register lines, that are not necessarily consonant, on the global epidemic. The Slovenian philosopher Slavoj Žižek, for example, suggests that global cooperation will increase with definite decline, that has already been vaunts, of the capitalist system based on the profit of great banks and industries, as the automobilistic. For Žižek, author of an intervention essay – *Pandemic! COVID-19 Shakes the World* (2020)<sup>9</sup> – the emergency of the virus bears a revolutionary character, because we are finding out, with a sudden blow, that we need each other. We need that an international solidarity and a globally coordinated cooperation that devise the logic of our old friend, comunism. This perception would favour the implantation of public health policies with a wider range than the ones we have followed lately: “a Organização Mundial da Saúde sempre o repetiu: e, em vez disso, não existia nada similar nem mesmo dentro da União Europeia”<sup>10</sup>.

Žižek realized that the crisis demanded sanitary, ecomic and mental health actions. On this last aspect, the Slovenian thinker goes back to Elizabeth Kübler-Ross’ illustrious study *On death & dying*. In this work, the author delimitates the phases of a grief process, that imply denial (“*Não é verdade, trata-se de uma paranoia coletiva*”<sup>11</sup>); anger (“*Os chineses, que possuem o controle da*

<sup>9</sup> In Portuguese, the title of the essay was translated as: *Pandemia: Covid-19 e a reinvenção do comunismo [Pandemic: Covid-19 and the reinvention of comunism]*.

<sup>10</sup> “The World Health Organization has always repeated it: and, instead, there was no such thing even inside the European Union” (Our translation).

<sup>11</sup> “It isn’t even real, it is nothing but a collective paranoia” (Our translation).

*produção de mercadorias, também poluem o meio ambiente*<sup>12</sup>); bargain (*“Conseguirei viver, vou cuidar da minha casa”*<sup>13</sup>); depression (*“Não suportarei, não tenho energia suficiente para o confinamento”*<sup>14</sup>); and acceptance (*“Posso morrer e a crise implicará a revisão dos rumos das vidas em coletividade”*<sup>15</sup>). In the situations that involve trauma, these stages become dramatic, not respecting a linear progression and, many times, conduct the actors involved to sheer panic: fear in its paroxysmal expression. Also, Žizek (2020) makes the diagnosis that we are paralyzed by a particular paranoia that has established itself as usual by bringing together those who share the same idea, transforming it into a state of collective mistrust that eases the delusional condition: it must be so, if that is the way it seems to us.

“Ressurrect-me/ I want to finish living/ That which is mine”: Žizek’s (2020) essay intends to be a prognosis and tries guessing how the life we still have will be, assuming, perhaps, a profetic tone that tints its own enunciation. The greatest illusion is that, after the peak of the viral dissemination, life will come back to what it was. As if Prissípkin had been defrosted and came out to the streets to celebrate a world that had been frozen as well. The socioeconomic life, as well as that of the affective exchanges, is modified when subjected to situations of crisis and this fact will cause alterations in the most elementary situations of daily life. How and when will we go to the movies, shake hands and hug our friends, share an unexpected kiss with someone we have seduced and by whom we allowed ourselves to be seduced in a party, take a seat on a plane or on a bus without fear? At the moment, only the eyes

manage to unravel themselves, frightened and suppliant, over the line of the masks that defend us from each other, telling how we long for the faces that once were exposed and that now, imposingly, hide themselves filled with dread.

These answers may not be enunciated in the near future. Invested by a defeatist analytical cognition, many suspect incredulous that the speeches will not be very assuring and that our bodies will be subjected to the impact of state control for an even longer period of quarantine than the one divided by the predictions of an overly optimistic media. These narrative productions announce the time of anguish, mandatory isolation and alarming consequences over the destinies of life in society. *“Hegel escreveu que a única coisa que podemos aprender com a história é que não aprendemos nada com a história, então duvido que a epidemia nos deixará mais sábios”*<sup>16</sup> (ŽIZEK, 2020, p. 35), says the philosopher of Ljubljana in a pessimistic tone. The new normality will be built on the “ruins of old lives” and it is left to us to question what is wrong in the productive systems and in our current social life that allowed us to be caught unprepared by this pandemic. The mere change in the way we offer health services will not be enough. The Coronavirus epidemic does not only point out the limit of market globalization, it also indicates the even more fatal limit of nationalist populism that insists on the full sovereignty of State, motive for which, remembers Žizek, the crisis resurrects some themes of the old socialist manuals, which has unleashed severe criticism from his peers.

The renowned Italian philosopher Giorgio Agamben, in a surprising way, has qualified as *“frenetiche, irrazionali e del tutto immotivate”*<sup>17</sup> the measures taken against the “alleged” Coronavirus epidemic. As the data did not seem, at the time of the article *“L’invenzione di un’epi-*

<sup>12</sup> “The Chinese, who have control over the production of good, pollute the environment as well” (Our translation).

<sup>13</sup> “I’ll manage to live, I’ll take care of my home” (Our translation).

<sup>14</sup> “I won’t bear it, I don’t have enough energy to be in confinement” (Our translation).

<sup>15</sup> “I might die and this crisis will imply the reexamination of the path our lives will take collectively” (Our translation).

<sup>16</sup> “Hegel wrote that the only thing we can learn from history is that we do not learn anything from it, so I doubt that the epidemic will make us wiser” (Our translation).

<sup>17</sup> “frenetic, irrational and completely unreasonable” (Our translation).

demia”<sup>18</sup> (2020), to be robust enough to cause a situation of panic, we risk, he alerts, the state of exception becoming the paradigm of a new governability. The hygiene measures produce an unauthentic militarization of the State and the curb of the freedom of going places, facts that are considerably worrying in a democratic regime. The article is part of the selection *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempo de pandemia*<sup>19</sup> (AGAMBEN, 2020), a sort of a quarantine diary, whose provocations concern how the State will deal with the biopower, theme that touch on the individual right to freedom. Governments, health institutions and part of population have naturalized the management of life in favor of survival. Governability imposes on citizens measures that try to minimize the risks, in a threshold that separates humanity from barbarism. In the foreword for this collection, professor Carla Rodrigues (2020) emphasizes that this is not exactly a situation of exception, but the revelation of that which was concealed and that has become evident with the flare of the pandemic. In other words, the defense of life has been revindicated in order to guarantee the victory of a project of control based on biopolitics, with authorities placed in different spheres of the State and in supra-state organisms responsible for vigilance, artificial intelligence and, also, for the police and military forces that operate in service of this logic.

“So no one ever will/ Have to sacrifice oneself again/ For a house or a hole”. The Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos in *A cruel pedagogia do vírus* (2020), aligns himself to the thesis that since neoliberalism was made the hegemonic voice of capitalism and settled to the logic of the financial sector, the world has lived in a permanent state of crisis, what would be an etymological contradiction, because that which is critical is necessarily temporary, excep-

tional. When the crisis becomes permanent, it constitutes the perspective through which the rest is seen. In the last forty years, such permanence has for objective to legitimate the scandalous social inequality and concentration of wealth, what boycotts the efficient measures taken to try to prevent the imminent ecological catastrophe. The pandemic, in this context, aggravates even more the endemic situation of deprivedness experienced by the greatest part of the world’s population.

Boaventura outlines the tripod that has been used to organize societies since the seventeenth century: capitalism, colonialism and the patriarchy. These instances, that conduct us to an uncountable number of demimondes, would be invested by the prerogative of invisibility and impose us the crisis and the derrocade in which we find ourselves. With a keen critical verve, the Portuguese thinker replicates to Agamben’s observations pointing out that, in the future we will have to choose not only between state and state of exception, but, also, between democratic state of exception and antidemocratic state of exception. He refuses part of Žižek’s (2020) argumentation that “global communism” would be a possible path during the post-pandemic, as well. Such argumentation sounds inappropriate in times of “exceptional exception”. He also advises us: the intellectuals, in the present moment, must align themselves to the most elementary needs of common citizens, understand their restlessness, as if it were necessary to direct our rhetorical and poetical intentions to rearguard situations, instead of avant-garde: “*Em muitos países, [a vanguarda] são os pastores evangélicos [...], apologistas da dominação capitalista, colonialista e patriarcal*”<sup>20</sup> (SANTOS, 2020, p. 14).

“And the father/ Will be, at least, the universe/ And the mother/ Will be, at least, the Earth/ The Earth, the Earth”. In this argumentative path, Santos lists some possible lessons, beginning

<sup>18</sup> AGAMBEN, Giorgio. “L’invenzione di un’epidemia” [The invention of an epidemic]. Available at: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>

<sup>19</sup> “Reflections on the plague: essays in a time of pandemic” (Our translation).

<sup>20</sup> [In many countries, (the avant-garde) is constituted by evangelical preachers (...), apologists of the capitalist, colonialist and patriarchal domination]. (Our translation)

with the fact that the pandemic does not kill as indiscriminately as one might think, but it will affect devastatingly those regions that are less favoured in terms of medical and sanitary care. Secondly, in this moment of globalized crisis, the capitalist system will be discredited: it might subsist as one of the systems still in practice, but it will not dictate the logic of the state and of the society. The third desolating lesson: colonialism and patriarchy have been uncomformably displaying themselves as living beings in this dreadful moment. Fourth: that societies will have no choice, but to look for alternatives to the common ways of life. The last lesson is that in the last forty years we have lived a political, cultural and ideological quarantine confronted by the impositions of a capitalist system closed in on itself. In an auguring that approaches the poetical scream of revolutionary love written by Mayakovsky almost one hundred years ago, the eminent Portuguese thinker conjectures, in a politically optimistic prediction, emphasizing the transformative power of imagination as a cognitive function:

A quarentena provocada pela pandemia é afinal uma quarentena dentro de outra quarentena. Superaremos a quarentena do capitalismo quando formos capazes de imaginar o planeta como a nossa casa comum e a Natureza como a nossa mãe originária a quem devemos amor e respeito. Ela não nos pertence. Nós é que lhe pertencemos. Quando superarmos esta quarentena, estaremos mais livres das quarentenas provocadas por pandemias<sup>21</sup> (SANTOS, 2020, p. 26).

<sup>21</sup> "The quarantine caused by the pandemic is, after all, a quarantine inside another quarantine. We will overcome the quarantine of capitalism, only when we are able to imagine the planet as our common home and Nature as the mother from whom we all come from and to whom we owe love and respect. It does not belong to us. We belong to it. When we overcome this quarantine, we will be freer of those quarantines caused by pandemics" (Our translation).

In the Brazil of 2020, we have been run over by a government that is reactionary, misogynistic, homophobic, torturer praiser, partidary of eugenic ideals and alien to the recent acquisitions of science and technology. By alining with a tradition that is bossy, patrimonialist, autoritary and corrupt and that has engeneered the constitution of the Brazilian State, the current presidential government has disdained the ammount of deaths brought by Covid-19 and is trying to create a state of ministerial (in)attention to health, committed to the macroeconomy, disqualifying cientific evidences concerning the pandemic produced in the country and around the world. Armed with the hatred of a paranoid and violent speech, the current desastrous government ignores the country in its multitude, in a state of cinic blindness and deafness with programatic efforts to maintain the inequalities and that counts, in the present momento, with the support of one third of the electorate. It is sad and dounting, mostly, if we consider the silencing of a great part of the so called enlightened parcel of hte population, that shows signs of perplexion and bedazzling, as if the cruelty of the risks of the pandemic added to the malevolence of the ungovernment we are subjected, muddied the the sights, dried the throats and paralised the feathers.

\*\*\*

I am trying to arrange these lines from the enunciative place of the analyst bothered by the doubts on the unravellings of the pandemic, restless (im)mobilized by his own anguish of questions that cannot be answered by the voices of the present and that, maybe, cannot be adressed to past experiences. It does not please me to overlap states of exception motivated by plagues throughout history to the current state of the pandemic, an effort that seems fragile and lacking metodological stricness to me. Our time and our condition of despair activate another way of feeling the world. I ask myself which would be its components, which psychological ensembles, more specifically, which archetypical matrices could collaborate for us to be able to draft this feeling.

The theme of the wait and its antipode – despair – emerge in a free association and seem to announce their centrality. We live in the society of achievement, whose value attributed to the subjects in a market economy recall the recognition of one's acts and the actions binded to the excellence with which one's craft is performed. We are performative. However, faced with the recessive mist that has been announced, the narcissic places of the speeches will be bound to adapt, or be subjected to the diminishment of its effects. We have to learn how to be in time without the pretension of controlling it, without being sent by performativity and exhibitionist vanity to a gloomy zone in which the arrogance of the dispositives of power can disperse the possibly insubmissive functions of the word with revolutionary intention. Now is the time to make an agreement with time and, I believe, maybe this is not the time for longing for each other, nor of the obsessive previsibility of what is to come, but of the fruition of the time we are living now. This perspective is strange to the man of the achievement, since his daily action is a result, precisely, of the surrender of this contemplative state: being in time, inside time, in its heart.

Speaking of longing, I must confess a nostalgic and dionisiac *anima*. I miss a country that never existed, a Mayakovskyan place in which love could fight and be publicized as a revolutionary weapon. In the current dystopic context, I succumb to an apparent ridiculous positioning whenever I reactivate the context of a utopic Brazil imagined by the genius of the twentieth century, contemporaries of Mayakovsky, revolutionaries as well, specially when they proposed the fusion between life and art in their poetics, respectively, harlequin and antropofagic: Mário de Andrade and Oswald de Andrade. I miss the hopeful diction, considerably acid and critical, but in a significative part, anchored to an optimistic *anima*, that believed that the field of aesthetics would be able to emancipate men. And also to bra-

silianize Brazil, compiling its singularities and comparing them to the lessons of the world. In that moment, one hundred years ago, a subversive and festive *anima* tried to outline our fisionomy. For example, in the poetics of Oswald de Andrade, when it is declared that there had never been catechism, that what “we made was Carnival” (ANDRADE, 2001). Dionisism and brazilianity, a thematical axis that sounds too me quite misplaced in a context of sanitary confinement threatened by the subjection to frivolous, totalitary, abject and genocidal commandments of a vile presidentialism.

But this time demands that we share the sensible, entrust the word to a place of resistance. Sitting at the table of the apartment where I live and currently work, I think of an image that could be able to materialize the place of the analyst in this adverse context. It comes to me the archetypal image of the wounded creator, Hefestus, god of the Greek pantheon. God of the work, of the crafts of imagination and art. Collecting wounds motivated by the abandonments by his father, his mother and his beloved Aphrodite, Hefestus would go towards his workshop at the base of the Etna, where jewelry, armours and beauty were born. This recollection of images oposes the ideation of confinement, being rather associated to the space of concentration, creativity and tenacity, which can be mobilized when, in conditions of confinement, we imagine a space of immersion. Like the alchemist of the word. Even if restrict to a *petit-bourgeois* context, which I do not falter to criticize, and taken by the conscience of the reach of this exchange, only this perspective of freedom can reunite sensibility and intellect, pleasure and reason that attenuate the saturnal dimension of divising the world through a screen. I have just a computer and a feeling of the world and I wish to participate, I wish for a word that is engaged, committed to transformation of the world, so the next dawn will be fat from what prophesized Carlos Drummond de Andrade when he announced in the poem “Sentimento

de mundo”<sup>22</sup>: “Esse amanhecer/ mais noite que a noite” (ANDRADE, 2012, p. 9)<sup>23</sup>.

The time is for humbleness and the search of words that communicate this participative feeling. Or maybe that shout out their impossibility. There is the fear of death and that our loved ones die. It is true that the saturnin temperament is accustomed to the subjects that deal with words, thinkers, poets and artists. And, why not add to this list, the analysts. In a condition dissonant to saturnism, the mythologem of Hefestus, closed in his crater with creative focus, with “constructive concentration”, paraphrasing the Italian writer Italo Calvino (1993), brings some light, I believe, to the recluse task that was imposed on us by the vicissitudes of nature. Far from a melancholic interpretation, the idea of work suggested by the psychological ensemble the Greek denominated Hefestus is not that of the literal transformation of the matter, but that of the transposition of senses of the matter the soul is composed of, a tenacious and contudent work, founded, in these circumstances, in the reconfiguration of the measured time. Courage demands the devotion to this work, which can transcend its effects from the prived life to the public. Even if it may seem, inadvertently a condition unsuspectingly alienated, the analytical craft that wages the poetical function of the word configures an aesthetic experience with a political intention. As if “it” the revolutionary poetical imagination, came through the alleys of the world and resurrected men for a time that is fairer. On this premissa, I cannot scape from quoting a passage bby Jacques Rancière (2009, p. 65), from the essay *A partilha do sensível*<sup>24</sup>, which converges to this argument: “A partilha democrática do sensível faz do trabalhador um ser duplo. Ela tira o artesão do “seu” lugar, o espaço doméstico do

trabalho, e lhe dá o ‘tempo’ de estar no espaço das discussões públicas e na identidade do cidadão deliberante”<sup>25</sup>.

At this point, I refer to the urgency to wage on the poetical insurgent power of the word when parted from the alienated place of repetitive work. I search on the scream that allows me to comunicate to the world for any feeling of hope and become desolated. I have the privilege, in a poor and uneducated country, to be able to submitt myself to a quarentine regime in order to prevent the contamination by the Coronavirus. The worker of the giant building that rises up in front of me is deprived of this right, as the cook of the restaurant next to my home. Indeed, restless and embaressed, I ask myself about the place of an analyst in a state of exception and focus on the listening of Caetano’s song about a poem by Mayakovsky, in which love is pronounced with a transgressive intention. In a letter to his loved one, the poet concludes: “*O amor é o coração de tudo*”<sup>26</sup> (MAIAKÓVSKI, 2018, p. 171). Love is the freedom-word, the feeling that can bestow imaginative scapes to the work with the soul, as a right to the aesthetical experience opposed to the logic of the confined and alienated everyday. Maybe, who knows, some day...

Jacques Rancière deffends this possibility of sharing the sensible, in case there is no opposition, for example, from both the imaginative activity of art and the ascending force of proletarian work: “É como trabalho que a arte pode adquirir o caráter de atividade exclusiva”<sup>27</sup> (2009, p. 68). The artistic practices are not an exception to the others activities of the production system, but they do reconfigure it. Here, we consider art the transformation of matter, of psychic matter. The

<sup>22</sup> Literally “Feeling of the world”.

<sup>23</sup> “This dawn, more like night than night itself” (Our translation).

<sup>24</sup> “*The sharing of the sensible*” (Our translation).

<sup>25</sup> “The democratic sharing of the sensible makes the worker a split being. It takes the artisan out of “its” place, the space of domestic work, and gives him the “time” to be in the space of public discussions and in the identity of a deliberant citizen” (Our translation).

<sup>26</sup> “Love is the heart of everything” (Our translation).

<sup>27</sup> “It is as work that art can acquire the quality of an exclusive activity” (Our translation).



artist as the caregiver of the psyche. I recall Israel's pavillion in the Venice Biennale of 2019, whose instalation was a medical ambulatory – the Field Hospital X (FHX) – assembled by Aya Bem Ron (2019), while researching how art can act and react when facing the social diseases and corrupted values of the contemporary world. The arts of healing and the visual arts – as well as the literary – reunited, inextricable metaphor to refer the questionings of the Hefestic activity of the analyst. Adverse reality would have its bitterness attenuated by the poetic and imaginative power of the word when its deficiencies are satisfied without surrendering to alienated work, refusing the facets of the world “already so shattered/ By the meanness”.

The aesthetic experience acts, in this context as the political path that leads to freedom. In a utopic key, Mayakovsky will sing the power of the poetical word:

*Ressucite-me –  
quero viver a vida até o final!  
Para que o amor não seja escravo  
de casamento,  
luxúria,  
pão* (MAIAKÓVSKI, 2018, p. 82)<sup>28</sup>.

Also in a utopic register, the Martinez Corrêa's play celebrated the resurrection of Prissípkin as a metaphor to the Brazilians confined during the dictatorship by singing “Love” with an enchanting and revolutionary melody, so no one else would have to fight for a house, a hole. In a dystopic context years before, in 1960, Carolina Maria de Jesus wages on the transformative and salvific power of the word, trusting to her poetical diary, written in the deprivation of a slum, the bitterness of a feeling of the world lived and mourned in the *Quarto de despejo*<sup>29</sup>:

<sup>28</sup> “Resurrect-me - / I want to live until the end of life/ So love will not be slave/ of marriage/ luxury/ or bread” (Our translation).

<sup>29</sup> “Quarto de despejo” is the room in middle class appartments that is designed for maids that live in the house of their employers. It is usually very small and does not have windows.

*29 de maio. Até que enfim parou de chover.  
As nuvens desliza-se para o poente. Apenas o frio nos fustiga. E várias pessoas da favela não tem agasalhos [...] Percebi que chegaram novas pessoas para a favela. Estão maltrapilhas e as faces desnutridas. Improvisaram um barracão. Condoí-me de ver tantas agruras reservadas aos proletários. Fitei a nova companheira de infortúnio. Ela olhava a favela, suas lamas e suas crianças paupérrimas. Foi o olhar mais triste que eu já presenciei. Talvez ela não mais tem ilusão. Entregou sua vida aos cuidados da vida*<sup>30</sup> (JESUS, 2018, p. 46).

Carolina took care of herself and resisted through the poetical and political function attributed to the word. Many Carolinas in this country are not given the right to preventive social isolation in a context of pandemic. To soul-make, to take care of the other – the craft of the analyst – is to provoke, as Jung (1986) suggested this reflection. Such action implies the confrontation of the scenery of inequality we witness and, paraphrasing Adorno, the obstinate use of protest lyric as a guarantee to the human right of effabulation, in service of the acquisition of a critical conscience, undissociated from the aesthetic experience, touched by the force and the political will power hostile to alienation. Thus, the confined body resurrects and the soul is not emptied! ■

Received on: 05/26/2020 Revised on: 06/27/2020

<sup>30</sup> “May 29th. It has finally stopped raining. The clouds sway towards the twilight. Only the cold assails us. And lots of people in the slums have no coats [...] I've just realized there are new people in the slums. Their clothes are ragged and their faces, unnourished. They have improvised a shack. It hurts me to see so many hardships reserved to the proletarians. I stared at my new partner of misery. She looked at the slum, its muds, the famished children. It was the saddest look I have ever witnessed. Maybe she has no more ilusions. She has given up on her life to life's care” (Our translation).

## Resumo

### *“O Amor”, a pandemia e o analista confinado*

*No presente artigo, o autor parte da análise do poema “O amor”, de Vladímir Maiakóvski, em que o sentimento amoroso é usado como estratégia revolucionária, para estabelecer relações com a desigualdade brasileira, a pandemia motivada pela disseminação do Coronavírus e o possível lugar do analista nesse contexto. ■*

**Palavras-chave:** “O amor”, Maiakóvski, poesia, pandemia, psicoterapia

## Resumen

### *“El amor”, la pandemia y el analista confinado*

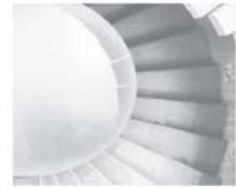
*En el presente artículo, el autor parte del análisis del poema “El amor”, de Vladímir Maiakóvski, en el cual el sentimiento de amor se usa como estrategia revolucionaria, para establecer relaciones con la desigualdad brasileña, la pandemia motivada por la propagación del Coronavirus y el posible lugar del analista en este contexto. ■*

**Palabras clave:** “El amor”, Maiakóvski, poesía, pandemia, psicoterapia



## References

- ADORNO, T. *Notas de literatura*. São Paulo, SP: 34, 2006.
- AGAMBEN, G. *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempo de pandemia*. São Paulo, SP: Boitempo, 2020.
- ANDRADE, C. D. *Sentimento do mundo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.
- ANDRADE, M. *Poesias completas*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2013.
- ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo, SP: Globo, 2001.
- BERLIN, I. *As raízes do romantismo*. São Paulo, SP: Três estrelas, 2015.
- CALVINO, I. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1993.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013.
- HILLMAN, J. *Anima: anatomia de uma noção personificada*. São Paulo, SP: Cultrix, 1995a.
- \_\_\_\_\_. A função sentimento. In: FRANZ, M. L.; HILLMAN, J. *A tipologia de Jung*. São Paulo, SP: Cultrix, 1995b. p. 109-215.
- JESUS, C. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo, SP: Ática, 2018.
- JUNG, C. *Psicologia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. (Obras Completa, 11)
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. (Obras Completa, 6)
- MAIAKÓVSKI, V. *O percevejo*. São Paulo, SP: 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobre isto*. São Paulo, SP: 34, 2018.
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo, SP: 34, 2009.
- RON, A. B. *Field hospital X (FHX)*. Venice: La Biennale di Venezia, 2020. Disponível em: <<https://www.labiennale.org/en/art/2019/national-participations/israel>>. Acesso em: 22 maio 2020.
- SANTOS, B. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.
- SCHNAIDERMAN, B. Um texto decisivo. In: MAIAKÓVSKI, V. *O percevejo*. São Paulo, SP: 34, 2009. p. 85-101
- STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001.
- TELES, G. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- VELOSO, C. E. V. T.; SANTO FILHO, N. C.; MAIAKÓVSKI, V. O amor. In: BURGOS, M. G. C. P.; ROCHA FILHO, M. G. (Prod.). *Fantasia*. Rio de Janeiro, RJ: Phillips, 1981. side A, track 5. Available at: <<http://www.caetanoveloso.com.br/discografia/>>. Accessed: May 22, 2020.
- ZIZEK, S. *Covid-19 e a reinvenção do comunismo*. São Paulo, SP: Boitempo, 2020.



# Feridas psíquicas, Jung e o narcisismo

Rosana Rubini\*

## Resumo

O artigo tem como meta pensar as feridas psíquicas e o narcisismo no campo da psicologia analítica e sua importância no processo de análise. O conceito de narcisismo e seu surgimento na psicanálise freudiana difere da forma como o tema é tratado por Jung. Observamos como sua ótica sensível e profunda nos auxilia a refletir sobre as feridas psíquicas. ■



## Palavras-chave

Feridas psíquicas, Narcisismo, Jung, Energia psíquica, Eros.

\* Psicóloga e mestre em psicologia (PUC-SP). Membro analista da SBPA/IAAP. e-mail <>

## Feridas psíquicas, Jung e o narcisismo

Ser ferido, ter feridas, causar ferimento ao outro é próprio do ser humano e atravessa toda a história da humanidade. Nosso ponto de partida é a dimensão arquetípica da ferida e todo o rol de consequências causado por elas em nossa psique, em nosso comportamento, no trato com nossas emoções, com o desenvolvimento de uma resiliência ou de um transtorno psíquico.

Na Psicologia Junguiana falamos de feridas de várias maneiras. Como feridas psíquicas, narcísicas, maternas, paternas, primais ou de amor. Vários autores falaram direta ou indiretamente sobre elas que, a meu ver, são os objetos de todo o trabalho de análise e o motor do processo de individuação.

Começarei contando o mito de Narciso e Eco e falando sobre o narcisismo, conceito revelado na psicanálise freudiana e tratado, ao longo dos anos, por inúmeros teóricos da medicina e da psicologia em suas diversas abordagens. Há uma relação clara entre o que chamamos de feridas psíquicas com as formulações teóricas do narcisismo, uma vez que o conceito se refere a um processo fundante da relação do indivíduo com seu mundo interno e externo e que perdura ao longo de toda a vida. Qualquer abalo que se inscreva nesse processo pode ser vivenciado e registrado psiquicamente como ferida.

O mito de Narciso e Eco foi narrado pelo poeta latino Ovídio (43 a.C./17 d.C.) em uma de suas obras mais famosas, *Metamorfoses*, composta de quinze livros com poemas que contam feitos de heróis e deuses mitológicos com o intuito de explicar a origem do mundo, das plantas, dos animais e da vida em si (OVÍDIO, 2017).

Narciso era filho da ninfa Líriope que foi violada pelo rio Céfiso. Quando nasceu era tão lindo que sua mãe, preocupada que sua beleza fosse uma ofensa a algum deus e considerada uma *hýbris* – um descomedimento – consultou o velho e cego Tirésias que tinha o dom da *mantéia*, da adivinhação. Viveria muito o mais belo

dos mortais? Tirésias respondeu concisamente: “Sim, se ele não se vir”. O drama de Narciso estava na “visão”, a mesma visão que Tirésias perdera por castigo de Hera e, Zeus, para compensar-lhe, havia concedido o dom da *mantéia*, da “visão de dentro”, da profecia.

Por causa de sua beleza, muitos jovens e ninfas se apaixonaram por Narciso, que desprezava a todos, insensível. A ninfa Eco, muito tagarela, foi punida por Hera por ter tentado distraí-la para que Zeus pudesse deitar-se com outras ninfas. A deusa protetora dos casamentos e defensora dos amores legítimos disse-lhe: “Ser-te-á reduzida a faculdade dessa língua pela qual fui enganada, e muito reduzido o uso da tua voz” (OVÍDIO, 2017, p. 187). Eco estava condenada a não mais falar, só poderia repetir as últimas palavras que ouvisse. Como muitos outros, a ninfa apaixonou-se por Narciso e o seguia sem que fosse vista. Ele, que caçava com amigos, distanciou-se do grupo e passou a chamar por eles.

“Dos sócios seus na caça extraviado  
Narciso brada: *Olá! Ninguém me escuta?*  
*Escuta*, lhe responde a amante Ninfa.  
Ele pasma: em redor estira os olhos;  
E, não vendo ninguém: *Vem cá*, lhe grita;  
Convite igual ao seu parte dela.  
Volta-se, nada vê: *Por que me foges?*  
Clama; *Por que me foges*, lhe respondem.  
Da mútua voz deluso, insiste ainda:  
*Juntemo-nos aqui*. Frase mais doce,  
Nem lha espera, nem quer; delira, e logo,  
*Juntemo-nos aqui*, vozeia em ânsias  
De o pôr por obra; da espessura rompe,  
Vem de braços abertos, anelando,  
Tão suspirado objeto, alfim colhê-lo.  
Ele foge; fugindo ilude o abraço,  
E *Antes*, diz, *morrerei, que amor nos una*.  
Ela, imóvel, co’a vista o vai seguindo,  
E, ao que ouviu, só responde: *Amor nos una* (BRANDÃO, 1989, p. 177-8).

Eco, rejeitada e cheia de dor isolou-se, deixou de comer, de dormir e aos poucos foi definindo até restar somente voz e ossos. Por fim, transformou-se em um rochedo que repete os sons do que se diz. Narciso iludia a todos sem nunca corresponder ao amor. Um dos desprezados pediu vingança a Nêmesis, deusa da indignação e punidora da *hýbris*, rogando que Narciso amasse e não fosse correspondido. A súplica foi atendida.

Havia uma fonte de águas muito limpas, numa região isolada e intocada, onde Narciso foi descansar e matar sua sede. Aproximando-se do espelho das águas viu a própria imagem e, vendo o que tantos outros viram, sua beleza excepcional, ingenuamente por ela se apaixonou. E ficou ali, tentando capturar a imagem que sonhava ser o objeto de seu amor, tentando abraçá-la e beijá-la em vão. Sem comer e sem dormir, enlouquecido pelo amor não correspondido, morreu. E no lugar de seu corpo apenas uma flor amarela de pétalas brancas ficou. Era o narciso (OVÍDIO, 2017, p. 187-97).

Qual foi a *hýbris* de Narciso? Seu descomedimento foi a beleza, mas a qual deus Narciso ofendeu? A Eros, deus das ligações; Narciso é punido por não querer se envolver, se relacionar com o outro.

O mito explicita as dimensões simbólica, arquetípica e psicológica da questão do narcisismo e de sua polaridade complementar, o ecoísmo. São duas faces de uma dinâmica psicológica que todos nós vivenciamos. Tanto Narciso quanto Eco ofendem o deus Eros; o primeiro por não querer a relação com o outro e a segunda por não conseguir consigo mesma. Psicologicamente, tanto a relação consigo mesmo quanto com o outro sofrem consequências nefastas na história de ambos.

Dissemos anteriormente que o drama de Narciso estava na visão; a visão é uma função sensorial pela qual os olhos põem os homens e os animais em relação com o mundo externo, nos faz perceber, avaliar, discernir e, também, imaginar, sonhar, devanear. Falamos, portanto, de

uma forma metafórica, sobre perceber o mundo externo e o interno. Segundo o mito, todos, rapazes, moças, ninfas, viam Narciso, mas ele não via ninguém, nem a si mesmo; não se conhecia, nunca havia visto sua própria imagem e colapsa quando a vê e se apaixonou supondo ser um outro. Essa paixão o obriga a se relacionar e não sendo correspondido, não encontrando “eco” no outro, sucumbe.

Eco, ao contrário de Narciso que permanece em si mesmo, repete, ressoa o outro. Originalmente, antes de ser punida por Hera, a ninfa tagarelava, falava incessantemente para seduzir, para distrair a deusa tirando sua atenção do marido, fazendo-a ficar distraída com sua verborragia. Ora, Hera é uma regente que serve ao estabelecido ou estabelece novas formas e ordens. Enquanto Eco tagarela e Hera se mantém distraída, Zeus gera e cria novos seres, novas possibilidades (BERRY, 2014, p. 141). A ninfa tem, portanto, papel fundamental na geração do novo protagonizada por Zeus. A tagarelice da ninfa é uma fala vazia, sem forma, que visa a distração e não a atenção e a reflexão.

A punição de Hera impõe a Eco uma forma através da repetição; essa repetição pode ser um esforço pela continuidade, pela permanência das palavras que assim podem ganhar outros sentidos como vimos anteriormente no trecho citado por Brandão. A repetição também pode ser uma busca de reconhecimento ou ainda a expressão de uma essência (BERRY, 2014, p. 143-4). Ela nos obriga, de uma maneira ou de outra, a nos ouvirmos, o que pode ser apontado por um outro – como por exemplo, na análise – ou percebido por nós mesmos. Essa escuta de si pode levar a uma reflexão e é exatamente o que falta a Eco, refletir, prestar atenção em si mesma.

Em síntese, o mito de Narciso e Eco trata da relação eu-outro, sendo que esse outro pode existir dentro ou fora de nós. A forma como percebemos e lidamos com esses “outros” internos ou externos ao longo da vida foi o que deu origem ao conceito de narcisismo e suas diferentes concepções.

O conceito de narcisismo é de suma importância na psicologia por se referir a aspectos fundamentais da natureza humana. O termo tem interesse também no âmbito da cultura que o utiliza de diferentes maneiras. As mais comuns se referem a um indivíduo vaidoso, bastante preocupado com sua imagem – estética ou socialmente – ou a alguém cujos interesses pessoais estão acima de tudo e que não empatizam, ou mesmo não enxergam os outros. Nesta última acepção, o narcisismo confunde-se com o individualismo e/ou com o egoísmo.

No começo do século XX, Freud já usava o termo narcisismo em vários de seus escritos, mas somente em 1914, com o texto “Introdução ao Narcisismo”, ele explica as várias acepções em que o considera e o insere como um conceito da psicanálise (FREUD, 2010). Ao longo do texto utiliza o conceito em diferentes sentidos: como perversão sexual, como uma etapa do desenvolvimento normal (narcisismo primário), como um tipo de relação objetal e como estando relacionado à autoestima (MONTELLANO, 2006). Após sua morte em 1939 e, principalmente, a partir da década de 1950, vários autores se dedicaram ao tema. O conceito de narcisismo deu a Freud o instrumento para estudar questões da vida cotidiana como a paixão, a escolha de objeto, a hipocondria, a dor mental e questões psicopatológicas como na análise do caso Schreber, no texto sobre Leonardo da Vinci, além de outros temas como psicose e homossexualidade.

Observando que aspectos da atitude narcisista ocorriam em muitos outros casos, concebeu uma libido narcísica que teria um lugar no desenvolvimento sexual humano e, assim, o termo, nesse sentido, não se referiria a uma perversão, mas a “um complemento (voltado ao eu) daquilo que Freud denominava *instinto de auto-preservação*” (MONTAGNA, 1996). Descreve um narcisismo primário e normal, onde a libido tem um papel no desenvolvimento sexual regular do ser humano e um narcisismo secundário, no qual a libido é retirada dos objetos e se volta para o

eu. Apesar de a noção de narcisismo secundário ser proveniente da observação de Freud acerca das esquizofrenias, ele não a limitou aos casos de psicose estendendo sua observação a todos os seres humanos.

As transformações que o conceito de narcisismo trouxe para a teoria psicanalítica foram muitas; dentre as mais importantes estão a segunda teoria das pulsões e a formulação da teoria do complexo de Édipo estrutural.

Willy Baranger, psicanalista argentino de origem francesa, levanta diferentes utilizações do termo narcisismo na psicanálise (MONTAGNA, 1996). Ele agrupa as diferentes acepções em três grupos: narcisismo como uma das formas da libido, o objeto e a identificação nos estados narcisistas e narcisismo como valorização/desvalorização. Neste último grupo estariam as chamadas “feridas narcísicas” que se referem a tudo o que venha a diminuir a autoestima do eu ou seu sentimento de ser amado por objetos valorizados e também o chamado “narcisismo das pequenas diferenças”.

Sobre esta última acepção cabem aqui algumas observações. Para a psicanálise, a aceitação imediata da alteridade, do outro e suas diferenças é permeada por uma série de mediações que se devem ao narcisismo. Em 1917, em um texto sobre o tabu da virgindade, Freud (2013) cita um antropólogo social britânico chamado Alfred Ernest Crawley (1869-1924) que cunhou a expressão “*taboo of personal isolation*”. Seu livro *The mystic rose* é central na composição do citado artigo de Freud. Em seu texto lemos:

“Em palavras que pouco se diferenciam da terminologia habitual da psicanálise, Crawley afirma que cada indivíduo se separa dos outros mediante um “*taboo of personal isolation*”, e que justamente as pequeninas diferenças, dentro da semelhança geral, motivam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador perseguir essa ideia e derivar desse “narcisismo das pequenas diferen-

ças” a hostilidade que em todas as relações humanas combate vitoriosamente os sentimentos de solidariedade e sobrepuja o mandamento de amor ao próximo (2013, p. 370).

No texto “Psicologia das massas e análise do eu”, de 1921 (FREUD, 2011), Freud coloca que as antipatias e aversões não disfarçadas em relação a estranhos que estão próximos de nós, aquilo que é diferente no outro e me incomoda, são a expressão de um narcisismo que se sente ameaçado como se a diferença o criticasse. Esse suposto narcisismo é tão rígido e conservador que qualquer desvio trazido pelo outro é visto como uma afronta; é como se dissesse “tudo que é diferente de mim me ameaça”. O reconhecimento do diferente se opõe ao narcisismo e, para que o outro seja reconhecido como tal, há de ocorrer necessariamente uma mudança psíquica (REINO, ENDO, 2011). Ora, essa ideia é por demais interessante para não ter sido desenvolvida sob a ótica do pensamento junguiano. Voltarei a este ponto mais adiante.

Além dessas acepções do termo, temos o que hoje chamamos Transtorno da Personalidade Narcísica (DSM-5 e CID-10/F60.81), que é definido quando uma série de critérios são atendidos. Não é o caso de nos atermos aqui a este quadro psicopatológico. Apesar do consenso sobre a descrição fenomenológica da personalidade narcisista do DSM-5, há muitas diferenças e discordâncias quanto à teoria, ao diagnóstico e ao tratamento clínico. Para nosso propósito é suficiente apontar que há uma concordância de que o conceito de narcisismo deve incluir a descrição de aspectos do desenvolvimento normais e patológicos. Interessa-nos a dinâmica narcísica e suas feridas que estão presentes nos indivíduos independentemente deste diagnóstico. Na literatura da psicologia junguiana encontramos autores que se referem, principalmente, ao que foi chamado de narcisismo primário, uma etapa universal do desenvolvimento normal do ser humano.

### 1. Jung e os termos “ferida” e “narcisismo”

Só encontramos um trecho nas obras completas de Jung em que ele usa a expressão “ferida psíquica” (JUNG, 2011b, p. 336). Falando sobre os fundamentos psicológicos da crença nos espíritos, entende a ferida como ligada à formação dos complexos. O surgimento ou a formação de um complexo tem como origem uma experiência emocional que deixa como que uma impressão gravada, uma ferida psíquica.

“(…). Certos complexos surgem depois de experiências dolorosas ou desagradáveis da vida do indivíduo. São experiências pessoais de natureza emocional, que deixam **feridas psíquicas** duradouras atrás de si. Uma experiência desagradável é capaz de sufocar, por exemplo, qualidades preciosas de uma pessoa. Isso dá origem a complexos inconscientes de natureza pessoal [...] Uma parte dos complexos autônomos se originam destas experiências pessoais (JUNG, 2002, par. 594) (grifo meu).

A ideia de uma ferida psíquica que estaria na gênese de um complexo autônomo nos leva à possibilidade de que toda ferida estará relacionada a um complexo de alguma forma. O complexo se constitui como um emaranhado de ideias e emoções que se referem a um determinado tema e que foram reprimidos, esquecidos ou que nunca chegaram a ser conscientes, como um “nó de energia” (SILVEIRA, 1988, p. 46). Assim, uma experiência emocional muito dolorosa deixará uma ferida psíquica que se agrupará a formações inconscientes já existentes sempre que o ego e a consciência não forem capazes, por algum motivo, de lidar com esses conteúdos.

Faz-se necessária uma breve explanação sobre a questão da energia psíquica e seus movimentos, uma vez que este é um dos pontos de divergência teórica entre Jung e Freud e está relacionado ao desenvolvimento da ideia de narcisismo.



Em *Símbolos da Transformação*, sua tese é sobre a progressão e regressão da libido que permite uma analogia com as ideias de narcisismo primário e secundário. Nesta obra, Jung justifica sua escolha pelo termo “energia psíquica” em substituição ao termo “libido” argumentando que, além da sexualidade, outros instintos humanos são também de fundamental importância e que sobre sua natureza e dinâmica psíquica sabemos muito pouco. A observação de seus pacientes esquizofrênicos o fez questionar se a perda do contato com a realidade seria o resultado da retração da libido sexual, opinião defendida por Freud. Percebia que os pacientes apresentavam uma perda de qualquer interesse pelo mundo exterior e não somente o interesse sexual. A libido como energia psíquica tem um caráter plástico que permite sua aplicação a diferentes áreas de interesse e não só a sexual. Em suas palavras: “É mais prudente por isso, ao falarmos de libido, entender com este termo um valor energético que se pode transmitir a qualquer área, ao poder, à fome, ao ódio, à sexualidade, à religião etc., sem ser necessariamente um instinto específico” (JUNG, 1989, par. 197). Sua concepção de energia psíquica pode ser comparada ao modelo energético das ciências físicas no qual a energia possui diferentes formas de manifestação: calor, luz, eletricidade etc. A questão da libido como energia psíquica tem tamanha importância que foi um dos determinantes do fim do relacionamento entre Jung e Freud e mereceu uma outra obra: *A energia psíquica*.

Nesse livro o autor considera a psique como um sistema energético relativamente fechado (JUNG, 2012a, par. 34), ou seja, que tem um potencial que permanece o mesmo em quantidade através de suas múltiplas manifestações durante toda a nossa vida. A energia psíquica obedece ao princípio da equivalência assim como a energia física, ou seja, se uma quantidade de energia “desaparece”, “surge um valor correspondente sob outra forma” (JUNG, 2012a, par. 35). Se o interesse por um objeto deixa de existir por algum motivo, a energia que alimen-

tava esse motivo tomará outros caminhos: aparecerá em manifestações somáticas, em sonhos, poderá reativar conteúdos adormecidos no inconsciente, irá manifestar-se como sintoma. Todos esses fenômenos são expressões da mesma energia transformada. A energia psíquica movimenta-se em dois sentidos: a progressão e a regressão. A progressão é o movimento que ela faz em direção ao meio ambiente com vistas à adaptação. Se a atitude necessária à adaptação não for alcançada, a progressão estanca e há um represamento da energia que se caracteriza pela desagregação dos pares de opostos e pelo consequente aumento de tensão que leva ao conflito. O conflito é um estado em que a energia está represada e as polaridades estão com valores iguais. Se escolhermos um dos lados, simplesmente, há uma dissociação, em função de um “desacordo interno”. A possibilidade não atendida é reprimida e gera sintomas que perturbam a psique indo contra a adaptação (JUNG, 2012a, par. 61). A energia psíquica, então, muda o sentido do movimento e se inicia o processo de regressão; o fluxo energético se volta para o inconsciente, reativando conteúdos que foram excluídos da consciência por serem perturbadores dos esforços de adaptação ao mundo exterior. Esse material inconsciente ganha, com a regressão, um *quantum* de energia que o aproxima da consciência através dos sonhos ou de toda espécie de sintomas. Mas, acrescenta Jung, dentre esses conteúdos do inconsciente também se encontram as sementes de outras e novas possibilidades de vida que não tinham energia suficiente para chegar à consciência (JUNG, 2012a, par. 62-3). A conscientização desse material inconsciente traz a possibilidade de considerá-los, confrontá-los e integrá-los. Com isso, dissolvem-se estagnações, removem-se bloqueios e a energia psíquica volta a fluir na direção do exterior. Recomeça nova fase de progressão.

Qualquer “parada”, estagnação da energia psíquica, seja em progressão ou regressão, desde que temporária, faz parte do funcionamento psíquico que ocorre ordinariamente. Se houver uma disso-

ciação do ego em relação ao Self ou uma fixação inconsciente – incesto – e uma impossibilidade de reorganização da consciência com a elaboração dos conteúdos inconscientes pelo ego, temos a possibilidade de neurose ou mesmo de psicose. É através das transformações da energia psíquica e da formação de símbolos, que se processa, na sua essência, o desenvolvimento da psique.

Montellano argumenta que a viga mestra do pensamento de Jung é constituída por dois conceitos que nos permitem compreender a psique e o movimento da energia psíquica: arquétipo e individuação (MONTELLANO, 1996, p. 86). A ideia de que o inconsciente é constituído por arquétipos e que estes coordenam o processo de individuação traz um contraponto ao conceito de narcisismo. As noções de Self e de Arquétipo Central irão colaborar, através de ampliações teóricas feitas por autores como Michael Fordham, Erich Neumann, Carlos Byington, dentre outros, para esclarecer o desenvolvimento do ego e da consciência em sua articulação com o todo da personalidade desde o início até o fim da vida.

Portanto, o termo “narcisismo” não é muito usado por Jung; é encontrado somente quatro vezes em sua obra (JUNG, 2011b, p. 482) e em três delas é usado com referência crítica à obra de Freud. Em *Tipos Psicológicos*, o termo é usado quando Jung está explicando a definição de *imagem de alma* (imagem anímica). Diz ele que quando há uma projeção da anima “surge uma vinculação afetiva absoluta com o objeto” (JUNG, 1991, par. 844). Se o conteúdo anímico que pede passagem não for projetado “cria-se um estado de relativa inadaptação que Freud descreveu em parte como *narcisismo*” (JUNG, idem). Isso quer dizer que, quando a projeção em um objeto externo não ocorreu, a progressão da energia psíquica, que visa a adaptação ao mundo externo, cessa e ela passa a regredir, voltando-se para o mundo interno do indivíduo. É a essa regressão da energia psíquica que Jung se refere aqui com o termo narcisismo.

Em uma conferência proferida em 1924 chamada “O problema amoroso do estudante”,

falando sobre as várias acepções que podem ser atribuídas à palavra amor, Jung escreve: “A palavra amor precisa ser mais ampliada ainda a fim de cobrir todas as perversões da sexualidade. Existe um amor incestuoso, um autoamor onanístico que merece o nome de narcisismo” (JUNG, 2012b, par. 204). Fica clara, nesta passagem, a acepção patológica que ele, assim como Freud, atribuiu ao termo.

Em outro texto chamado “A situação atual da psicoterapia”, de 1934, o termo narcisismo é usado, dentre outros termos psicanalíticos, para tecer uma dura crítica a teoria freudiana.

Freud se baseia com frenética unilateralidade na sexualidade, na concupiscência ou, numa palavra, no “princípio do prazer”. Tudo gira em torno da questão se alguém pode fazer o que gostaria. “Repressão”, “sublimação”, “regressão”, “narcisismo”, “incesto”, “satisfação dos desejos” etc. são meros conceitos e pontos de vista relacionados com o drama do “princípio do prazer”. Parece até que nesta doutrina a concupiscência da natureza humana foi elevada a princípio fundamental de sua psicologia (JUNG, 2012b, par. 340).

Somente quando trata do fenômeno da transferência através das gravuras do texto alquímico *Rosarium Philosophorum* é que Jung emprega o termo de uma outra maneira. Usa a expressão “o diabo do narcisismo”. Isto é interessante, pois o que poderia inicialmente parecer novamente uma crítica a este termo, que talvez para ele estivesse tão ligado a Freud e sua teoria, revela-se um tipo de puxão de orelha que este “diabo” (ou *dáimôn*) dá num eu que não percebe as necessidades da alma. Neste sentido, atesta a “necessidade” do narcisismo, do voltar-se para si mesmo e atender às próprias demandas. Apesar da expressão aparentemente pejorativa, coloca-se contra a conotação desfavorável atribuída ao termo:

“O consciente, embora não se identifique com a tendência inconsciente, confronta-se com ela e tem que levá-la em conta, de um modo ou de outro, para desempenhar seu papel na vida do indivíduo, por mais difícil que isto seja. Se o inconsciente não se expressar de alguma forma, através de palavras, ação, inquietação, sofrimento, consideração, resistência, a antiga cisão reaparece, com todas as consequências muitas vezes imprevisíveis que o desprezo do inconsciente pode acarretar. Se, ao invés, as concessões ao inconsciente forem excessivas, ocorrerá uma inflação da personalidade, no sentido positivo ou negativo. Como quer que se encare a situação, ela sempre será um conflito interno e externo: um dos pássaros já aprendeu a voar, o outro, ainda não. A dúvida é a seguinte: por um lado um *pro* discutível, por outro, um *contra* que é preciso acatar. Todos gostariam de escapar a esta situação, por certo desconfortável, mas só para descobrirem depois que o que foi deixado para trás eram eles mesmos. Viver fugindo de si mesmo só traz amargura, e viver consigo mesmo requer uma série de virtudes cristãs, que, no caso, devemos ter em relação a nós mesmos. Estas virtudes são: paciência, amor, fé, esperança e humildade. É importante beneficiar o próximo com elas, não resta a menor dúvida, mas logo vem o **diabo do narcisismo**, dá-nos um tapinha nas costas e diz: “Bravo! Muito bem!” E como esta é uma grande verdade psicológica, ela tem que ser invertida em relação a outras tantas pessoas, a fim de que o diabo tenha algo a censurar. Mas se for preciso ter essas virtudes para conosco mesmos, isso nos torna felizes? E se for eu mesmo o receptor de minhas próprias dádivas, se for eu mesmo o menor entre os meus irmãos que devo acolher dentro de mim?

E se tiver que reconhecer que estou necessitado de minha própria paciência, de meu amor, de minha fé e até de minha humildade? Que o diabo, meu opositor, aquele que sempre em tudo me contraria, sou eu mesmo? Podemos realmente suportar-nos a nós mesmos? Não se deve fazer aos outros o que não se faria a si mesmo. E isto é válido para o mal como para o bem. [...] Foi extraído da *Confessio Amantis* de John Gower, o verso que usei como epígrafe na introdução: “*Bellica pax, vulnus dulce, suave malum*” (uma paz bélica, uma doce ferida, um mal suave). Com essas palavras, o antigo alquimista formula a quintessência de sua experiência. Eu nada poderia acrescentar à incomparável simplicidade e síntese destas palavras. Elas contêm tudo o que o eu pode reclamar para si do opus. Elas lhe clareiam a obscuridade e o paradoxo da vida humana. Sujeitar-se e abandonar-se ao antagonismo fundamental da natureza humana significa aceitar as tendências que se entrecruzam a si mesmas no psiquismo (JUNG, 2012c, par. 522-3) (grifos meus).

O que Jung levanta neste trecho de sua obra é fundamental: a consciência tem que levar em conta as manifestações e tendências do inconsciente, caso contrário, colhe consequências nefastas. “Totalidade” para a grande maioria das pessoas se restringe à consciência. Muitos não têm a mais vaga ideia da existência de “algo” que chamamos inconsciente e de seu enorme poder. Aquilo que se manifesta como sintoma, como incômodo e que muitas vezes se refere a antigas dores, acontecimentos, nossas feridas psíquicas, é a insistência de algo desconhecido (inconsciente) em sinalizar que “alguma coisa está fora da ordem”, como diz a canção de Caetano Veloso. Não observar essa sinalização nos machuca de uma forma ou outra, é uma negligência que cometemos con-

tra nós mesmos. Obviamente, no curso de uma vida, isso é inevitável, pois se trata do diálogo ordinário entre duas instâncias – consciência e inconsciente. Mas a observação de nós mesmos – em todos os aspectos, físico, emocional, intelectual, social etc. – é algo que exige, além das virtudes cristãs apontadas por Jung, disciplina, treino, exercício. Na verdade, essa é uma exigência para que possamos “aplicar” essas virtudes. Exercitar a paciência, o amor, a humildade é um enorme trabalho. Ter fé e esperança em nossos dias e em nosso país, em nós mesmos e em relação ao nosso próximo, às vezes, é bastante difícil. Mas aqui, vale a regra da sobrevivência: quando a comissária de bordo de um avião orienta sobre o que fazer em caso de emergência, explica que, em caso de despressurização da aeronave, máscaras de oxigênio cairão automaticamente sobre nossos assentos e que devemos colocá-las em nosso rosto antes de ajudar outras pessoas. Se não estivermos vivos, não poderemos ajudar ninguém.

Parece possível que Jung não usasse com frequência o termo narcisismo por associá-lo à psicanálise e por ter encontrado outra maneira de falar sobre as questões que envolvem este tema. São questões que mereceram sua atenção, porém sob pontos de vista diferentes. Schwartz-Salant esclarece:

“O termo narcisismo surgiu bem cedo na teoria psicanalítica, e o fez de forma particularmente pejorativa. Inicialmente, indicou o amor-próprio num grau patológico e uma impenetrabilidade associada, carregando um prognóstico terapêutico pessimista. Ser narcisista era, com efeito, ser mau. Era um julgamento segundo o qual a pessoa, não apenas estava voltada para si mesma, mas também estava fora de alcance. Esse decreto do pensamento psicanalítico se estendia à meditação, à introversão e à fantasia criativa, razão por que dificilmente causa surpresa o fato de Jung raramente usar o termo” (1995, p. 9).

A partir desse esclarecimento, fica evidente que determinadas colocações de Jung foram mal recebidas e mal-entendidas, e ainda o são. Como atender às “necessárias” virtudes cristãs em relação ao próximo e aplicá-las a nós mesmos? E como aplicá-las sem a reflexão, a introversão e a fantasia? O senso comum talvez dissesse: “Mas isto é de um egoísmo (narcisismo!) ultrajante; somente pessoas egoístas (narcísicas!) dedicam o amor, a paciência, a fé, a humildade a si mesmas! O que aprendemos na família, nas religiões, nos ‘bons costumes’ é que devemos pensar no ‘próximo’, ser caridosos com ele”. E então ficamos com Jung e sua teoria tachados de “individualistas” e o narcisismo, os golpes sofridos e suas feridas relegados a uma área extremamente sombria que não deve ser estimulada, cuidada, sob o risco de nos tornarmos extremamente voltados para nós mesmos e nossos interesses e perdermos o outro de vista.

Mas, como nos mostra o mito, devemos considerar tanto Narciso quanto Eco e a dificuldade está nas duas faces dessa mesma dinâmica psicológica que é a relação com o outro. Ora, esse é um dos principais problemas (sintomas) da sociedade contemporânea: ser individualista, não se importar com o outro. Estimula e aplaude a exposição (milhares de fotos compartilhadas pelas redes sociais), o “sucesso”, o poder, mergulhados em um caldo de alegria, êxtase, festas, viagens, condenando o que se julga diferente de mim, de minhas opiniões, crenças e posturas. O diferente é enfadonho, talvez deprimido, o “não fazer nada” criticado. Vemos um individualismo, um narcisismo (pejorativamente falando) nesses comportamentos e posturas. Como cuidar do corpo, do sucesso, ser bonzinho, caridoso, poder viajar, comprar meus desejos? Há uma dificuldade de entender que precisamos nos cuidar. Não cuidar somente do corpo para atender aos padrões de beleza e saúde ecoando as expectativas da maioria. Cuidar da psique, da alma e seus anseios, das partes escuras e escondidas que muitas vezes nos acordam no meio da madrugada em sobressalto. Esse “individua-

lismo” é vazio, não é um olhar atento e reflexivo para nós mesmos, é um “não se ver”.

Algumas religiões pregam a bondade, a caridade, a tolerância com o próximo e, se bem empregadas e desenvolvidas, trarão a devida reciprocidade e um lugar assegurado no céu. Mas o que devo fazer com minha raiva, inveja, dor, ciúme? O que faço com minha fome? Pregar a primazia do “próximo” em detrimento de nós mesmos não tem funcionado. Entre as quatro paredes do consultório do analista é que ouvimos os lamentos, as dores, é onde a vulnerabilidade de cada um teima em aparecer mesmo que sob intenso protesto. Penso que esta é uma linha muito tênue a ser compreendida e que envolve o conceito de “outro” que adotamos. Há um “outro” fora de nós, outros seres humanos com quem habitamos este mundo. Mas também há “outros” dentro de nós que habitam diferentes mundos e que estão em potencial a ser desenvolvido. Como contemplar o outro “externo” se eu não for capaz de ao menos reconhecer um outro “interno”? A grande maioria das pessoas tem verdadeiro pânico em vislumbrar algo que seja da ordem do estranho, do desconhecido, do fora de controle, e que abale a ideia que tem de si mesmas. Cuidar-se, portanto, é uma tarefa difícil, bastante espinhosa... e implica uma certa introversão. Conhecer a natureza humana envolve inúmeros paradoxos: aquilo que é bom pode revelar-se ruim, o prazeroso pode tornar-se dor, o controle desvelar-se em intenso caos. “A ambivalência do arquétipo é bem conhecida a partir das pesquisas de Jung. E essa ambivalência, como vimos, é precisamente a principal característica do narcisismo” (SCHWARTZ-SALANT, 1995, p. 45).

Uma paz bélica, uma doce ferida, um mal suave é o paradoxo que o eu vivencia num processo de ampliação da consciência em que a acomodação nunca é totalmente possível e o desassossego, incomoda e impulsiona a seguir adiante.

Aqui podemos voltar à questão do narcisismo das pequenas diferenças. Se a consciência surge a partir de uma inerência inconsciente

e o complexo do ego se desenvolve a partir da função transcendente que intermedeia sua relação com o Self ao longo de toda a vida, compreendemos que o narcisismo está embasado arquetipicamente (MONTELLANO, 1996). Assim, também o narcisismo das pequenas diferenças. No entanto, o impulso anímico de relacionar-se, de desejar o diferente, nos levaria a possibilidade de aceitar a alteridade, de nos engajar com o outro interno e externo e suas diferenças conforme o sistema de valores e a ampliação da consciência de cada um. Essas diferenças que me afastam do outro por medo do diferente e que podem se manifestar através do preconceito, racismo, xenofobia, homofobia, machismo etc. permanecem na medida em que esses aspectos narcísicos se mantêm inconscientes e/ou sombrios. A diferença pode causar fascínio, mas também inveja, repulsa, vergonha, estranhamento. Perceber o que a diferença do outro causa em mim, me tira da percepção usual, de um certo automatismo que equivale diferente a ruim. Essa consideração atenta do diferente e daquilo que provoca em cada um de nós, pode nos levar a perceber que cada diferença é um diferente caminho de individuação no outro e, talvez também, em mim. Olhar para dentro e perceber o que sinto e penso sobre a diferença é uma reflexão desejável e necessária.

Jung escreveu claramente sobre o que ele compreendia por reflexão:

O termo “reflexão” não deve ser entendido como simples ato de pensar, mas como uma *atitude*. A reflexão é uma atitude de prudência da liberdade humana, face à necessidade das leis da natureza. Como bem o indica a palavra “reflexio”, isto é, “inclinação para trás”, a reflexão é um ato espiritual de sentido contrário ao do desenvolvimento natural; isto é, um deter-se, procurar lembrar-se do que foi visto, colocar-se em relação e em confronto com aquilo que acaba de ser presenciado. A reflexão, por conseguinte, deve ser

entendida como uma tomada de consciência (2011a, par. 235, nota 9) (grifo meu).

Jung defende que “os fatores psíquicos que determinam o comportamento humano são sobretudo os *instintos* enquanto *forças motivadoras* do processo psíquico” (JUNG, 2002, par. 233) e enumera cinco instintos: fome, sexualidade, impulso à ação, reflexão e criatividade. Para ele, os instintos no ser humano, diferentemente do que acontece nos animais, sofrem uma psiquificação e podem, ocasionalmente, “ficar sem sua característica mais essencial que é a compulsividade” pela modificação forjada no encontro com o dado psíquico (JUNG, 2002, par. 235). Passível de psiquificação, o instinto pode responder de maneira especificamente humana a determinadas situações.

Mas, como tudo na psique, o instinto tem um potencial de expressão patológica. Tudo que é demais ou de menos pode trazer desequilíbrio. Narciso, quando se vê refletido nas águas da fonte de Téspias, se apaixona pela própria imagem. Ofende ao deus Eros por não se ligar, não se relacionar com um outro. Ao invés disso, liga-se a si mesmo, a seu reflexo, num incesto intrapsíquico no qual a energia psíquica não se move em direção a mais nada que não seja a bela imagem refletida na fonte. Narciso não come, não dorme, não se relaciona, não pensa em mais nada e se entrega à morte.

Narciso indicaria este desenvolvimento patológico no instinto de reflexão: a atividade da reflexão (voltar-se para si mesmo) domina e exclui a necessidade de alimentação, de sexualidade comum, da atividade, da entrada de qualquer pensamento ou impulso novos (BRANDÃO, 1989, p. 184).

Considerar atentamente o outro – interno ou externo – e refletir sobre o que sinto e penso não é algo fácil e automático. Jung disse que “[...] a compulsividade é substituída por uma certa liberdade, e a previsibilidade por uma relativa impre-

visibilidade” (JUNG, 2002, par. 241). A liberdade e a imprevisibilidade são por demais assustadoras para a consciência que sempre prefere o conhecido, o previsível e, portanto, o confortável. O processo de individuação e o processo analítico são uma obra contra a natureza e o esforço necessário para que haja uma transformação através da intervenção consciente é imenso. Se este esforço não ocorre, o processo segue naturalmente, à revelia da intervenção consciente, como um destino. É justamente isto que ocorre no mito de Narciso, seu destino já havia sido profetizado, “só viveria se não se visse”. O esforço a ser feito está em função de que a individuação seja uma “obra” e não um “destino” profetizado pelo sintoma, pela neurose, pela psicose. Não importa o tamanho da ferida; importa o que somos capazes de fazer com ela e a partir dela. O chamado narcisismo das pequenas diferenças é importante demais para não ser considerado teórica e vivencialmente. É o causador de guerras, violência, abusos e todo o tipo de dores individuais e coletivas e só pode ser tratado mediante e de acordo com o desenvolvimento da consciência de cada um de nós.

## 2. Eros, deus das ligações

Se o paradoxo é inerente ao processo de ampliação da consciência e a reflexão é a ferramenta necessária nesse processo, qual é o ingrediente fundamental, também paradoxal, que precisamos para que a ‘receita’ dessa ampliação não desande? Eros, o amor.

Na estória de Narciso, narrada pelo mitógrafo grego Cônio (cerca de 30 a.C.), o jovem é descrito como ‘extremamente belo, mas orgulhoso para com Eros e em relação àqueles que o amavam’. Eis aí a grande ‘hamartía’ de Narciso que, como Hipólito, ultrapassou o *métron* (o que Lírope temia) e, encastelado em sua beleza, comete uma *hýbris*, uma violência contra Eros, contra o amor-objeto e contra o envolvimento erótico com o outro (BRANDÃO, 1989, p. 180).



Temos, então, uma relação no próprio mito entre o mortal Narciso e o divino Eros. Assim também ocorre na psique: é através da relação com um outro, da relação erótica (promovida por Eros) com um outro interno ou externo que podemos consumir algo. Daí temos o caráter paradoxal das feridas que são simultaneamente entrave e abertura para o desenvolvimento psíquico e o caminho de individuação. Se ficamos narcisicamente paralisados, “orgulhosos para com Eros”, sem reconhecer aqueles que querem se relacionar conosco – sejam eles pessoas, sonhos, símbolos, sintomas, acontecimentos – cometemos uma *hýbris*, uma ofensa a Eros, vamos contra a possibilidade do desenvolvimento psíquico, contra nossa alma.

Há uma canção de Renato Russo, chamada “Monte Castelo” (MANFREDINI JUNIOR, 1989), que em sua letra junta um poema de Camões com uma passagem da Bíblia e que pode ser associada com a citação de Jung sobre as virtudes reproduzida acima. Vejamos:

Ainda que eu falasse a língua dos homens  
E falasse a língua dos anjos  
Sem amor eu nada seria

É só o amor, é só o amor  
Que conhece o que é verdade  
O amor é bom, não quer o mal  
Não sente inveja ou se envaidece

O amor é o fogo que arde sem se ver  
É ferida que dói e não se sente  
É um contentamento descontente  
É dor que desatina sem doer

Ainda que eu falasse a língua dos homens  
E falasse a língua dos anjos  
Sem amor eu nada seria

É um não querer mais que bem querer  
É solitário andar por entre a gente  
É um não contentar-se de contente  
É cuidar que se ganha em se perder

É um estar-se preso por vontade  
É servir a quem vence, o vencedor  
É um ter com quem nos mata a lealdade  
Tão contrário a si é o mesmo amor

Estou acordado e todos dormem  
Todos dormem, todos dormem  
Agora vejo em parte  
Mas então veremos face a face

É só o amor, é só o amor  
Que conhece o que é verdade

Ainda que eu falasse a língua dos homens  
E falasse a língua dos anjos  
Sem amor eu nada seria  
(MANFREDINI JUNIOR, 1989).

O que o poeta evidencia é a natureza paradoxal do amor e sua necessidade para a vida humana: sem amor eu nada seria. A impossibilidade de “ser” sem amor nos fala da essencialidade desse “ingrediente” em nossas vidas. O poeta, já na primeira estrofe, nos remete ao “Banquete” de Platão (PLATÃO, 1991), em que o amor é um intermediário (*dáimôn*) entre os deuses e os homens, como que um gênio ou um anjo: “Ainda que eu falasse a língua dos homens/E falasse a língua dos anjos/Sem amor eu nada seria”. É também uma forma de conhecimento na medida em que, ainda segundo Sócrates/Platão, é amor pelo belo e aspira à sabedoria, como um filósofo. Sendo filósofo está entre a sabedoria e a ignorância: “É só o amor/Que conhece o que é verdade”.

O poema traz a contradição tão inerente à individuação. Quem já amou alguma vez na vida não pode discordar da contradição contida em cada verso do poeta luso: querer e não querer, estar contente e não se contentar, estar sozinho e preenchido pela emoção, ser leal àquilo que nos faz sofrer, sentir dor e prazer, estar enlouquecido por uma dor que não dói concretamente.

A ideia trazida por Platão do amor, Eros, como *dáimôn* nos fala de uma característica muito antiga



da religião popular grega que é “a crença em espíritos sobrenaturais um pouco menos antropomorfizados do que os [deuses] Olímpicos [...] um certo *dáimôn* está ligado a uma pessoa ao nascer e determina, para o bem ou para o mal, o seu destino” (BRANDÃO, 2000, vol. I, p. 278) Assim, o amor pode ser bom ou mau, “é ter com quem nos mata, lealdade / tão contrário a si é o mesmo Amor”.

Não falamos aqui do amor romântico, entre duas pessoas, mas de todos os tipos de amor que uma pessoa precisa ao longo da vida e que lhe são essenciais: o cuidado materno, o reconhecimento profissional, o incentivo para aprender, a amizade, a espiritualidade. Renato Russo amalgama o soneto de Camões e o capítulo 13 da *Primeira Epístola aos Coríntios* (BÍBLIA SAGRADA, 2015). São poemas de tempos ancestrais, paradoxo arquetípico do amor.

A *Primeira Epístola aos Coríntios* (BÍBLIA SAGRADA, 2015) é uma carta do apóstolo Paulo aos cristãos da cidade de Corinto na atual Grécia. É uma carta de conselhos e orientações, como que um “manual” de como um cristão deve se comportar. Um dos trechos mais famosos da carta é o que fala sobre a importância do amor:

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o sino que tine. E ainda que tivesse o dom da profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse amor, nada seria [...] não folga com injustiça, mas folga com a verdade. Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca falha; mas havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão; havendo ciência, desaparecerá [...] (BÍBLIA SAGRADA, 2015, primeira epístola aos Coríntios, capítulo 13).

Em algumas traduções, como na *Bíblia de Jerusalém*, encontra-se a palavra “caridade” no

lugar de amor pelo fato de se tratar do *ágape*, do grego, amor caridoso. Segundo a escritura, a fonte do *ágape* está em Deus, é a natureza mesma de Deus e se encontra também no Filho, Jesus Cristo, e no Espírito Santo que o derrama no coração dos cristãos. É um amor “baseado na sinceridade e na humildade, no esquecimento e no dom de si, no serviço e no mútuo sustento, deve-se provar por atos e observar os mandamentos do Senhor, tornando-se a fé efetiva” (BÍBLIA SAGRADA, 2015, p. 2009, nota e). Entre os cristãos primitivos, *ágape* era a refeição com que se celebrava o rito eucarístico. Ou seja, este amor é a comunhão, do latim *communi ne*: participação mútua, uma refeição, um alimento para a alma. Podemos pensar na aproximação entre a relação do homem com Deus, aconselhada por Paulo, da relação entre o ego e o inconsciente, ou seu centro organizador, o Self. A definição do *ágape* contém, idealmente, os ingredientes necessários ao processo de análise: sinceridade consigo mesmo, humildade para reconhecer erros, esquecer ou deixar no passado aquilo que não posso modificar, reconhecer meus dons, trabalhar (muito!) e sustentar a mim e às demandas da alma, provar minhas mudanças através de meus atos e observar os “mandamentos” do inconsciente, tornando-se a fé efetiva. Ser caridoso e amoroso consigo mesmo, mesmo que os “outros” não tenham sido. Mas tudo isso é muito difícil. É um processo que se inicia com o nascimento e se conclui com a morte.

Aqui temos a chave dada por Jung para cuidar das feridas: as virtudes – paciência, amor, fé, esperança e humildade. É preciso que nos conheçamos o suficiente para perceber nossa própria demanda de amor, de atenção; só assim seremos capazes de receber nossas próprias dádivas que serão o bálsamo para tratar as feridas infligidas por um outro ou por nós mesmos, o outro que há em nós. ■

Recebido em: 27/05/2020 Revisado em: 06/07/2020

## Abstract

### *Psychic wounds, Jung and narcissism*

*The article aims to think about psychic wounds and narcissism in the field of analytical psychology and its importance in the analysis process. The concept of narcissism and its emergence in*

*Freudian psychoanalysis differ from the way in which the theme is treated by Jung; we observe how its sensitive and deep perspective helps us to reflect on the psychic wounds. ■*

Keywords: Psychic wounds, Narcissism, Jung, Psychic energy, Eros

## Resumen

### *Heridas psíquicas, Jung y narcisismo*

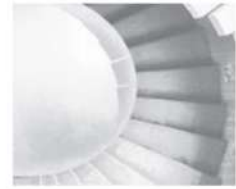
*El artículo tiene por objeto pensar en las heridas psíquicas y el narcisismo en el campo de la psicología analítica y su importancia en el proceso de análisis. El concepto de narcisismo y su*

*surgimiento en el psicoanálisis freudiano difieren de la forma en que Jung trata el tema; observamos cómo su perspectiva sensible y profunda nos ayuda a reflexionar sobre las heridas psíquicas. ■*

Palabras clave: Heridas psíquicas, Narcisismo, Jung, Energía psíquica, Eros

## Referências

- BERRY, P. *O corpo sutil de Eco: contribuições para uma psicologia arquetípica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, SP: Paulus, 2015.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega volume 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega volume 1*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- FREUD, S. *Introdução ao narcisismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas volume 12).
- \_\_\_\_\_. *O tabu da virgindade*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013. (Obras completas volume 9).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas volume 15).
- JUNG, C. G. *Símbolos de transformação*. Petrópolis, SP: Vozes, 1989. (Obras completas volume 5).
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. (Obras completas volume 6).
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. (Obras completas volume 8, n. 2).
- \_\_\_\_\_. *Interpretação psicológica do dogma da trindade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a. (Obras completas volume 11, n. 2).
- \_\_\_\_\_. *Índices gerais: onomástico e analítico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b. (Obras completas volume 20).
- \_\_\_\_\_. *A energia psíquica*. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. (Obras completas volume 8, n. 1).
- \_\_\_\_\_. *Civilização em transição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. (Obras completas volume 10, n. 3).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c. (Obras completas volume 11, n. 1).
- MANFREDINI JUNIOR, R. Monte castelo. In: BAHIA, M. V. (Prod.). *Legião urbana: as quatro estações*. Rio de Janeiro, RJ: EMI, 1989. lado b, faixa 2. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AKqLU7aMU7M>>. Acesso em: 24 maio 2020.
- MONTELLANO, R. P. Narcisismo: considerações atuais. *Junguiana*, São Paulo, n. 14, p. 86-91, 1996.
- \_\_\_\_\_. Transtornos de la personalidad narcisista. In: SAIZ, M. E. et al. *Psicopatologia psicodinamica simbólico-arquetípica*. Montevideo: Medica Latino Americana, 2006. p.187-99.
- MONTAGNA, P. Narcisismo, considerações atuais. *Junguiana*, São Paulo, n. 14, p. 78-84, 1996.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. São Paulo: 34, 2017.
- PLATÃO. O banquete. In: PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1991. (Coleção os pensadores).
- REINO, L. M. G.; ENDO, P. C. Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 16-27, jul./dez. 2011.
- SCHWARTZ-SALANT, N. *Narcisismo e transformação do caráter: a psicologia das desordens do caráter narcisista*. São Paulo, SP: Cultrix, 1995.
- SILVEIRA, N. *Jung, vida e obra*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1988.



# Psychic wounds, Jung and narcissism

Rosana Rubini\*

## Abstract

The article aims to think about psychic wounds and narcissism in the field of analytical psychology and its importance in the analysis process. The concept of narcissism and its emergence in Freudian psychoanalysis differ from the way in which the theme is treated by Jung; we observe how its sensitive and deep perspective helps us to reflect on the psychic wounds. ■



## Keywords

Psychic wounds, Narcissism, Jung, Psychic energy, Eros.

\* Psicóloga e mestre em psicologia (PUC-SP). Membro analista da SBPA/IAAP. e-mail <rosanarubini@hotmail.com>

## Psychic wounds, Jung and narcissism

To be wounded, to have wounds, to cause pain to others is proper to the human being and goes through the whole history of humanity. Our starting point is the archetypal dimension of the wound and all the list of consequences caused by them in our psyche, in our behavior, in the treatment of our emotions, with the development of a resilience or psychic disorder.

In Jungian Psychology, we talk about wounds in various ways. Like psychic, narcissistic, maternal, paternal, primal or love wounds. Several authors have spoken directly or indirectly about them, which, in my opinion, are the objects of all the work of analysis and the engine of the process of individuation.

I will start by telling the myth of Narcissus and Echo and talking about narcissism, a concept revealed in Freudian psychoanalysis and treated, throughout the years, by countless medicine and psychology academics in their various approaches. There is a clear relationship between what we call psychic wounds and the theoretical formulations of narcissism, since the concept refers to a founding process of the individual's relationship with his internal and external world, which lasts throughout life. Any unsettling event that occurs during this process can be experienced and psychically registered as a wound.

The myth of Narcissus and Echo was narrated by the Latin poet Ovid (43 BC/17 AD) in one of his most famous works, *Metamorphoses*, which is composed of fifteen books with poems that tell the deeds of heroes and mythological gods in order to explain the origin of the world, plants, animals and life itself (OVÍDIO, 2017).

Narcissus was the son of the nymph Liriope, who was raped by the River Cephissus. When he was born he was so beautiful that his mother, worried that his beauty would be an offense to some god and considered a *hýbris* – an insolence – consulted the old and blind Tiresias,

who had the gift of *mantéia*, of fortune-telling. Would the most beautiful of mortals live long? Tiresias replied concisely: “Yes, if he doesn't see himself”. The drama of Narcissus was in the “vision,” the same vision that Tiresias had lost by punishment of Hera, and Zeus, to compensate him, had granted the gift of *mantéia*, the “vision from within,” the gift of the prophecy.

Because of his beauty many young people and nymphs fell in love with Narcissus, who despised everyone, insensitive. The nymph Eco, very chatty, was punished by Hera for trying to distract her, so that Zeus could lie down with other nymphs. The goddess protector of marriages and defender of legitimate loves told her: “You will be reduced to the faculty of that language by which I was deceived, and the use of your voice will be greatly reduced” (OVÍDIO, 2017, p. 187). Echo was doomed not to speak; she could only repeat the last words she heard. Like many others, the nymph fell in love with Narcissus and followed him without being seen. He, who was hunting with friends, distanced himself from the group and began to call them.

From his partners in the misguided hunt  
Narcissus screams: Hello! Does no one  
hear me?

Listen, the Nymph lover answers.

He is astonished: around he stretches his  
eyes.

And seeing no one: Come here, he shouts.  
An equal invitation arrives from her.

He turns around, sees nothing: why flee  
thou from me?

He cries, why flee thou from me, they  
answer.

From the mutual delusional voice, he still  
insists:

Let us gather here. Sweeter phrase,  
He does not expect it, he does not want it;  
he is delirious, and soon,

Let us gather here, voice in cravings  
To put it to work, the thickness breaks,  
Come with open arms, ringing,  
Such a sighing object, to harvest it.  
He flees; fleeing eludes the embrace,  
And rather, he says, I will die, let the love  
unites us.  
She, standing still, with the sight following  
him,  
And to what he heard, only answers: Love  
unites us (BRANDÃO, 1989, p. 177-8).

Echo rejected and full of pain, isolated herself, stopped eating and sleeping and little by little she wasted away until there was only voice and bones left. Finally, she turned into a rock that repeats the sounds of what is said. Narcissus deceived everyone without ever corresponding to love. One of the despised asked for vengeance on Nemesis, goddess of indignation and punisher of *hýbris*, praying that Narcissus would love and not be corresponded. The prayer was answered.

There was a source of clean water in an isolated and untouched region where Narcissus went to rest and quench his thirst. Approaching the mirrored waters, he saw his own image and, seeing what so many others saw, his exceptional beauty, naively fell in love with himself. And he stayed there, trying to capture the image he dreamed of being the object of his love, trying to hug her and kiss her in vain. Without eating and without sleeping, driven mad by unrequited love, he died. And instead of his body only a yellow flower of white petals remained. It was the daffodil (OVÍDIO, 2017, p. 187-97).

What was the *hýbris* of Narcissus? His descent was beauty, but which god did Narcissus offend? Eros, the god of bonds; Narcissus is punished for not wanting to get involved, to relate to the other.

The myth explains the symbolic, archetypal, and psychological dimensions of the question of narcissism and its complementary polarity, the echoism. These are two faces of a psychological dynamic that we all experience. Both Nar-

cissus and Echo offend the god Eros; the first for not wanting a relationship with the other and the second for not getting it with herself. Psychologically, both the relationship with oneself and with the other suffer disastrous consequences in the history.

We said earlier that the drama of Narcissus was in the vision; the vision is a sensory function through which the eyes put men and animals in relation with the external world, it makes us perceive, evaluate, discern and also imagine, dream and daydream. We talk, therefore, in a metaphorical way, about perceiving the external world and the internal world. According to the myth, everyone, boys, girls, nymphs, saw Narcissus, but he did not see anyone, not even himself; he did not know himself, he had never seen his own image and collapses when he sees it and falls in love supposing he is another. This passion forces him to relate and, not being corresponded, not finding “echo” in the other, he succumbs.

Echo, unlike Narcissus, who remains in himself, repeats, resonates the other. Originally, before being punished by Hera, the chattering nymph spoke incessantly to seduce, to distract the goddess by taking her attention away from her husband, making her distracted by her verbiage. Now, Hera is a ruler who serves the established or establishes new forms and orders. While Echo babbles and Hera remains distracted, Zeus generates and creates new beings, new possibilities (BERRY, 2014, p. 141). The nymph therefore has a fundamental role in the generation of the new by Zeus. The nymph’s chatter is an empty, formless speech that aims at distraction rather than attention and reflection.

Hera’s punishment imposes a form on Echo through repetition; this repetition can be an effort for continuity, for the permanence of words that can thus gain other meanings as we saw earlier in the passage cited by Brandão. Repetition can also be a search for recognition or the expression of an essence (BERRY, 2014, p. 143-4). It forces us, in one way or another, to listen to ourselves, which can be pointed out by another



– as in analysis – or perceived by ourselves. This listening to oneself can lead to reflection and is exactly what Echoes lack, the ability to reflect, to pay attention to herself.

In synthesis, the myth of Narcissus and Echo deals with the relationship I-other, and this other can exist inside or outside of us. The way we perceive and deal with these internal or external “others” throughout life is what gave rise to the concept of narcissism and its different conceptions.

The concept of narcissism is of great importance in psychology because it refers to the fundamental aspects of human nature. The term is also of interest in the context of the culture that uses it in different ways. The most common ones refer to an individual who is vain, very concerned with his image – aesthetically or socially – or to someone whose personal interests are above all else and who does not empathize, or even does not see others. In the latter sense, narcissism is confused with individualism and/or selfishness.

At the beginning of the 20th century, Freud already used the term narcissism in several of his writings, but only in 1914, with the text “Introduction to Narcissism,” (FREUD, 2010) he explains the various meanings in which he considers it and inserts it as a concept of psychoanalysis (FREUD, 2010). Throughout the text, he uses the concept in different senses: as sexual perversion, as a stage of normal development (primary narcissism), as a type of objective relationship and as being related to self-esteem (MONTELLANO, 2006). After his death in 1939 and, mainly, starting from the fifties, several authors dedicated themselves to the subject. The concept of narcissism gave Freud the instrument to study everyday life issues such as passion, choice of object, hypochondria, mental pain and psychopathological issues as in the analysis of the Schreber case, in the text about Leonardo da Vinci, besides other themes such as psychosis and homosexuality.

Observing that aspects of the narcissistic attitude occurred in many other cases, he conceived

a narcissistic ‘libido’ that would have a place in human sexual development and, thus, the term, in this sense, would not refer to a perversion, but to “a complement (turned to the self) of what Freud called the *instinct of self-preservation*” (MONTAGNA, 1996). It describes a primary and normal narcissism, where the “libido” has a role in the regular sexual development of the human being, and a secondary narcissism, in which the “libido” is removed from objects and turns to the self. Although the notion of secondary narcissism comes from Freud’s observation of schizophrenia, he has not limited it to cases of psychosis extending his observation to all human beings.

The transformations that the concept of narcissism brought to the psychoanalytic theory were many; among the most important are the second theory of pulsation and the formulation of the structural Oedipus complex theory.

Willy Baranger, an Argentinean psychoanalyst of French origin, raises different uses of the term narcissism in psychoanalysis (MONTAGNA, 1996). He ranks the different meanings into three groups: narcissism as one of the forms of libido, the object and identification in narcissistic states, and narcissism as valorization/devaluation. In this last group would be the so-called “narcissistic wounds” that refer to everything that comes to diminish the self-esteem of the self or its feeling of being loved by valued objects, and also the so-called “narcissism of small differences”.

A few comments can be made on the previous. For psychoanalysis, the immediate acceptance of otherness, of the other and his differences, is permeated by a series of mediations that are due to narcissism. In 1917, in a text on the taboo of virginity, Freud quotes a British social anthropologist named Alfred Ernest Crawley (1869-1924) who invented the expression “taboo of personal isolation”. His book, *The mystic rose*, is central to Freud’s quoted article. In his text we read:

In words that are a little different from the usual terminology of psychoanaly-

sis, Crawley states that each individual is separated from the others by a “taboo of personal isolation”, and that precisely the little differences, within the general similarity, motivate the feelings of strangeness and hostility between them. It would be tempting to pursue this idea and to derive from this “narcissism of little differences” the hostility that in all human relationships victoriously combats the feelings of solidarity and superimposes the commandment of love the other (2013, p. 370).

In the text “Psychology of the masses and analysis of the self” of 1921 (FREUD, 2011), Freud points out that antipathies and undisguised aversions towards strangers who are close to us, that which is different in the other and bothers me, is the expression of a narcissism that feels threatened as if the difference criticizes it. This supposed narcissism is so rigid and conservative that any deviation brought by the other is seen as an affront; it is as if saying “everything that is different from me threatens me”. The recognition of what is different is opposed to narcissism, and for the other to be recognized as such, a psychic change must necessarily occur (REINO, ENDO, 2011). Now, this idea is way too interesting not to have been developed from the point of view of the Jungian thought. I will return to this point later.

In addition to these meanings of the term, we have what we today call Narcissistic Personality Disorder (DSM-5 and CID-10/F60.81) which is defined when a series of criteria are met. It is not the case here that we stick to this psychopathological state. Despite the consensus on the phenomenological description of the narcissistic personality of DSM-5, there are many differences and disagreements regarding theory, diagnosis, and clinical treatment. For our purpose it is enough to point out that there is an agreement that the concept of narcissism should include the description of normal and pathological aspects

of development. We are interested in the dynamics of narcissism and its wounds that are present in individuals regardless of this diagnosis. In the literature of Jungian psychology, we find authors who refer mainly to what has been called primary narcissism, a universal stage of normal human development.

### **1. Jung and the terms “wound” and “narcissism”**

We only find a passage in Jung’s complete works in which he uses the expression “psychic wound” (JUNG, 2011b, p. 336). Talking about the psychological foundations of belief in spirits, he understands the wound as linked to the formation of complexes. The emergence or formation of a complex has as its origin an emotional experience that leaves an imprint, a psychic wound.

Certain complexes arise after painful or unpleasant experiences in the life of the individual. They are personal experiences of an emotional nature, which leave lasting psychic wounds behind them. An unpleasant experience is capable of suffocating, for example, a person’s precious qualities. This creates unconscious complexes of a personal nature [...] A part of the autonomous complexes originate from these personal experiences (JUNG, 2002, PAR. 594) (my emphasis).

The idea of a psychic wound that would be at the genesis of an autonomous complex leads us to the possibility that every wound is related to a complex in some way. The complex is constituted as a tangle of ideas and emotions that refer to a certain theme and that have been repressed, forgotten or never come to be conscious, like an “energy knot” (SILVEIRA, 1988, p. 46). Thus, a very painful emotional experience will leave a psychic wound that will group to already existing unconscious formations whenever the ego and consciousness are not able, for some reason, to deal with these contents.

A brief explanation on the question of psychic energy and its movements is necessary since this is one of the points of theoretical divergence between Jung and Freud and is related to the development of the idea of narcissism.

In *Symbols of Transformation* his thesis is about the progression and regression of libido, which allows an analogy with the ideas of primary and secondary narcissism. In this work, Jung justifies his choice of the term “psychic energy” to replace the term “libido” arguing that, besides sexuality, other human instincts are also of fundamental importance and that little do we know about their nature and psychic dynamics. The observation of his schizophrenic patients made him question whether the loss of contact with reality would be the result of the retraction of sexual libido, an opinion defended by Freud. He perceived that the patients presented a loss of any interest in the outside world and not only the sexual interest. The libido as psychic energy has a plastic character that allows its application to different areas of interest and not only sexual interest. In his words: “It is more prudent, therefore, when talking about libido, to understand with this term an energetic value that can be transmitted to any area, to power, hunger, hatred, sexuality, religion, etc., without necessarily being a specific instinct” (JUNG, 1989, par. 197). Its conception of psychic energy can be compared to the energetic model of physical sciences in which energy has different forms of manifestation: heat, light, electricity, etc. The question of libido as psychic energy has such importance that it was one of the determinants of the end of the relationship between Jung and Freud and deserved another work: *Psychic energy*.

In this book the author considers the psyche as a relatively closed energy system (JUNG, 2012a, par. 34), that is, it has a potential that remains the same in quantity through its multiple manifestations throughout our life. Psychic energy obeys the principle of equivalence as well as physical energy, that is, if a quantity of

energy “disappears”, “a corresponding value emerges in another form” (JUNG, 2012a, par. 35). If the interest in an object ceases to exist for some reason, the energy that fed that reason will take other paths: it will appear in somatic manifestations, in dreams, it will be able to reactivate sleeping contents in the unconscious, it will manifest as symptom. All these phenomena are expressions of the same transformed energy. The psychic energy moves in two directions: progression and regression. Progression is the movement it makes towards the environment with a view to adaptation. If the necessary attitude for adaptation is not achieved, the progression stops and there is a damming of the energy that is characterized by the disintegration of pairs of opposites and the consequent increase of tension that leads to conflict. Conflict is a state in which the energy is dammed, and the polarities are with equal values. If we choose one of the sides, there is simply a dissociation, due to an “internal disagreement”. The unattended possibility is repressed and generates symptoms that disturb the psyche going against adaptation (JUNG, 2012a, par. 61). The psychic energy then changes the sense of movement and the process of regression begins; the energetic flow turns to the unconscious, reactivating contents that were excluded from the consciousness because they were disturbing the efforts of adaptation to the external world. This unconscious material gains, with the regression, a quantum of energy that brings it closer to consciousness through dreams or all sorts of symptoms. But, adds Jung, among these contents of the unconscious are also the seeds of other and new possibilities of life that did not have enough energy to reach consciousness (JUNG, 2012a, par 62-3). Awareness of this unconscious material brings the possibility to consider, confront and integrate them. This dissolves stagnation, removes blockages and the psychic energy flows back towards the outside. A new phase of progression begins again.

Any “stop”, stagnation of psychic energy, whether in progression or regression, if it is

temporary, is part of the psychic functioning that occurs ordinarily. If there is a dissociation of the ego in relation to the Self or an unconscious fixation – incest – and an impossibility of reorganization of the consciousness with the elaboration of unconscious contents by the ego, we have the possibility of neurosis or even psychosis. It is through the transformations of the psychic energy and the formation of symbols that the development of the psyche is processed in its essence.

Montellano argues that the main beam of Jung's thought is constituted by two concepts that allow us to understand the psyche and the movement of psychic energy: archetype and individuation (MONTELLANO, 1996, p. 86). The idea that the unconscious is constituted by archetypes and that these coordinate the process of individuation brings a counterpoint to the concept of narcissism. The notions of Self and of Central Archetype will collaborate, through theoretical enlargements made by authors such as Michael Fordham, Erich Neumann, Carlos Byington, among others, to clarify the development of the ego and of consciousness in its articulation with the whole of personality from the beginning to the end of life.

Therefore, the term "narcissism" is not widely used by Jung; it is found only four times in his work (JUNG, 2011b, p. 482) and in three of them it is used with critical reference to Freud's work. In *Psychological Types*, the term is used when Jung is explaining the definition of *soul image* (soulful image). He says that when there is a projection of the anima, "an absolute affective attachment to the object arises" (JUNG, 1991, par. 844). If the soul content that asks for passage is not projected, "a state of relative unsuitability is created that Freud described in part as narcissism" (JUNG, idem). This means that when the projection on an external object has not occurred, the progression of psychic energy, which aims at adaptation to the external world, ceases and it starts to regress, turning towards the individual's internal world. It is to this regression

of psychic energy that Jung refers here with the term narcissism.

In a lecture given in 1924 called "The Student's Love Problem", speaking about the various meanings that can be attributed to the word love, Jung writes: "The word love needs to be further amplified in order to cover all the perversions of sexuality. There is an incestuous love, an onanistic self-love that deserves the name of narcissism" (JUNG, 2012b, § 204). It is clear in this passage the pathological meaning that he, like Freud, attributed to the term. In another text called "The Current State of Psychotherapy", from 1934, the term narcissism is used, among other psychoanalytical terms, to weave a harsh criticism of Freudian theory.

Freud is based with frenetic one-sidedness on sexuality, concupiscence or, in a word, on the "pleasure principle". Everything revolves around the question whether someone can do what they would like. "Repression", "sublimation", "regression", "narcissism", "incest", "satisfaction of desires" etc. are mere concepts and points of view related to the drama of the "pleasure principle". It even seems that in this doctrine the concupiscence of human nature has been elevated to the fundamental principle of its psychology (JUNG, 2012b, par. 340).

Only when it deals with the phenomenon of transference through the engravings of the alchemical text *Rosarium Philosophorum* does Jung employ the term in another way. He uses the expression "the devil of narcissism". This is interesting, because what might initially seem like a criticism of this term again, which for him was perhaps so connected to Freud and his theory, turns out to be a kind of ear pulling that this "devil" (or *dāimôn*) gives to an ego that does not perceive the needs of the soul. In this sense, it attests to the "necessity" of narcissism, of turning to oneself and meeting one's own demands.

Despite the apparently pejorative expression, it places itself against the unfavorable connotation attributed to the term:

The conscious, although not identifying with the unconscious tendency, confronts itself with it and take it into account, in one way or another, to play your role in the life of the individual, however difficult this may be. If the unconscious does not express itself in some way, through words, action, restlessness, suffering, consideration, resistance, the old split reappears, with all the often-unpredictable consequences that the contempt of the unconscious can bring. If, instead, the concessions to the unconscious are excessive, an inflation of the personality, in the positive or negative sense, will occur. Whatever the situation, it will always be an internal and external conflict: one of the birds has already learned to fly, the other, not yet. The doubt is as follows: on the one hand, one is debatable, on the other, one must be against. Everyone would like to escape this situation, certainly uncomfortable, but only to find out later that what was left behind were themselves. To live running away from oneself brings only bitterness, and to live with oneself requires a series of Christian virtues, which, in this case, we must have in relation to ourselves. These virtues are patience, love, faith, hope, and humility. It is important to benefit others with them, there is no doubt about it, but soon the **devil of narcissism** comes, pats us on the back and says: “Bravo! Well done!” And since this is a great psychological truth, it must be reversed in relation to so many other people, so that the devil has something to reproach. But if we must have these virtues for ourselves, does that make us happy? What if I am myself the recipient of my own gifts, if I am myself the least among my brothers whom I must

welcome within myself? What if I must recognize that I need my own patience, of my love, of my faith and even of my humility? That the devil, my opponent, the one who always contradicts me in everything, is myself? Can we really stand ourselves? You must not do to others what you would not do to yourself. And this is true for evil as well as good. [...] It was taken from John Gower’s *Confessio Amantis*, the verse I used as an epigraph in the introduction: “*Bellica pax, vulnus dulce, suave malum*” (a warlike peace, a sweet wound, a soft evil). With these words, the ancient alchemist formulates the quintessence of his experience. I could add nothing to the incomparable simplicity and synthesis of these words. They contain all that the self can claim for itself from opus. They clarify the darkness and paradox of human life. To submit and abandon oneself to the fundamental antagonism of human nature means to accept the tendencies that intersect themselves in the psychism (JUNG, 2012c, par. 522-3) (my emphasis).

What Jung raises in this passage of his work is fundamental: consciousness must consider the manifestations and tendencies of the unconscious; otherwise, it will reap harmful consequences. “Totality” for the great majority of people is restricted to consciousness. Many do not have the vaguest idea of the existence of “something” we call unconscious and of its enormous power. What manifests itself as a symptom, as an annoyance, and which often refers to old pains, events, our psychic wounds, is the insistence of something unknown (unconscious) in signaling that “something is out of order” as the song of Caetano Veloso says. Not observing this signaling hurts us in one way or another, is a neglect we commit against ourselves. Obviously, during a lifetime, this is inevitable since it is the ordinary dialogue between two instances – conscience and unconscious. But the observation of we –

in all aspects, physical, emotional, intellectual, social etc. – is something that demands, beyond the Christian virtues pointed out by Jung, discipline, training, exercise. In fact, this is a requirement for us to “apply” these virtues. Exercising patience, love, humility is an enormous task. To have faith and hope in our days and in our country, in ourselves and in relation to our neighbor, is sometimes quite difficult. But here, the rule of survival applies: when the stewardess of an airplane advises what to do in case of emergency, she explains that, in case of depressurization of the aircraft, oxygen masks will automatically fall on our seats and that we must put them on our faces before helping other people. If we are not alive, we will not be able to help anyone.

It seems possible that Jung did not use the term narcissism frequently because he associated it with psychoanalysis and because he found another way to talk about the issues surrounding this subject. These are issues that deserved your attention, but from different points of view. Schwartz-Salant clarifies:

The term narcissism appeared early in psychoanalytic theory, and it did so in a particularly pejorative way. Initially, it indicated self-love in a pathological degree and an associated impenetrability, carrying a pessimistic therapeutic prognosis. Being a narcissist was, in fact, being bad. It was a judgment according to which the person was not only turned towards himself but was also out of reach. This decree of psychoanalytic thinking extended to meditation, introversion, and creative fantasy, which is why it hardly comes as a surprise that Jung rarely uses the term (1995, p. 9).

From this clarification, it is evident that certain Jung’s placements have been poorly received and misunderstood, and still are. How can we attend to the “necessary” Christian virtues in relation to others and apply them to oursel-

ves? And how to apply them without reflection, introversion, and fantasy? Common sense might say: “But this is outrageous selfishness (narcissism!); only selfish people (narcissists!) dedicate love, patience, faith, humility to themselves! What we learn in the family, in religions, in ‘good manners’ is that we must think of ‘the others’, be charitable with them”. And then, we are left with Jung and his theory of ‘individualists’ and narcissism, the blows he suffered and his wounds relegated to an extremely dark area that should not be stimulated, cared for, at the risk of becoming extremely focused on ourselves and our interests and losing sight of the other.

But, as the myth shows us, we must consider both Narcissus and Echo, and the difficulty lies on both sides of this same psychological dynamic that is the relationship with the other. Now, this is one of the main problems (symptoms) of contemporary society: being individualistic, not caring about the other. It stimulates and applauds the exposure (thousands of photos shared by social networks), the “success”, the power, immersed in a broth of joy, ecstasy, parties, travels, condemning what is thought to be different from me, from my opinions, beliefs and postures. What is different is boring, perhaps depressed, the criticized “doing nothing”. We see an individualism, a narcissism (pejoratively speaking) in these behaviors and postures. How to take care of the body, of success, to be good, charitable, to be able to travel, to buy my desires? There is a difficulty to understand that we need to take care of ourselves. Not only take care of the body to meet the standards of beauty and health echoing the expectations of most. To take care of the psyche, the soul and its longings, the dark and hidden parts that often wake us up in the middle of the dawn in shock. This “individualism” is empty, it is not an attentive and reflective look at we, it is a “not seeing”.

Some religions preach goodness, charity, tolerance of others which, if well employed and developed, will bring due reciprocity and a secure place in heaven. But what should I do with



my anger, envy, pain, jealousy? What should I do with my hunger? Preaching the primacy of “neighbor” over ourselves has not worked. Between the four walls of the analyst’s office is where we hear the wailing, the pain, is where the vulnerability of each one stubbornly appears even under intense protest. I think that this is a fine line to understand and that it involves the concept of ‘other’ that we adopt. There is an “other” outside of us, other human beings with whom we inhabit this world. But there are also “others” within us who inhabit different worlds and who are potentially being developed. How can I contemplate the “external” other if I am not able to at least recognize another “internal” one? Most people have real panic at glimpsing something that is of the order of the strange, the unknown, the out of control, and that shakes their idea of themselves. To take care, therefore, is a difficult task, rather thorny... and implies a certain introversion. Knowing human nature involves innumerable paradoxes: what is good can turn out to be bad, the pleasurable can become pain, control unveils itself in intense chaos. “The ambivalence of the archetype is well known from Jung’s research. And this ambivalence, as we have seen, is precisely the main characteristic of narcissism” (SCHWARTZ-SALANT, 1995, p. 45).

A warlike peace, a sweet wound, a gentle evil is the paradox that the self-experiences in a process of amplification of consciousness in which accommodation is never totally possible and the restlessness, bothers and impels it to move forward.

Here we can return to the question of the narcissism of small differences. If the consciousness arises from an unconscious inertia and the complex of the ego develops from the transcendent function that intermediates its relationship with the Self throughout life, we understand that narcissism is archetypically based (MONTELLANO, 1996). Thus, narcissism of small differences. However, the impulse to relate, to desire what is different, would lead us to the possibility of accepting otherness, of engaging with the internal

and external other and their differences according to the system of values and the amplification of each one’s consciousness. These differences that take me away from the other for fear of what is different and that can manifest themselves through prejudice, racism, xenophobia, homophobia, machismo etc., remain to the extent that these narcissistic aspects remain unconscious and/or dark. Difference can cause fascination, but also envy, repulsion, shame, strangeness. To perceive what the difference of the other causes in me, takes me from the usual perception, from a certain automatism that is equivalent different to bad. This attentive consideration of what is different and what provokes in each one of us, can lead us to perceive that each difference is a different path of individuation in the other and perhaps also in me. To look inside and perceive what I feel and think about difference is a desirable and necessary reflection.

Jung wrote clearly about what he understood by reflection:

The term “reflection” should not be understood as a simple act of thinking, but as an attitude. Reflection is an attitude of prudence in human freedom, in the face of the need of the laws of nature. As the word “reflection” indicates, that is, “backward inclination”, reflection is a spiritual act in the opposite sense of natural development; that is, a stopping, trying to remember what has been seen, putting oneself in relation and in confrontation with what has just been witnessed. Reflection, therefore, must be understood as an awareness (JUNG, 2011a, par. 235, note 9) (my emphasis).

Jung defends that “the psychic factors that determine human behavior are mainly instincts as motivating forces of the psychic process” (JUNG, 2002, par. 233) and lists five instincts: hunger, sexuality, impulse to action, reflection and creativity. For him, the instincts in the human



being, differently from what happens in animals, suffer a psychification and can, occasionally, “be without their most essential characteristic which is the compulsivity” by the modification forged in the encounter with the psychic data (JUNG, 2002, par. 235). The instinct can respond in a specifically human way to certain situations.

But like everything in the psyche, instinct has a potential for pathological expression. Anything too much or too little can bring imbalance. Narcissus, when he sees himself reflected in the waters of the fountain of Thespieae, falls in love with his own image. He offends the god Eros for not connecting, not relating with another. Instead, he connects to himself, to his reflection, in an intrapsychic incest where the psychic energy does not move towards anything other than the beautiful image reflected in the source. Narcissus does not eat, does not sleep, does not relate, does not think about anything else and surrenders to death.

Narcissus would indicate this pathological development in the instinct of reflection: the activity of reflection (turning to oneself) dominates and excludes the need for nourishment, for common sexuality, for activity, for the entrance of any new thought or impulse (BRANDÃO, 1989, p. 184).

To consider carefully the other - internal or external - and to reflect on what I feel and think is not something easy and automatic. Jung said that “[...] compulsivity is replaced by a certain freedom, and predictability by relative unpredictability” (JUNG, 2002, par. 241). Freedom and unpredictability are too frightening for the conscience that always prefers the known, the predictable and therefore the comfortable. The process of individuation and the analytical process are a work against nature and the effort necessary for a transformation through conscious intervention is immense. If this effort does not occur, the process follows naturally, in the absence of conscious intervention, as a destiny. This is precisely

what occurs in the myth of Narcissus, his destiny had already been prophesied, “he would only live if he did not see himself”. The effort to be made is in function of the fact that individuation is a “work” and not a “destiny” prophesied by the symptom, by neurosis, by psychosis. It does not matter the size of the wound; it matters what we can do with it and from it. The so-called narcissism of small differences is too important not to be considered theoretically and experientially. It is the cause of war, violence, abuse and all kinds of individual and collective pain and can only be treated by and according to the development of the conscience of each one of us.

## 2. Eros, god of connections

If the paradox is inherent in the process of amplification of consciousness and reflection is the necessary tool in this process, what is the fundamental ingredient, also paradoxical, that we need so that the ‘recipe’ for this amplification does not disappear? Eros, love.

In the story of Narcissus, narrated by the Greek mythographer Canon (about 30 B.C.), the young man is described as ‘extremely beautiful, but proud towards Eros and those who loved him’. Here is the great ‘hamartia’ of Narcissus who, like Hippolytus, surpassed the métron (which Liriope feared) and, encased in his beauty, commits a hybris, a violence against Eros, against love-object and against erotic involvement with the other (BRANDÃO, 1989, p. 180).

We have, then, a relationship in the myth itself between the mortal Narcissus and the divine Eros. This also occurs in the psyche: it is through the relationship with another, the erotic relationship (promoted by Eros) with another internal or external that we can consummate something. From this, we have the paradoxical character of wounds which are simultaneously an obstacle and an opening for psychic development and the path of indi-

viduation. If we become narcissistically paralyzed, "proud of Eros", without recognizing those who want to relate to us - be they people, dreams, symbols, symptoms, events - we commit a hybrid, an offense to Eros, we go against the possibility of psychic development, against our soul.

There is a song by Renato Russo, called "Monte Castelo" (MANFREDINI JUNIOR, 1989), which in his lyrics joins a poem by Camões with a passage from the Bible and which can be associated with Jung's quote about the virtues reproduced above. Let us see:

Even if I spoke the language of men  
And spoke the language of angels  
Without love I would be nothing

It's just love, it's just love  
Who knows what's true  
Love is good, it doesn't want evil  
Doesn't feel jealous or envious

Love is the fire that burns unseen  
It's a wound that hurts and you don't feel  
It's a disgruntled contentment  
It's pain that madden without hurting

Even if I spoke the language of men  
And spoke the language of angels  
Without love I would be nothing

It's a no more than wishful thinking  
It's lonely walking among us  
It's a not to be content  
It's taking care that you win by losing

It's a willingness to be arrested  
It's serving the winner  
It's a loyalty killer.  
So contrary to you is the same love

I'm awake and everyone's asleep  
Everybody sleeps, everybody sleeps  
Now I see in part  
But then we'll see face to face

It's just love, it's just love  
Who knows what is true  
Even if I spoke the language of men  
And spoke the language of angels  
Without love I would be nothing  
(MANFREDINI JUNIOR, 1989).

What the poet highlights is the paradoxical nature of love and its necessity for human life: without love I would be nothing. The impossibility of "being" without love speaks to us of the essentiality of this "ingredient" in our lives. The poet, already in the first stanza, refers us to Plato's "Banquet" (PLATÃO, 1991) in which love is an intermediary (*dáimôn*) between gods and men, as if a genius or an angel: "Even if I spoke the language of men/ And spoke the language of angels/ Without love I would be nothing". It is also a form of knowledge in that, still according to Socrates/Plato, it is love for the beautiful and aspires to wisdom, like a philosopher. Being a philosopher is between wisdom and ignorance: "It is only love/knowing what is true". The poem brings the contradiction so inherent to individuation. Those who have ever loved in life cannot disagree with the contradiction contained in each verse of the Portuguese poet: wanting and not wanting, being content and not content, being alone and filled with emotion, being loyal to what makes us suffer, feeling pain and pleasure, being insane by a pain that does not hurt concretely.

The idea brought by Plato of love, Eros, as *dáimôn* speaks to us of a very ancient characteristic of the Greek popular religion which is "the belief in supernatural spirits a little less anthropomorphized than the Olympian [gods] [...] a certain *dáimôn* is linked to a person at birth and determines, for good or evil, his destiny" (BRANDÃO, 2000, vol. I, p. 278) Thus, love can be its good or its bad, "it is to have with those who kill us, loyalty / so contrary to you is the same Love."

We do not speak here of romantic love, between two people, but of all the kinds of love that a person needs throughout life and that

are essential to him or her: maternal care, professional recognition, encouragement to learn, friendship, spirituality. Renato Russo amalgamates the sonnet of Camões and chapter 13 of the First Epistle to the Corinthians (BÍBLIA SAGRADA, 2015). They are poems from ancient times, archetypal paradox of love.

The First Epistle to the Corinthians (BÍBLIA SAGRADA, 2015) is a letter of the Apostle Paul to the Christians of the city of Corinth, in present day Greece. It is a letter of advice and guidance, as a “manual” of how a Christian should behave. One of the most famous passages of the letter is the one that talks about the importance of love:

ings. And though I had the gift of prophecy, and knew all mysteries and all knowledge, and yet had all faith, so that I could carry the mountains, and have no love, I would be nothing [...] not unrighteous, but unrighteous with the truth. All suffers, all believes, all hopes, all endures. Love never fails; but if there are prophecies, they will be annihilated; if there are tongues, they will cease; if there is knowledge, it will disappear [...] (BÍBLIA SAGRADA, 2015, 1 Corinthians 13).

In some translations, as in the Jerusalem Bible, we find the word “charity” in the place of love because it is *agape*, Greek, charitable love. According to the Scripture, the source of *agape* is in God, it is the very nature of God and it is also found in the Son, Jesus Christ, and in the Holy Spirit who pours it into the hearts of Christians. It is a love “based on sincerity and humi-

lity, on forgetfulness and self-giving, on service and mutual support, to be proved by acts and to observe the commandments of the Lord, becoming the effective faith” (Cf. BÍBLIA SAGRADA, 2015, p. 2009, note e). Among the early Christians, *agape* was the meal with which the Eucharistic rite was celebrated. In other words, this love is communion, from Latin *communiōne*: mutual participation, a meal, food for the soul. We can think of the rapprochement between man’s relationship with God, advised by Paul, the relationship between the ego and the unconscious, or its organizing center, the Self. The definition of the *agape* contains, ideally, the necessary ingredients for the process of analysis: sincerity with oneself, humility to recognize mistakes, forget or leave in the past what I cannot modify, recognize my gifts, work (much!) and sustain myself and the demands of the soul, prove my changes through my actions and observe the “commandments” of the unconscious, becoming the effective faith. To be charitable and loving to oneself, even if the “others” have not been. But all this is difficult. It is a process that begins with birth and ends with death.

Here we have the key given by Jung to care for the wounds: the virtues – patience, love, faith, hope, and humility. We need to know ourselves well enough to perceive our own demand for love, for attention; only in this way will we be able to receive our own gifts, which will be the balm to treat the wounds inflicted by another or by ourselves, the other within us. ■

Received on: 05/27/2020 Revised on: 07/06/2020

## Resumo

### *Feridas psíquicas, Jung e o narcisismo*

*O artigo tem como meta pensar as feridas psíquicas e o narcisismo no campo da psicologia analítica e sua importância no processo de análise. O conceito de narcisismo e seu surgimento na psicanálise freudiana difere da forma como o tema é tratado por Jung; observamos como sua ótica sensível e profunda nos auxilia a refletir sobre as feridas psíquicas. ■*

Palavras-chave: Feridas psíquicas, Narcisismo, Jung, Energia psíquica, Eros

## Resumen

### *Heridas psíquicas, Jung y narcisismo*

*El artículo tiene por objeto pensar en las heridas psíquicas y el narcisismo en el campo de la psicología analítica y su importancia en el proceso de análisis. El concepto de narcisismo y su surgimiento en el psicoanálisis freudiano difieren de la forma en que Jung trata el tema; observamos cómo su perspectiva sensible y profunda nos ayuda a reflexionar sobre las heridas psíquicas. ■*

Palabras clave: Heridas psíquicas, Narcisismo, Jung, Energía psíquica, Eros

## References

- BERRY, P. *O corpo sutil de Eco: contribuições para uma psicologia arquetípica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, SP: Paulus, 2015.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega volume 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega volume 1*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- FREUD, S. *Introdução ao narcisismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas volume 12).
- \_\_\_\_\_. *O tabu da virgindade*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013. (Obras completas volume 9).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas volume 15).
- JUNG, C. G. *Símbolos de transformação*. Petrópolis, SP: Vozes, 1989. (Obras completas volume 5).
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. (Obras completas volume 6).
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. (Obras completas volume 8, n. 2).
- \_\_\_\_\_. *Interpretação psicológica do dogma da trindade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a. (Obras completas volume 11, n. 2).
- \_\_\_\_\_. *Índices gerais: onomástico e analítico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b. (Obras completas volume 20).
- \_\_\_\_\_. *A energia psíquica*. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. (Obras completas volume 8, n. 1).
- \_\_\_\_\_. *Civilização em transição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. (Obras completas volume 10, n. 3).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c. (Obras completas volume 11, n. 1).
- MANFREDINI JUNIOR, R. Monte castelo. In: BAHIA, M. V. (Prod.). *Legião urbana: as quatro estações*. Rio de Janeiro, RJ: EMI, 1989. lado b, faixa 2. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AKqLU7aMU7M>>. Acesso em: 24 maio 2020.
- MONTELLANO, R. P. Narcisismo: considerações atuais. *Junguiana*, São Paulo, n. 14, p. 86-91, 1996.
- MONTELLANO, R. M. P. Transtornos de la personalidad narcisista. In: SAIZ, M. E. et al. *Psicopatología psicodinámica simbólico-arquetípica*. Montevideo: Medica Latino Americana, 2006. p.187-99.
- MONTAGNA, P. Narcisismo, considerações atuais. *Junguiana*, São Paulo, n. 14, p. 78-84, 1996.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. São Paulo: 34, 2017.
- PLATÃO. O banquete. In: PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1991. (Coleção os pensadores).
- REINO, L. M. G.; ENDO, P. C. Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 16-27, jul./dez. 2011.
- SCHWARTZ-SALANT, N. *Narcisismo e transformação do caráter: a psicologia das desordens do caráter narcisista*. São Paulo, SP: Cultrix, 1995.
- SILVEIRA, N. *Jung, vida e obra*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1988.



# A katábasis de C. G. Jung: dos mitos antigos às experiências visionárias modernas

Pedro Henrique Costa de Resende\*  
Mateus Donia Martinez\*\*

## Resumo

Este artigo buscou revisitar as experiências de katábasis de C.G. Jung, ou, em outras palavras, as experiências de descida ao submundo, ou mundo dos mortos, seguidas pelo retorno ao mundo dos vivos, a anábasis. Em termos psicológicos, essas experiências significam o confronto com o inconsciente e a subsequente ampliação da consciência. Para revisitar as experiências de katábasis de C.G. Jung, resga-

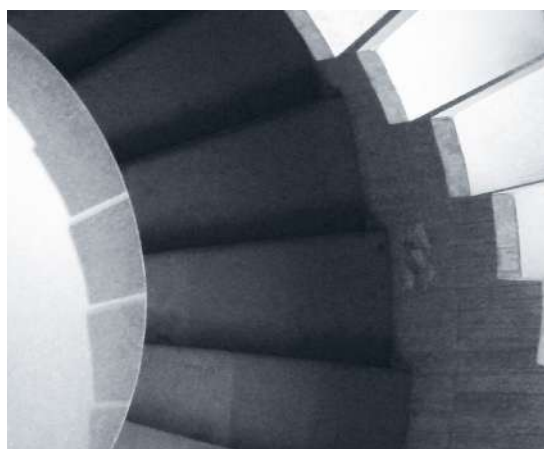
tu-se, historicamente, a katábasis (1) na antiguidade clássica através da mitologia grega, (2) no período medieval e moderno, por meio das obras de Dante Alighieri, Emmanuel Swedenborg e William Blake, e (3) finalmente, na própria vida de Jung, com ênfase na constituição de *O Livro Vermelho*. As experiências de katábasis foram de vital importância para Jung e culminaram na gênese da psicologia analítica. ■

## Palavras-chave

Katábasis, C.G. Jung, *O Livro Vermelho*, história da psicologia, vida e obra.

\* Doutorando em psicologia na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), mestre em psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ), graduado em psicologia e filosofia pela UFSJ. Membro do Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES) da UFJF. e-mail: <pedrohenriresende@icloud.com>

\*\* Doutorando e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo (USP) e graduado em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Laboratório de Estudos Psicossociais: crença, subjetividade, cultura & saúde (INTERPSI) da USP e do Grupo de Pesquisa em Experiência Religiosas e Estados Alterados de Consciência (GEALTER) da PUC-SP. e-mail: <mdmartinez@usp.br>





# A katábasis de C. G. Jung: dos mitos antigos às experiências visionárias modernas

## 1. Introdução

O termo katábasis foi comumente utilizado na literatura antiga para designar uma descida ao submundo ou a morada dos mortos (DANTAS, CORNELLI, 2019). Diversos heróis efetuaram suas descidas em busca de diferentes elementos. Por exemplo, Hércules desceu ao Hades para cumprir uma de suas 12 tarefas. Teseu e Perítoos efetuaram um percurso pelo submundo para conquistar Perséfone e Orfeu desceu ao Hades na tentativa de resgatar Eurídice, inaugurando a proposta da katábasis nos ritos inciatícos órfico-pitagóricos. Na *Odisséia* essa trajetória efetuada por Odiseu se associou ao nekýia, ou seja, o rito no qual os espíritos dos falecidos são chamados para revelar o futuro (BRANDÃO, 1987a). Mais tarde, no período medieval e renascentista, a descida foi associada ao inferno cristão, com clássicos como *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri, descrevendo diversos planos do inferno e também do paraíso (ALIGHIERI, 2006). Da mesma forma, a anábasis, ou o retorno da mansão dos mortos, se associou à ressurreição na tradição judaico-cristã.

Visionários modernos como Emanuel Swedenborg e William Blake também efetuaram suas descidas ao inferno através de visões e sonhos, escrevendo seus relatos em obras como *O Céu e o Inferno* (SWEDENBORG, 1987) e *O Matrimônio do Céu e do Inferno* (BLAKE, 2004). Shamdasani (2014) sugere que as experiências visionárias de C. G. Jung ocorridas a partir de 1913 e sua produção de *O Livro Vermelho* representam uma continuidade dessa tradição. Jung também teria realizado sua katábasis, iniciada em um período de crise pessoal. Nesse sentido, ao refletir sobre esse período de sua vida, de 1913 a 1915, “Jung descreveu esses anos nos quais perseguiu ‘as imagens interiores’ como a época mais importante de sua vida” (BAIR, 2003, p. 330), pois, como ele mesmo afirma:

Tudo o que fiz posteriormente em minha vida está contido nessas fantasias preliminares [...]. Minhas buscas científicas foram o meio e a única possibilidade de arrancar-me a esse caos de imagens [...]. Procurei transformar cuidadosamente cada imagem, cada conteúdo, compreendendo-os racionalmente na medida do possível e, principalmente, procurei realizá-los na vida (JAFFÉ, 2016, p. 198).

Pode-se compreender, portanto, que, como forma de integrar e dar sentido a todo esse “material” e a sua própria existência, em uma espécie de anábasis, Jung elaborou um projeto científico e proposta terapêutica, a psicologia analítica.

## 2. A katábasis na antiguidade clássica

Independente da existência ontológica, a perspectiva simbólica junguiana é considerada a ponte epistemológica entre os mundos material e imaterial (PENNA, 2013, p. 140). Assim, o conceito de katábasis pode se associar, simbolicamente, à compreensão da existência de uma dupla natureza no homem, que envolveria por um lado uma dimensão material e, por outro, uma dimensão espiritual. Frente à decomposição da matéria do corpo humano e à possibilidade da morte, são genuínos os questionamentos sobre os limites e sentidos da existência humana. Nesse contexto, as religiões buscam oferecer respostas e rituais para lidar com essas questões sobre a realidade última. A passagem de uma realidade material para uma espiritual, consubstanciada pela morte, representaria então, uma experiência de katábasis e anábasis, ou vice-versa.

Desde a mais remota antiguidade o culto aos mortos vem sendo praticado, tanto por necessidades higiênicas como por respeito aos falecidos e, até mesmo, pela crença de que se os vivos

reverenciarem os que já partiram, essa atenção e cuidado poderia aplacar suas más influências sobre o mundo físico. A experiência religiosa presente nesse possível contato com o outro mundo, também pode ser compreendida através do conceito de numinoso formulado por Rudolf Otto (2011), um conjunto de reações emocionais que geram, tanto arrebatamento como estranhamento. O estar próximo de um *Nume*, como descrito por Hesíodo (1995), em sua *Teogonia*, gera temor e fascínio, por um lado, assim como terror e medo, por outro. O numinoso é, portanto, “um evento um tanto singular, que por sua profundidade foge à interpretação inteligente” (OTTO, 2011, p. 97).

Da mesma forma, a reflexão sobre o paradeiro dos seres que nos precederam na passagem para a outra margem da vida, sejam os que apresentam bons sentimentos e comportamentos, como bondade, sabedoria, coragem etc. ou aqueles que foram ímpios e corruptos, alimentou a crença em lugares ou espaços específicos para abrigar os diferentes tipos humanos desincorporados. As boas almas seriam encaminhadas para jardins e espaços de bem-aventurança, por exemplo: na Suméria se acreditava na terra de Dilmún, espécie de éden mesopotâmico; na mitologia egípcia havia o Sekhet-Aaru, ou campos de junco, destinado àqueles que passaram pelo julgamento de Osíris; na Grécia Antiga os Campos Elíseos; e na Religião Cristã o paraíso é situado no céu. Em contraposição, os lugares sinistros e tenebrosos são destinados às almas dos homens maus, nas partes mais profundas da terra, dos quais os condenados não podem sair. É interessante notar como os antigos estavam convencidos de que justos e injustos não ocupariam o mesmo espaço depois da morte (SERRANO, 1999).

Também se encontra em muitas culturas a crença de que os falecidos que sofreram e lutaram possuíam conhecimentos adquiridos pela experiência e que poderiam levar esclarecimentos àqueles que se aventurassem a ir ao seu encontro, descendo ao submundo. No entanto,

nem todos os povos concordavam sobre esse ponto. Por exemplo, entre os cultos órficos da Grécia Antiga, a alma do homem comum não era mais do que uma sombra, que se esqueceria de tudo ao renascer, pois beberia das águas do rio Lethê, ao passo que o iniciado nos ritos e nos conhecimentos de Orfeu poderia se mover com mais segurança no outro mundo e, tendo acesso à fonte da memória, poderia guardar esclarecimentos para serem utilizados em seu nascimento futuro (BRANDÃO, 1987a).

Alguns dos principais deuses e heróis da antiguidade também seguiram pela jornada de descer ao submundo e retornar ao mundo dos vivos em katábasis e anábasis que refletiam os ciclos da natureza. Foi o caso de Innana na Suméria, Marduk na Babilônia, Rá e Ossíris no Egito, o Megistos Kouros cretense, o Adônis sírio, o Átis frígio e deuses agrários Dioniso e Perséfone celebrados em Elêusis. Entre os heróis, relacionados ao período clássico, Hércules, Teseu, Períto, Orfeu e Odisseu realizaram a katábasis com diferentes objetivos. No cristianismo Lázaro e o próprio Cristo desceram à mansão dos mortos. No mundo renascentista, Dante foi conduzido por Virgílio às diferentes moradas das almas (SERRANO, 1999).

O acompanhar dos ciclos naturais, a mudança das estações em contínuo processo de morte e o renascimento associaram a katábasis a diversos cultos iniciáticos. Para Edmonds (2004, p. 113), “a interpretação iniciática é atraente, em primeiro lugar devido à equação comum da história da katábasis com um processo de morte e renascimento”. Concordando com essa visão de Eliade que afirma que “a descida para o Hades significa passar por uma morte iniciática, a experiência desse tipo estabelece um novo modo de ser” (1972, p. 27). No processo de iniciação, o homem se integrava à natureza, participando de seus ciclos de renovação, ao mesmo tempo, do ponto de vista da reflexão, era oferecido a ele a oportunidade de transformar suas concepções de mundo e surgir como “homem novo” (BRANDÃO, 1987a).

De todos esses elementos procuramos nos deter na análise da história de alguns heróis da mitologia grega como forma de esclarecer os diversos aspectos presentes na experiência da katábasis. Mesmo antes dessa avaliação, buscamos descrever como os antigos concebiam a estruturação do espaço do mundo dos mortos, no caso o Hades.

Segundo Hesíodo (1995), em sua *Teogonia*, a transição entre o mundo físico e o submundo se dava pela barca de Caronte sobre as águas do rio Estige e Aqueronte, apesar de o Hades também poder ser acessado por meio de fendas e cavernas em espaços geográficos específicos. Héacles, por exemplo, desceu pelo cabo Tênarro, na Lacônia, uma das entradas clássicas que dava acesso direto ao mundo dos mortos (BRANDÃO, 1987b).

A entrada do Hades era de uma caverna que funcionava como pórtico, na entrada já se encontrava Cérbero. Esse feroz guardião impedia a saída dos mortos e a entrada dos vivos. Ele era representado como um cão monstruoso com três cabeças e de seu dorso também saíam várias cabeças de serpentes, assim como sua cauda era uma serpente. Passada essa caverna, se encontrava a morada das crianças que morreram em tenra idade, em um espaço contíguo moravam as sombras dos inocentes, condenados e mortos por falsas acusações. Mais adiante vagavam as almas dos suicidas e daqueles que se tornaram desgostosos com a vida. A continuação desse espaço se estendia pelo chamado campo dos suspiros e das lágrimas, onde se concentravam todos os que foram consumidos por Eros e seguiam corroidos por suas penas. Em espaço mais profundo, passando por um bosque de mirtos, estava o lugar destinado aos guerreiros. A partir desse ponto um caminho se bifurcava, à direita conduzia ao palácio de Hades que se deveria passar para chegar aos Campos Elísios e o caminho da esquerda levava ao Tártaro, lugar onde receberiam terríveis suplícios as almas dos ímpios. Nessa bifurcação também se situava o tribunal

do submundo, presidido por três juízes: Radamanto, Eaco e Minos. Como juízes severos, mas equitativos, faziam os mortos passarem pelo exame de seus atos, obrigando, inclusive, os criminosos a confessarem seus crimes (HESÍODO, 1995; SERRANO, 1999).

Os Campos Elísios à direita e a ilha dos afortunados eram concebidos como paraísos verdes, cheios de bosques e situados ao oeste do mundo, cercados pelo rio Oceano. Nesses locais se deleitavam as almas dos justos. Já à esquerda, se encontrava o Flegetonte, um rio de fogo em constante fluxo de chamas. Em um recinto espaçoso com colunas também se encontrava um espaço destinado aos assassinos que eram castigados por Tisífone, a vingadora do homicídio, uma das erínias, que açoitava os culpados até enlouquecerem. Imediatamente depois se encontrava o abismo do Tártaro, cuja profundidade é descrita como o dobro da que existe entre a terra e o céu, em seu fundo estavam os Titãs, presos por Zeus.

Na descida efetuada por alguns heróis ao Hades, Martínez (2000) faz uma interessante distinção entre as características e os objetivos envolvidos. Ele destaca três tipos de katábasis: a 1) *Hybristiké katabasis*, presente nos mitos de Héacles, Teseu e Pírritoo, 2) a katábasis romântica de Orfeu e a 3) chamada katábasis necromante de Odisseu.

O primeiro tipo de katábasis é definido pela *hybris*, expressão entendida pelos gregos como um contraponto a boa ordem, a atitude que desconhece os limites na sua relação com os outros. O termo acaba por ter diferentes facetas, enquanto Platão entende que há *hybris* sempre que é superada a medida do justo, Aristóteles a define como a ofensa gratuita pelo prazer de se sentir superior (ABBAGNANO, 2007). A katábasis de Héacles é encontrada em seu décimo primeiro trabalho, a busca do cão Cérbero por imposição do rei Euristeu. Diante do deus Hades, Héacles pediu-lhe permissão para levar o cão monstruoso para a superfície, ao que o deus concordou, desde que Héacles dominasse o

animal sem nenhuma arma e sem feri-lo. Sobre esse mitologema Brandão destaca:

A respeito da katábasis de Hércules sabe-se que esta configura o supremo rito iniciático, a morte simbólica, é a condição indispensável para uma anábasis, uma subida, uma escalada definitiva na busca do autoconhecimento, da transformação, do que resta do homem velho no homem novo (1987b, p. 114).

No caso, o encontro com criaturas monstruosas, como Cérbero, dentro de uma perspectiva analítica, diz respeito ao reconhecimento dos resíduos psíquicos inibidores e a sua superação. O rompimento dos limites que, nesse caso, exige um esforço físico.

Na katábasis de Teseu e Pirítoos também há elementos de *hybris*. Os dois heróis haviam descido ao Hades para capturar Perséfone, para que ela desposasse Pirítoos. Teseu é apenas um acompanhante, que retribui um favor ao amigo, pois juntos eles haviam capturado Helena para Teseu. No Hades os dois heróis são convidados a um banquete e cometem dois erros: se sentam à mesa e comem os alimentos oferecidos. Os dois amigos acabam presos em suas cadeiras. Teseu é resgatado, posteriormente, por Hércules. Pirítoos, no entanto, permanece para sempre no submundo. Para Brandão (1987b) essa descida também tem características ritualísticas. Nas culturas antigas o elemento masculino deveria descer ao interior da terra para fecundá-la e assim trazer nova vida à superfície. Sob o ponto de vista da psicologia analítica, encontramos nesse mito a busca do elemento feminino nas profundezas do inconsciente, o resgate da alma do aspecto materno devorador.

No segundo tipo de katábasis, o elemento romântico, em seu sentido mais geral, se destaca como tema central. Temos essa imagem no mito de Orfeu, o poeta filho da musa Calíope e de Apolo. Eurídice, esposa de Orfeu, havia morrido após ter sido picada por uma serpente e o poeta,

cujo próprio nome significa obscuro (*orphnós*), estava destinado a descer as trevas do submundo. A prova de amor de Orfeu comoveu Hades e Perséfone que permitiram o retorno de Eurídice, mas com uma condição: o poeta deveria ir à frente e sem olhar para trás e sua esposa seguiria seus passos. No caminho, Orfeu, vencido pela dúvida se realmente sua amada o seguia, olhou para trás e ela se esvaiu para sempre numa sombra. Segundo Brandão (1987a) após voltar do Hades, Orfeu instituiu um conjunto de mistérios ritualísticos, que eram vedados às mulheres. Em uma das versões do mito, por esta proibição, as Mênades teriam matado Orfeu e seus seguidores. O elemento simbólico dessa katábasis seria representado pela necessidade de desapego, o erro de Orfeu no Hades foi ter olhado para trás, ter voltado ao passado, apegando-se a matéria simbolizada por Eurídice. “Um órfico autêntico jamais retorna. Desapega-se por completo, do viscoso, do concreto e parte para não mais regressar” (BRANDÃO, 1987a, p. 144). Orfeu ainda não estaria pronto para sua junção harmônica e definitiva com sua alma, somente através de sua morte, o supremo sacrifício, ele alcança a liberação.

Para Martínez (2000), a katábasis mais completa se encontra no mito de Odisseu, chamado pelo autor de katábasis necromante, no episódio de Nekya que ocupa a parte central da Odisseia, sendo sua própria essência. Após a Guerra de Tróia, Odisseu afronta os deuses e por sua *hybris* inicia uma jornada penosa de retorno ao lar. Nesse processo ele será despojado de todos os seus bens e perderá a companhia de todos da sua tripulação, até os seus sentimentos de orgulho e poder serão sacrificados no final. A sua descida ao Hades representa a morte do homem velho e natural para o posterior nascimento do homem esclarecido que já não orienta sua vida pelas glórias do mundo.

Mesmo antes da descida ao Hades, o encontro com Calypso e Cyrce representa o contato com um outro mundo. Essas duas deusas habitavam locais paradisíacos semelhantes aos

Campos Elíseos. Porém, tanto Calypso, quanto Circe representam uma vida de ilusão. O prazer sem conhecimento que inebria a razão na primeira e a dominação pelos sentidos que transforma o homem em irracional na segunda. No episódio de Nekyia, Martínez (2000) identifica uma necromância, Odisseu deveria oferecer o sangue de animais às almas dos mortos, assim o herói poderia acessar o Hades e obter esclarecimentos. O contato com os mortos, em especial o sábio Tirésias, traz a ampliação da consciência de Odisseu. Pelos conhecimentos adquiridos nesse encontro, o herói conecta toda sua jornada passada ao presente, e ainda tem a previsão de seu futuro.

Nesses três tipos de katábasis encontramos os elementos essenciais da descida ao submundo, ou da busca pelo contato com os espíritos e os *Numes*. No primeiro, o aspecto de terror, o enfrentamento e a superação dos limites estabelecidos pelo mundo físico. No segundo, o desapegar da matéria para um encontro com os seres que já partiram. E por fim, no terceiro, a integração da individualidade pelo esclarecimento trazido pelos *Numes* do outro mundo.

### 3. A katábasis no período medieval e moderno

No período medieval, o mesmo processo vinculado à katábasis dos antigos gregos é revivido na famosa obra de Dante Alighieri (1265–1321), *A Divina Comédia*. A obra escrita em diferentes momentos da vida do autor teria sido iniciada em 1306, com a escrita do conjunto de poemas sobre o *Inferno*, no castelo de Val di Magra, tendo sua conclusão em 1321 nos relatos do *Paraíso*, ano de morte de Alighieri. A obra apresenta uma complexa cosmovisão, revelando não somente uma análise histórica do homem medieval, mas também as vivências internas de Dante no período e as crenças acerca da vida no além.

Shamdasani (2014) destaca a obra como um marco da tradição visionária, a descida aos infernos tem sua introdução no destaque colocado sobre o pórtico da entrada do submundo, tendo

a mesma, profundas relações com o *Livro Vermelho* de Jung. “Abandonai toda a esperança, ó vos que entraís!” (ALIGHIERI, 2006, p. 95). As palavras gravadas em um letreiro escuro desconcertaram o próprio Dante e este solicitou ao seu guia, o poeta Virgílio, que as esclarecesse “aqui toda suspeita é bom deixar, qualquer tibieza aqui não se comporta” (ALIGHIERI, 2006, p. 95), ou seja, era necessário se armar de fortaleza de ânimo e abandonar qualquer expectativa, pois eles iriam confrontar as facetas mais sombrias da experiência humana.

No apocalipse apócrifo de Pedro temos algumas descrições do inferno cristão. Nesta obra Cristo mostra a Pedro que depois da morte as almas são castigadas naquilo em que pecaram em vida, neste espaço do submundo, o apóstolo vê pessoas penduradas em suas línguas e outras com suas línguas em chamas, lagos de lama, nuvens de vermes e assim por diante. Albrecht Dieterich em 1893 argumentou que essas descrições apócrifas bebiam na fonte das tradições órfico-pitagóricas (SHAMDASANI, 2014). A fusão das tradições antigas acerca do submundo e as propostas cristãs atinge seu auge em *A Divina Comédia*. O próprio Alighieri em carta a Cangrande I della Scala, político de Verona, afirma que a obra poderia ser lida de duas formas. A primeira literal, ou seja, o indicativo dos diversos estratos ou locais para onde as almas podem se encaminhar depois da morte, a segunda alegórica, onde o foco é o homem em seu percurso interior. Podemos avaliar, seguindo a segunda proposta, que, diante do tribunal da própria consciência, o homem que age no bem estaria mais livre e mais confiante para o exercício de sua vontade, enquanto que, aquele que escolhesse o erro ou mal, se sentiria estrangido e perturbado. As diversas imagens apresentadas por Dante no *Inferno* seriam, nesse caso, representações metafóricas de um estado de espírito de fraqueza, sofrimento e miséria internos. Como uma obra hermética, *A Divina Comédia* teria diferentes camadas interpretativas (ALIGHIERI, 2006; SHAMDASANI, 2014).

Duas figuras que viveram nos séculos XVIII e XIX também contribuíram para a expansão de ideias acerca do estado da alma no inferno e no paraíso: Emanuel Swedenborg (1688–1772) e William Blake (1757–1827). O inferno descrito por Swedenborg tem características semelhantes ao de Dante. Swedenborg foi um cientista e místico sueco, um dos fatos conhecidos de sua vida foi uma crise pessoal vivida por volta de 1740, que culminaram com uma experiência visionária em 1745. Em um dia do mencionado ano, Swedenborg estava sentado em uma taverna em Londres e escutou um estranho dizer para ele que não comesse tanto. Ele voltou para casa e sonhou com o mesmo indivíduo da taverna que se revelou como o próprio Cristo e disse que o levaria pelo céu e pelo inferno, que ele conversaria com os mortos, anjos e demônios e que deveria revelar as pessoas no seu retorno sobre a verdadeira fé. Foi-lhe indicado que anotasse tudo o que fosse visto e ouvido de forma a revelar o significado simbólico da Bíblia. No trabalho de Swedenborg, céu e inferno são estritamente dicotômicos. Os dois, basicamente, estariam em germe dentro de cada ser humano. E após a morte a abertura da porta de um desses locais seria determinada de acordo com as escolhas e ações neste mundo. O amor a Deus e ao próximo seriam a chave para o paraíso, enquanto todos os vícios e erros em relação a Deus e aos outros homens seriam a chave do inferno (SHAMDASANI, 2014; SWEDENBORG, 1987).

Em *O Céu e Inferno*, Swedenborg (1987) descreve o que experienciou em suas visões. Haveria diversos infernos que poderiam ser acessados por fendas nas rochas, buracos, covas e cavernas. Em alguns a aparência era como de cidades destruídas por uma guerra, em outros, os aspectos eram de ruínas de monumentos históricos, outros, ainda, se apresentavam como desertos. A diversidade de infernos era proporcional à diversidade de vícios e falhas humanas. Nesses locais as almas se reuniam de acordo com suas semelhanças, e da mesma forma aconteceria nos diferentes paraísos.

William Blake foi leitor das obras de Swedenborg e desde jovem afirmava ter experiências visionárias. Por certo tempo ele frequentou a igreja de Swedenborg em Londres, no entanto, posteriormente ele criticou a institucionalização das ideias de Swedenborg. Em 1790 ele publicou o livro *O Matrimônio do céu e do inferno* (BLAKE, 2004). Nesta obra Blake apresenta uma crítica à interpretação de Swedenborg do céu e do inferno, para ele os dois espaços não eram radicalmente inconciliáveis. O problema para Blake é que Swedenborg se fixou demais no céu e em suas conversas com anjos. Para uma visão compreensiva da totalidade seria necessário dar o mesmo peso ao inferno, dialogando com os seus habitantes. O diabo e os demônios deveriam ser entrevistados.

Em seus trabalhos Blake apresenta a tentativa de articular os opostos céu e inferno, como duas polaridades da vida humana também representados por forças como atração e repulsão, razão e energia, amor e ódio. Essas oposições seriam necessárias para que a experiência humana fosse completa. Blake também apresenta sua crítica à religião organizada. Ao final de sua vida, Blake passou a se interessar, cada vez mais, pela *Divina Comédia* de Dante Alighieri (2006), produzindo uma série de imagens que ilustravam diferentes momentos da passagem pelos infernos e pelos planos do paraíso (BLAKE, 2004; SHAMDASANI, 2014).

Assim como Eugene Taylor (1997) situou as experiências anômalas de Jung dentro da tradição visionária, Shamdassani (2014) buscou localizar *O Livro Vermelho* em correspondência direta à linhagem dos tratados de Dante, Swedenborg e Blake. A partir de uma crise pessoal iniciada em 1913, Jung também vivenciou sua katábasis, descida aos infernos, experimentando nesse processo uma série dos assim chamados eventos anômalos. O relato dessas experiências contidas em *O Livro Vermelho* pode ser interpretado da mesma forma que Dante avaliou sua obra, ou seja, de duas maneiras, uma objetiva, na qual se considera a possibilidade de vivências parapsi-



cológicas e outra subjetiva, seu confronto com o inconsciente e a subsequente assimilação de suas imagens.

#### 4. A katábasis de C. G. Jung

Entre 1913 e 1914, Jung realizou um período de autoexperimentação, induzindo fantasias em estado desperto, sua primeira descida ao inferno. Para Shamdasani (2014), a leitura cronológica dos eventos torna clara uma experiência religiosa de recuperação certos aspectos perdidos da vida de Jung. O ponto de contato com a psicanálise e seu subsequente desligamento de Freud tornam-se secundários nesse processo. O autor sugere que a fase de obscurantismo de Jung seria seu período psicanalítico, propriamente. Sua crise a partir de 1913 significaria a recuperação do que ele tinha de mais autêntico, e, por conseguinte, a estruturação de suas experiências em uma nova perspectiva científica, a psicologia analítica.

Nessa época uma fantasia se repetia constantemente para Jung, a ideia de que havia algo morto que continuava a viver. Por exemplo, surgiram experiências visionárias de cadáveres que eram colocados em crematórios, mas, em seguida, descobria-se que ainda estavam vivos. Essas fantasias culminaram em um sonho. Jung destaca:

Eu estava em uma região que me lembrava os Alysamps, perto de Arles. Lá existe uma alameda de sarcófagos que remonta a época dos merovíngios. No sonho, eu vinha da cidade e via diante de mim uma alameda semelhante, orlada de uma fileira de túmulos. Havia pedestais encimados por lajes os quais os mortos repousavam. Jaziam em suas roupagens antigas, as mãos postas sobre o peito, à maneira dos cavaleiros das antigas capelas mortuárias em suas armaduras, com a única diferença de que em meu sonho os mortos não eram de pedra talhada, mas de modo singular, mumificados (JAFFÉ, 2016, p. 178-9).

No sonho descrito acima, Jung passa em frente ao primeiro túmulo de um falecido do período de 1830, observa suas roupas quando este começa a se movimentar retornando à vida. Jung afirma que isso teria acontecido porque ele o olhara. Com um sentimento de mal-estar, ele continua sua caminhada e se aproxima de outro morto pertencente ao século XVIII, acontecendo o mesmo que antes, o corpo começa a mover-se e o indivíduo volta à vida. Jung percorre uma fileira chegando à frente de um falecido do século XII, vestido com uma cota de malha e mãos postas no peito, era um cavaleiro cruzado, esse também retorna a vida após ser observado por ele (JAFFÉ, 2016).

Para Freud os conteúdos inconscientes eram interpretados como resíduos recalçados da atividade consciente (LAPLANCHE, 2010), ou como cadáveres de um passado esquecido, enquanto para Jung o inconsciente como reino dos mortos apresentava sua dinâmica própria e estava repleto de vitalidade. Esse sonho foi seguido por um desejo de Jung em resgatar algo de seu passado, assim suas brincadeiras de infância foram revividas no processo de construção de pequenas casas, castelos e igrejas nas margens do lago, próximo de sua casa em Zurique. “A construção representava apenas o início. Ela desencadeava toda uma sequência de fantasias que mais tarde anotei meticulosamente” (JAFFÉ, 2016, p. 181).

De acordo com Jaffé, Jung afirma que foi no ano de 1913 que ele se decidiu tentar algo mais extremo:

Sentado em meu escritório considerei cada vez mais os temores que sentia, depois me abandonei à queda. O solo pareceu ceder a meus pés e fui como que precipitado numa profundidade obscura, não pude evitar um sentimento de pânico. Mas de repente, sem que ainda tivesse atingido uma grande profundidade, encontrei-me com grande alívio de pé numa massa mole e viscosa. A escuridão era quase total, pouco a pouco meus olhos se



habituarão a ela, que parecia um crepúsculo sombrio. Diante de mim estava uma caverna obscura” (JAFFÉ, 2016, p. 185).

Em outros sonhos do mesmo período Jung apresenta essa descida ao abismo de si mesmo de formas semelhantes: “surgiu em um primeiro lugar a imagem de uma cratera e senti como se estivesse no país dos mortos” (JAFFÉ, 2016, p. 185). A descida ao inferno nas experimentações de 1913 é uma busca por conteúdos perdidos, da mesma forma que fizeram os heróis antigos, Hércules, Teseu, Períto, Orfeu e Odisseu. Jung buscava resgatar aspectos significativos, somente acessadas nessa descida ao mais profundo de si mesmo, o que não descarta a possibilidade de eventos parapsíquicos envolvidos no processo. Nesse sentido o próprio Jung considera algumas de suas visões do período como precognitivas, por exemplo, sua visão de 1913, descritas em *Memórias* e em biografias do autor. Nessas visões uma onda gigantesca atingia toda a Europa, enquanto as montanhas da Suíça se elevavam para proteger o país, as águas então se transformaram em sangue e destroços das obras da civilização boiavam por toda parte (BAIR, 2003; JAFFÉ, 2016).

Para Shamdasani (2009), *O Livro Vermelho* apresenta dois momentos principais, o primeiro, a aceitação de Jung de seu caos interior e a estimulação de imagens que permitissem um diálogo mais próximo com o inconsciente e, um segundo momento, de acomodação de suas experiências visionárias na psicologia, elaborando e interpretando suas visões. Seguindo a linha histórica composta por Alighieri, Swedenborg e Blake, Jung estabeleceu a forma como a obra deveria ser lida. Por muito tempo ele havia perseguido a ciência, na forma como ela era desenvolvida em seu tempo, na qual muitos conteúdos da experiência humana eram relegados à margem da grande maioria dos estudos. No entanto, para Jung, era necessário um trabalho que abarcasse a totalidade das vivências humanas, o que ele nomeou como loucura ou irracional. Na verdade,

algo mais próximo da loucura divina, como listado por Platão em *Fedro* (2000), ao mencionar os estados alterados das pitonisas em Delfos.

Nessas vivências Jung se encontra com os mortos. Por exemplo, em 12 de janeiro de 1914, ele se viu diante de um emaranhado de corpos humanos. Em 2 de fevereiro, em seus diálogos com sua alma, esta afirma que ele havia chegado ao inferno. No entanto, é em 14 a 16 de janeiro de 1914 que Jung relata uma sequência maior de experiências. Ele se viu em uma biblioteca, onde conversava com o bibliotecário sobre cristianismo, Nietzsche e Goethe, e procurava pelo livro *Imitação de Cristo*, de Tomás Kempis. Em seguida, ele se vê conversando com uma mulher que lhe pergunta se ele era um ser espiritual. Logo após, formas sombrias aparecem, eram homens que se afirmavam anabatistas, mortos há 300 anos. O líder deles afirma que se chamava Ezequiel e que ele e seu grupo estavam indo para Jerusalém visitar os locais sagrados. Jung pergunta se ele poderia ir com eles, mas seu pedido é negado. Ezequiel afirma que ele não poderia ir junto, porque ainda tinha um corpo.

Nessa época Jung afirma que, em meio as suas próprias trevas, nada mais era desejável do que ter um guia, um guru real dotado de saber para conduzi-lo por entre suas experiências visionárias. Ele afirma: “Foi esta tarefa que Filêmon assumiu e que sob este ponto de vista, *nolens volens* eu devia reconhecer como ‘psicólogo’ [psicopompo]. Ele me encaminhou para muitos esclarecimentos interiores” (JAFFÉ, 2016, p. 189-90). No retorno da multidão das sombras dos anabatistas, temos a escrita dos *Septem Sermones ad Mortuos*.

Boechat (2014) afirma que, dentre todas as aparições e interferências dos mortos do livro vermelho, a principal delas se encontra na terceira parte do livro, *Aprofundamentos*, quando Filêmon pronuncia os sete sermões aos mortos. A multidão de mortos que vieram de Jerusalém não encontrou o que buscava. Dessa forma, são como que doutrinados por Filêmon, sobre a natureza de Deus, do homem e do destino. Em O

*Livro Vermelho*, fica claro que o autor de *Septem Sermones* é Filêmon. Diz Jung:

Filêmon aproximou-se de mim com veste branca de sacerdote e colocou a mão sobre meu ombro. Falei então à escuridão. Falai, vós mortos. E logo gritaram em uníssono. Nós voltamos de Jerusalém, onde não encontramos o que procurávamos. Pedimos entrada junto a ti. Tu ansiaste por nós. Não teu sangue, tua luz. É isto. Então Filêmon, levantou sua voz, deu-lhes uma lição e disse (e esta é a primeira instrução aos mortos) (2009, p. 447-8).

Para Boechat (2014), os mortos são uma chave fundamental para a compreensão de *O Livro Vermelho*. Há a sugestão de que eles precisam ser esclarecidos. “A multidão dos mortos não salvos tornou-se maior que o número dos cristãos vivos, por isso é tempo que nós intervenhamos a favor dos mortos” (JUNG, 2009, p. 297).

Boechat formula duas hipóteses psicológicas para a explicação do papel dos mortos nos diálogos do livro vermelho. Na primeira, ele especula que os mortos somos nós mesmos, que não encontramos respostas adequadas para nossas necessidades espirituais nas religiões oficiais, que de certa forma, se perderam na ritualística excessiva, esquecendo o papel essencial da experiência individual na busca pelo sagrado e sua significação. Para o autor, seria necessário que a religião, especialmente a cristã, resgatasse o seu aspecto gnóstico, ou seja, resgatasse o aspecto humano da relação com o divino. “Uma verdade que volte a fazer sentido para nossas almas e não tenha sofrido o desgaste do ritual automático” (BOECHAT, 2014, p. 1782). As verdades essenciais do cristianismo se encontravam crestadas pelo excesso de especulações filosóficas, o fundo essencial e benéfico havia se perdido por séculos de conflitos. A interpretação dessa primeira hipótese é que o homem, em geral, necessita de um caminho de volta a si mesmo, não o caminho da Jerusalém exterior, mas do sa-

grado que se encontra internamente. Os mortos seriam os conteúdos da sombra psicológica que voltam pedindo a integração da consciência. Seriam, portanto, partes desvitalizadas da psique, esquecidas do passado, desprezadas ou recalçadas, que pedem socorro.

A segunda hipótese é de aspecto histórico. Jung inicia a escrita do livro vermelho no período da primeira guerra mundial. Na crise europeia, milhares de jovens foram enviados para a morte nos campos de batalha. A morte é um tema cotidiano no inconsciente coletivo da Europa e, provavelmente, do mundo. “O inimaginável número de mortos em toda a Europa invade o imaginário coletivo” (BOECHAT, 2014, p. 1790). A questão da crueldade da guerra, na qual as grandes potências mundiais manipulavam as vidas das massas como se fossem peões em um jogo de xadrez, impactou a população.

Boechat, no entanto, também destaca que “todas essas abordagens são, de certa forma, convincentes. Mas serão elas suficientemente abrangentes?” (BOECHAT, 2014, p. 1793). Ao que ele mesmo responde: “Não podemos esquecer que os mortos, concretamente, interessam Jung desde sua mais tenra infância [...] é sabido que os ancestrais de Jung por parte materna sempre tiveram grande intimidade com as manifestações espiritualistas” (BOECHAT, 2014, p. 1800-1). Em nosso entendimento, é imprescindível considerar a perspectiva parapsicológica na abordagem dos eventos em questão.

Jung afirma que tanta imaginação necessitava de um terreno sólido e que ele deveria voltar a realidade humana. A sua anábasis, marcada pela compreensão científica, era, então, uma necessidade psicológica. Nesse sentido, ele sentiu a urgência de tirar conclusões concretas dos acontecimentos inconscientes e isso se transformou na tarefa e conteúdo de sua vida (JAFFÉ, 2016). Jung ainda completa: “Toda minha atividade ulterior consistiu em elaborar o que jorrava do inconsciente naqueles anos que inicialmente me inundava: era a matéria prima para a obra de uma vida inteira” (JAFFÉ, 2016, p. 204).

O processo de katábasis vivenciado por Jung o levou à compreensão do próprio processo psicoterapêutico. A exploração de imagens em *O Livro Vermelho* são uma tentativa de reconciliação entre a ciência de seu tempo e as transformações internas de seu confronto com o inconsciente. Um diálogo entre o espírito do tempo e o espírito das profundezas. A partir dessas vivências, Jung conduziria seus pacientes através dos passos que ele mesmo havia trilhado. Transformando a prática da psicoterapia em uma espécie de rito iniciático de descida ao submundo. Como indicado no *Aion* (JUNG, 1979), essa descida é parte do processo fundamental da individuação, representado na tradição cristã pela descida de Jesus a mansão dos mortos e sua subsequente subida aos céus no terceiro dia de sua ressurreição. Shamdasani (2014) aponta que no trabalho de Jung de 1934 apresentado em *Eranos, Arquétipos do inconsciente coletivo*, ele argumentou que o processo simbólico somente é possível quando o ego entra em relação estreita com a imagem, seja ela qual for, quando nenhum obstáculo é oferecido, o que seria o correspondente de uma renúncia temporária da individualidade consciente às forças inconscientes. Esse processo, no entanto, oferece riscos à consciência, principalmente, se essa sucumbe totalmente à pressão das forças inconscientes. Porém, quando bem-sucedido, se estabelece um estreito diálogo do ego com a imagem, há abertura para o desenvolvimento da personalidade, ou em outras palavras, para a individuação, a modificação da psique, de suas disposições e atitudes frente ao mundo (JUNG, 1975).

## 5. Conclusão

O termo katábasis foi utilizado na literatura clássica em referência à descida ao submundo que diversos heróis efetuaram. Neste artigo recorreremos a alguns exemplos como forma de esclarecimento do sentido simbólico do termo. O conceito em suas diferentes formas, *hybristiké*, romântica e necromante, tem em comum com as pesquisas psíquicas o processo de ampliação

da consciência. Nessa descida, ou entrada no outro mundo, encontramos diversas camadas possíveis de interpretação. Do ponto de vista da psicologia analítica, elas significam o enfrentamento dos impedimentos pessoais, a aquisição de conhecimento e a assimilação de emoções profundas, enfim, a reestruturação da individualidade. Jung destaca:

O nekyia não é uma queda titânica, sem sentido e puramente destrutiva, mas uma *katabasis eis antron* cheia de sentido, uma descida a caverna da iniciação e do conhecimento secreto. A jornada através da psique humana tem a finalidade de recompor o homem como um todo, despertando a memória em seu sangue (1971, par. 213).

Da mesma forma, resgatamos experiências de descida ao mundo dos mortos efetuada por literatos e visionários como Alighieri, Swedenborg e Blake. Todas essas experiências servem de parâmetro para as vivências de Jung do período de 1913–1930, também chamado de confronto com o inconsciente. Nessa época temos a produção de *O Livro Vermelho*, obra de inestimável valor para a psicologia profunda, que também deve ser compreendida como pertencente a uma tradição visionária.

*O Livro Vermelho* pode ser interpretado como a descrição de um processo iniciático. Como expressam Hillman e Shamdasani:

Descendo no interior de suas próprias profundezas, [Jung] encontrou imagens que, de alguma forma, o tinham precedido. [Foi] uma descida a ancestralidade humana. [...] Isso não é mera metáfora [...] Quando ele fala dos mortos, ele quer dizer os mortos. Eles estão presentes em imagens. Eles ainda continuam a viver (2015, p. 12).

Concluindo, Jung efetuou sua descida ao submundo e retornou, elaborando o material re-

colhido em uma teoria rica em esclarecimentos sobre a psique. A psicologia complexa estabelece a descida do indivíduo em busca de si mesmo. Mais do que uma linguagem figurada, a des-

cida ao submundo representa o encontro com a ancestralidade, a morada dos mortos. ■

Recebido em: 25/02/2020 Revisão 30/06/2020

## Abstract

### *C. G. Jung's katabasis: from ancient myths to modern visionary experiences*

*This article aimed to revisit C.G. Jung experiences of katabasis, or in other words the experiences of descending to the underworld, or world of the dead, followed by the return to the world of the living, the anabasis. In psychological terms, these experiences mean confronting the unconscious and the subsequent expansion of consciousness. To revisit C.G. Jung's experiences of katabasis, it was rescued*

*historically (1) in classical antiquity through greek mythology, (2) in the medieval and modern period, through the works of Dante Alighieri, Emmanuel Swedenborg and William Blake, and (3) finally in Jung's own life with an emphasis on the constitution of The Red Book. The katabasis experiences were of vital importance to Jung and culminated in the genesis of analytical psychology. ■*

Keywords: Katabasis and anabasis, C.G. Jung, The Red Book, history of psychology, life and work.

## Resumen

### *La catábasis de C. G. Jung: de los mitos antiguos a las experiencias visionarias modernas*

*Este artículo buscó volver a examinar las experiencias de catábasis de C.G. Jung, o, en otras palabras, las experiencias de descender al inframundo, el mundo de los muertos, seguido por el retorno al mundo de los vivos, la anábasis. En términos psicológicos, estas experiencias suponen la confrontación con el inconsciente y la posterior expansión de la conciencia. Para volver a examinar las experiencias de catábasis de C.G. Jung, fue res-*

*catada, históricamente, la catábasis (1) en la antigüedad clásica a través de la mitología griega, (2) en el período medieval y moderno, a través de las obras de Dante Alighieri, Emmanuel Swedenborg y William Blake, y (3) finalmente, en la propia vida de Jung, con énfasis en la constitución del Libro Rojo. Las experiencias de catábasis fueron de vital importancia para Jung y culminaron en la génesis de la psicología analítica. ■*

Palabras clave: Catábasis, C. G. Jung, El Libro Rojo, historia de la psicología, vida y obra.

## Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.
- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 2006.
- BAIR, D. *Jung: uma biografia*. v. 1. São Paulo, SP: Globo, 2003.
- BLAKE, W. *O matrimônio do céu e do inferno*. São Paulo, SP: Madras, 2004.
- BOECHAT, W. *O livro vermelho de C. G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. v. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987a.
- \_\_\_\_\_. *Mitologia grega*. v. 3. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987b.
- DANTAS, J. P.; CORNELLI, G. A catábasis clássica e o descensus ad inferos da alquimia renascentista: geografias e imaginação da imortalidade em comparação. *Prometeus: Journal of Philosophy*, São Cristóvão, v. 11, n. 29, p. 223-6, jan./abr. 2019.
- EDMONDS, R. G. *Myths of the underworld journey*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- ELIADE, M. *Zalmoxis the vanishing god*. Chicago, IL: Chicago University, 1972.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo, SP: Iluminuras, 1995.
- HILLMAN, J.; SHAMDASANI, S. *Lamento dos mortos: a psicologia depois de o livro vermelho de Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- JAFFÉ, A. (Org.). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2016.
- JUNG, C. G. *Aion: researches into the phenomenology of the self*. New York, NY: Princeton University, 1979. (Collected work v. 9, part 2).
- \_\_\_\_\_. *O livro vermelho: liber novus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Spirit in man, art and literature*. New York, NY: Princeton University, 1971. (Collected work v. 15).
- \_\_\_\_\_. *The structure and dynamics of the psyche*. New York, NY: Princeton University, 1975. (Collected work v. 8).
- LAPLANCHE, J. *Vocabulário de psicanálise: Laplanche e Pontalis*. 4. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.
- MARTÍNEZ, J. L. C. The katabasis of the hero. In: PIRENNE-DELFORGE, V.; TORRE, E. S. (Eds.). *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Liège: Universitaires de Liège, 2000. p. 67-78.
- OTTO, R. *O sagrado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Guimarães, 2000.
- PENNA, E. M. D. *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo, SP: Fapesp, 2013.
- SERRANO, P. G. Catábasis y resurrección. *Espacio, Tiempo y Forma*, Madrid, n. 12, p. 129-80, 1999.
- SHAMDASANI, S. Introdução. In: JUNG, C. G. *O livro vermelho: liber novus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 1-86.
- \_\_\_\_\_. Descensus ad inferos: le saison en enfer de C. G. Jung. In: COLOQUE DE BRUXELLES. *Danger et nécessité de l'individuation*. Bruxelles: Esperluète Littéraire, 2014. p. 1-26.
- SWEDENBORG, E. *O céu e o inferno*. Rio de Janeiro, RJ: Sociedade Religiosa Nova Jerusalém, 1987.
- TAYLOR, E. *A psychology of spiritual healing*. West Chester, PA: Chrysalis, 1997.

# C. G. Jung's katabasis: from ancient myths to modern visionary experiences

Pedro Henrique Costa de Resende\*  
Mateus Donia Martinez\*\*

## Abstract

This article aimed to revisit C.G. Jung experiences of katabasis, or in other words the experiences of descending to the underworld, or world of the dead, followed by the return to the world of the living, the anabasis. In psychological terms, these experiences mean confronting the unconscious and the subsequent expansion of consciousness. To revisit C.G. Jung's experiences of katabasis, it

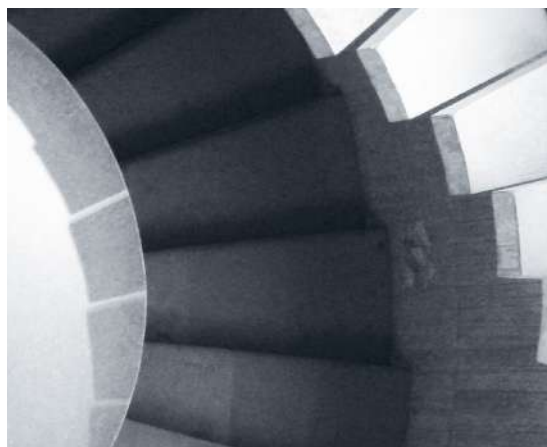
was rescued historically (1) in classical antiquity through greek mythology, (2) in the medieval and modern period, through the works of Dante Alighieri, Emmanuel Swedenborg and William Blake, and (3) finally in Jung's own life with an emphasis on the constitution of *The Red Book*. The katabasis experiences were of vital importance to Jung and culminated in the genesis of analytical psychology. ■

## Keywords

Katabasis and anabasis, C.G. Jung, *The Red Book*, history of psychology, life and work.

\* PhD student in psychology at the Federal University of Juiz de Fora (UFJF), Master in psychology from the Federal University of São João Del-Rei (UFSJ), graduated in psychology and philosophy from UFSJ. Member of Research Center in Spirituality and Health (NUPES) at UFJF. email: <pedrohenriresende@icloud.com>

\*\* PhD student and Master in social psychology from the University of São Paulo (USP) and graduated in psychology from the Pontifical Catholic University of São Paulo (PUC-SP). He is a member of Laboratory of Psychosocial Studies: belief, subjectivity, culture & health (INTERPSI) at USP and Research Group on Religious Experience and Altered States of Consciousness (GEALTER) at PUC-SP. e-mail: <mdmartinez@usp.br>





## C. G. Jung's katabasis: from ancient myths to modern visionary experiences

### 1. Introduction

The term katabasis was commonly used in ancient literature to designate a descent into the underworld, or the home of the dead (DANTAS; CORNELLI, 2019). Several heroes made their descents in search of different elements. For instance, Heracles went down to Hades to fulfill one of his 12 tasks. Theseus and Perseus made a journey through the underworld to conquer Persephone and Orpheus went down to Hades in an attempt to rescue Eurydice, inaugurating the katabasis proposal in the orphic-Pythagorean initiation rites. In *Odyssey*, this path made by Odysseus was associated with nekylia, that is, the rite in which the spirits of the deceased are called to reveal the future (BRANDÃO, 1987a). Later, in the medieval and renaissance period, the descent was associated with the Christian hell, with classics such as Dante Alighieri's *Divine Comedy* describing various plans of hell and paradise (ALIGHIERI, 2006). Likewise, the anabasis, or the return from the mansion of the dead, was associated with resurrection in the Judeo-Christian tradition.

Modern visionaries like Emanuel Swedenborg and William Blake also made their descents to hell through visions and dreams, writing their stories in works like *Heaven and Hell* (SWEDENBORG, 1987) and *The Marriage of Heaven and Hell* (BLAKE, 2004). Shamdassani (2014) suggests that C. G. Jung's visionary experiences from 1913 and his production of *The Red Book* represent a continuation of this tradition. Jung also reportedly performed his own katabasis, which began in a period of personal crisis. In this sense, when reflecting on this period of his life, from 1913 to 1915, "Jung described those years in which he pursued 'the inner images' as the most important time in his life" (BAIR, 2003, p. 330), because, as he himself says:

Everything that I accomplished in later life was already contained in them [...]. My science was the only way I had of extricating myself from that chaos [...]. I took great care to try to understand every single image, every item of my psychic inventory, and to classify them scientifically - so far as this was possible - and, above all, to realize them in actual life (JAFFÉ, 2016, p. 198).

It can be understood, therefore, that, as a way of integrating and making meaning to all this "material" and his own existence, in a kind of anabasis, Jung developed a scientific project and therapeutic proposal, the analytical psychology.

### 2. The katabasis in classical antiquity

Regardless of the ontological existence, the Jungian symbolic perspective is considered the epistemological bridge between the material and immaterial realms (PENNA, 2013, p. 140). Thus, the concept of katabasis may be associated, symbolically, with the comprehension of the existence of a double nature in man, which would involve two dimensions: on the one hand, a material one, and on the other, a spiritual one. Taking into consideration body aging changes and the possibility of death, it is quite fair to question/inquire/ponder if the limits and purposes of human existence are genuine when one realizes about the human body aging changes and the possibility of death. In this context, religions seek to provide answers and rituals to deal with these questions about the ultimate reality. The transition from a material to a spiritual realm, embodied by death, would then represent an experience of katabasis and anabasis, or vice-versa.

Since the most remote antiquity, worshipping the dead has been practiced due to hygienic needs, to respect for the deceased and even to the belief that if the living revere those who have left,

this attention and care could assuage their bad influences on the physical world. The religious experience related in this possible contact with another realm can also be understood through the concept of numinous formulated by Rudolf Otto (2011), a set of emotional reactions that generate both rapture and strangeness. Being close to a *Nume*, as described by Hesiod (1995), in his *Theogony*, promotes awe and reverence, on the one hand, as well as terror and fear, on the other. The numinous is, therefore, “a somewhat singular event, which, due to its depth, escapes intelligent interpretation” (OTTO, 2011, p. 97).

Likewise, the reflection on the whereabouts of the beings that preceded us in the passage to the other domain of life, be those who present good feelings and behaviors, such as kindness, wisdom, courage, etc., or those who were ungodly and corrupt, fed the belief in specific places or spaces to shelter the different disembodied human types. Good souls would be sent to gardens and spaces of bliss, for instance: in Sumer, the land of Dilmun was believed a kind of Mesopotamian Eden; in Egyptian mythology, there was the Sekhet-Aaru, or reed fields, for those who passed the trial of Osiris; in Ancient Greece the Champs Elysees; and in the Christian religion, paradise is situated in heaven. In contrast, the dark and sinister places are destined for the souls of evil men, in the deepest parts of the earth, from which the condemned cannot leave. It is interesting to note how the ancients were convinced that the righteous and the unfair would not occupy the same space after death (SERRANO, 1999).

It is also found in many cultures the belief that the deceased who suffered and fought had knowledge acquired from experience and that they could bring clarification to those who ventured to meet them, descending into the underworld. However, not all people agreed on this point. For example, among the orphic cults of Ancient Greece, the soul of the common man was nothing more than a shadow, who would forget everything when reborn, because he would

drink from the waters of the river Lethe, while the one initiated into the rites and knowledge of Orpheus, could move more safely in the other realm, having access to the source of memory, he could retain clarifications to be used in his future birth (BRANDÃO, 1987a).

Some of the main gods and heroes of antiquity also took the journey of descending into the underworld and returning to the world of the living in katabasis and anabasis that reflected the cycles of nature. This was the case of Inanna in Sumeria, Marduk in Babylon, Ra and Osiris in Egypt, the Cretan Megistos Kouros, the Syrian Adonis, the Phrygian Atig and agrarian gods Dionysus and Persephone celebrated in Eleusis. Among the heroes related to the classical period, Heracles, Theseus, Perithoos, Orpheus and Odysseus performed the katabasis with different objectives. In Christianity, Lazarus and Christ himself descended to the mansion of the dead. In the Renaissance world, Dante was taken by Virgilio to the different abodes of souls (SERRANO, 1999).

The joining of the natural cycles, the changing of the seasons in a continuous process of death and rebirth was associated the katabasis with several initiation cults. For Edmonds (2004, p. 113) “the initiatory interpretation is attractive, primarily due to the common equation in the history of the katabasis with a process of death and rebirth”. Agreeing with this view Eliade states that “the descent to Hades means going through an initiatory death, the experience of this type establishes a new way of being” (ELIADE, 1972, p. 27). In the initiation process, man was integrated with nature, participating in its renewal cycles, at the same time, from the point of view of reflection, he was offered the opportunity to transform his conceptions of the world and emerge as a “new man” (BRANDÃO, 1987a).

From all these elements, we try to focus on the analysis of the history of some heroes of the Greek mythology, as a way to clarify the different aspects presented in the experience of katabasis. Even before this assessment, we aim to des-

cribe in the case of Hades how the ancients conceived the structuring of the world of dead.

According to Hesiod (1995), in his *Theogony*, the transition between the physical world and the underworld could happen through the Charon's barge over the waters of the river Stige and Acheron, although Hades could also be reached through crevices and caves in specific geographical spaces. Heracles, for instance, went down via cape Taenarum, in Laconia, one of the classic entrances that gave direct access to the world of the dead (BRANDÃO, 1987b).

The Hades entrance was from a cave that worked as a portico, where Cerberus was. This fierce guardian prevented the exit of the dead and the entry of the living. He was represented as a monstrous dog with three heads and its back also had several heads of serpents, whose tail was a snake. Past this cave, there was the dwelling of children who died at a young age. The shadows of innocent, condemned and killed on false charges lived on a contiguous space. The souls of the suicides and of those who became disgusted with life wandered further. The continuation of this space extended through the so-called field of sighs and tears, where all those consumed by Eros and corroded by their sentences were concentrated. In a deeper space, passing through a forest of myrtle, was the place destined for the warriors. From that point on, there was a forked path. The right led to the palace of Hades, which had to be passed in order to reach the Champs Elysees, and the path on the left led to Tartarus, a place where the souls of the wicked would receive terrible torments. This bifurcation also included the underworld court, chaired by three judges: Rada-manto, Eaco and Minos. They were severe but fair judges and made the dead go through the examination of their acts, even forcing criminals to confess their crimes (HESÍODO, 1995; SERRANO, 1999).

The Elysian Fields on the right and the island of the fortunate were conceived as green havens, full of forests and located in the west of the world,

surrounded by the Ocean River. The souls of the righteous delighted themselves in these places. On the left, there was the Phlegethon a river of fire in constant flux of flames. In a spacious room with columns, there was also a space for the murderers who were punished by Tisiphone, the avenger of the murder, one of the Erinias, who flogged the guilty until they went crazy. Immediately afterwards, there was the abyss of Tartarus, the depth of which is described as the double distance of the one between the earth and the sky. At its bottom, imprisoned by Zeus, the Titans were to be found.

In the descent made by some heroes to Hades, Martínez (2000) makes an interesting distinction between the characteristics and the objectives involved. He highlights three types of *katábasis*, 1) *Hybristiké katabasis*, present in the myths of Heracles, Theseus and Pirítoos, 2) the romantic *katabasis* of Orpheus and 3) the named necromancer Odisseu's *Katabasis*.

The first type of *katábasis* is defined by *hybris*, an expression understood by the Greeks as a counterpoint to the good order, an attitude that ignores the limits in the relationship with others. The term ends up having different facets, while Plato understands that *hybris* exists whenever one overcomes the measure of what is just. Aristotle defines it as the free offense for the pleasure of feeling superior (ABBAGNANO, 2007). Heracles' *katabasis* is found in his eleventh work, the search for the dog Cerberus by king Euristeu's imposition. In the presence of the god Hades, Heracles asked for permission to take the monstrous dog to the surface. Hades agreed as long as Heracles controlled the animal without using a weapon or injuring him. This mythologema is highlighted by Brandão as follows:

Regarding Heracles' *katábasis*, it is known that it constitutes the supreme initiation rite, the symbolic death, it is the indispensable condition for an *anabasis*, an ascent, a definite climb in the search for self-knowledge for changing of what re-

mains from the old man in the new man (BRANDÃO, 1987b, p. 114).

In this case, within an analytical perspective, the encounter with monstrous creatures, such as Cerberus, concerns the recognition of inhibiting psychic residues and their overcoming. Breaking the limits, which in this case, requires physical effort.

In the Theseus and Pirithus katabasis, there are also *hybris* elements. The two heroes had gone down to Hades to capture Persephone, so that she could marry Pirithus. Theseus, in this case, is just a companion, who returns a favor to his friend, because together they had captured Helena for Theseus. At Hades, the two heroes are invited to a banquet and make two mistakes, sit at the table and eat the food offered. The two friends end up trapped in their chairs. Theseus is later rescued by Heracles. Pirithus, however, remains forever in the underworld. For Brandão (1987b), this descent also has ritualistic characteristics. In ancient cultures, the male element should descend into the earth to fertilize it and thus bring new life to the surface. From the point of view of analytical psychology, we find in this myth the search for the feminine element in the depths of the unconscious, the rescue of the anima from the devouring maternal aspect.

In the second type of katabasis, the romantic element, in its most general sense, stands out as a central theme. We have this image in the myth of Orpheus, the poet son of the muse Calliope and Apollo. Eurydice, Orpheus's wife, had died after being bitten by a serpent and the poet, whose own name means obscure (*orphnós*), was destined to descend the darkness of the underworld. Orpheus' proof of love moved Hades and Persephone who allowed Eurydice to return, but with one condition: the poet should go ahead without looking back and his wife would follow him from behind. On the way up, Orpheus, feeling hesitant whether his beloved was really following him, looked back and then she was gone forever in a shadow. According to Brandão (1987a), after

returning from Hades, Orpheus instituted a set of ritualistic mysteries, which were forbidden to women. In one version of the myth, because of this prohibition, the Menades would have killed Orpheus and his followers. The symbolic element of this katabasis would be represented by the need for detachment. Orpheus' mistake in Hades was to have looked back, to have gone back to the past, holding on to the matter symbolized by Eurydice. "An authentic orphic never returns. It detaches completely, from the viscous, from the concrete and leaves to never return" (BRANDÃO, 1987a, p. 144). Orpheus would not yet be ready for his harmonious and definitive union with his anima, only through his death, the supreme sacrifice, he attains liberation.

For Martínez (2000), the most complete katabasis is found in the myth of Odysseus. In the episode of Nekya, which occupies a central part of the Odyssey, Martínez calls Odysseus katabasis as a necromancer katabasis, which is its very essence. After the Trojan War, Odysseus confronts the gods and because of his *hybris* begins a painful journey back home. In the process he will be depleted of all his possessions and will lose the company of all of his crew, even his feelings of pride and power will be sacrificed in the end. His descent to Hades represents the death of the old and natural man so to give birth to an enlightened man who no longer guides his life by the glories of the world.

Even before descending to Hades, the encounter with Calypso and Circe represents contact with another domain. These two goddesses inhabited paradisiacal places similar to the Elysian Fields. However, both Calypso and Circe represent a life of illusion. Pleasure without knowledge that intoxicates reason in the first, and domination by the senses that turns man into irrational in the second. In Nekyia's episode, Martínez (2000) identifies a necromancy. Odysseus should offer the blood of animals to the souls of the dead, so that the hero could access the Hades and obtain clarification. The contact with the dead, especially the sage Tiresias, brings the

expansion of Odysseus' consciousness. By the knowledge acquired in this encounter, the hero connects his entire past journey to the present, and still has his future foreseen.

In these three types of *katábasis* we find the essential elements of the descent into the underworld, or the search for contact with the spirits and the *Númes*. In the first, the aspect of terror, facing and overcoming the limits established by the physical realm. In the second, the detachment of matter for an encounter with beings that have already left. And finally, in the third, the integration of individuality through the enlightenment brought by the *Númes* from the other world.

### 3. The katabasis in the medieval and modern period

In the medieval period, the same process linked to the *katabasis* of the ancient Greeks is revived in the famous work of Dante Alighieri (1265 – 1321), *The Divine Comedy*. The work, written at different times during the author's life, started to be written in 1306 in the castle of Val di Magra, with the writing of a collection of poems about hell. Dante finished it in 1321 with the narrative of Paradise, the same year of his death. The work presents a complex worldview, and reveals not only a historical analysis of the medieval man, but also Dante's internal experiences in the time and his beliefs about afterlife.

Shamdasani (2014) highlights the word as a milestone in the visionary tradition, descent into hell has its introduction in the prominence placed on the portico of the entrance to the underworld, which has the same, deep kinship with Jung's Red Book. "All hope abandon, ye [you] who enter in!" (ALIGHIERI, 2006, p. 95). The words recorded on a dark sign baffled Dante himself, who asked his guide, the poet Virgil, to clarify them "Here all the suspicion needs to be abandoned, all cowardice must here be extinct" (ALIGHIERI, 2006, p. 95), that is, it was necessary to arm themselves with strength of spirit and abandon all expectations, as they would confront the darkest facets of human experience.

In the apocryphal apocalypse of Peter, we can find some descriptions of the Christian hell. In this work, Christ shows Peter that after death souls are punished for their sins in life. In this place in the underworld, the apostle sees people hanging by their tongues, others with flaming tongues, mud lakes, worm clouds and so on. Albrecht Dieterich in 1839 argued that these apocryphal descriptions were inspired in the source of the orphic Pythagorean traditions (SHAMDASANI, 2014). The fusion of ancient traditions about the underworld and Christian propositions reaches its peak in *The Divine Comedy*. Alighieri himself, in a letter to Cangrande I della Scala, a politician from Verona, says that the work could be read in two ways. The first way, literal, that is, an indicative of a different layer or places to which souls might go after death. The second way, allegorical, in a sense that the focus is on man walking his inner journey. We can evaluate, following the second proposal, that, before the court of his own conscience, the man who acts would be freer and more confident to exercise his will, while the one who chooses the error or evil, would feel embarrassed and disturbed. The various images presented by Dante in Hell would be, in this case, metaphorical representations of a state of mind of internal weakness, suffering and misery. As a hermetic work, *The Divine Comedy* would have different interpretative stratum (ALIGHIERI, 2006, SHAMDASANI, 2014).

Two figures who lived in the 18th and 19th centuries also contributed to the expansion of ideas about the state of the soul in hell and paradise: Emanuel Swedenborg (1688 - 1772) and William Blake (1757 - 1827). The hell described by Swedenborg has characteristics similar to Dante's. Swedenborg was a Swedish scientist and mystic, and one of the known facts of his life was a personal crisis that he went through around 1740, which culminated in a visionary experience in 1745. On one day of that year, Swedenborg was sitting in a tavern in London and he heard a stranger tell him not to eat so much. He returned home and dreamed of the



same individual from the tavern who revealed himself as Christ himself, and said that he would take him through heaven and hell, that he would talk to the dead, angels and demons, and that upon his return he should reveal to people about true faith. He was told to write down everything that was seen and heard in order to reveal the symbolic meaning of the Bible. In Swedenborg's work, heaven and hell are strictly dichotomous. The two, basically, would be in a rudimentary state within each human being. And after death, the opening of the door to one of these places would be determined according to the choices and actions in this world. Love for God and neighbor would be the key to paradise, while all vices and errors in relation to God and other men would be the key to hell (SHAMDASANI, 2014; SWEDENBORG, 1987).

In *Heaven and Hell*, Swedenborg (1987) describes what he experienced in his visions. There would be several hells, which could be accessed by cracks in the rocks, holes, pits and caves. In some, the appearance was like that of cities destroyed by war; in others, the aspects were of ruins of historical monuments, others still presented themselves as deserts. The diversity of hells was proportional to the diversity of human vices and failures. In these places, souls would meet with regard to their similarities, and in the same way it would happen in different paradises.

William Blake was a reader of Swedenborg's works and since his youth, he claimed going through visionary experiences. For a certain time he attended Swedenborg's church in London. However, he later criticized the institutionalization of Swedenborg's ideas. In 1790 he published the book *The Marriage of Heaven and Hell* (BLAKE, 2004). In this work, Blake (2004) presents a critique of Swedenborg's interpretation of heaven and hell; for him the two spaces were not radically irreconcilable. The problem for Blake is that Swedenborg has become too attached to heaven and his conversations with angels. For a comprehensive view of the totality, it would be necessary to give the same weight to

hell, dialoguing with its inhabitants. The devil and the demons should be interviewed.

In his works, Blake presents the attempt to articulate the opposites between heaven and hell, as two polarities of human life, also represented by forces such as attraction and repulsion, reason and energy, love and hate. These oppositions would be necessary for the completeness of human experience. Blake also presents his critique of organized religion. At the end of his life, Blake became increasingly interested in Dante Alighieri's *Divine Comedy*, producing a series of images that illustrates different moments of the passage through hell and the plans of paradise (BLAKE, 2004; SHAMDASANI, 2014).

Just as Eugene Taylor (1997) placed Jung's anomalous experiences within the visionary tradition, Shamdasani (2014) sought to locate *The Red Book* in direct correspondence with the lineage of the treatises of Dante, Swedenborg and Blake. From a personal crisis that began in 1913, Jung also experienced his katabasis, descending into hell, experiencing in this process a series of the so-called anomalous events. The account of these experiences contained in *The Red Book* can be interpreted in the same way that Dante evaluated his work, that is, in two ways: an objective one, in which it is considered the possibility of parapsychological experiences, and a subjective one, his confrontation with the unconscious and the subsequent assimilation of its images.

#### 4. The C. G. Jung's katabasis

Between 1913 and 1914, Jung went through a period of self-experimentation inducing waking fantasies, his first descent into hell. For Shamdasani (2014), the chronological reading of the events makes clear a religious experience of recovering certain lost aspects of Jung's life. The contact with psychoanalysis and its subsequent disconnection from Freud becomes secondary in this process. The author suggests that Jung's period of obscurantism would be his psychoanalytic phase, properly. His crisis from 1913 onwards would mean the recovery of his authenticity and,

therefore, the structuring of his experiences in a new scientific perspective, the analytical psychology.

At that time, a fantasy was constantly repeated to Jung: the idea that there was something dead that continued to live. For instance, there were visionary experiences related to corpses that were placed in crematoriums, but then it was discovered that they were still alive. These fantasies culminated in a dream. Jung points out:

I was in a region like Alyscomps near Arles. There, they have a lane of sarcophagi, which go back to Merovingian times. In the dream, I was coming from the city and saw before me a similar lane with a long row of tombs. They were pedestals with stone slabs, on which the dead lay. They reminded me of old church burial vaults where knights in armors lie out-stretched. Thus, the dead lay in my dream, with their antique clothing and hands clasped. The only difference was that they were not hewn out of stone, but mummified in a curious fashion (JAFFÉ, 2016, p. 178 -179).

In the dream described above, Jung passes in front of the first grave of a deceased person from the 1830s, observes his clothes when the person begins to move, returning to life. Jung claims that this would have happened because he had looked at him. Feeling uneasy, he continues his journey and approaches another dead man pertaining to the 18th century, and, hence, the same happens, the body starts to move and the individual comes back to life. Jung goes through a row arriving in front of a deceased of the 12th century, dressed in a chainmail with the hands on his chest; he was a knight templar, who also returns to life after being seen by Jung (JAFFÉ, 2016).

For Freud, unconscious contents were interpreted as repressed residues of conscious activity (LAPLANCHE, 2010), or as corpses from a

forgotten past, while for Jung, the unconscious, such as the kingdom of the dead, presented its own dynamics and was full of vitality. This dream was followed by a Jung's will of rescuing something in the past, so his childhood games were revived in the process of building small houses, castles and churches on the banks of the lake, close to his home in Zurich. "The building game was only a beginning. It released a stream of fantasize which I later carefully wrote down." (JAFFÉ, 2016, p. 181). According to Jaffé, Jung reveals that it was in 1913 that he decided to try something more extreme:

I was sitting at my desk once more, thinking over my fears. Then I let myself drop. Suddenly, it was as though the ground literally gave way at my feet, and I plunged down into dark depths. I could not fend off a feeling of panic. But then, abruptly, at not to great a depth, I landed my feet in a soft, sticky mass. I felt great relief, although I was apparently in complete darkness. After a while, my eyes grew accustomed to the gloom, which was rather like a deep twilight. Before me was the entrance to a dark cave (JAFFÉ, 2016, p. 185).

In other dreams of the same time, Jung presents this descent into his abyss in similar ways: "First came the image of a crater, and I had the feeling that I was in the land of the dead" (JAFFÉ, 2016, p.185). The descent into hell in the 1913 experiments is a search for lost contents, in the same way the ancient heroes did: Heracles, Theseus, Perithoos, Orpheus, and Odysseus. Jung sought to rescue significant aspects only accessed in this descent to the deepest of himself, which does not rule out the possibility of parapsychic events involved in the process. In this sense, Jung himself considers some of his views of the period to be precognitive, for example his view of 1913, described in his Memories and in the author's biographies.



For Shamdasani (2009) *The Red Book* presents two main moments. The first is Jung's acceptance of his inner chaos, and the stimulation of images that would allow a closer dialogue with the unconscious. The second is an accommodation of his visionary experiences in psychology, elaborating and interpreting the visions. Following the historical line composed by Alighieri, Swedenborg and Blake, Jung established how the work should be read. For a long time he had pursued science, in the way it was developed in its time, in which many contents of human experience were relegated to the margins of the vast majority of studies. However, for Jung, it was necessary to encompass the totality of human experiences, what he called madness or irrationality. In fact, something closer to divine madness, as listed by Plato in *Phaedrus* (PLATÃO, 2000) when mentioning the altered states of the pythons in Delphi.

In these experiences, Jung meets the dead. For instance, on January 12 of 1914, he was faced with an entanglement of human bodies. On February 2, in dialogues with his soul, this one states that he had arrived in hell. However, it is on January 14-16 of 1914, that Jung reports a greater sequence of experiences. He found himself in a library, looking for the book *Imitation of Christ* by Thomas Kempis, where he talked to the librarian about Christianity, Nietzsche and Goethe. Then he found himself talking to a woman who asked him if he was a spiritual being. Shortly after, dark forms appeared. These were men who claimed to be Anabaptists, dead 300 years ago. Their leader claimed that his name was Ezekiel and that he and his group were going to Jerusalem to visit the holy sites. Jung asked if he could go with them, but his request was denied. Ezekiel said that he could not go along, because he still had a body.

At that time, Jung expresses that in the midst of his own darkness, nothing was more desirable than having a guru, gifted with the knowledge to guide him through his visionary experiences. He says: "This task, undertaken by the figure of Philemon, whom in this respect I was unwilling

and reluctant to recognize as my psychagogue [psichopompo]. And the fact was that he referred me to several internal enlightenments" (JAFFÉ, 2016, p. 189 - 190). Upon returning from the Anabaptists' shadow crowd, Jung writes the *Septem Sermones ad Mortuos*.

Boechat (2014) affirms that, among all the apparitions and interferences of the dead of *The Red Book*, the main one is found in the third part of the book, *Scrutinies*, when Philemon pronounces the seven sermons to the dead. The crowd of dead who came from Jerusalem did not find what they were looking for. Thus, they are as indoctrinated by Philemon, about the nature of God, man and destiny. In *The Red Book*, it is clear that the author of *Septem Sermones* is Philemon. Jung mentions:

Philemon came up to me, dressed in the white robe of a priest, and lay his hand on my shoulder. Then I said to the dark ones, So speak, you dead. And immediately they cried in many voices. We have come back from Jerusalem, where we did not find what we sought. We implore you to let us in. You have what we desire. Not your blood, but your light. That is it. Then Philemon lifted his voice and taught them, saying [and this is the first sermon to the dead] (2009, p. 447 - 448).

For Boechat (2014), the dead are a fundamental key on the comprehension of *The Red Book*. There is a suggestion that they need to be clarified. "The multitude of the unsaved dead has become greater than the number of living Christians, so it is time that we intervene in favor of the dead" (JUNG, 2009, p. 297). Boechat formulates two psychological hypotheses to explain the role of the dead in the dialogues of the Red Book.

At first, he speculates that we ourselves are the dead, that we have not found adequate answers for our spiritual needs in official religions, which seems to have lost themselves in excessive ritualism, forgetting the essential role

of individual experience in the search for the sacred and its meaning. For the author, it would be necessary that religion, especially Christianity, recovers its gnostic aspect, that is, to recover the human aspect of the relationship with the divine. "A truth that makes sense to our souls again and has not been worn out due to the automatic ritual" (BOECHAT, 2014, p. 1782). The essential truths of Christianity were plagued by an excess of philosophical speculations, the essential and beneficial background had been lost by centuries of conflict. The interpretation of this first hypothesis is that man, in general, needs a way back to himself, not the way of the outer Jerusalem, but of the sacred that is found within. The dead would be the contents of the psychological shadow that return asking for the integration of consciousness. Therefore, they would be devitalized parts of the psyche, forgotten about the past, despised or repressed, asking for help.

The second hypothesis is of historical aspect. Jung started writing *The Red Book* in the period of the First World War. In the European crisis, thousands of young people were sent to their deaths on the battlefield. Death is a daily issue in Europe's collective unconscious and, probably, in the world's unconscious too. "The unimaginable number of deaths across Europe invades the collective imagination" (BOECHAT, 2014, p. 1790). The war's cruelty question, in which the great world powers manipulated the masses' lives as if they were pawns in a game of chess, impacted the population.

Boechat, however, also points out that "all of these approaches are, in a way, convincing. But are they sufficiently comprehensive?" (BOECHAT, 2014, p. 1793). To which himself replies: "We must not forget that the dead, specifically, have interested Jung since his earliest childhood [...] it is known that Jung's maternal ancestors have always had great intimacy with spiritualist manifestations" (BOECHAT, 2014, p. 1800 - 1801). In our view, it is essential to consider the parapsychological perspective in the approach of the events in question.

Jung states that so much imagination needed solid ground and that he should return to hu-

man reality. His anabasis, marked by the scientific understanding was, then, a psychological necessity. In that sense, he felt the urgency to draw strong conclusions from the unconscious insights, and that task was to become a life work (JAFFÉ, 2016). Jung still adds: "It all began then; the later details are only supplements and clarifications of the material that burst forth from the unconscious, and at first overwhelmed me. It was the primary material for a lifetime's work" (JAFFÉ, 2016, p. 204).

The process of katabasis experienced by Jung led him to understand the psychotherapeutic process itself. The exploration of images in *The Red Book* is an attempt to reconcile the science of his time and the internal transformations of his confrontation with the unconscious. A dialogue between the spirit of the time and the spirit of the depths. From these experiences, Jung would guide his patients through the steps he had taken, transforming the practice of psychotherapy into a kind of initiation rite of descent into the underworld. As indicated in *Aion* (JUNG, 1979), this descent is part of the fundamental process of individuation, represented in the Christian tradition by the descent of Jesus to the mansion of the dead and his subsequent ascent to heaven on the third day of his resurrection. Shamdasani (2014) points out that in Jung's 1934 work presented in Eranos, *Archetypes of the collective unconscious*, he argued that the symbolic process is only possible when the ego is in close relationship with the image, whatever it may be, when no obstacle is encountered, which would correspond to a temporary renounce of conscious individuality to unconscious forces. This process, however, poses risks to consciousness, especially if it succumbs entirely to the unconscious forces' pressure. However, when it is well-succeed, a close dialogue between the ego and the image is established, there is an opening for the development of the personality, or in other words, for the individuation process, the modification of the psyche, of its dispositions and attitudes towards the world (JUNG, 1975).

## 5. Conclusion

The term katabasis was used in classical literature in reference to the descent into the underworld that several heroes made. In this article, we addressed some examples to clarify the symbolic meaning of the term. In its different forms, *hybristiké*, romantic and necromancer, the concept of katabasis, followed by anabasis, has in common with psychical research the process of expanding consciousness. In this descent, or entry into the other world, we find several possible layers of interpretation. From the point of view of analytical psychology, they mean facing personal impediments, acquiring knowledge and assimilating deep emotions, finally, restructuring individuality. Jung highlights:

The Nekyia is no aimless and purely destructive fall into the abyss, but a meaningful *katabasis eis antron*, a descent into the cave of initiation and secret knowledge. The journey through the psychic history of mankind has as its object the restoration of the whole man, by awakening the memories in the blood (1971, par. 213).

In the same way, we rescue experiences of descent into the realm of the dead carried out by writers and visionaries such as Alighieri, Swedenborg and Blake. All of these experiences ser-

ve as a parameter for Jung's experiences from the period 1913 - 1930, which is also called confrontation with the unconscious. At that time, we had the production of *The Red Book*, a work of inestimable value for depth psychology, which must also be understood as belonging to a visionary tradition.

*The Red Book* can be clarified as the description of an initiatory process. As Hillman and Shamdasani express:

Descending into his own depths, [Jung] found images that, somehow, had preceded him. [It was] a descent to human ancestry. [...] This is not a mere metaphor [...] When he speaks of the dead, he means the dead. They are present in images. They still continue to live (HILLMAN; SHAMDASANI, 2015, p. 12).

In conclusion, Jung made his descent into the underworld and returned, elaborating the material collected in a rich theory of explanations about the psyche. Complex psychology establishes the individual's plunge in search of himself, which is more than a figurative language. The descent to the underworld represents the encounter with ancestry, the home of the dead. ■

Received on: 25/02/2020 Revised on: 06/30/2020

## Resumo

### *A katábasis de C. G. Jung: dos mitos antigos às experiências visionárias modernas*

*Este artigo buscou revisitar as experiências de katábasis de C.G. Jung, ou, em outras palavras, as experiências de descida ao submundo, ou mundo dos mortos, seguidas pelo retorno ao mundo dos vivos, a anábasis. Em termos psicológicos, essas experiências significam o confronto com o inconsciente e a subsequente ampliação da consciência. Para revisitar as experiências de katábasis de C.G. Jung resgatou,*

*historicamente, a katábasis (1) na antiguidade clássica através da mitologia grega, (2) no período medieval e moderno, por meio das obras de Dante Alighieri, Emmanuel Swedenborg e William Blake, e, finalmente, (3) na própria vida de Jung, com ênfase na constituição de O Livro Vermelho. As experiências de katábasis foram de vital importância para Jung e culminaram na gênese da psicologia analítica. ■*

Palavras-chave: Katábasis, C.G. Jung, O Livro Vermelho, história da psicologia, vida e obra.

## Resumen

### *La catábasis de C. G. Jung: de los mitos antiguos a las experiencias visionarias modernas*

*Este artículo buscó volver a examinar las experiencias de catábasis de C.G. Jung, o, en otras palabras, las experiencias de descender al inframundo, el mundo de los muertos, seguido por el retorno al mundo de los vivos, la anábasis. En términos psicológicos, estas experiencias suponen la confrontación con el inconsciente y la posterior expansión de la conciencia. Para volver a examinar las experiencias de catábasis de C.G. Jung, fue res-*

*catada, históricamente, la catábasis (1) en la antigüedad clásica a través de la mitología griega, (2) en el período medieval y moderno, a través de las obras de Dante Alighieri, Emmanuel Swedenborg y William Blake, y (3) finalmente, en la propia vida de Jung, con énfasis en la constitución del Libro Rojo. Las experiencias de catábasis fueron de vital importancia para Jung y culminaron en la génesis de la psicología analítica. ■*

Palabras clave: Catábasis, C. G. Jung, El Libro Rojo, historia de la psicología, vida y obra.

## References

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.
- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 2006.
- BAIR, D. *Jung: uma biografia*. v. 1. São Paulo, SP: Globo, 2003.
- BLAKE, W. *O matrimônio do céu e do inferno*. São Paulo, SP: Madras, 2004.
- BOECHAT, W. *O livro vermelho de C. G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. v. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987a.
- \_\_\_\_\_. *Mitologia grega*. v. 3. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987b.
- DANTAS, J. P.; CORNELLI, G. A catábise clássica e o descensus ad inferos da alquimia renascentista: geografias e imaginação da imortalidade em comparação. *Prometeus: Journal of Philosophy*, São Cristóvão, v. 11, n. 29, p. 223-6, Jan./Abr. 2019.
- EDMONDS, R. G. *Myths of the underworld journey*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- ELIADE, M. *Zalmoxis the vanishing god*. Chicago, IL: Chicago University, 1972.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo, SP: Iluminuras, 1995.
- HILLMAN, J.; SHAMDASANI, S. *Lamento dos mortos: a psicologia depois de o livro vermelho de Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- JAFFÉ, A. (Org.). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2016.
- JUNG, C. G. *Aion: researches into the phenomenology of the self*. New York, NY: Princeton University, 1979. (Collected work v. 9, part 2).
- \_\_\_\_\_. *O livro vermelho: liber novus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Spirit in man, art and literature*. New York, NY: Princeton University, 1971. (Collected work v. 15).
- \_\_\_\_\_. *The structure and dynamics of the psyche*. New York, NY: Princeton University, 1975. (Collected work v. 8)
- LAPLANCHE, J. *Vocabulário de psicanálise*: Laplanche e Pontalis. 4. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.
- MARTÍNEZ, J. L. C. The katabasis of the hero. In: PIRENNE-DELFORGE, V.; TORRE, E. S. (Eds.). *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Liège: Universitaires de Liège, 2000. p. 67-78.
- OTTO, R. *O sagrado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Guimaraes, 2000.
- PENNA, E. M. D. *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo, SP: Fapesp, 2013.
- SERRANO, P. G. Catábise y resurrección. *Espacio, Tiempo y Forma*, Madrid, n. 12, p. 129-80, 1999.
- SHAMDASANI, S. Descensus ad inferos: le saison en enfer de C. G. Jung. In: COLOQUE DE BRUXELLES. *Danger et nécessité de l'individuation*. Bruxelles: Esperluète Littéraire, 2014. p. 1-26.
- \_\_\_\_\_. Introdução. In: JUNG, C. G. *O livro vermelho: liber novus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 1-86.
- SWEDENBORG, E. *O céu e o inferno*. Rio de Janeiro, RJ: Sociedade Religiosa Nova Jerusalém, 1987.
- TAYLOR, E. *A psychology of spiritual healing*. West Chester, PA: Chrysalis, 1997.



# Dinâmicas do cuidado: da Psicologia Analítica ao SUS

Victor de Freitas Henriques\*  
Marina de Carvalho Oliveira\*\*

## Resumo

O artigo resgata premissas da psicologia analítica enquanto possibilidades de reanimação da discussão sobre dificuldades enfrentadas pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Trata-se de trabalho teórico em que delimitamos a equidade, derivada dos princípios do SUS, e a concepção de dinamismo de alteridade, encontrada na psicologia analítica, como pontos convergentes do diálogo que visa compreender fatores necessários à existência da situação de saúde e cuidado. Defendemos que diretrizes formuladas pelo Ministério da Saúde sobre autonomia e protagonismo de usuários e agentes do SUS na busca da promoção da saúde e na superação da dicotomia entre saúde/doença como uma sendo ausência da outra são enriquecidas

quando analisadas em conjunto da relação dialética presente na psicologia analítica entre a imagem do cuidador e do doente. Inicialmente, fazemos o resgate da noção de equidade no contexto da saúde pública e, posteriormente, a relacionamos ao dinamismo de alteridade e cuidado no contexto da psicologia analítica. ■

## Palavras-chave

Saúde Pública,  
Equidade,  
Psicologia  
Analítica,  
Dinamismo de  
Alteridade,  
Cuidado.



\* Doutorando em História e Filosofia da Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrado e Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: <vf\_henriques@hotmail.com>.

\*\* Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: <marina.carvalho.psi@gmail.com>



## Dinâmicas do cuidado: da Psicologia Analítica ao SUS

### 1. Introdução

Três décadas após a concepção das leis e diretrizes que implementaram o Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil, novas/velhas dificuldades ainda se fazem presentes quanto às atribuições dos dispositivos que o compõem. A não valorização dos trabalhadores e a negligência quanto aos direitos dos usuários, a falta de agentes qualificados que conheçam as necessidades específicas das populações locais, a ausência de monitoramento e avaliação quanto à efetiva implementação de ações debatidas em encontros e planejamentos dos órgãos de gestão, os interesses corporativos e político/partidários que se sobrepõem aos interesses da população, a homogeneização das práticas que desconsideram especificidades e diversidades históricas, culturais e sociais, a ausência de modelos descentralizados que privilegiem o protagonismo dos usuários e os crescentes efeitos das políticas neoliberais cujo interesse na mercantilização da saúde empreende e divulga uma imagem de ineficiência das políticas públicas do Estado em prol da eficácia do setor privado têm sido apontados como fatores que sobreviveram ao longo dos anos e que operam na contramão da reconstrução e expansão do SUS (MOREIRA et al., 2015, SILVA et al., 2018).

Tais dificuldades não são inerentes ao SUS sendo que estas já haviam sido identificadas no contexto da saúde no país pelos movimentos que ficaram conhecidos na década de 1970 como Reforma Sanitária, sendo a própria criação do SUS uma proposta de superação das mesmas. Assim, esforços foram sendo empreendidos na tentativa de garantir o fornecimento e acesso a serviços de saúde de qualidade por meio dos dispositivos do SUS.

Nesse sentido, em 2003, houve a criação da Política Nacional de Humanização do Sistema

Único de Saúde (PNH) com a intenção de oferecer diretrizes que responsabilizassem trabalhadores e usuários na construção de uma rede eficiente de saúde. O princípio da humanização mostrou-se tão polissêmico quanto o termo que o designa, sendo discutido principalmente em dois documentos lançados pelo Ministério da Saúde em 2004: *HumanizaSUS: Política Nacional de Humanização – a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS* e *Humaniza SUS: documento base para gestores e trabalhadores do SUS*. A noção de humanização apresentada nos documentos versa, entre outras coisas, sobre a valorização de trabalhadores e usuários do SUS, assim como a responsabilidade dos mesmos na construção e gestão colaborativa de suas atividades (BRASIL, 2004; 2009). Em pesquisa realizada por Martins e Luzio (2017) na qual foram conduzidas entrevistas com trabalhadores, usuários e apoiadores do SUS a respeito da compreensão acerca da ideia de humanização, pode-se depreender que as definições de humanização são encontradas em seus vocabulários e, muitas vezes, em suas práticas, o que não implica na não existência e permanência dos fatores já mencionados que minam a reconstrução e expansão do SUS.

Desse modo, acreditamos que a reanimação das discussões acerca das dificuldades ainda presentes no âmbito da saúde pública no Brasil é de extrema necessidade. Buscamos contribuir com tal problematização a partir da noção de imagem presente no campo da psicologia analítica, pois, ao analisarmos os documentos do HumanizaSUS concebidos pelo Ministério da Saúde e suas diretrizes sobre equidade, autonomia, protagonismo dos usuários e dos agentes do SUS na busca da promoção da saúde e na superação da dicotomia

entre saúde/doença, percebemos afinidades entre os temas no que diz respeito à possibilidade do indivíduo vivenciar diferentes papéis exercendo variadas funções durante seus processos de cura e adoecimento.

Encontramos na literatura da psicologia analítica a concepção de que cada ação é mediada por uma imagem, um processo simbólico que pode ser transformado em trabalho. Partindo dessa premissa, a possibilidade de um usuário de determinado serviço de saúde se ver enquanto agente ativo, empenhado, que trabalhe na compreensão e administração de seu processo de adoecimento, seria mediada pela capacidade do mesmo de reconhecer, significar e atuar a partir das imagens de saúde e doença que traz consigo.

Para demonstrarmos tais aproximações, apresentamos o *Humaniza SUS: documento base para gestores e trabalhadores do SUS* como um dos marcos no oferecimento de diretrizes que convocam e corresponsabilizam usuários e trabalhadores a exercerem papéis determinantes na promoção de saúde. A ideia de corresponsabilização do usuário permite inferir a existência da imagem de um curador em potencial, pois versa sobre a sua capacidade de compreensão e participação dos processos que vivencia. Assim, podemos pensar as diretrizes como lentes que focalizam as imagens de cuidado, ou seja, as etapas, atividades e movimentos necessários à existência do mesmo.

Posteriormente, apresentamos a noção de equidade presente não apenas no *Humaniza SUS*, mas, também, enquanto um dos princípios do SUS, as dificuldades em sua conceituação e compreensão e como tal ideia é fundamental para que usuários e trabalhadores dos serviços de saúde possam evocar as imagens de cuidado e transformá-las em ação.

Em seguida, resgatamos o conceito de dinamismo de alteridade na literatura da psicologia analítica enquanto potência teórica capaz de fomentar e oferecer bases para a discussão da importância da autonomia e participação dos

usuários dos serviços de saúde em seus processos de adoecimento e cura.

O resgate e a reanimação de uma discussão têm como objetivo não deixar que propostas significativas sejam perdidas. Ao elegermos o *Humaniza SUS*, um texto com mais de uma década e meia de existência enquanto ponto de partida, estamos reiterando a ideia da necessidade de recuperarmos o que já foi dito e rompendo com a falsa premissa que associa progresso e desenvolvimento a ineditismos. Reconhecemos que de modo algum toda a questão dos desafios enfrentados pelo SUS tenha sido revelada, não havendo a necessidade de novos enfoques e, justamente por isso, resgatamos antigas premissas que se mostram atuais ao mesmo tempo que buscamos oferecer novas possibilidades de diálogo e problematização na aproximação com o campo da psicologia analítica.

## **2. Origem e Função do *Humaniza SUS: Documento Base Para Gestores e Trabalhadores do SUS***

Em 2004, o Ministério da Saúde do Brasil lançou documento intitulado *Humaniza SUS: documento base para gestores e trabalhadores do SUS*, fruto da Política Nacional de Humanização da Atenção e Gestão do SUS (PNH) de 2003. Por meio do documento, o Ministério da Saúde apresentou os avanços, até à época, das conquistas oriundas da Lei Federal nº 8.080/1990 que preconiza a implementação do SUS, mas, também, apontou os principais desafios enfrentados na reforma da saúde pública no Brasil, como: a necessidade de ampliação e qualificação da atenção básica, a superação da dicotomia entre saúde e doença como uma sendo a ausência da outra e a fomentação da cogestão, em que trabalhadores e usuários participam dos processos de produção de saúde (BRASIL, 2009).

Observando que a dificuldade na promoção da saúde e do cuidado na rede do SUS estava ligada à falta de entendimento por parte dos próprios profissionais das instituições acerca do que configuram tais práticas, o Ministério da

Saúde destacou como possíveis causas para a situação tanto a pouca participação dos mesmos nos processos de gestão da rede de saúde; o que dificultava o protagonismo dos profissionais e os impediam de se perceberem enquanto agentes de transformação dos cenários nos quais estavam inseridos, impossibilitando uma noção ampliada de cuidado que acabava refletindo na criação de vínculos frágeis com os usuários, quanto, também, o baixo investimento dos profissionais do SUS no processo conhecido como formação continuada e permanente, pratica essa que preconiza a constante atualização dos profissionais em suas áreas de atuação (BRASIL, 2009).

A criação desses materiais visa suprir tais defasagem, pois convoca e corresponsabiliza os profissionais na construção das dimensões do cuidado e promoção de saúde. Assim, o Ministério oferece diretrizes para os profissionais do SUS a partir da ideia de humanização, compreendida como a “valorização dos diferentes sujeitos implicados no processo de produção de saúde: usuários, trabalhadores e gestores” (BRASIL, 2009, p. 8), a partir de ações e posicionamentos tais quais “a autonomia e o protagonismo dos sujeitos, a corresponsabilidade entre eles, o estabelecimento de vínculos solidários, a construção de redes de cooperação e a participação coletiva no processo de gestão” (BRASIL, 2009, pp. 8-9), assim como “ofertar atendimento de qualidade articulando os avanços tecnológicos com acolhimento, com melhoria dos ambientes de cuidado e das condições de trabalho dos profissionais” (BRASIL, 2004, p. 6).

Para que as diretrizes sejam cumpridas, o Ministério elenca alguns pontos, dos quais destacamos: 1) necessidade do acolhimento das singularidades dos sujeitos atendidos e 2) a superação da dicotomia saúde/doença como uma sendo a ausência da outra (BRASIL, 2009).

A ênfase nestes pontos se deve ao fato de percebermos neles um motivo comum fundamental para a existência da situação de saúde e cuidado: o princípio da equidade. Pensamos

a equidade como possibilidade da mobilização dos atores envolvidos em determinada situação, como, por exemplo, a possibilidade de o usuário do sistema de saúde ocupar, também, o papel de agente transformador de sua condição e não apenas ser identificado como sujeito passivo do processo.

Apesar do termo equidade encontrar-se difundido no campo da saúde, Paim e Silva (2010) ressaltam que ele não figura entre os princípios do SUS, seja na Constituição ou na Lei Orgânica da Saúde, sendo usado, na verdade, como sinônimo de igualdade, este sim tomado como um princípio junto à universalidade e integralidade.

### **3. Dificuldades na definição de equidade no âmbito do SUS e suas implicações para o cuidado e promoção da saúde**

Paim e Silva (2010), a partir de ampla revisão de literatura sobre a equidade nas práticas do SUS, denunciam a imprecisão com a qual o termo foi empregado em produções teóricas como teses, dissertações e artigos. Para eles, o alargamento semântico e a polissemia do qual o termo fora alvo em razão de sua proximidade etimológica com outros vocábulos, como igualdade, contribuíram para o esvaziamento de seu sentido. A confusão não se restringe ao plano teórico-conceitual, podendo, também, afetar a prática dos profissionais que atuam a partir de tais ideias.

Denúncia semelhante é relatada por Vieira-da-Silva e Almeida Filho (2009) que, ao resgatarem documentos da Organização Mundial de Saúde (OMS), teorias de justiça e trabalhos filosóficos sobre igualdade e desigualdade na saúde, constataram que a ideia de equidade foi utilizada em oposição ao termo iniquidade que, por sua vez, era empregado para descrever a ausência de igualdade.

Barros e Sousa (2016) argumentam que o perigo de tratar a equidade como sinônimo de igualdade está no fato disso desconsiderar as diferenças e diversidades dos fenômenos na

saúde, como as heterogeneidades étnicas e culturais dos indivíduos, ao propor igualdade de tratamento e compreensão dos casos. O termo equidade surge da necessidade de salientar e acolher diferenças existentes entre a população. É no reconhecimento das diferenças e não na eliminação das mesmas que o cuidado pode se dar de modo justo.

Ao pensarmos no contexto de grandes desigualdades sociopolíticas como o Brasil, o princípio da equidade orienta os setores da saúde para a identificação de populações vulneráveis garantindo às mesmas atendimento prioritário. Barros e Sousa comentam:

No enfoque que prioriza os mais necessitados sob o ponto de vista econômico, clara está a preocupação com a vulnerabilidade apresentada pelos grupos desfavorecidos, que não apenas sofrem maior incidência de doenças, como também uma maior carga de condições crônicas e de incapacidades em idade precoce (2016, p. 15).

Albrecht, Rosa e Bordin (2017) salientam que a noção de equidade, mais do que um conceito, trata-se de um princípio social, um valor abstrato cuja operacionalização é buscada junto ao campo da moral e da ética e invocada em pautas de justiça social. No contexto da saúde, Barros e Sousa (2016) nos oferecem interessante delimitação da ideia de equidade: conjunto de estratégias que permitem a instauração da igualdade de oportunidades às condições e serviços de saúde, levando-se em consideração as diferenças socioculturais, econômicas e étnicas dos sujeitos.

#### **4. O dinamismo de alteridade como possibilidade do acolhimento das diferenças**

O conceito de dinamismo de alteridade nos permite alimentar a discussão sobre a busca da equidade e sua operacionalização nos pro-

cessos de saúde. Byington (2019) o descreve como o movimento de encontro entre sujeitos no qual é constelada a possibilidade de interação e expressividade legítima entre os mesmos, desde que não haja nesse encontro processos de suplantação de suas personalidades e nem tentativas de dominação e subjugação de suas vivências entre si.

O dinamismo de alteridade trata-se de um funcionamento arquétipo, uma matriz psíquica e comportamental expressada pela condição humana e também moduladora da mesma (JUNG, 2012a). A ação arquetípica revelada pelo dinamismo é o da relação, do encontro entre semelhantes ou distintos e das trocas a partir das quais limites e possibilidades são vislumbrados. O ser humano, enquanto ser social, tem no desenho do arquétipo de alteridade a possibilidade de se reconhecer tanto quanto indivíduo quanto como membro de grupos.

Byington (2019) salienta que o encontro caracterizado pela alteridade se diferencia da mera aproximação por trazer em si a premissa de um encontro significativo, transformador, que potencializa e oferece condições para que os envolvidos abram mão do narcisismo e do egoísmo em prol da criação conjunta.

Assim, as premissas contidas no dinamismo de alteridade nos parece oferecer um caminho para a constelação da situação de equidade, pois, trazem consigo o movimento do acolhimento das diferenças nas quais os sujeitos envolvidos não buscam imprimir suas experiências uns nos outros em uma tentativa de nivelamento, mas, sim, resguardam suas particularidades, seus contextos socioculturais e étnicos, ao mesmo tempo em que buscam uma resolução mútua para a situação em questão.

Transpondo tal situação para o cenário do SUS, poderíamos falar de encontros motivados pelo dinamismo de alteridade e equidade na medida em que profissionais de saúde e usuários dos serviços conseguissem estabelecer trocas em um mesmo patamar, ainda que seus percursos tenham sido até então díspares. Para que

esse patamar exista, tanto os usuários precisam ocupar lugar ativo em seus processos de adoecimento e cura, quanto os profissionais de saúde precisam estar abertos para aprenderem com os usuários, acolhendo seus entendimentos sobre saúde e suposições quanto ao seu tratamento.

Diferentes vivências produzem diferentes sentidos sobre saúde, cura e adoecimento. As dificuldades de implementação de práticas que buscam agregar, dar voz e expressão às múltiplas concepções de saúde e, conseqüentemente, aos variados tipos de tratamentos possíveis, podem ter raízes na falta de incorporação destes variados discursos e na compreensão quanto ao papel dos atores envolvidos na questão. Afinal, o que devem fazer profissionais e usuários dos serviços de saúde para garantirem tanto a oferta quanto o recebimento de um acompanhamento e tratamento de qualidade? A corresponsabilização de ambos em todas as etapas do processo de adoecimento e saúde é a resposta lançada pelo SUS. Como fazer? O encurtamento da distância entre profissionais e usuários parece oferecer um interessante caminho. Tal aproximação propõe a superação de papéis estanques e enrijecidos em que uma categoria, os profissionais, detém a capacidade de planejamento e execução do tratamento e a outra, os usuários, é sujeito passivo do processo.

As premissas da psicologia analítica que compreendem a mobilização e atuação a partir dos papéis de curador e doente fornecem uma possibilidade para a superação desta dicotomia. Dar voz aos sujeitos que constroem o SUS, usuários e trabalhadores, é colocá-los no lugar da ação. Colocá-los no lugar da ação é acolher suas imagens, suas experiências de apreensão e percepção dos fenômenos, é investigar os elementos fantasiosos que estruturam e alimentam suas concepções de cura, doença, possibilidades, falhas, capacidade de gerir e administrar seus sintomas, capacidade de acolher, doar e requerer cuidado. O sujeito com voz passa a ocupar e querer ocupar diferentes lugares e papéis e, assim, transita possuindo diver-

sos lugares de fala: fala sobre seu sintoma com propriedade, propõe adequações de tratamento que coadunem com outras dimensões de sua vida e deixa de ser apenas o doente passando a ser alguém que administra os desafios e aspectos de sua saúde.

Saber evocar tais papéis e, conseqüentemente, as ações de cuidado, é algo que está no cerne do princípio de equidade e na política de humanização do SUS: não há tratamento sem a responsabilização e cogestão que incite o doente a mobilizar em si os elementos autocurativos. Ao trabalhar no sentido de fazer emergir esta potência no usuário do serviço, o profissional de saúde poderá focar menos na questão da adesão, uma vez que o paciente também administrará seu processo, e dirigir sua atenção para a compreensão das idiosincrasias do discurso daquele, abrindo a possibilidade de novos aprendizados pela prática ao acolher o paciente como um todo e não enquanto uma patologia específica.

### **5. Curador ferido e doente: a dinâmica dos papéis no cuidado**

Groesbeck (1975) e Guggenbühl-Craig (1979) pontuam que todo indivíduo acometido por alguma patologia traz consigo o potencial de despertar em si a imagem do curador, ou seja, o comportamento de autocuidado. O termo patologia possui raízes na noção grega de *pathos*, que remete à mobilização dos afetos e do acometimento do sujeito por vivências passionais que podem causar sofrimento (CAROTENUTO, 1989). Tais colocações revelam o quanto os processos de adoecimento e cura são dinâmicos, não havendo papéis estanques como o apenas doente, o apenas saudável, o exclusivamente curador e nem o exclusivamente curado.

Pensar os papéis de curador e doente no contexto do SUS é trazer para a realidade da saúde pública a discussão sobre as polaridades a partir das quais os processos de gestão do cuidado são comumente encarados. A polarização estanque que rotula os profissionais de saúde como detentores das forças curativas e os usuá-

rios dos serviços como eternos adoecidos, falha ao não admitir e facilitar a possibilidade do dinamismo de alteridade, ou seja, a possibilidade de que profissionais de saúde saibam acolher os usuários resgatando suas potencialidades para que se reconheçam enquanto agentes transformadores de sua situação.

O conceito de curador ferido resgata a natureza dinâmica das relações em que processos de adoecimento e cura estão em jogo. Encontramos em Groesbeck (1975) a descrição dos movimentos de projeção e recolhimento de conteúdos conscientes e inconscientes que se fazem presentes em um encontro entre curador e doente. Tais movimentos são descritos pelo autor como aspectos que ilustram a própria natureza da transferência em um encontro terapêutico.

A capacidade do curador em conseguir identificar junto ao doente a natureza do sofrimento deste está diretamente relacionada à profundidade com a qual o próprio curador consegue mapear as próprias questões que o aflige, suas feridas. Não se trata de ser ou estar isento de questões, sintomas, patologias e problemas em geral, algo pouco provável na condição humana. Trata-se de buscar ter consciência dos aspectos que lhe são sensíveis para que, assim, também possa receber os conteúdos de seu interlocutor, que solicitará que os mesmos sejam acolhidos, sem que haja sobrecarga afetiva (GROESBECK, 1975).

Tanto Jung (2012b) quanto Groesbeck (1975) salientam a necessidade do contato do terapeuta ou, no caso, qualquer profissional de saúde que lide com as aflições de terceiros, com seus próprios conflitos. Desse modo, ao estar mais cênscio dos limites e interações entre seus conteúdos e os conteúdos daquele que auxilia, o profissional em questão estará menos suscetível à contaminação psíquica que poderia paralisar a si e, conseqüentemente, o próprio tratamento. Contudo, suportar as dificuldades do outro ao mesmo tempo em que suporta suas próprias é tido como condição inicial para um processo de cuidado. Pela transferência, o profissional de

saúde experimenta quando e como re-endereçar os conteúdos conjuntamente analisados de volta para o usuário, ajudando-o a tornar-se senhor de suas próprias questões.

A promoção da cura é vista por Groesbeck (1975) como um processo de constante revisão dos afetos mobilizados que surgem nas próprias práticas de cuidado. Desse modo, cura passa a ser entendida como um processo dinâmico advindo da participação conjunta de profissionais e usuários.

Guggenbühl-Craig (2018) adverte que o enrijecimento dos papéis no processo de adoecimento e cura pode ser identificado a partir de certos posicionamentos dos profissionais de saúde e usuários. Para o autor, a ideia de infabilidade do profissional tampona e sufoca a autonomia do usuário na medida que este é visto e passa a se ver e atuar enquanto incapaz, ignorante e ingênuo. Se esta postura for acolhida e vivenciada pelo usuário estará retroalimentando no profissional a ilusão do conhecimento absoluto.

No início da relação entre profissional e usuário, Guggenbühl-Craig (2018) diz que a ideia da existência de diferença de patamar entre ambos quanto ao conhecimento e capacidade de administrar situações de adoecimento, adquire tom positivo e torna-se condição para que as imagens de cura e doença sejam evocadas. A confiança depositada pelo usuário no profissional de saúde desperta no mesmo a disposição de acolher, informar e cuidar. Tais imagens são percebidas nas crenças, condutas, hipóteses, temores e expectativas manifestadas nos diagnósticos, prognósticos e tratamentos.

Caso este desbalanço inicialmente necessário se prolongue, a polarização e o enrijecimento dos papéis levarão ao surgimento de resistências de ambas as partes, podendo ser observadas em ações como falta de adesão e compromisso com o tratamento por parte do usuário e dificuldade do profissional em rever a conduta até então adotada.

A necessidade da transformação da imagem de autocuidado em ação pode ser apreendida



da ideia de profilaxia, prática de natureza educativa que visa prevenir ou minimizar os efeitos de patologias a partir da aquisição do conhecimento sobre as mesmas. A profilaxia traz a necessidade de o paciente adquirir condições de manter e regular sua saúde. Observamos nesta premissa um ponto fundamental na transição da imagem do doente para a imagem do curador. O princípio de humanização do SUS, ao defender a autonomia e participação do sujeito em seu tratamento dizendo que produzir saúde é produzir sujeitos, se beneficia do discurso sobre a necessidade de constelar imagens de cuidado ao reconhecer a capacidade do indivíduo de transitar entre diferentes papéis ao longo de seus processos de adoecimento e saúde.

A superação da dicotomia entre saúde e doença na qual uma é entendida como ausência da outra pode ser vislumbrada na complementaridade trazida pelas imagens do curador e doente, nas quais abdicamos da ideia de fenômenos contrários para falarmos de diferentes momentos em um mesmo ciclo.

Ao colocar em questão as definições de normal e patológico, Canguilhem (2009) postula que o indivíduo dito saudável é aquele que acolhe os desequilíbrios que acometem um suposto estado homeostático idealizado pelo discurso médico e percebe o adoecimento não como antônimo ou ausência de saúde, mas como um processo adaptativo atravessado por noções históricas e culturais.

Apesar de o discurso sobre saúde ser produto dos processos civilizatórios, não podemos dizer que as definições atuais de cura, doença e nem mesmo as condutas profissionais do campo foram construídas levando em consideração a multiplicidade de abordagens existentes ou que já existiram. O saber médico, especializado, experimental e empírico triunfou sobre as demais terapêuticas gozando do *status* de discurso oficial. Nesse sentido, a capacidade de cura foi relegada aos profissionais de saúde e as teorias de cura e saberes tradicionais foram tachadas de ineficientes (FOUCAULT, 1977).

O princípio da equidade busca resgatar a possibilidade de o sujeito trazer para seu tratamento possíveis discursos de cura e autocura, favorecendo que este evoque imagens de cuidado que sejam legítimas e pertinentes. Tem sido observado maior aceitação quanto ao oferecimento de práticas integrativas pela Medicina Tradicional e Complementar em dispositivos do SUS, reflexo importante da abertura para a incorporação de outros saberes às práticas já instauradas. Contudo, programas mais contínuos e a expansão dos mesmos ainda são necessários (SOUSA, TESSER, 2017).

## 6. Considerações finais

Quando as singularidades do usuário, seu plano de fundo social, cultural e histórico são levados em consideração no acolhimento e delineamento de seu tratamento, em um encontro verdadeiramente pautado no dinamismo de alteridade, são criadas as condições para que o discurso deste sobre si mesmo seja incorporado ao processo. Isso não se trata, apenas, de um procedimento ético, mas, sim, do cerne do tratamento. Para Silveira (2017), os pacientes trazem consigo teorias próprias sobre seus processos de adoecimento, sendo seus sintomas as expressões de tal fenômeno. Silveira enxergou neste movimento o que denominou como processos autocurativos, nos quais os sintomas são compreendidos como tentativas de reestabelecimento de uma ordem anterior. Podemos dizer que o paciente traz consigo tanto o potencial de evocar nos profissionais o repertório e conduta necessária ao seu tratamento, a partir da manifestação de seus sintomas e da comunicação de suas próprias teorias de cura, quanto de se tornar o próprio “curador”, indivíduo ativo e crítico quanto aos rumos de seu tratamento.

O empoderamento do usuário enquanto participante das etapas de seu tratamento não se dá em detrimento da complexidade envolvida na aquisição de habilidades, técnicas e conhecimentos adquiridos pelos profissionais da saúde que dedicam anos de formação e aperfeiçoamen-



to em suas áreas. Trata-se de processo dialético no qual o discurso do usuário produz sentido no encontro com o conhecimento dos profissionais, ao mesmo tempo em que o profissional é educado pelo próprio paciente quanto suas particularidades. O paciente enquanto sujeito, produto e construtor de sua própria história torna-se peça fundamental de seu tratamento.

Ao falarmos da participação e cogestão do tratamento pelo usuário, estamos trabalhando com a ideia de uma ação em potencial. A concretização de tal possibilidade apenas ocorrerá mediante a mobilização e compreensão de tais potências. Para que haja uma gestão compartilhada do cuidado entre curador e doente, é necessário que haja uma horizontalização das relações, condição para que ambas as partes possam se expressar igualmente. Assim, as ideias de equidade e dinamismo de alteridade contribuem com esta horizontalização na medida em que acolhem e ressaltam a condição inicial de diferença entre os atores do processo; de um lado os usuários, com suas vivências e um discurso sobre si mesmo, e, do outro, os profissionais, seu acumulo de experiência e conhecimentos técnicos; ao mesmo tempo em que trabalham para a criação de condições para que tais diferenças sejam igualmente valorizadas e acolhidas gerando discursos e práticas que satisfaçam os envolvidos.

Sendo a alteridade a configuração que busca conectar e valorizar a relação entre a dimensão do Outro e a dimensão do Eu (BYINGTON, 2008), temos em sua aproximação com as premissas ventiladas pelo ideal de equidade no campo da saúde pública a convergência do diálogo entre psicologia analítica e SUS, uma vez que ambas as perspectivas trazem para a discussão o acolhimento e o respeito pelas diferenças e a criação conjunta de possibilidades entre os envolvidos de maneira democrática.

Por mais paradoxal que possa parecer, é na diferença inicial que a condição para a participação ativa do usuário se dá, pois, assim, será possível traçar o horizonte que evidenciará os diferentes níveis de compreensão e atuação existentes entre usuários e trabalhadores no que tange à saúde, passo inicial para que se crie um terreno comum que favoreça a possibilidade de trocas. Não se trata de nivelamento ou síntese em que os elementos envolvidos abdicam de suas singularidades para transformarem-se em outro, mas, da disposição de que uma linguagem comum seja concebida, esta entendida como veículo de trocas que de forma conjunta constrói o objetivo esperado. ■

Recebido em: 22/05/2020

Revisão: 07/07/2020

## Abstract

### *Dynamics of care: Analytical Psychology and the Brazilian Unified Health System (SUS)*

*This article rescues premises of Analytical Psychology to stimulate discussions about difficulties faced by the Brazilian Unified Health System (SUS). It's a theoretical work in which we delimit equity, one of SUS principles, and the otherness dynamism conception found in Analytical Psychology as converging points of a dialogue that aims to understand necessary factors for the existence of the situation of health and care. We argue that guidelines formulated by the Ministry of Health on autonomy and cen-*

*trality of SUS users and agents in the pursuit of health promotion and overcoming the dichotomy between health/disease as one being the opposite of other, are enriched when analyzed together with the dialectic relationship pointed out by Analytical Psychology between the image of the healer and the wounded. Initially, we rescued the notion of equity in the context of public health and, later, related it to the idea of otherness dynamism and care in the context of Analytical Psychology. ■*

Keywords: Public Health, Equity, Analytical Psychology, Otherness Dynamism, Care

## Resumen

### *Dinámicas del cuidado: de la Psicología Analítica al SUS*

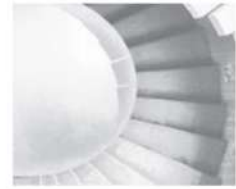
*Este artículo recupera premisas de la Psicología Analítica como posibilidades de incitar discusiones sobre dificultades que enfrenta el SUS. Es un trabajo teórico en que delimitamos la equidad, un principio del SUS, y la concepción de dinamismo de alteridad en la Psicología Analítica como puntos convergentes de diálogo que señalan la comprensión de los factores necesarios para existencia de una situación de salud y atención. Argumentamos que las pautas formuladas por el Ministerio de Salud sobre au-*

*tonomía y protagonismo de usuarios y agentes del SUS en la búsqueda de promoción de salud y superación de la dicotomía entre salud/enfermedad como una siendo la ausencia de otra, se enriquecen cuando son analizadas junto a la relación dialéctica señalada por autores de Psicología Analítica entre la imagen del cuidador y el paciente. Inicialmente, rescatamos la noción de equidad y la relacionamos con la idea de dinamismo de alteridad y cuidado en el la Psicología Analítica. ■*

Palabras clave: Salud Pública, Equidad, Psicología Analítica, Dinamismo De Alteridad, Cuidado

## Referências

- ALBRECHT, C. A. M.; ROSA, R. S.; BORDIN, R. O conceito de equidade na produção científica em saúde: uma revisão. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 115-28, jan./mar. 2017. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902017162684>
- BARROS, F. P. C.; SOUSA, M. F. Equidade: seus conceitos, significações e implicações para o SUS. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 9-18, mar. 2016. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902016146195>
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Humaniza SUS: política nacional de humanização: a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS*. Brasília, DF, 2004. Disponível em: <[http://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/humanizausus\\_2004.pdf](http://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/humanizausus_2004.pdf)>. Acesso em: 26 nov. 2019.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Humaniza SUS: documento base para gestores e trabalhadores do SUS*. 4. ed. Brasília, DF, 2009. Disponível em: <[http://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/humanizausus\\_documento\\_gestores\\_trabalhadores\\_sus.pdf](http://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/humanizausus_documento_gestores_trabalhadores_sus.pdf)>. Acesso em: 26 nov. 2019.
- BYINGTON, C. A. B. *Psicologia simbólica junguiana: a viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação*. São Paulo, SP: Linear B, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A democracia e o arquétipo da alteridade. Junguiana*, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 135-50, jan./jun. 2019.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2009.
- CAROTENUTO, A. *Eros and pathos: shades of love and suffering*. Toronto: Inner City, 1989.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1977.
- GROESBECK, J. The archetypal image of the wounded healer. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 20, n. 2, p. 122-45, jul. 1975. <https://doi.org/10.1111/j.1465-5922.1975.00122.x>
- GUGGENBÜHL-CRAIG, A. The archetype of the invalid and the limits of healing. In: HILLMAN, J. (Ed.). *Spring*. an annual of archetypal psychology and jungian thought. New York, NY: Spring, 1979. p. 29-41.
- \_\_\_\_\_. *O abuso de poder na psicoterapia: e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério*. 3. ed. São Paulo, SP: Paulus, 2018.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. (Obras completas vol. 9).
- \_\_\_\_\_. *A prática da psicoterapia*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. (Obras completas vol. 16).
- MARTINS, C. P.; LUZIO, C. A. Política humaniza SUS: ancorar um navio no espaço. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v. 21, n. 60, p. 13-22, jan./mar. 2017. <https://doi.org/10.1590/1807-57622015.0614>
- MOREIRA, M. A. D. M. et al. Políticas públicas de humanização: revisão integrativa da literatura. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 10, p. 3231-42, out. 2015. <https://doi.org/10.1590/1413-812320152010.10462014>
- PAIM, J. S.; SILVA, L. M. V. Universalidade, integralidade, equidade e SUS. *BIS: Boletim do Instituto de Saúde*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 109-14, ago. 2010. <https://doi.org/10.1590/1413-81232014197.09392013>
- SILVA, J. A. A.; COSTA, E. A.; LUCHESE, G. SUS 30 anos: vigilância sanitária. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 6, p. 1953-61, jun. 2018. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018236.04972018>
- SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. 3. reimpr. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- SOUSA, I. M. C.; TESSER, C. D. Medicina tradicional e complementar no Brasil: inserção no sistema único de saúde e integração com a atenção primária. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 1-15, jan. 2017. <https://doi.org/10.1590/0102-311x00150215>
- VIEIRA-DA-SILVA, L. M.; ALMEIDA FILHO, N. Equidade em saúde: uma análise crítica de conceitos. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 25, supl. 2, p. s217-26, 2009. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2009001400004>



# Dinámicas del cuidado: de la Psicología Analítica al SUS

Victor de Freitas Henriques\*  
Marina de Carvalho Oliveira\*\*

## Resumen

Este artículo recupera premisas de la Psicología Analítica como posibilidades de incitar discusiones sobre dificultades que enfrenta el SUS. Es un trabajo teórico en que delimitamos la equidad, un principio del SUS, y la concepción de dinamismo de alteridad en la Psicología Analítica como puntos convergentes de diálogo que señalan la comprensión de los factores necesarios para existencia de una situación de salud y atención. Argumentamos que las pautas formuladas por el Ministerio de Salud sobre autonomía y protagonismo de usuarios y agentes del SUS, en la búsqueda de promoción de salud y superación de la dicotomía entre salud/enfermedad como una siendo la ausencia de otra, se enriquecen cuando son analizadas

junto a la relación dialéctica señalada por autores de Psicología Analítica entre la imagen del cuidador y el paciente. Inicialmente, rescatamos la noción de equidad y la relacionamos con la idea de dinamismo de alteridad y cuidado en la Psicología Analítica. ■

**Palabras clave:**  
salud pública;  
equidad;  
psicología  
analítica;  
dinamismo  
de alteridad;  
cuidado.



\* Doutorando em História e Filosofia da Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrado em Psicologia e Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. e-mail: <vf\_henriques@hotmail.com>

\*\* Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Sergipe. e-mail: <marina.carvalho.psi@gmail.com>

## Dinámicas del cuidado: de la Psicología Analítica al SUS

### 1. Introducción

Tres décadas después de la concepción de las leyes y directrices que implementaron el Sistema Único de Salud (SUS) en Brasil, nuevas/ viejas dificultades prevalecen, con respecto a las atribuciones de los dispositivos que lo componen. Dentro de los factores que sobrevivieron a lo largo de los años y que operan a contramano de la reconstrucción y expansión del SUS pueden ser mencionados los siguientes: la devaluación de los trabajadores y negligencia con los derechos de los usuarios, la falta de agentes cualificados que conozcan las necesidades específicas de las poblaciones locales, la ausencia de monitoreamiento y evaluación respecto a la efectiva implementación de acciones debatidas en encuentros de planeamientos de órganos de gestión, los intereses corporativos y políticos/partidistas que se superponen a los intereses de la población, la homogeneización de las prácticas que ignoran especificidades y diversidades históricas, culturales y sociales, la ausencia de modelos descentralizados que privilegian lo protagonismo de los usuarios, y los crecientes efectos de las políticas neoliberales cuyo interés en la mercantilización de la salud que emprende y difunde una imagen de ineficiencia en las políticas públicas del Estado en favor de la eficacia del sector privado (MOREIRA et al., 2015; SILVA et al., 2018).

Estas dificultades no son inherentes al SUS, ya que habían sido identificadas en el contexto de la salud del país por movimientos que fueron conocidos en la década de los 1970 como “Reforma Sanitaria”, siendo la propia creación del SUS una propuesta de superación de estas dificultades. De esta forma, esfuerzos se han emprendidos para intentar garantizar la provisión y acceso a servicios sanitarios de buena calidad a través de los dispositivos del SUS.

En este sentido, en 2003, fue creada la Política Nacional de Humanización del Sistema Único de Salud (PNH) con la intención de ofrecer directrices que corresponsabilizasen los trabajadores y usuarios en la construcción de una red eficiente de salud. El principio de la humanización se mostró tan polisémico cuanto el término por el cual se designa, siendo discutido principalmente en dos documentos lanzados por el Ministerio de Salud en 2004: *HumanizaSUS: Política Nacional de Humanización – la humanización como eje que marca el norte de las prácticas de atención y gestión en todas las instancias del SUS* y *Humaniza SUS: documento base para los gestores y trabajadores del SUS*. La noción de humanización presentada en los documentos trata, entre otras cosas, sobre la valorización de trabajadores y usuarios del SUS, así como sobre la responsabilidad de los mismos en la construcción y gestión colaborativa de sus actividades (BRASIL, 2004; 2009). De una investigación realizada por Martins y Luzio (2017) en la que fueron conducidas entrevistas con trabajadores, usuarios y apoyados del SUS al respecto de sus entendimientos de la idea de humanización, se puede deducir que las definiciones de humanización son encontradas en sus vocabularios y, muchas veces, en sus prácticas, lo que no implica la inexistencia y permanencia de los factores ya mencionados que minan la reconstrucción y expansión del SUS.

De ese modo, creemos que la reactivación de las discusiones sobre las dificultades aún presentes en el ámbito de la salud pública en Brasil es de extrema necesidad. Buscamos contribuir con dicha problematización partiendo de la noción de imagen, presente en el campo de la psicología analítica, puesto que si analizamos los documentos del Humani-

zaSUS, diseñados por el Ministerio de Salud y sus directrices sobre equidad, autonomía, protagonismo de los usuarios y agentes del SUS en la búsqueda de promoción de salud y en la superación de la dicotomía entre salud/enfermedad, percibimos afinidades entre los temas, en lo que concierne a la posibilidad de que el individuo vivencie diferentes papeles, ejerciendo variadas funciones durante sus procesos de curación y padecimiento.

Encontramos en la literatura de la psicología analítica la concepción de que cada acción es mediada por una imagen, un proceso simbólico que puede ser transformado en trabajo. Partiendo de esa premisa, la posibilidad de que un usuario de determinado servicio de salud se encuentre como sujeto agente, comprometido, que trabaje en la comprensión y administración de su proceso de padecimiento, sería mediada por la capacidad del mismo de reconocer, significar y actuar a partir de las imágenes de salud y enfermedad que lleva consigo.

Para demostrar estas aproximaciones, presentamos el *Humaniza SUS: documento base para gestores y trabajadores del SUS* como un marco en el ofrecimiento de directrices que convocan y corresponsabilizan usuarios y trabajadores que ejerzan funciones determinantes en la promoción de salud. La idea de corresponsabilización del usuario permite inferir la existencia en la imagen de un curador potencial, pues trata sobre la capacidad del mismo de comprensión y participación de los procesos que vive. Así, podemos pensar las directrices como lentes que focalizan las imágenes de cuidado, esto es, las etapas, actividades y movimientos necesarios a la existencia del mismo.

Posteriormente, presentamos la noción de equidad presente no apenas en el *Humaniza SUS*, sino también, como uno de los principios del SUS, las dificultades en su conceptualización y comprensión, y cómo esa idea es fundamental para que usuarios y trabajadores de los servicios de salud puedan evocar las imágenes de cuidado y transformarlas en acción.

Después, recuperamos el concepto de dinamismo de alteridad en la literatura de psicología analítica como potencia teórica capaz de promover y ofrecer bases para la discusión de la importancia de autonomía y participación de los usuarios de servicios de salud en sus procesos de padecimiento y cura.

El rescate y relanzamiento de una discusión tiene como objetivo no dejar que propuestas significativas sean perdidas. Cuando elegimos el *Humaniza SUS*, un texto con más de una década y media de existencia como punto de partida, estamos reiterando la idea de necesidad de recuperar lo que ya fue dicho y romper con la falsa premisa que relaciona progreso y desarrollo a la producción inédita. Reconocemos que de ningún modo toda la cuestión de los retos que enfrenta el SUS ha sido revelada, sin necesidad de nuevos enfoques y, precisamente por eso, rescatamos antiguas premisas que se muestran actuales al mismo tiempo que buscamos ofrecer nuevas posibilidades de diálogo y problematización en la aproximación con el campo de la psicología analítica.

## **2. Origen y función del Humaniza SUS: Documento Base Para Gestores y Trabajadores del SUS**

En 2004, el Ministerio de Salud de Brasil lanzó un documento titulado *Humaniza SUS: documento base para gestores y trabajadores del SUS*, producto Política Nacional de Humanización de Atención y Gestión del SUS (PNH) de 2003. A través del documento, el Ministerio de Salud presentó los avances, hasta la época, de conquistas procedentes de la Ley Federal nº 8.080/1990 que aboga por la implementación del SUS, pero también apuntó los principales retos enfrentados en la reforma de la salud pública en Brasil, como la necesidad de ampliación y cualificación de la atención básica, la superación de la dicotomía entre salud y enfermedad (una siendo la ausencia de la otra), y el fomento de la “cogestión”, en el que trabajadores y usuarios participan de los procesos de producción de salud (BRASIL, 2009).



Observando que la dificultad en la promoción de salud y del cuidado en la red del SUS estaba enlazada a la falta de entendimiento por parte de los propios profesionales de las instituciones sobre lo que son esas prácticas, el Ministerio de Salud destacó como posibles causas para esa situación tanto la poca participación de los mismos en los procesos de gestión de la red de salud –lo que dificultaba el protagonismo de los profesionales e impedía su percepción como agentes de transformación de los escenarios de los que hacían parte, haciendo imposible una noción ampliada de cuidado que acababa reflejándose en la creación de relaciones frágiles con los usuarios-, como también la baja inversión de los profesionales del SUS en el proceso conocido como formación continuada y permanente, práctica que recomienda constante actualización de los profesionales en sus áreas de actuación (BRASIL, 2009).

La creación de esos materiales pretende suplir tales desfases, pues convoca y corresponsabiliza a los profesionales en la construcción de las dimensiones del cuidado y promoción de salud. Así, el Ministerio ofrece directrices para los profesionales del SUS a partir de la idea de humanización, comprendida como “la valoración de los diferentes sujetos implicados en el proceso de producción de salud: usuarios, trabajadores y gestores”<sup>1</sup> (BRASIL, 2009, p. 8), partiendo de acciones y posicionamientos como “la autonomía y el protagonismo de los sujetos, la corresponsabilidad entre ellos, el establecimiento de vínculos solidarios, la construcción de redes de cooperación y la participación colectiva en el proceso de gestión”<sup>2</sup> (BRASIL, 2009, p. 8-9), así como de la idea de “ofrecer atención de calidad articulando los avances tecnológicos con acogida, con mejora de los ambientes de cuidado y de

las condiciones de trabajo de los profesionales” (BRASIL, 2004, p. 6)<sup>3</sup>

Para que las directrices sean respetadas, el Ministerio enumera algunos puntos, entre los cuales destacamos: 1) necesidad de acogida de las singularidades de los sujetos atendidos y 2) la superación de la dicotomía salud/enfermedad, como una siendo la ausencia de la otra (BRASIL, 2009).

El énfasis en estos puntos se debe al hecho de que percibimos en ellos un motivo común fundamental para la existencia de la situación de salud y cuidado: el principio de equidad. Pensamos la equidad como posibilidad de movilizar los actores implicados en determinada situación, como por ejemplo, la posibilidad de que el usuario del sistema de salud ocupe, también, la función de agente transformador en su condición y que no simplemente sea identificado como sujeto pasivo del proceso.

A pesar de que el término equidad se encuentre difundido en el campo de salud, Paim y Silva (2010) resaltan que el mismo no figura entre los principios del SUS, sea en la Constitución o en la Ley Orgánica de Salud, siendo usada, en verdad, como sinónimo de igualdad, ese sí tomado como un principio junto con la universalidad e integralidad.

### **3. Dificultades en la definición de equidad en el ámbito del SUS y sus implicaciones para el cuidado y promoción de la salud**

Paim y Silva (2010) a partir de amplia revisión de literatura sobre la equidad en las prácticas de SUS, denuncian la imprecisión con la cual el término fue empleado en producciones teóricas como tesis, disertaciones y artículos. Para ellos, la extensión semántica y la polisemia de que este término fue objeto en razón de su proximidad etimológica con otros vocablos, como igualdad, contribuyó al vaciamiento de su

<sup>1</sup> Traducido por los autores. En el original: “a valorização dos diferentes sujeitos implicados no processo de produção de saúde: usuários, trabalhadores e gestores” (BRASIL, 2009, p.8).

<sup>2</sup> Traducido por los autores. En el original: “a autonomia e o protagonismo dos sujeitos, a corresponsabilidade entre eles, o estabelecimento de vínculos solidários, a construção de redes de cooperação e a participação coletiva no processo de gestão” (BRASIL, 2009, pp. 8-9).

<sup>3</sup> Traducido por los autores. En el original: “ofertar atendimento de qualidade articulando os avanços tecnológicos com acolhimento, com melhoria dos ambientes de cuidado e das condições de trabalho dos profissionais” (BRASIL, 2004, p. 6).

sentido. La confusión no se restringe al plano teórico-conceptual, pudiendo también afectar la práctica de los profesionales que actúan a partir de tales ideas. Denuncia semejante es reportada por Viera-da-Silva y Almeida Filho (2009) que, al rescatar documentos de la *Organización Mundial de la Salud (OMS)*, teorías de justicia y trabajos filosóficos sobre igualdad y desigualdad en la salud, constataron que la idea de equidad fue utilizada en oposición al término iniquidad que, a su vez, era empleado para describir la ausencia de igualdad.

Barros y Sousa (2016) argumentan que el peligro de tratar la equidad como sinónimo de igualdad está en el hecho de que eso desconsidera las diferencias y diversidades de los fenómenos en la salud, como las heterogeneidades étnicas y culturales de los individuos, al proponer igualdad de tratamiento y comprensión de los casos. El término equidad surge de la necesidad de señalar y acoger diferencias existentes entre la población. Es en el reconocimiento de las diferencias y no en la eliminación de las mismas, que el cuidado puede darse de modo justo.

Al pensar en un contexto de grandes desigualdades sociopolíticas como el presente en Brasil, el principio de equidad orienta los sectores de salud hacia la identificación de poblaciones vulnerables, garantizando a ellas la atención prioritaria. Barros y Sousa comentan:

En el enfoque que prioriza los más necesitados desde el punto de vista económico, clara está la preocupación con la vulnerabilidad presentada por los grupos desfavorecidos, que no apenas sufren mayor incidencia de enfermedades, sino también una mayor presión de condiciones crónicas y de incapacidades en edades precoces (2016, p. 15. Traducido por los autores)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> No enfoque que prioriza os mais necessitados sob o ponto de vista econômico, clara está a preocupação com a vulnerabilidade apresentada pelos grupos desfavorecidos, que não apenas sofrem maior incidência de doenças, como também uma maior carga de condições crônicas e de incapacidades em idade precoce (BARROS; SOUSA, 2016, p. 15).

Albrecht, Rosa y Bordin (2017) destacan que la noción de equidad, más que un concepto, se trata de un principio social, un valor abstracto cuya operacionalización es buscada junto al campo de la moral y de la ética, e invocada en cuestiones de justicia social. En el contexto de la salud, Barros y Sousa (2016) ofrecen una interesante delimitación de la idea de equidad: conjunto de estrategias que permiten la instauración de la igualdad de oportunidad para las condiciones y servicios de salud, llevándose en consideración las diferencias socioculturales, económicas y étnicas de los sujetos.

#### **4. El dinamismo de alteridad como posibilidad de acogimiento de las diferencias**

El concepto de dinamismo de alteridad nos permite alimentar la discusión acerca de la búsqueda de la equidad y su operacionalización en los procesos de salud. Byington (2019) lo describe como el movimiento de encuentro entre sujetos en el cual es constelada la posibilidad de interacción y expresividad legítima entre los mismos, aunque no haya en este encuentro procesos de reemplazo de sus personalidades y de intentos de dominación y subyugación de sus vivencias entre sí.

El dinamismo de alteridad se trata de un funcionamiento arquetípico, una matriz psíquica y comportamental expresada por la condición humana y también moduladora de la misma (JUNG, 2012a). La acción arquetípica revelada por el dinamismo es de la relación, del encuentro entre semejantes o distintos y de los intercambios con los cuales límites y posibilidades son vislumbreados. El ser humano, como ser social, tiene en el dibujo del arquetipo de alteridad la posibilidad de reconocerse tanto como individuo como como miembro de grupos.

Byington (2019) destaca que el encuentro caracterizado por la alteridad se diferencia de la mera aproximación por traer en sí la premisa de un encuentro significativo, transformante, que potencializa y ofrece condiciones para que

los involucrados dejen de lado el narcisismo y el egoísmo en lugar de la creación conjunta. De esta forma, las premisas contenidas en el dinamismo de alteridad nos parece ofrecer un camino hacia la constelación de la situación de equidad, puesto que trae consigo un movimiento de acogida de las diferencias en la cual los sujetos involucrados no buscan proyectar sus experiencias entre ellos, en un intento de nivelarse, sino, resguardan sus particularidades, sus contextos socioculturales y étnicos, al mismo tiempo en que buscan una resolución mutua para la situación en cuestión.

Cambiando esta situación al escenario del SUS, podríamos hablar de encuentros motivados por el dinamismo de alteridad y equidad en la medida en que profesionales de salud y usuarios de los servicios puedan establecer intercambios en un mismo nivel, aunque sus caminos hayan sido, hasta ahora, dispares. Para que este nivel exista, tanto los usuarios necesitan ocupar un lugar activo en sus procesos de enfermedad y curación, como los profesionales de salud necesitan estar disponibles para aprender con los usuarios, uniendo sus conocimientos sobre salud y suposiciones acerca de su tratamiento.

Diferentes vivencias producen diferentes significados sobre salud, curación y enfermedad. Las dificultades de implementación de prácticas que buscan agregar, da voz y expresión a las múltiples concepciones de salud y, por eso, a los variados tipos de tratamiento posibles, pueden tener raíces en la falta de incorporación de estos variados discursos y en la comprensión acerca del papel de los actores involucrados en la cuestión. Después de todo, ¿qué deben hacer profesionales y usuarios de los servicios de salud para garantizar tanto la oferta como la recepción de un control y tratamiento de calidad? La responsabilidad de los dos en todas las etapas del proceso de enfermedad y salud es la respuesta del SUS. ¿Cómo hacer? El acortamiento de la distancia entre profesionales y usuarios parece ofrecer un in-

teressante camino. Esta aproximación propone la superación de papeles estancos y rígidos en que una categoría, los profesionales, tiene la capacidad de planeamiento y ejecución del tratamiento y la otra, los usuarios, son sujetos pasivos del proceso.

Las premisas de la psicología analítica que incluyen la movilización y actuación a partir de los papeles de sanador y enfermo proporcionan una posibilidad de superación de esta dicotomía. Dar voz a los sujetos que construyen el SUS, usuarios y trabajadores, es ponerlos en el lugar de la acción. Ponerlos en el lugar de la acción es acoger sus imágenes, sus experiencias de incautación y percepción de los fenómenos, es investigar los elementos fantasiosos que estructuran y alimentan sus concepciones de sanación, enfermedad, posibilidades, fallas, capacidad de gestionar y administrar sus síntomas, capacidad de acoger, donar y solicitar cuidado. El sujeto con voz pasa a ocupar y querer ocupar diferentes lugares y papeles y, así, transita poseyendo diversos lugares de enunciación: hablar sobre su síntoma con propiedad, propone adecuaciones de tratamiento que comparten con otras dimensiones de su vida y deja de ser solamente un enfermo, pasando a ser alguien que administra los desafíos y aspectos de su salud.

Saber evocar estos papeles y, por lo tanto, las acciones de cuidado, es algo que no está en el núcleo del principio de equidad y en la política de humanización del SUS: no hay tratamiento sin la responsabilización y cogestión que incentive al enfermo a movilizar en sí los elementos autocurativos. Al trabajar en el sentido de crear esta potencia en el usuario del servicio, el profesional de salud podrá enfocarse menos en la cuestión de la adhesión, ya que el paciente también administra su proceso, y centrar su atención hacia la comprensión de las particularidades del discurso del paciente, abriendo la posibilidad de nuevos aprendizajes por la práctica al recetar al paciente como un todo y no como una patología específica.

## 5. Sanador herido y enfermo: la dinámica de los papeles en el cuidado

Groesbeck (1975) y Guggenbühl-Craig (1979) señalan que todo individuo afectado por alguna patología trae consigo el potencial de despertar en sí la imagen del sanador, es decir, la conducta de autocuidado. El término patología tiene raíces en la noción griega de *pathos*, que remite a la movilización de los afectos y del acometimiento del sujeto por vivencias pasionales que pueden causar sufrimiento (CAROTENUTO, 1989). Estas posiciones muestran cuanto los procesos de padecimiento y curación son dinámicos, sin haber papeles estancados como el simplemente enfermo, el simplemente saludable, el exclusivamente sanador o el exclusivamente sanado.

Pensar los papeles de sanador y enfermo en el contexto del SUS es traer a realidad de la salud pública la discusión sobre las polaridades con las cuales los procesos de gestión del cuidado son comúnmente tratados. La polarización rígida que clasifica los profesionales de salud como dueños de las fuerzas sanadoras y los usuarios de los servicios como eternos enfermos, falla en no admitir y facilitar la posibilidad del dinamismo de alteridad, o sea, la posibilidad de que los profesionales de salud sepan acoger los usuarios, rescatando sus potencialidades para que se reconozcan en cuanto agentes transformadores de su situación.

El concepto de sanador herido rescata la naturaleza dinámica de las relaciones en que procesos de enfermedad y curación están en juego. Encontramos en Groesbeck (1975) la descripción de los movimientos de proyección y recogimiento de contenidos conscientes e inconscientes que se presentan en un encuentro entre sanador y enfermo. Estos movimientos son descritos por el autor como aspectos que ilustran la propia naturaleza de la transferencia en un encuentro terapéutico.

La capacidad del sanador de identificar junto al enfermo la naturaleza del sufrimiento del paciente está directamente relacionada a la profundidad con la cual el propio sanador puede

mapear las cuestiones que lo preocupan, sus heridas. No se trata de ser o estar sin cuestiones, síntomas, patologías y problemas en general, algo poco probable en la condición humana. Se trata de buscar la conciencia de los aspectos que son sensibles para que, así, también pueda recibir los contenidos de su interlocutor, que solicitará que los mismos sean acogidos, sin que haya sobrecarga afectiva (GROESBECK, 1975).

Tanto Jung (2012b) cuanto Groesbeck (1975) señalan la necesidad del contacto del terapeuta, o en este caso, cualquier profesional de salud que trabaje las aflicciones de otros, con sus propios conflictos. De esta manera, al estar más consciente de los límites e interacciones entre sus contenidos y los contenidos de aquel que ayuda, el profesional en cuestión estará menos susceptible a la contaminación psíquica que podría paralizarlo a sí mismo y, como consecuencia, al propio tratamiento. Sin embargo, aguantar las dificultades del otro mientras se soporta las suyas es puesta como una condición inicial para un proceso de cuidado. Por la transferencia, el profesional de salud experimenta cuándo y cómo dirigir los contenidos analizados en conjunto nuevamente al usuario, ayudándole a tornarse dueño de sus propias cuestiones.

La promoción de la curación es vista por Groesbeck (1975) como un proceso de revisión constante de los afectos movilizados que surgen en las propias prácticas del cuidado. De este modo, la curación pasa a ser entendida como un proceso dinámico originario de la participación conjunta de profesionales y usuarios.

Guggenbühl-Craig (2018) advierte que la rigidez de los papeles en el proceso de enfermedad y curación pueden ser identificados por ciertos posicionamientos de los profesionales de salud y usuarios. Para el autor, la idea de infalibilidad del profesional oprime y sofoca la autonomía del usuario en la proporción de que este es visto y pasa a verse y a actuar como incapaz, ignorante e ingenuo. Si esta postura es acogida y vivenciada por el usuario, estará retroalimentando en el profesional la ilusión del conocimiento absoluto.

Al inicio de la relación entre profesional y usuario, Guggenbühl-Craig (2018) afirma que la idea de la existencia de diferencia de posición entre ambos respecto al conocimiento y a la capacidad de administrar situaciones de padecimiento, gana un matiz positivo y se vuelve condición para que las imágenes de curación y enfermedad sean evocadas. La confianza puesta por el usuario en el profesional de salud despierta en él mismo la disposición para acoger, informar y cuidar. Tales imágenes son percibidas en las creencias, conductas, hipótesis, temores y expectativas manifestadas en los diagnósticos, pronósticos y tratamientos.

En caso de que este desequilibrio inicialmente necesario sea prolongado, la polarización y rigidez de los papeles llevarán al surgimiento de resistencia de ambas partes; ellas pueden ser observadas en acciones como falta de adhesión y compromiso con el tratamiento por parte del usuario y dificultad del profesional en rever la conducta hasta ahora adoptada.

La necesidad de transformación de la imagen de autocuidado en acción puede obtenerse de la idea de profilaxia, práctica de naturaleza educativa que tiene como objetivo prevenir o disminuir los efectos de patologías a partir de la adquisición del conocimiento sobre las mismas. La profilaxia trae la necesidad de que el paciente tenga condiciones de mantener y regular su salud. Observamos en esta premisa un punto fundamental en la transición de la imagen del enfermo a la imagen del sanador. El principio de humanización del SUS al defender la autonomía y participación del sujeto en su tratamiento diciendo que producir salud es producir sujetos, se beneficia del discurso sobre la necesidad de constelar imágenes de cuidado al reconocer la capacidad del individuo para transitar entre diferentes papeles a lo largo de sus procesos de padecimiento y salud.

La superación de la dicotomía entre salud y enfermedad en la cual una es entendida como ausencia de la otra, puede ser vista en la complementariedad de las imágenes del sanador y

enfermo, en las cuales cedemos la idea de fenómenos contrarios para hablar de diferentes momentos de un mismo ciclo.

Al poner en cuestión las definiciones de normal y patológico, Canguilhem (2009) afirma que el individuo saludable es aquel que acoge los desequilibrios que afectan a un supuesto estado homeostático idealizado por el discurso médico y nota el padecimiento no como un antónimo o ausencia de salud, sino como un proceso adaptativo, atravesado por nociones históricas y culturales.

A pesar de que el discurso sobre salud sea producto de los procesos civilizatorios, no podemos decir que las definiciones actuales de cura, enfermedad o inclusive las conductas de profesionales del campo se construyeron llevando en consideración la multiplicidad de enfoques existentes o que ya existieron. El saber médico, especializado, experimental y empírico ganó éxito sobre las demás terapéuticas gozando del status de discurso oficial. En este sentido, la capacidad de curación fue dejada a cargo de los profesionales de salud, y las teorías de curación y saberes tradicionales fueron calificadas como ineficientes (FOUCAULT, 1977).

El principio de equidad busca rescatar la posibilidad de que el sujeto traiga a su tratamiento posibles discursos de curación y autocura, permitiendo que él evoque imágenes de cuidado que sean legítimas y pertinentes. Ha sido observada mayor aceptación cuanto al ofrecimiento de prácticas integradoras por la Medicina Tradicional y Complementaria en dispositivos del SUS, reflejo importante de la apertura a la incorporación de otros saberes a las prácticas ya instauradas. Sin embargo, programas más continuos y la expansión de los mismos aún son necesarios (SOUSA, TESSER, 2017).

## **6. Consideraciones Finales**

Cuando las singularidades del usuario, su contexto social, cultural e histórico son llevadas en consideración en la acogida y diseño de su tratamiento, en un encuentro verdaderamente

pautado en el dinamismo de alteridad, son creadas las condiciones para que el discurso de él sobre sí mismo sea incorporado al proceso. No se trata, solamente, de un procedimiento ético, sino del núcleo del tratamiento. Para Silveira (2017), los pacientes tienen consigo teorías propias sobre sus procesos de padecimiento, siendo sus síntomas las expresiones de tal fenómeno. Silveira vio en este movimiento lo que denominó procesos autocurativos, en los cuales los síntomas son comprendidos como intentos de restitución de un orden anterior. Podemos decir que el paciente trae consigo tanto el potencial de evocar en los profesionales el repertorio y conducta necesaria a su tratamiento a partir de la manifestación de sus síntomas y de la comunicación de sus propias teorías de cura, como el de volverse el propio "sanador", individuo activo y crítico respecto a los rumbos de su tratamiento.

El empoderamiento del usuario en cuanto participante de las etapas de su tratamiento no se hace en detrimento de la complejidad involucrada en la adquisición de habilidades, técnicas y conocimientos adquiridos por los profesionales de la salud que dedican años de formación y perfeccionamiento en sus áreas. Se trata de proceso dialéctico en el que el discurso del usuario produce sentido en el encuentro con el conocimiento de los profesionales, al mismo tiempo en que el profesional es educado por el propio paciente respecto a sus particularidades. El paciente en calidad de sujeto, productor y constructor de su propia historia, se torna pieza fundamental en su tratamiento.

Cuando hablamos de la participación y co-gestión del tratamiento por el usuario, estamos trabajando con la idea de una acción en potencial. La concretización de esta posibilidad ocurrirá solamente a través de la movilización y comprensión de tales potencias. Para que haya una gestión compartida del cuidado entre el sanador y el paciente, es necesario que haya una relación

horizontal, condición para que ambas partes se expresen por igual. Así, las ideas de equidad y dinamismo de alteridad contribuyen con esta horizontalidad ya que acogen y resaltan la condición inicial de la diferencia entre los actores del proceso; de un lado los usuarios, con sus vivencias y un discurso sobre sí mismos, y del otro, los profesionales, su acumulación de experiencias y conocimientos técnicos, mientras se trabaja para crear condiciones para que estas diferencias sean igualmente valoradas y aceptadas, generando discursos y prácticas que satisfagan los implicados.

Siendo la alteridad la configuración que conecta y valora la relación entre la dimensión del Otro y la dimensión del Ser (BYINGTON, 2008), tenemos en su aproximación con las premisas ventiladas por el ideal de equidad en el campo de la salud pública la convergencia del diálogo entre psicología analítica y SUS, ya que ambas perspectivas traen a la discusión la aceptación y el respeto por las diferencias y la creación conjunta de posibilidades entre los implicados de manera democrática.

Por más paradójico que parezca, es en la diferencia inicial que la condición para la participación activa de usuario se hace, pues, así, será posible trazar el horizonte que se evidenciará los diferentes niveles de comprensión y actuación existentes entre usuarios y trabajadores en respecto a salud, paso inicial para crear un suelo común que favorezca la posibilidad de cambios. No se trata de nivelamiento o síntesis en los cuales los elementos involucrados renuncien a sus singularidades para transformarse en otro, sino de la disposición de que un lenguaje común sea creado, este entendido como medio de intercambios que de forma conjunta construye el objetivo esperado. ■

Recibido em: 22/05/2020 Revisado em: 07/07/2020



## Resumo

### *Dinâmicas do cuidado: da Psicologia Analítica ao SUS*

*O artigo resgata premissas da psicologia analítica enquanto possibilidades de reanimação da discussão sobre dificuldades enfrentadas pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Trata-se de trabalho teórico em que delimitamos a equidade, derivada dos princípios do SUS, e a concepção de dinamismo de alteridade, encontrada na psicologia analítica, como pontos convergentes do diálogo que visa compreender fatores necessários à existência da situação de saúde e cuidado. Defendemos que diretrizes formuladas pelo Ministério da Saúde sobre autonomia e protagonismo de usuários e agentes do SUS na busca da promoção da saúde e na superação da dicotomia entre saúde/doença como uma sendo ausência da outra são enriquecidas quando analisadas em conjunto da relação dialética presente na psicologia analítica entre a imagem do cuidador e do doente. Inicialmente, fazemos o resgate da noção de equidade no contexto da saúde pública e, posteriormente, a relacionamos ao dinamismo de alteridade e cuidado no contexto da psicologia analítica. ■*

Palavras-chave: Saúde Pública, Equidade, Psicologia Analítica, Dinamismo de Alteridade, Cuidado

## Abstract

### *Dynamics of care: Analytical Psychology and the Brazilian Unified Health System (SUS)*

*This article rescues premises of Analytical Psychology to stimulate discussions about difficulties faced by the Brazilian Unified Health System (SUS). It's a theoretical work in which we delimit equity, one of SUS principles, and the otherness dynamism conception found in Analytical Psychology as converging points of a dialogue that aims to understand necessary factors for the existence of the situation of health and care. We argue that guidelines formulated by the Ministry of Health on autonomy and centrality of SUS users and agents in the pursuit of health promotion and overcoming the dichotomy between health/disease as one being the opposite of other, are enriched when analyzed together with the dialectic relationship pointed out by Analytical Psychology between the image of the healer and the wounded. Initially, we rescued the notion of equity in the context of public health and, later, related it to the idea of otherness dynamism and care in the context of Analytical Psychology. ■*

Keywords: Public Health, Equity, Analytical Psychology, Otherness Dynamism, Care



## Referencias

- ALBRECHT, C. A. M.; ROSA, R. S.; BORDIN, R. O conceito de equidade na produção científica em saúde: uma revisão. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 115-28, jan./mar. 2017. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902017162684>
- BARROS, F. P. C.; SOUSA, M. F. Equidade: seus conceitos, significações e implicações para o SUS. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 9-18, mar. 2016. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902016146195>
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Humaniza SUS: política nacional de humanização: a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS*. Brasília, DF, 2004. Disponível: <[http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/humanizausus\\_2004.pdf](http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/humanizausus_2004.pdf)>. Acesso em: 26 nov. 2019.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Humaniza SUS: documento base para gestores e trabalhadores do SUS*. 4. ed. Brasília, DF, 2009. Disponível: <[http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/humanizausus\\_documento\\_gestores\\_trabalhadores\\_sus.pdf](http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/humanizausus_documento_gestores_trabalhadores_sus.pdf)>. Acesso em: 26 nov. 2019.
- BYINGTON, C. A. B. *Psicologia simbólica junguiana: a viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação*. São Paulo, SP: Linear B, 2008.
- \_\_\_\_\_. A democracia e o arquétipo da alteridade. *Junguiana*, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 135-50, jan./jun. 2019.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2009.
- CAROTENUTO, A. *Eros and pathos: shades of love and suffering*. Toronto: Inner City, 1989.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1977.
- GROESBECK, J. The archetypal image of the wounded healer. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 20, n. 2, p. 122-45, jul. 1975. <https://doi.org/10.1111/j.1465-5922.1975.00122.x>
- GUGGENBÜHL-CRAIG, A. The archetype of the invalid and the limits of healing. In: HILLMAN, J. (Ed.). *Spring: an annual of archetypal psychology and jungian thought*. New York, NY: Spring, 1979. p. 29-41.
- \_\_\_\_\_. *O abuso de poder na psicoterapia: e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério*. 3. ed. São Paulo, SP: Paulus, 2018.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. (Obras completas vol. 9).
- \_\_\_\_\_. *A prática da psicoterapia*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. (Obras completas vol. 16).
- MARTINS, C. P.; LUZIO, C. A. Política humaniza SUS: ancorar um navio no espaço. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v. 21, n. 60, p. 13-22, jan./mar. 2017. <https://doi.org/10.1590/1807-57622015.0614>
- MOREIRA, M. A. D. M. et al. Políticas públicas de humanização: revisão integrativa da literatura. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 10, p. 3231-42, out. 2015. <https://doi.org/10.1590/1413-812320152010.10462014>
- PAIM, J. S.; SILVA, L. M. V. Universalidade, integralidade, equidade e SUS. *BIS: Boletim do Instituto de Saúde*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 109-14, ago. 2010. <https://doi.org/10.1590/1413-81232014197.09392013>
- SILVA, J. A. A.; COSTA, E. A.; LUCHESE, G. SUS 30 anos: vigilância sanitária. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 6, p. 1953-61, jun. 2018. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018236.04972018>
- SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. 3. reimpr. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- SOUSA, I. M. C.; TESSER, C. D. Medicina tradicional e complementar no Brasil: inserção no sistema único de saúde e integração com a atenção primária. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 1-15, jan. 2017. <https://doi.org/10.1590/0102-311x00150215>



# O exílio e o reino: integração da família exilada

Bráulio Porto\*

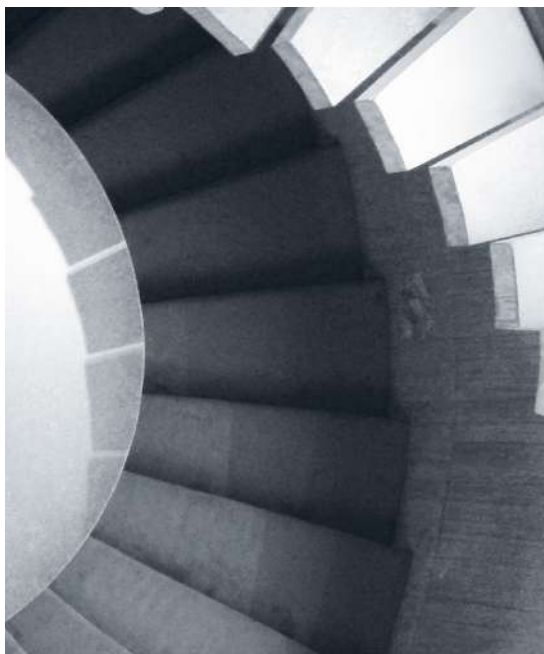
## Resumo

A questão do exílio é um dos temas onipresentes no mundo. Ele se insinua em eventos que afetam o cotidiano das pessoas e o rumo dos países. Indo além da política, uma leitura psicológica permite refletir sobre esse impacto, não apenas no indivíduo ou coletivo, mas no que se relaciona à família exilada. A noção de família mítica ou arquetípica auxiliaria a clarificar o que emerge do contato entre dois povos e os desafios de sua integração. O estudo de um caso específico – famílias portuguesas em adaptação à vida na região de língua francesa da Suíça – revela um padrão que se reproduz em outros lugares. O choque cultural trazido pela aproximação de dinâmicas tão distintas resulta em um quadro de resistência psicológica em ambos os lados. O trabalho com adolescentes portugueses em análise permite vislumbrar o entrelaçamen-

to desta matéria com as psicologias pessoais, apontando para sua solução criativa por meio da resolução dos conflitos e a abertura à diversidade, protagonizada pelas novas gerações. ■

## Palavras-chave

Família,  
Imigração,  
Exílio,  
Integração,  
Arquetípica.



\* Psicólogo (USP), especialista em psicologia analítica (Unicamp), psicanalista junguiano (C.G. Jung-Institut Zürich), membro da *International Association for Analytical Psychology* (IAAP). e-mail: <brauaporto@gmail.com>

## O exílio e o reino: integração da família exilada

### 1. Famílias no exílio

A leitura dos jornais e o acompanhamento dos noticiários de televisão não parecem deixar dúvida que um dos assuntos onipresentes em escala global é a questão do exílio<sup>1</sup>. Resultado de múltiplos fatores como perseguições e guerras, bancarrotas econômicas dos países e a busca dos indivíduos por melhores condições de vida – e nos dias de hoje, pandemia –, o deslocamento de grupos humanos tem sido a fonte de fenômenos semelhantes em lugares distintos. Nota-se sua presença como pano de fundo – ainda que por vezes oculto – em tópicos como: ataques terroristas, xenofobia, protecionismo econômico, leis para limitação da circulação de pessoas, racismo, previdência pública, desemprego, guetificação, construção de muros, entre outros. Partidos de direita e de esquerda se aproveitam desta temática comovente para justificar suas propostas, e a pretensa realidade do problema ganha camadas ideológicas bastante perigosas.

Impossível negar que muitas destas questões não sejam consequências trágicas da geopolítica mundial, envolvendo direta ou indiretamente os governos e seus laços de interesse. Cabe aos analistas políticos esclarecer a responsabilidade de cada um dos países no fomento da, podemos assim dizer, crise dos exilados, em especial aqueles atingidos pelo terrorismo, ainda que a perspectiva de um extremista não seja algo simples de se explicar. Esta matéria em particular implica considerar não somente o que se refere à política, mas também outras dimensões do problema, em especial o estudo da psicopatologia destes indivíduos e grupos. Neste tópico – um dos pontos mais agudos da questão –, podemos

encontrar reflexões fundamentais vindas do conhecimento da psicologia, ficando evidente que uma leitura psicológica também contribui para compreensão dos eventos ligados ao fenômeno em seus demais desdobramentos.

A temática do exílio é comumente analisada a partir de dois extremos. Em uma escala macroscópica, através do impacto da presença de um grupo de pessoas de determinada nacionalidade em um país *outro*, trazendo consigo sua própria cultura, religião, hábitos e costumes. No polo oposto, microscópico, há uma preocupação com o exilado como indivíduo e a reflexão sobre suas idiossincrasias e reações ao meio cultural. Entretanto, entre estas duas posições é preciso considerar um ponto médio a igual distância, que guarda íntima relação entre o individual e o coletivo: a *família*. Na figura do exilado e de seu povo se revela a importância deste substantivo fortemente representado na psique humana, e por esta razão bastante simbólico.

Ao propor um enfoque psicológico ao tema da família exilada, é fundamental estabelecer a diferença entre a forma como o assunto tem sido abordado de um lado pelas terapias familiares e sistêmicas, e de outro pela psicologia analítica<sup>2</sup>. O ponto nevralgico que separa estas abordagens se refere ao abandono do viés individual e sociológico, cuja literalidade impregna a noção de família na leitura sistêmica, enquanto encontra na psicologia analítica a consideração do que pode

<sup>1</sup> A escolha do termo *exílio* busca contemplar as diferentes variantes da experiência de se estar fora do seu lugar de origem, seja por meio de indivíduos e grupos imigrantes, expatriados, banidos ou refugiados.

<sup>2</sup> Ainda que se leve em consideração as especificidades das diferentes escolas de terapia familiar, algumas premissas comuns se mantêm, como a concepção da família como sistema histórico e aberto, a tendência de sua função autorreguladora em prol da homeostase e o papel do sintoma como elemento interpessoal (COSTA, 2010, p. 97). Quanto a esses pontos, a abordagem da psicologia analítica se apresenta de maneira diametral, tendo uma compreensão da família como entidade ficcional onde as inter-relações pessoais são “desequilibradas” por desejos íntimos e as patologias expressas a partir de emoções individuais remitologizadas (KERÉNYI, HILLMAN, 1995, p. 73).

ser chamado de família mítica ou arquetípica<sup>3</sup>. Esta diferença estabelece uma distância relevante entre estes enfoques. Importante observar que, ao se assumir esta discrepância, não se pretende afirmar que isto signifique também um juízo de valor quanto ao seu aspecto de qualidade. Somos todos presas de nossas fantasias em qualquer circunstância, e assim também o que se trata aqui é de uma questão de perspectiva.

O que se deseja ponderar com esta diferenciação é que parece ser possível compreender, tendo como base a noção de família mítica ou arquetípica, tanto os encontros como os desencontros que se sucedem do contato entre dois povos no desafio de sua integração cultural. A presença de qualidades distintas deste pano de fundo particular, *dominantes* na fantasia do que se entende como família, se estabelece como um fator determinante para a inserção dos grupos em um novo território, exercendo sua influência tanto da parte dos exilados quanto daqueles que os recebem. A importância dada a este padrão psicológico permitiria o entendimento de sua influência em temas como a resistência cultural, cuja expressão e psicopatologia se manifestam na vida íntima dos indivíduos envolvidos, assim como no entendimento do papel das novas gerações na resolução destes conflitos e na apreciação da diversidade.

Esta reflexão tem como foco o recorte de uma população e um país específicos, no caso os grupos oriundos do interior de Portugal em sua adaptação à vida suíça. Durante os anos que atuei como psicoterapeuta no país alpino, trabalhando na cidade de Fribourg com um número considerável de crianças, adolescentes e adultos exilados de origem portuguesa, percebi que o estatuto de estrangeiro representava um papel

central nas queixas dos que vieram à parte de língua francesa da Suíça em busca de uma nova vida. A consideração da particularidade de seu processo de integração cultural permite induzir um padrão que se reproduz em outros lugares, ainda que separados no tempo e no espaço.

## 2. O mito do retorno

O entendimento do caráter português foi a preocupação essencial de muitos dos pensadores do país, encontrando na obra de seus poetas uma das suas mais altas expressões. Fernando Pessoa (1996) – o maior poeta português ao lado de Luís de Camões –, em seu poema *Mensagem*, se dedicou ao resgate e elogio da identidade portuguesa por meio de seus feitos heroicos no período das navegações e da descoberta dos novos mundos.

A segunda parte desta obra, denominada “Mar Portuguez”, se refere ao evento fundamental no posterior desastre econômico do país, que foi a morte do Rei Dom Sebastião na Batalha de Alcácer-Quibir, em 1578. Esta derrota significou a perda da independência do país e de sua supremacia marítima, sendo a gênese do movimento messiânico denominado *Sebastianismo*, caracterizado pela crença mística ou previsão do retorno do rei e a consequente restauração de uma glória perdida.

Mar Portuguez

Ó mar salgado, quanto do teu sal  
São lágrimas de Portugal!  
Por te cruzarmos, quantas mães choraram  
Quantos filhos em vão resaram!  
Quantas noivas ficaram por casar  
Para que fosses nosso, ó mar!

Valeu a pena? Tudo vale a pena  
Se a alma não é pequena.  
Quem quer passar além do Bojador  
Tem que passar além da dor.  
Deus ao mar o perigo e o abysmo deu,  
Mas nelle é que espelhou o céu (PESSOA, 1996, p. 58).

<sup>3</sup> A noção de família *mítica* ou *arquetípica* se refere à identificação de certos padrões que independem das expectativas sociais sobre seu funcionamento como grupo. Sendo a ideia de família definida como uma fantasia, a leitura psicológica implica sua significação enquanto metáfora e consequentemente, seu sentido particular (MOORE, in HILLMAN, 1989, p. 193). O mesmo autor advoga o “reconhecimento arquetípico da família como uma metáfora suprema para o suporte da condição humana, tenha o indivíduo uma família ou não” [tradução livre] (HILLMAN, 1996, audiolivro).

No poema citado, que leva o mesmo nome da segunda parte da composição, Pessoa exalta a honra, a grandeza e o triunfo destas expedições, como que aspirando ao despertar da alma portuguesa ancestral; ao longo da obra, estes eventos estarão ligados à imagem do retorno de Dom Sebastião. Enquanto em sua poética esta figura assume um caráter metafórico, no imaginário da população portuguesa analisada este complexo cultural<sup>4</sup> encontrou eventualmente uma expressão concreta. Conteúdo de temática arquetípica, também migrou e se manifestou em outras culturas, por vezes sem grandes mudanças. No Brasil, por exemplo, Antônio Conselheiro, líder messiânico do movimento de resistência ao governo republicano de *Canudos*, arrebanhou no século XIX grande número de seguidores com a crença de que o rei Dom Sebastião voltaria dos mortos para restaurar a monarquia do país (CUNHA, 1983).

Como expressão específica de um *living myth*, tendo em sua apresentação esta *roupagem* histórica, pode se perceber a presença e dominância deste tema arquetípico na psique desses portugueses exilados dos dias atuais, e a sua expressão e reprodução no modo de vida de suas famílias. Enquanto oriundas de cidades menores e de zonas predominantemente rurais – e deste modo, afastadas da influência de outras dinâmicas psicológicas cosmopolitas –, esses grupos mantiveram pulsando em suas concepções familiares a fantasia de encarnarem, através de seus membros, a recuperação de um passado glorioso.

Em tempos que medem o sucesso e o valor social pela posse material, estas famílias passaram a se dedicar ao objetivo principal do ganho financeiro, tendo como meta um retorno

futuro ao país de origem. Uma pequeníssima parte dos seus indivíduos procura se aproveitar desonestamente das brechas das leis para obter vantagens, seja tentando trabalhar menos, se aposentar mais rápido ou buscar um auxílio social de que não necessitam. Enquanto isto, o grande contingente das famílias se entrega de corpo e alma ao suor e ao trabalho na terra que escolheram imigrar. No entanto, ainda que diferentes, ambos os grupos vivem sob a regência da mesma dinâmica psicológica, o resgate de uma identidade nobre a partir do enriquecimento material.

Isto não seria surpreendente se considerada a crise econômica vivida em seu país em décadas anteriores, visto como um elemento “traumático” na vida coletiva. No entanto, não se trata simplesmente do estabelecimento sadio no novo lugar, e sim da construção de um patrimônio respeitável em Portugal, onde se possa também ser reconhecido (e por vezes, invejado) pelos seus pares. Regra geral, encontram-se famílias vivendo uma realidade dura no país de destino – nos moldes deste “além da dor” do poema –, enquanto constroem residências confortáveis em sua terra natal. O pragmatismo se mostra também no objetivo que almejam para suas crianças: um trabalho, independente do nível escolar que consigam alcançar, em que possam ter segurança econômica na vida adulta.

A escolha pela Suíça *Romande* como local para se estabelecer, neste caso, se revela como puramente circunstancial. Em que pese a presença de uma comunidade portuguesa já bastante numerosa, do suporte de parentes e da facilidade de comunicação – muitos não chegam a aprender o idioma francês –, o motivo principal se revela bastante pragmático: a saúde econômica da região e como consequência, suas oportunidades.

### 3. A psique portuguesa no solo suíço

Não é difícil imaginar quais serão os resultados do estabelecimento de famílias exiladas com uma dominância arquetípica particular em

<sup>4</sup> O conceito de complexo cultural parte da premissa de que “outro nível de complexos existe dentro da psique do grupo e do indivíduo [...] Chamamos esses complexos de grupos de ‘complexos culturais’, também podendo ser definidos como agregados de ideias e imagens carregados emocionalmente que tendem a se agrupar em torno de um núcleo arquetípico, sendo compartilhados por indivíduos em um coletivo identificado” [tradução livre] (SINGER, KAPLINSKY, 2010, p. 22-37).



qualquer outro ambiente em que a dinâmica psicológica das famílias nativas seja simplesmente distinta: um prognóstico pessimista quanto à sua integração cultural, vista por vezes como simplesmente impossível.

Esta ideia pode ser compreendida no caso das famílias portuguesas que se instalam na Suíça de língua francesa. Previamente resistentes à integração, conforme discutido no tópico anterior, elas se apresentam essencialmente formadas por um casal heterossexual e seus filhos, tendo primordialmente uma dinâmica de forte apego à figura da mãe, cuja ubiquidade se impõe nas decisões de cunho afetivo do grupo e em atividades como o cuidado com a saúde das crianças, alimentação e serviços domésticos. Em geral, são as esposas que complementam o salário dos maridos, exercendo um trabalho predominantemente físico, seja nas limpezas de residências e escritórios ou em funções fatigantes dentro de médias e grandes indústrias.

O pai, ainda que relegado a um segundo plano na ordem afetiva, é notadamente uma figura de autoridade moral e econômica, sob a qual se repousam as expectativas de prover e dar a segurança material. A rigidez e a cristalização destas posições se devem à força de um padrão machista, no qual é esperado que os meninos venham a assumir seu papel de provedor, enquanto as meninas se ocupam aos poucos das mesmas funções maternas, como o cuidado familiar e a complementação da renda, se vislumbrando num “bom casamento” em um futuro próximo. Na região, estes homens se ocupam fundamentalmente de serviços voltados à construção civil, também oferecendo seu trabalho físico para empresas e indústrias.

A perspectiva de desenvolvimento dos descendentes da família portuguesa não segue o padrão de afastamento familiar. As novas famílias que surgem das relações afetivas dos filhos tendem a continuar orbitando ao redor dos pais, transformados em avós. Esta dinâmica de honrar os ancestrais não se limita à família, mas se expande à própria terra natal, se revelando no

gosto pela manutenção de seus costumes. Este apego se revela na palavra *saudade*, termo da língua portuguesa inexistente ou de difícil tradução em outras línguas. Para o poeta Olavo Bilac, ela é “a presença dos ausentes” (BILAC, 2002). Machado de Assis, um dos nossos maiores escritores, escreve em um de seus romances que “é o passar e repassar das memórias antigas” (ASSIS, 1994). Pode-se pensar neste termo como uma espécie de nostalgia no presente, a falta emocional de uma dinâmica que se encontra distante, tanto no tempo quanto no espaço<sup>5</sup>.

A família suíça da região de língua francesa, no entanto, apresenta no geral uma configuração arquetípica bem diferente (PORTO, 2015). Ainda que se possa notar a pressão política (baseada em razões econômicas) para que um dos genitores se responsabilize pelo cuidado das crianças – muitas vezes tendendo para a figura da mãe –, há uma maior equidade nos papéis exercidos pelo casal, seja ele hetero ou homossexual<sup>6</sup>. Não há nenhuma expectativa na família para que os filhos se mantenham ligados ao casal parental na idade adulta, sendo inclusive algo desencorajado. Deste modo, a mãe não irá ocupar necessariamente o papel principal de centro afetivo da família estendida, havendo o estímulo conjunto para que os filhos venham a construir seus próprios núcleos íntimos.

Encontrando uma cultura familiar voltada à autonomia dos seus indivíduos e, neste sentido, promotora de independência e também de afastamento, o contexto dirigido para os casais heterossexuais do país permite que pais e mães *possam* ocupar posições mais homogêneas no mercado de trabalho – embora ainda muitíssimo longe do desejado –, sendo as oportunida-

<sup>5</sup> “[...] as lembranças da infância idílica, o desejo de reencontro com os amores perdidos, a falta dos amigos queridos ou as imagens do lugar de origem acolhedor e distante promovem, ao sujeito da saudade, a experiência de estrangeiro no presente, ‘exilando-o’ na escrita dos tempos pretéritos” (PALOMO, 2015).

<sup>6</sup> Dados como os 80% de “não” da população de Zurique à definição de casamento como estritamente heterossexual e a reforma para a adoção de crianças por famílias homoparentais embasam esta afirmação (GESSLING, 2016).



des dadas às mulheres um dos temas de maior destaque em qualquer proposição de emprego contemporânea. Contudo, este é um privilégio especificamente voltado ao indivíduo suíço, não servindo para outras nacionalidades, sobretudo as que no contexto ideológico ocupariam uma posição inferior em uma escala de importância cultural ou econômica<sup>7</sup>.

Pressionados pela necessidade de mão de obra nesta região do país, voltada especificamente aos trabalhos para os quais ou não tem profissionais e conhecimentos suficientes, ou não se sentem dignos a fazer, esses suíços acolhem (por vezes a contragosto, seguindo a fantasia de um *Überfremdung*)<sup>8</sup> a massa das famílias portuguesas em seu território. O que se pode concluir deste quadro é que a dominância arquetípica das famílias portuguesas acaba por não encontrar a mesma expressão no que se refere às famílias suíças, ficando, portanto, sem seu *solo* psicológico. Deste modo, já predispostos à preservação de uma conexão com a terra de origem e diante da percepção de não serem bem-vindos, a reação dos exilados tende a ser a de fechamento em seus próprios grupos, alimentando e reforçando suas tendências específicas.

Temos, portanto, o encontro entre o afeto extrovertido e o introvertido; a fala em voz alta e a expressão discreta; o contato físico próximo e o toque afastado e cuidadoso; a flexibilidade com o tempo e a pontualidade; o maldizer alheio como *way of life* e o modo polido de crítica de outrem. Apresentado desta maneira, estes aspectos revelam uma simples questão de diferenças; contudo, aquecidos pelo caldo inconsciente dos complexos culturais, com a cegueira característica dos pontos de vista unilaterais, este encontro passa a ser um embate, com suas consequências indesejáveis.

<sup>7</sup> Para a historiadora Brigitte Studer, “se a Suíça tem uma das leis de naturalização mais restritas da Europa é também porque sempre viu o estrangeiro como mão-de-obra descartável para usar e abandonar, e não como um cidadão para integrar” [tradução livre] (SUMMERMATTER, 2017).

<sup>8</sup> Termo alemão que representa o medo do excesso de estrangeiros ou de sua influência no país.

Parafrazeando C. G. Jung (2014, par. 420), ao se estabelecer um espectro no qual cada cultura ocuparia um dos polos, em seu extremo suíço, *ultravioleta*, teremos o estranhamento com o excesso de afetividade, o incômodo dos diálogos barulhentos, o sentimento de intrusão física, a impaciência com os atrasos, tudo isto criticado de um modo polido e elegante, ainda que vil; do extremo português e *infravermelho*, o sentimento da falta afetiva, o terror vindo do silêncio insuportável das ruas, a frieza dos abraços e beijos, a rigidez dos horários, pontos comentados abertamente e sem filtros com qualquer um disponível a ouvir.

#### 4. Patologia ou diversidade

Frente a uma realidade em que o termo choque cultural parece ser a melhor expressão, pode-se acreditar que realmente a integração destas famílias exiladas jamais será alcançada. As diferenças que emergem da aproximação entre dinâmicas arquetípicas tão singulares, capitaneadas pelas famílias estrangeiras e nativas, acabam por promover resistência cultural e psicológica em ambos os lados.

Considerando que os indivíduos pioneiros na mudança de país tendem a se manter fortemente ligados à sua cultura original, é na segunda geração de exilados que estas questões costumam emergir, não sendo incomum verificar uma alta taxa de casos de doenças mentais e comportamentos psicopatológicos nesta população. Estes indivíduos apresentam questões psicológicas pessoais entremeadas com situações específicas do exílio, como o apego a um padrão arquetípico que não se sustenta no novo ambiente, o sentimento de não aceitação pelos camaradas, a resistência de sua família exilada em assimilar o que traz de novo em seu modo de vida a partir de uma outra organização psicológica. De forma resumida, descrevo dois casos em que esse quadro pode ser vislumbrado.

\*\*\*

O primeiro deles é o de um adolescente português de 12 anos de idade, cuja família morava na Suíça havia quatro anos. Chegaram ao país após o pai, de 46 anos – já residente, trabalhando nas construções –, ter sofrido um acidente vascular cerebral (AVC) no canteiro de obras. Uma das sequelas de sua lesão foi a perda progressiva das capacidades cognitivas, agravada três anos depois por outro incidente, a queda de uma escada alta. Nessa ocasião, ele teve traumatismo craniano e precisou ser operado. Seu equilíbrio foi abalado e, por isso, acabou avaliado como completamente inapto para o trabalho por um período indeterminado.

Sua esposa, de 40 anos de idade, trabalhava a semana toda “nas limpezas”, complementando o salário do marido pago pelo Fundo de Seguro de Acidentes Suíço (SUVA). Enquanto isto, ele se submetia a cada trimestre a uma série de exames para avaliar o seu grau de comprometimento físico e mental, aguardando a concessão da aposentadoria e também o pagamento de uma indenização pelo governo, cogitando a ideia de talvez poder retornar com a família para Portugal.

O filho havia sido diagnosticado dois anos antes com *Transtorno de déficit de atenção e hiperatividade* (F90.0) e era medicado diariamente com *Ritalina* 10 mg e *Concerta* 36 mg desde então. A queixa principal, no entanto, não eram os problemas de concentração na escola, mas a falta de objetos definidos para o seu medo. Esta questão se mostraria como o tema mais importante de seu processo, estabelecendo o diagnóstico posterior como *Transtorno ansioso não especificado* (F41.9). Nossos encontros ocorreriam uma vez por semana, por 18 meses, com pausas nos feriados e férias.

Logo de início, ficou evidente que o rompimento vivido com o exílio lhe fora duplamente perturbador, tanto pelo choque causado pelo estado pós-traumático do pai quanto pela mudança repentina de país. Apresentava medos difusos que lhe eram fonte constante de angústia. Um deles dizia respeito à existência da figura do

*Pé-Grande*, a quem temia que chegasse ao anoitecer em seu quarto, enquanto ouvia os sons que entravam pela janela. Três meses antes de iniciar a psicoterapia, havia adquirido o hábito de dormir na cama dos seus pais, totalmente grudado a um deles.

Com dificuldade de socialização e sofrendo *bullying* da parte dos seus colegas, alimentava a crença de que suas agruras acabariam após o retorno ao país de origem em um futuro próximo, mesmo que os pais não tivessem ideia de quando e se isto iria acontecer. Sem poder contar com a presença de uma figura paterna estável, estabeleceu uma relação transferencial comigo, oscilando entre o encontro afetivo de uma referência e o posterior embate contra um rival, quando usava de intensa agressividade.

No ambiente escolar, a incompreensão da parte de seu professor quanto ao seu estado psíquico começou a lhe prejudicar, tendo a exigência de uma melhor performance exercido uma pressão que levou ao aumento do estresse e ansiedade. Nas sessões, acabamos por encontrar um modo de trabalho que lhe agradou, em que estabelecíamos um diálogo com o medo. Isto se dava por vezes como se eu pudesse incorporar este sentimento, sendo que em outros momentos era ele quem fazia este papel. Mantínhamos também as persianas fechadas e os olhos cerrados, tentando criar uma atmosfera semelhante ao que ocorria à noite, em sua casa. Esta vivência se mostrava como uma realidade intensa, e o trabalho imaginativo o encaminhava a um estado de relaxamento próximo ao do sono. Explorávamos a consciência dos sons diferentes, chegando à conclusão de que ao anoitecer tudo era mais perceptível.

Finalmente, a pressão que sentia veio a se mostrar em toda a sua intensidade a partir do recrudescimento dos problemas escolares. Em uma sessão, trouxe duas fotos impressas para me mostrar, com imagens do rio português onde amava pescar. Foi ao *sandplay* e construiu um cenário bastante conturbado e confuso, onde além da areia revirada e da água em

excesso, arremessava bolas de areia contra os edifícios que ali colocara. Descreveu a cena como se fossem meteoritos atingindo os edifícios turísticos importantes de alguns países, como a estátua de Nova Iorque, o Relógio de Londres e a Torre Eiffel.

A atmosfera apocalíptica daquele cenário me impressionou. Era possível entender que o ataque às estruturas fráguas se ligava ao medo da vida que se abria com a puberdade, como uma recusa de crescimento. Os desafios exigidos pelo ambiente escolar surgiam como um elemento incômodo que o forçava a avançar em uma direção a qual não queria ir. Passou a ser ainda mais evidente o seu descontentamento quanto à vida na Suíça e a exacerbação da fantasia de que o retorno para Portugal resolveria de forma definitiva os seus problemas. Ao mesmo tempo, a condição do pai inspirava um questionamento sobre sua eficácia como figura masculina de referência, dada a sua perda severa de energia vital. Ainda que difícil, este momento veio a se converter em um *turning point* no seu processo analítico.

Após alguns meses de psicoterapia, a abertura de um espaço continente permitiu compreender a sua inadequação social como essencialmente ligada à condição de exilado forçado, o que levou à mudança do seu diagnóstico e a retirada da medicação por parte de seu psiquiatra suíço. Sua melhora psicológica acompanhou a aquisição de habilidades para lidar com a situação vivida na escola, passando a poder dormir em sua cama sozinho.

Pouco depois de seu pai receber o resultado da decisão do governo quanto à sua compensação financeira, discuti com o casal a importância de uma definição final sobre seu futuro, como forma de evitar que o tema se tornasse fonte de ansiedade. Logo que optaram pelo retorno a Portugal, o jovem veio à sessão trazendo um *fidget spinner*. Assim que entramos na sala, pediu para que eu fechasse as cortinas como fazíamos nas primeiras sessões. Ele queria que eu observasse seu brinquedo de girar, que se iluminava no escuro. Compreendi que

isto representava como agora podia lidar com a *noite* de uma maneira metafórica.

Nos últimos encontros, tratamos das suas fantasias relacionadas à mudança de país. Se mostrou ciente de que não seria uma vida fácil ou idílica, embora sua excitação fosse enorme. O desejo de mudança reservava também uma chance de viver o período da adolescência de uma nova forma, em outro lugar, com possibilidades originais. Antes de partir, ele confidenciou que tinha arrumado uma namorada em Portugal, e seu aspecto não era mais de um menino, mas sim de um jovem cheio de entusiasmo.

\*\*\*

O segundo caso é o de uma adolescente portuguesa de 14 anos de idade. Ela se mudou para a Suíça com os pais aos dois anos e meio. O pai, operário de 38 anos, migrou para o país ao arrumar um emprego com seus conterrâneos, trazendo consigo a esposa de mesma idade. Essa última, como muitas portuguesas, também se engajou na ocupação de faxineira. Instalados no país, tiveram outra filha, que completara oito anos de idade. A paciente havia sido acompanhada nos cinco anos anteriores por psicólogos escolares, devido a um importante déficit cognitivo.

Durante a segunda gravidez da mãe, ela havia ficado radiante, mas quando a irmã começou a andar, revoltou-se. Os pais se queixavam de sua rebeldia, alternando fases “doces com outras difíceis”. Perdera a convivência com os avós maternos no ano anterior – de quem recebeu cuidados por 11 anos –, depois da decisão de voltar para Portugal na aposentadoria. O percurso acidentado nos estudos havia se instalado já na primeira infância, com mudanças e conflitos, estando matriculada naquele instante em uma escola especial financiada pela Assistência aos Inválidos (AI) da Suíça.

Um grave problema intestinal, ocorrido aos sete anos de idade, fez com que necessitasse de um tratamento agressivo, do qual os pais

não tinham total conhecimento. Como a doença acometia bebês e adultos, o hospital não tinha aparelhos adequados ao seu tamanho, precisando ser submetida ao procedimento voltado para pessoas maduras. Na posição deitada, seu intestino tinha que ser preenchido e depois esvaziado com um líquido muito quente. Sentia dores terríveis, e embora tratada por pouco tempo, tal experiência foi intensa e dolorosa, causando um impacto relacionado a tudo que envolvesse doenças e vacinas. Seu diagnóstico era o de *Transtorno fóbico-ansioso não especificado* (F40.9). Nossas sessões aconteceriam uma vez por semana, pelos 22 meses seguintes, com interrupções nas férias e feriados.

No começo do processo, apresentava um comportamento retraído, receosa diante das situações que a afetavam fisicamente. Evitava lidar com os produtos de limpeza em casa, amedrontada com a chance de se envenenar. A relação com os pais era permeada por atritos, especialmente quando se recusava a seguir o modelo dos deveres exigidos pela mãe. Ela esperava que a filha cuidasse da casa e aprendesse sua ocupação, imaginando que conseguiria um trabalho semelhante. No entanto, tudo o que envolvia aquele padrão desagradava a filha. Mesmo as idas esporádicas a Portugal para visitar a família estendida lhe eram insuportáveis, estando à vontade com sua identidade suíça.

O aspecto fundamental que marcava essa perspectiva dizia respeito ao idioma que escolhera usar no atendimento. Se, no primeiro encontro, me senti à vontade para nos comunicarmos na nossa língua comum, em instantes fui percebendo que sua expressão íntima só ocorreria em francês. Assim que ela começou a responder as questões que eu fazia em português usando a língua francesa, logo também passei a me comunicar do mesmo modo, nunca mais deixando de usar esse idioma.

Em uma fase de transição da infância para a idade adulta, ela temia o julgamento dos colegas se descobrissem o seu gosto por brincar, algo visto como inadequado. Colecionava pe-

quenos animaizinhos, desejando fazer um vídeo e postar no *YouTube*. Me mostrava algumas dessas produções bem produzidas e narradas por meninas francesas que criavam esquetes com os brinquedos manipulados pelas mãos. Sugeri que fizéssemos nossa versão caseira, a partir de um roteiro escrito por ela. Durante algum tempo escolheu personagens e montou cenários, usando também miniaturas do *sandplay*. Suas histórias narravam eventos reais pelos quais passava, centrados em uma gatinha de nome *Angel*, “apaixonada por tecnologia e ciumenta da sua irmã mais nova”.

As entrelinhas dos diálogos e situações revelavam memórias sensíveis de uma experiência dolorosa de apego à mãe. Mais tarde, essa última confessaria que, no final da sua gravidez em Portugal, ficara distanciada do marido, que trabalhava na Espanha. Ele estava envolvido em um momento de adicção ao jogo, enquanto ela cuidava da recém-nascida sozinha, não podendo aleitar devido ao seu estado depressivo. Ainda que as feridas da primeira infância continuassem presentes, o desenvolvimento da paciente em direção ao mundo externo começava a tomar cada vez mais espaço. Abruptamente, de uma semana para outra abandonou as brincadeiras a que se dedicara, trazendo tópicos ligados ao grupo de amigas. Parecia ter esgotado a necessidade daquelas encenações com os brinquedos, não se mostrando psicologicamente mais relevantes.

Nos meses seguintes, matérias genuinamente adolescentes foram a tônica da psicoterapia, começando com a tão aguardada menarca. Sua mudança física e a aparência pessoal, o interesse nos rapazes e a relação com ambientes em que o álcool e cigarros eram oferecidos passaram a ser o seu foco. Situações experienciadas com as amigas que envolviam o risco da exposição de suas vidas na internet eram refletidas nas sessões, enquanto buscava um equilíbrio entre seus desejos e a realidade. Finalmente, passou a demonstrar urgência em planejar o que ocorreria nos dois anos seguintes, época

de início dos estágios profissionais. Percebeu que seu nível intelectual não permitiria sonhar com coisas grandiosas, vislumbrando o que poderia concretamente alcançar, escapando assim da expectativa de uma comunidade coesa que esperava sua adesão aos seus modelos femininos tradicionais.

A abertura de um canal mais tolerante com os pais foi primordial para criação de um tempo de paz em casa. Eles foram orientados a serem respeitosos com a sua intimidade, se abrindo para a maneira como ela se posicionava nos assuntos da vida adulta, como namoros, autonomia e participação familiar. O tratamento psiquiátrico da depressão materna também contribuiu para acalmar as brigas, havendo uma melhora geral nos seus medos, que eventualmente ainda apreciavam. Passou a dar respostas cognitivas mais eficientes, se tranquilizando e achando soluções para certos incômodos.

Encorajada pelo suporte oferecido na relação terapêutica, encontrou a força necessária para superar suas dificuldades intelectuais por meio de uma rotina intensa de estudos, enfrentando uma avaliação que permitiria a saída da escola especial e o acesso à escola regular. Ao cabo de alguns meses, recebeu o resultado positivo, o que teve como consequência imediata a diminuição dos eventos ansiosos e das situações de conflitos. Relatou a sua alegria de se sentir parte de um novo grupo de amigas e amigos, bem inserida e sem apresentar incômodos com o fato de ser estrangeira. Interrompemos o trabalho quando se preparava para iniciar o estágio como assistente veterinária.

\*\*\*

Estes casos sugerem um padrão de enredamento das questões do exílio com mitos individuais, causando situações conflituosas no seio destas famílias. Neste sentido, são exemplos da patologia que pode advir quando o tema não é refletido com profundidade. Nesta situação pode-se encontrar novamente uma grande dife-

rença entre as terapias familiares e a psicologia analítica: enquanto as primeiras terão como foco o grupo e seus papéis sociais, a última buscará no indivíduo seu foco de atenção.

A respeito desse quadro, afirma James Hillman: “Pela ênfase sobre a alma individualizada, a psicologia arquetípica coloca essa alma, e sua formação, exatamente no centro do mundo” (1992, p. 54). Thomas Moore adverte que é “o membro problemático da família que precisa de mais atenção, não alguma outra figura” [tradução livre] (MOORE, *in* HILLMAN, 1989, p. 194). Portanto, repousa no sujeito a chave para que a crise patológica se desdobre criativamente através da descoberta de sua própria identidade. Este fenômeno importante e comum aponta para uma resolução interessante deste conflito, tendo como meio de transformação o encontro entre as crianças e os jovens nascidos tanto nas famílias no exílio quanto naquelas estabelecidas em seu país natal. Por intermédio de seu convívio, a nova geração acaba por carregar os germes de uma integração cultural desejada e viável.

Inseridos em um meio social extremamente rico pela presença de culturas distintas, fruto de uma sociedade formada em um bom número por estrangeiros, estes indivíduos em desenvolvimento têm como característica uma abertura psicológica aos valores multiculturais muito mais ampla do que os seus pais. Sua posição ainda marginal no que se refere ao papel individual e arquetípico no seio da família favorece um distanciamento dos complexos culturais desta população, e, portanto, a flexibilidade no encontro de outros modelos de identificação.

O ambiente de ensino, seja a escola ou a creche, é o lugar por excelência para que este contato ocorra. Se por um lado pode servir como palco para a expressão psicopatológica, por outro seu acesso público e não elitista também vem a fomentar a sociabilidade, tendo como principal ferramenta o aspecto lúdico. A brincadeira e o jogo aproximam as pessoas e tendem a minimizar as diferenças. Usualmente, os bons educadores sabem disto e se esforçam por criar no

ambiente escolar uma atmosfera favorável para a integração cultural. Por vezes, se deparam com questões complexas que envolvem crenças religiosas e tópicos sensíveis trazidos por famílias exiladas de culturas bastante dissemelhantes. Neste caso, não é raro encontrar uma busca por uma solução intermediária, que contemple com respeito as partes envolvidas.

Na batalha entre os aspectos do *senex*, representado pela família arquetípica e seu determinismo, o modo como carrega e reproduz seus complexos culturais e a resistência à mudança, e os traços do *puer*, simbolizados pelo desejo de transformação e renovação, conforme identificados na psique dos sujeitos da nova geração, deve-se reconhecer que a integração cultural só pode acontecer a partir da relação entre ambos. Quando se pode manter o vínculo com os ancestrais – sem a rigidez e o conservadorismo deterministas –, ao mesmo tempo que com abertura e curiosidade para um outro mundo cultural.

### 5. A integração possível

Transformados em bodes expiatórios em um único bloco de estrangeiros, diante da adversidade da economia sustentada pela fantasia de ser a pior de todos os tempos, os exilados são paradoxalmente aqueles que não trabalham e se aproveitam do sistema, ao mesmo tempo em que roubam os “*nosso*s” empregos. Enquanto ideologias como esta, de extensão global e sincronizadas com o espírito do tempo, suportam decisões como o controle sobre o ir e vir das pessoas e seu cerceamento por muros, há também em toda parte um conjunto de reações contrárias a esta tendência, compreendendo que a integração cultural é a única saída para os problemas causados pelo exílio. Na Suíça, por exemplo, a aprovação de um processo de naturalização facilitada para a terceira geração de imigrantes é simbolicamente importante neste sentido (CUMMING-BRUCE, 2017). Em um mundo radicalmente transformado pela pandemia da Covid-19, tal desejo deveria ser um dos objetivos a serem perseguidos pelas pessoas e seus países.

No entanto, a questão do exílio – em especial o tipo que inclui os imigrantes e refugiados – afeta as populações mais sensíveis às crises econômica e sanitária que acompanham o desenrolar da pandemia. Afinal, são esses sujeitos que estão aglomerados em campos de refugiados ao lado de milhares, em uma espera que pode durar alguns anos; que encontram obstáculos de acesso ao serviço de saúde mínimo, com as dificuldades adicionais da falta de documentos e da inépcia na comunicação do idioma local; e que sofrem com a falta do apoio de parentes e de uma rede de ajuda social, inseridos na informalidade. Dados da Organização Internacional para Migrações (OIM) indicam que 25,9 milhões de pessoas estavam nessa situação em 2018, em um universo de 272 milhões de migrantes internacionais (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2019).

Diante de tal realidade, o que se pode exigir é a atenção rigorosa aos padrões internacionais de proteção a esses grupos, com o respeito às normas fundamentais das leis de refugiados. No contexto no qual os direitos humanos são colocados em risco, com a ameaça de tensionamento do racismo, xenofobia, exploração sexual, faz-se necessária a atuação de uma consciência coletiva guiada pela empatia e responsabilidade ética, que permita a aproximação de grupos distintos em um patamar de equidade.

Este panorama indica que o estabelecimento de uma dinâmica de horizontalidade é um dos pontos fundamentais para que os antagonismos venham a se desvanecer<sup>9</sup>. A presença do outro, quando considerada de um horizonte similar e não hierárquico, desfavorece a constelação de uma relação baseada no poder, permitindo que este encontro se dê sob a regência do *eros* e os auspícios do arquétipo ligado à *fratria*. Pode-se encontrar na história exemplos em que esses fenômenos promoveram o desenvolvimento de uma efetiva solidariedade entre os povos, sedi-

<sup>9</sup> “[...] o Outro significativo, define meu ser no mundo e meu amor pelo mundo em níveis além daqueles da mãe e do pai” [tradução livre] (BARCELLOS, 2016, p. 19).



mentando um tipo de integração cultural bem-sucedida. Um deles diz respeito à influência dos japoneses no desenvolvimento cultural do estado de São Paulo (CARNEIRO, TAKEUCHI, 2010).

Chegando ao Brasil nas primeiras décadas do século XX, as famílias japonesas foram uma fonte de mão de obra fundamental na economia cafeeira paulista. Embora estigmatizadas como uma raça inferior e vitimizadas por políticas discriminatórias de Estado, essas comunidades desenvolveram estratégias de resistência, sobrevivendo à xenofobia e às barreiras sociais. Nos dias de hoje, é impossível negar sua influência cultural em aspectos como a arquitetura, a culinária, as artes plásticas, mesmo que se continue

a mostrar fundamental o debate sobre a desconstrução de preconceitos e estereótipos ainda existentes, garantindo o reconhecimento de sua contribuição para a multietnicidade do país.

A inserção de um grupo de indivíduos em um novo ambiente cultural força a mudança na dominância arquetípica estabelecida e reproduzida em seus coletivos familiares, atingindo também os complexos psicológicos dos que os recebem. Este entrelaçamento pode fomentar, em seu viés criativo, a valorização da pluralidade da personalidade individual e a contemplação e respeito à diversidade pela comunidade. ■

Recebido em: 27/02/2019

Revisão: 14/07/2020



## Abstract

### *Exile and the kingdom: integration of an exiled family*

*The subject of exile is one of the ubiquitous themes in the World. It insinuates itself into events that affect people's daily lives and the course of countries. Beyond politics, a psychological reading enables us to reflect on this impact, not only on the individual or collective but also on what relates to the exiled family. The notion of a mythical or archetypal family would help to clarify what emerges from the contact between two communities and the challenges of their integration. The study of a specific*

*case – Portuguese families, adjusting to life in the French-speaking region of Switzerland – reveals a pattern reproduced elsewhere. The cultural shock brought by an approach of distinct dynamics results in psychological resistance on both sides. The work with Portuguese adolescents under analysis allows us to glimpse the intertwining of this query with personal psychologies, pointing to its creative solution through the resolution of conflicts and openness to diversity, carried out by the new generations. ■*

Keywords: Family, Immigration, Exile, Integration, Archetypal

## Resumen

### *El exilio y el reino: integración de la familia exiliada*

*La cuestión del exilio es uno de los temas omnipresentes en el mundo. Se insinúa en eventos que afectan la vida cotidiana de las personas y el curso de los países. Yendo más allá de la política, una lectura psicológica permite reflexionar sobre este impacto, no sólo en lo individual o colectivo, sino en lo que se relaciona con la familia exiliada. La noción de familia mítica o arquetípica ayudaría a aclarar lo que surge del contacto entre dos pueblos y los desafíos de su integración. . El estudio de un caso específico – familias portuguesas que*

*se adaptan a la vida en la región francófona de Suiza – revela un patrón que se reproduce en otros lugares. El choque cultural provocado por la aproximación de dinámicas tan diferentes da como resultado un marco de resistencia psicológica en ambos lados. El trabajo con adolescentes portugueses bajo análisis nos permite vislumbrar el entrelazamiento de este asunto con las psicologías personales, señalando su solución creativa a través de la resolución de conflictos y la apertura a la diversidad, liderada por las nuevas generaciones. ■*

Palabras clave: Familia, Inmigración, Exilio, Integración, Arquetípica

## References

- ASSIS, M. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Aguilar, 1994.
- BARCELLOS, G. *The sibling archetype: the psychology of brothers and sisters and the meaning of horizontality*. Thompson, CT: Spring, 2016.
- BILAC, O. Tarde. In: BILAC, O. *Antologia: poesias*. São Paulo, SP: Martin Claret, 2002.
- CARNEIRO, M.; TAKEUCHI, M. (Orgs.). *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo, SP: Universidade de São Paulo, 2010.
- COSTA, L. F. A perspectiva sistêmica para clínica da família. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 26, n. esp, p. 95-74, 2010.  
<https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000500008>
- CUMMING-BRUCE, N. Switzerland votes to ease citizenship for third-generation immigrants. *New York Times*, 12 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2017/02/12/world/europe/switzerland-citizenship-3rd-generation-referendum.html>>. Acesso em: 21 jun. 2020.
- CUNHA, E. *Os sertões*: campanha de Canudos. São Paulo, SP: Círculo do Livro, 1983.
- GESSLING, A. L'opinion suisse « mûre » pour le mariage homosexuel. *360° Le Magazine Suisse LGBTQ+*, 10 dez. 2016. Disponível em: <<https://360.ch/suisse/39520-lopinion-suisse-mure-pour-le-mariage-homosexuel>>. Acesso em: 21 jun. 2020.
- HILLMAN, J. *A blue fire: selected writings by James Hillman*. New York, NY: Harper Perennial, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia arquetípica: um breve relato*. São Paulo, SP: Cultrix, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Myths of the family*: audiobook. New York, NY: Better Listen, 1996.
- JUNG, C. G. *On the nature of the psyche*. London: Princeton University, 2014. (Collected Works Vol. 8)
- KERÉNYI, K; HILLMAN, J. *Édipo e variações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- PALOMO, V. Psicopatologia da saudade. In: CONGRESSO LATINO- AMERICANO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA, 7. 2014, Buenos Aires. *Anais...* Buenos Aires: BMPress, 2015.
- PESSOA, F. *Mensagem: poemas esotéricos*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.
- PORTO, B. Rumo ao sul: caminhos sinuosos e herméticos. *Arquetípica*, 23 out. 2015. Disponível em: <<https://www.arquetipica.com.br/rumo-ao-sul/>>. Acesso em: 21 jun. 2020.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Cultural complexes in analysis. In: STEIN, M. (Ed.). *Jungian psychoanalysis: working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago, IL: Open Court, 2010. p. 22-37
- SUMMERMATTER, S. La Suisse devrait avoir plus confiance dans sa capacité d'intégration. *Swissinfo.ch*, 6 fev. 2017. Disponível em: [http://www.swissinfo.ch/fre/un-regard-historique-sur-la-citoyenneté\\_-la-suisse-devrait-avoir-plus-confiance-dans-sa-capacité-d-intégration-42931280](http://www.swissinfo.ch/fre/un-regard-historique-sur-la-citoyenneté_-la-suisse-devrait-avoir-plus-confiance-dans-sa-capacité-d-intégration-42931280). Acesso em: 21 jun. 2020.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. Número de migrantes internacionais no mundo chega a 272 milhões. *ONU News*, 27 nov. 2019. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2019/11/1696031>>. Acesso em: 21 jun. 2020.

# Exile and the kingdom: integration of an exiled family

Bráulio Porto\*

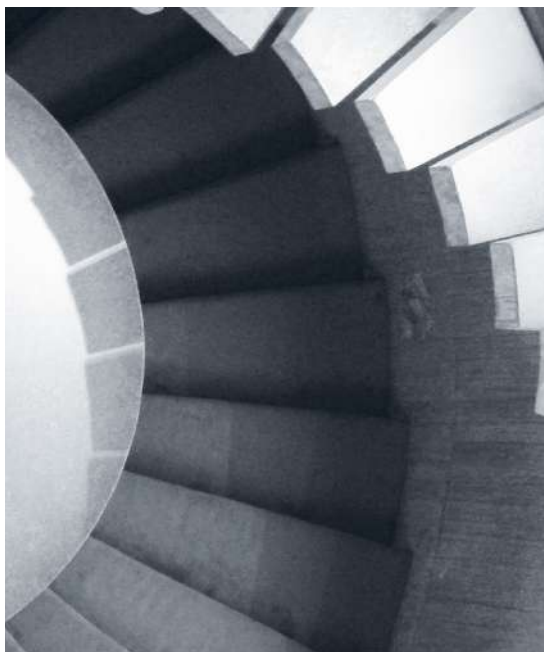
## Abstract

The subject of exile is one of the ubiquitous themes in the World. It insinuates itself into events that affect people's daily lives and the course of countries. Beyond politics, a psychological reading enables us to reflect on this impact, not only on the individual or collective, but also on what relates to the exiled family. The notion of a mythical or archetypal family would help to clarify what emerges from the contact between two communities and the challenges of their integration. The study of a specific case – Portuguese families, adjusting to life in the French-speaking region of Switzerland – reveals a pattern reproduced elsewhere. The cultural shock brought by an approach of distinct dynamics results in psychological resistance on both sides. The work with Portuguese adolescents under analysis allows us to glimpse the inter-

twining of this query with personal psychologies, pointing to its creative solution through the resolution of conflicts and openness to diversity, carried out by the new generations. ■

## Keywords

Family,  
Immigration,  
Exile,  
Integration,  
Archetypal.



\* Psicólogo (USP), especialista em psicologia analítica (Unicamp), psicanalista junguiano (C.G. Jung-Institut Zürich), membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP). e-mail: <brauaporto@gmail.com>

## Exile and the kingdom: integration of an exiled family

### 1. Families in exile

Reading the newspapers and watching the news reports on television appears to leave no doubt: one of the omnipresent topics on the global scale is the issue of exile.<sup>1</sup> The result of multiple factors, such as persecution and war, economic bankruptcy of countries, the search by individuals for better living conditions – and nowadays, pandemics –, the displacement of human groups has been the source of similar phenomena in different places. Its presence in the background – even if often hidden – can be seen concerning topics such as terrorist attacks, xenophobia, economic protectionism, laws to limit the circulation of people, racism, social security, unemployment, ghettoization, and construction of walls, among others. Parties on the right and left take advantage of this emotional theme to justify their proposals, and the alleged reality of the problem gains truly dangerous ideological layers.

It is impossible to deny that many of these issues are tragic consequences of global geopolitics, directly or indirectly involving governments and their interests. It is left to the political analysts to clarify the country's responsibility in fostering what we can describe as a crisis of exiles, especially those impacted by terrorism, even though the perspective of an extremist is not easy to explain. This matter, in particular, requires considering not only those related to politics but also other dimensions of the problem, especially the study of the psychopathology of these individuals and groups. On this topic – one of the most acute aspects of the issue –, we can find fundamental reflections coming from

the field of psychology, and it is evident that a psychological reading also contributes to an understanding of the events related to the phenomenon in its other aspects.

The theme of exile is commonly analyzed from the perspective of two extremes. On a macroscopic scale, through the impact of the presence of a group of people of a particular nationality on another country, bringing their own culture, religion, habits, and customs along with them. At the opposite microscopic end, there is a concern with the exiled as an individual, and reflection on people's idiosyncrasies and reactions to the cultural environment. However, between these two positions, it is necessary to consider a midpoint that maintains an intimate relationship between the individual and the collective: the *family*. The exiled figure reveals the importance of this word, strongly represented in the human psyche and quite symbolic for this reason.

In proposing a psychological focus on the theme of the exiled family, it is essential to establish the difference between the way the subject has been addressed on one side by family and systemic therapies, and on the other by Jungian analytical psychology.<sup>2</sup> The heart of the matter that separates these approaches is the abandonment of the individual and sociological bias, impregnating the notion of family in a systemic reading. At the same time, it finds in Jungian analytical psychology consideration of what can be called

<sup>1</sup> The choice of the term *exile* seeks to consider the different experience of being away from one's place of origin, either by individuals or immigrant groups, expatriates, those exiled or refugees.

<sup>2</sup> Although specificities of different family therapy schools are considered, some common premises remain, such as the concept of the family as a historical and open system, the tendency of its self-regulatory function in favor of homeostasis, and the role of the symptom as an interpersonal element (COSTA, 2010, p. 97). As for these points, the analytical psychology approach is presented diametrically, with the family's understanding as a fictional entity where personal interrelationships are "unbalanced" by intimate desires and pathologies are expressed through remythologized individual emotions (KERÉNYI & HILLMAN, 1995, p. 73).

the mythic or archetypal family.<sup>3</sup> This difference establishes a relative distance between these approaches. It is interesting to observe that accepting this discrepancy does not imply affirming that this also means a judgment of value concerning its quality. We are all subject to our fantasies in any circumstance, and thus, what we are dealing with here is a question of perspective.

What must be considered with this differentiation is that it seems possible to understand, based on the notion of the mythic or archetypal family, both the connections and disconnections that occur in contacts between two different peoples and the challenge of their cultural integration. The existence of distinct qualities in this particular backdrop, *dominant* in the fantasy of what is understood as family, is established as a determining factor for the insertion of groups in a new territory, exercising influence both by those exiled and those who receive them. The importance given to this psychological pattern will allow the understanding of its influence in themes such as cultural resistance, whose expression and psychopathology manifest in the intimate lives of the individuals involved, as well as in the understanding of the role of new generations in the resolution of these conflicts and appreciation of diversity.

This reflection's focus is on a single population in one specific country, in the case of groups coming from Portugal's countryside and their adaptation to life in Switzerland. During the years that I worked as a psychotherapist in the alpine country, in the city of Fribourg, seeing a considerable number of exiled children, adolescents and adults of Portuguese origin, I realized that the status of a foreigner played a central role in the complaints of those who have come to French-speaking Switzerland in search of a new

life. A consideration of the particularities of their cultural integration process allows us to establish a model that is reproduced in other places, even though separated in time and space.

## 2. The myth of the return

Understanding the Portuguese character has been an essential concern of many thinkers in the country and one of its highest expressions is in the works of its poets. Fernando Pessoa (2000) – the greatest Portuguese poet alongside Luís de Camões –, in his poem *Message*, dedicated himself to the recovery and praise of Portuguese identity by means of its heroic deeds in the period of ocean exploration and discovery of new worlds.

The second part of this work called “Portuguese Ocean,” refers to the most important event in the country's subsequent economic disaster, which was the death of King Sebastian in the Battle of Alcazar in 1578. This defeat meant the loss of the country's independence and maritime supremacy, and was the genesis of a messianic movement called *Sebastianism*, characterized by the mystical belief in or prediction of the king's return and a consequent restoration of lost glory.

Portuguese Ocean

Salt-laden sea, how much of all your salt  
Is tears of Portugal!  
For us to cross you, how many sons have kept  
Vigil in vain, and mothers wept!  
Lived as old maids how many brides-to-be  
Till death, that you might be ours, sea!

Was it worth while? It is worth while, all,  
If the soul is not small.  
Whoever means to sail beyond the Cape  
Must double sorrow - no escape.  
Peril and abyss has God to the sea given  
And yet made it the mirror of heaven (PES-  
SOA, 2000, p. 28).

<sup>3</sup> The notion of the mythic or archetypal family refers to identifying specific patterns independent of social expectations of their functioning as a group. With the idea of family defined as a fantasy, the psychological reading implies a metaphorical significance and, consequently, a particular meaning (MOORE, in HILLMAN, 1989, p. 193). The same author advocates the “archetypal recognition of family as the supreme metaphor for sustaining the human condition, whether you have a family or not” (HILLMAN, 1996).

In this poem, which has the same name as the second part of the composition, Pessoa glorifies the honor, greatness and triumph of these expeditions, as if he is trying to awaken the ancestral Portuguese soul; throughout the work, these events are tied to the image of King Sebastian's return. While this figure takes on a metaphorical character in this poem, in the imaginary of the Portuguese population analyzed this cultural complex<sup>4</sup> finally found a concrete expression. This archetypal thematic content also migrated to and has been manifest in other cultures, sometimes without much change. In Brazil, for example, Antônio Conselheiro, the messianic leader of a resistance movement against the Republican government, called *Canudos*, attracted a large number of followers in the 19<sup>th</sup> century, with the belief that King Sebastian would return from the dead to restore a monarchy in the country (CUNHA, 1983).

As a specific expression of a *living myth* with this historic *dressing* in its presentation, the existence and dominance of this archetypal theme can be seen in the psyche of most of those Portuguese in exile today, and in its expression and reproduction in how their families live. While coming from smaller cities and predominantly rural zones – and thus, removed from the influence of other cosmopolitan psychological dynamics – these groups have kept alive the fantasy of embodying, through their members, the recovery of a glorious past.

In times when success or social value is measured by material possessions, these families have dedicated themselves to the main objective of financial gain, intending to return in the future to their country of origin. A very small number of these individuals try to dishonestly take advan-

tage of gaps in the laws to obtain advantages, either trying to work less, retire early or obtain social aid they do not need. Meanwhile, the vast majority of families dedicate themselves body and soul to working in the land they chose to immigrate to. Nevertheless, although different, both groups are subject to the same psychological dynamic, recovery of a noble identity based on material enrichment.

This would not be surprising if one considers the economic crises experienced in the country in previous decades, seen as a “traumatic” element in their collective lives. However, this is not simply healthy establishment in a new place, but rather accumulation of a respectable patrimony in Portugal, where they can also be recognized (and sometimes envied) by their peers. Almost a general rule, families can be found living hard lives in their destination countries – in the sense of this “double sorrow” of the poem –, while they construct comfortable residences in their native land. Pragmatism is also apparent in the objective they foster in their children: work, regardless of the educational level they are able to attain, that provides economic security in their adult lives.

The choice of Swiss *Romandy* as a location to settle, in this case, appears purely circumstantial. While there is a quite numerous Portuguese community, support of relatives and ease of communication – many never learn the French language –, the main reason is absolutely pragmatic: the economic health of the region and, consequently, its opportunities.

### 3. The Portuguese psyche on Swiss soil

It is not hard to imagine what the results would be of the establishment of exiled families with a particular archetypal dominance in any other environment in which the psychological dynamic of native families is simply different: a pessimistic prognosis with regard to cultural integration, often seen as simply impossible.

This idea can be understood in the case of these Portuguese families that move to

<sup>4</sup> The concept of cultural complex is based on the premise that “another level of complexes exists within the psyche of the group and within the individual at the group level of their psyche. We call these group complexes ‘cultural complexes,’ and they, too, can be defined as emotionally charged aggregates of ideas and images that tend to cluster around an archetypal core and are shared by individuals within an identified collective” (SINGER & KAPLINSKY, p. 22-37, 2010).



French-speaking Switzerland. Previously resistant to integration, as discussed above, they appear essentially established as heterosexual couples with children, with a primordial dynamic of strong attachment to the mother, whose ubiquity is imposed in decisions of an affective nature in the group and in activities such as caring for the health of the children, meals and domestic services. In general, the wives supplement the salary of their husbands, engaging in predominantly physical labor, whether cleaning homes and offices or in tiring work in medium and large companies.

The father, though relegated to a secondary role in the affective order, is primarily a figure of moral and economic authority, who is expected to provide for the family and ensure material security. The rigidity and crystallization of these positions is due to the strength of the machista standard, which expects boys to assume the role of provider, while girls gradually take on the same maternal functions, such as family care and income supplementation, anticipating a “good marriage” in the near future. In this region, these men occupy themselves primarily with services related to civil construction, also offering their physical services to companies and factories.

The development perspective of descendants of Portuguese families does not follow the family separation model. The new families that result from the affective relationships of the children tend to continue to orbit around the parents, transformed into grandparents. This dynamic of honoring ancestors is not limited to the family, but expands to the native land, reflected in the desire to maintain its customs. This attachment is reflected in the Portuguese word *saudade*, which hardly can be translated into other languages. For the Brazilian poet, Olavo Bilac, it is “the presence of those absent” (BILAC, 2002). Machado de Assis, one of the greatest Brazilian writers, wrote in one of his novels that “it is the living and reliving of old memories” (ASSIS, 1994). One can think of

this term as a type of nostalgia in the present, the emotional lack of a dynamic that is distant, both in time and space.<sup>5</sup>

The Swiss Romandy family, however, generally reflects a fully different archetypal configuration (PORTO, 2015). Although one can see the political pressure (based on economic reasons) for one of the parents to take responsibility of caring for the children – often tending to be the figure of the mother –, there is greater equity in the roles played by the couple, whether hetero or homosexual.<sup>6</sup> There is no expectation in the family that the children remain tied to the parents in adulthood; in fact, it is often discouraged. Consequently, the mother will not necessarily play the main role as the affective center of an extended family, and there is joint encouragement for the children to establish their own families.

With a family culture focused on the autonomy of its members, and in this sense, promoting independence as well as separation, the context for heterosexual couples in the country *allows* fathers and mothers to occupy more homogeneous positions in the labor market – although still far from desired –, with opportunities given to women being one of the most emphasized aspects of any contemporary hiring proposition. However, this is a privilege specifically focused on Swiss individuals, not serving for other nationalities, particularly those who occupy inferior positions on a scale of cultural or economic importance in the ideological context.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> “[...] the memories of idyllic childhood, the desire to reencounter lost love, the lack of dear friends or images from the warmth and distant birthplace promote – to the longing person – the experience of a *stranger* in the present, ‘exiling’ her or him in the writing of past times” [free translation] (PALOMO, 2015).

<sup>6</sup> Data such as the 80% “no” of the Zurich population on whether to define marriage as strictly heterosexual and the reform that allows homosexuals to adopt children support this affirmation (GESSLING, 2016).

<sup>7</sup> For the historian Brigitte Studer, “if Switzerland has one of the strictest naturalization laws in Europe, this is also because it always saw foreigners as disposable manpower to use and abandon, and not as citizens to be integrated” [free translation] (SUMMERMATTER, 2017).



Pressured by the manpower needs of the country, focused specifically on work for which they either do not have professional or knowledge qualifications or that they feel is beneath them, those Swiss welcome (often reluctantly, reflecting fears of *Überfremdung*)<sup>8</sup> the mass of Portuguese families in their territory. What can be concluded from this circumstance is that the archetypal dominance of Portuguese families ends up not finding the same expression in Swiss families, therefore remaining without their psychological *soil*. In this way, already predisposed to preserve a connection with their land of origin and facing the perception that they are not welcome, the reaction of exiles tends to be to close themselves off into their own groups, feeding and reinforcing their specific tendencies.

We therefore have a meeting between extroverted and introverted affection; speaking loudly and discrete expression; close physical contact and a removed, careful touch; flexibility in terms of time and punctuality. Presented this way, these aspects reveal a simple matter of differences; however, heated by the unconscious furnace of cultural complexes, with the blindness characteristic of unilateral points of view, this meeting becomes a battle, with its undesirable consequences.

Paraphrasing C. G. Jung (2014, par. 420), when establishing a spectrum in which each culture occupies one of the poles, we have on the Swiss *ultraviolet* end discomfort with an excess of affection and loud discussion, the feeling of physical intrusion, impatience with lateness, all this criticized in a polite and elegant manner, albeit vile. On the Portuguese *infrared* end, we find the feeling that there is a lack of affection, terror resulting from unbearable silence in the streets, the coldness of hugs and kisses and rigid schedules, points commented on openly and unfiltered to anyone willing to listen.

<sup>8</sup> German term, which represents the fear of an excess of foreigners or their influence in the country.

#### 4. Pathology or diversity

Facing a reality in which the term culture shock appears to be the best expression, one might believe that integration of these exiled families would never really be achieved. The differences that emerge from the approximation of such unique archetypal dynamics, promoted by the foreign and native families, end up promoting cultural and psychological resistance on both sides.

Considering that the pioneering individuals changing countries tend to remain strongly tied to their original culture, it is in the second generation of exiles that these issues tend to emerge and it is not uncommon to find high rates of mental illness and psychopathological behavior in this population. These individuals face personal psychological issues related to specific exile situations, such as attachment to an archetypal model that cannot be sustained in the new environment, the feeling of non-acceptance by colleagues, and the resistance of their exiled family to assimilate what is new into their lifestyle due to a different psychological background. Briefly, I would like to present two cases in which this description can be envisioned.

\*\*\*

The first one is of a twelve-year-old Portuguese adolescent, whose family lived in Switzerland for four years. The reason for their arrival had been due to a stroke suffered by the father, forty-six years old, during previous work in Switzerland. One of his sequelae was a progressive loss of cognitive abilities, aggravated three years later by another incident, the fall from a high ladder. At this time, he had a head injury, and he was immediately operated. His balance was shaken, and therefore he was assessed as entirely unfit for work for an indeterminate period.

His forty-year-old wife worked during the week “in the cleanings” to supplement her husband’s incomes paid by the Swiss Accident Insurance Fund (SUVA). Meanwhile, the father was being subjected to a series of medical tests to

evaluate his degree of physical and psychological impairment, waiting for his pension and payment of compensation by the Swiss government, considering the idea of maybe being able to return with his family to Portugal.

Their son had been diagnosed for at least two years earlier with *Attention-deficit hyperactivity disorder, predominantly inattentive type* (F90.0), and had been treated with *Ritalin* 10 mg and *Concerta* 36 mg/daily since then. However, his main complaint was not the problems of concentration at school, but the lack of defined objects for his fears. This last question would prove to be the essential theme of his process, establishing later his diagnosis as *an Anxiety disorder, unspecified* (F41.9). Our sessions took place once a week for 18 months, with breaks on holidays and school vacations.

It became evident that the break lived through exile had been doubly disturbing to him, whether the shock caused by the father's post-traumatic state or the sudden moving country. He had diffuse fears that were a constant source of anguish. One of them concerned the existence of the *Bigfoot*, whom he feared would arrive in the evening in his bedroom while listening to sounds coming through the window. Three months before he started psychotherapy, he used to sleep in his parents' bed. He slept attached to one of them.

Having trouble socializing and suffering bullying by his schoolmates, he believed that his issues would end once he returned to his country of origin, shortly, even if his parents had no idea of whether and when this would occur. Without being able to count on the presence of a stable paternal figure, he established a transference relationship with me, which oscillated between the affectionate meeting with a supporter and the subsequent clash against a rival, point in which he employed extreme aggressiveness.

At school, teacher's misunderstanding of his mental state began to harm him, pressuring to perform better and leading him feel more stressed and anxious. In our sessions, we ended

up finding a way to work that pleased him, where we established a dialogue with his fear. Sometimes I incorporated his feeling, and other times he had this role. We also kept the shutters and our eyes closed, trying to create a similar atmosphere to what happened at night in his house. This experience was close to reality, and his imaginative work led him to a relaxed state close to sleep. We explored the awareness of different sounds, concluding that by nightfall, everything was more noticeable.

Finally, the pressure he felt was shown in all its intensity when school problems escalated. In one session, he brought me two printed photos, with scenes of a Portuguese river where he loved to fish. He worked with *sandplay* and built a very troubled and confused scenario, with messy sand and water in excess. He threw sandballs at the buildings he had set up. He described the scene as if they were meteorites hitting some of the touristic buildings of countries, such as the New York statue, the London Clock and the Eiffel Tower.

The apocalyptic atmosphere in that scenario impressed me. It was possible to understand that the attack on the phallic structures was linked to this boy's fear of life that opened with puberty, as a growth refusal. The challenges at school raised like an uncomfortable element, which forced him to move into a direction he did not want to go. His annoyance to live in Switzerland became even more evident, and the fantasy that a possible return to Portugal would solve all his problems raised in him. At the same time, the father's health condition created doubts about his effectiveness as a reference male figure, given his severe loss of vital energy. Although challenging, this moment became a point of no return in his analytical process.

After a few months of psychotherapy, the opening of this continent allowed an understanding of his social inadequacy as intrinsically linked to the condition of forced exile. This led to the change of his diagnosis and the withdrawal of the medication by his Swiss psychiatrist. His

psychological improvement accompanied the acquisition of skills to cope with the situation lived at school, also being able to sleep alone in his bed.

Shortly after his father received a positive government's decision on his financial compensation, I discussed with the couple about the importance of a final definition regarding their future, to prevent this became a source of anxiety for their son again. Since they decided to return living in Portugal, the patient came to the next session bringing a *fidget spinner*. As soon as we got into my office, he asked me to close the curtains as we used to do in our first sessions. He wanted to show me his toy spinning and glowing in the dark. I understood it symbolized how he now could deal with the *night* metaphorically.

In our last sessions, we spoke about his fantasies regarding moving country. He was aware his new life would not be easy or idyllic, although his excitement was enormous. A desire for changes also opened a room to live adolescence in a new way, elsewhere, with original possibilities. Before leaving, he confided me he had a girlfriend in Portugal, and his appearance was no longer of a boy but of a young man full of enthusiasm.

\*\*\*

The second case is that of a fourteen-year-old Portuguese teenager. She moved to Switzerland with her parents at the age of two and a half. Her father, a thirty-eight-year-old worker, migrated to the country after getting a job, bringing his wife, of the same age. The latter, like many Portuguese, found herself in an occupation as "cleaning lady". Installed in the country, they had another daughter, who was eight years old. The patient had been followed for five years by school psychologists, due to a significant cognitive deficit.

During her mother's second pregnancy, she was overjoyed, but when her sister started walking, she revolted. Parents complained of

her rebellion, alternating "sweet with difficult" phases. She had lost contact with her maternal grandparents the previous year, from whom she received attention for eleven years, after they decided to return to Portugal on retirement. The bumpy course in the studies had already been established in early childhood, with changes and conflicts, being enrolled at that moment in a particular school financed by Assistance for the Invalids (AI) of Switzerland.

A severe intestinal problem, which occurred at the age of seven, made her need aggressive treatment, which her parents were not fully aware of. As the disease affected babies and adults, the hospital did not have adequate devices for her size, and she needed to undergo a procedure aimed to mature people. In the lying position, her intestine had to be filled and then emptied with a hot liquid. She felt terrible pain, and although she was treated for a short time, this experience was intense and painful, causing an impact related to everything that involved diseases and vaccines. Her diagnosis was *Phobic anxiety disorder, unspecified (F40.9)*. Our sessions would take place once a week, for the following 22 months, with pauses on school breaks and holidays.

At the beginning of the therapy, she presented a withdrawn behavior, afraid of situations that affected her physically. She avoided dealing with the cleaning products at home, fearful of the possibility of poisoning herself. The relationship with the parents was permeated by friction, especially when she refused to follow the model of the duties demanded by her mother. She expected her daughter to take care of the house and learn her occupation, imagining that she could get a similar job. However, everything that involved that pattern displeased the patient. Even the occasional trips to Portugal to visit the extended family were unbearable, being comfortable with her Swiss identity.

The fundamental aspect that marked this perspective was related to the language she had chosen to use in therapy. At the first meet-

ing, I felt comfortable communicating in our common language. In a moment, I realized that her intimate expression would only occur in French. As soon as she started answering the questions I was asking in Portuguese using the French language, I also began to communicate in the same way, never again stop using that foreign language.

In a phase of transition from childhood to adulthood, she feared her colleagues' judgment of knowing her taste in playing, something seen as inappropriate. She collected little animals, wanting to make a video and post it on *YouTube*. She showed me some of these productions, well-produced and narrated by French girls of her age, who created posts with toys manipulated by hands. I suggested that we make our homemade version, from a script written by her. For a while, she chose characters and set up scenarios, also using *sandplay* miniatures. Her stories narrated real events she went through, centered on a little cat named *Angel*, who was "passionate about technology and jealous of her younger sister."

The lines between the dialogues and situations revealed sensitive memories of a painful experience related to the attachment to her mother. Later, the mother would confess that, during the end of her pregnancy in Portugal, she had become estranged from her husband, who worked in Spain. He was involved in a moment of gambling addiction, while she took care of the newborn baby alone, unable to breastfeed due to her depressed state. Although the wounds of early childhood were still present, the patient's development towards the outside world began to take on more and more space. Abruptly, from one week to the next, she abandoned the puppet games she had dedicated herself to, bringing topics related to her group of friends. She seemed to have exhausted the need for those plays with toys, not being psychologically more relevant.

In the following months, genuinely adolescent subjects were the keynote of psychothera-

py, beginning with the long-awaited menarche. Her physical change and personal appearance, interest in boys and the relationship with environments in which alcohol and cigarettes were offered became her focus. Situations experienced with friends that involved the risk of exposing their lives on internet were reflected in the sessions, while seeking a balance between her desires and reality. Finally, she began to demonstrate urgency in planning what would happen in the next two years, the time when professional internships began. She realized that her intellectual level would not allow her to dream about great things, envisioning what she could concretely achieve, thus escaping the expectation of a cohesive community that expected her adherence to the traditional female models.

An inception of a more tolerant channel with her parents was essential to create a peaceful time at home. They were oriented to be respectful of her intimacy, opening up to the way she positioned herself in the affairs of adult life, such as dating, autonomy and family participation. The psychiatric treatment of maternal depression also contributed to calm the fights, with a general improvement in her fears, which eventually still appeared. She started to give more efficient cognitive responses, calming down and finding solutions to certain annoyances.

Encouraged by the support offered in the therapeutic relationship, she found the strength to overcome her intellectual difficulties through an intense study routine, facing an evaluation that would allow her to leave the special school and access the regular school. After a few months, she received a positive result, which had the immediate consequence of reducing anxious events and conflict situations. She reported her joy of feeling part of a new group of friends, well placed and without being uncomfortable with the fact of being a foreigner. We stopped work when she was preparing to start the internship as a veterinary assistant.

\*\*\*

These cases suggest the entanglement of issues of exile with individual myths, causing situations of conflict in the bosom of these families. In this sense, they are examples of pathology that can result when the theme is not reflected in depth. In this situation, one can again find a major difference between family therapies and Jungian analytical psychology: while the first focuses on the group and social roles, the later seeks the individual as its focus of attention.

Regarding this horizon, James Hillman says: "For all its emphasis upon the individualized soul, archetypal psychology sets this soul, and its making, squarely in the midst of the world" (2013, p. 34). Thomas Moore warns that "it is the troublesome family member that needs closer attention, not some other figure" (MOORE, in HILLMAN, 1989, p. 194). Therefore, the key lies in the subject for the pathological crisis to unfold creatively through the discovery of his own identity. This important and common phenomenon points to an interesting resolution of this conflict, having as a means of transformation the encounter between children and young people born both in families in exile and those established in their home country. Through their coexistence, the new generation ends up carrying the germs of a desired and viable cultural integration.

Embedded in a social environment extremely rich due to the existence of different cultures, result of a society formed in large part by foreigners, these developing individuals are characterized as having a psychology open to much broader multicultural values than their parents. Their still marginal position with regard to their individual role in the bosom of the family favors distancing from the cultural complexes of this group, and therefore flexibility in dealing with other identification models.

The teaching environment, whether the school or daycare, is the perfect place for this contact to occur. If on one hand, it can serve as a stage for psychopathological expression, on the other, its public and non-elitist access also fosters sociability, having its playful aspect as

the main tool. Playing and games bring people together and tend to minimize differences. Good educators usually understand this and strive to create an atmosphere favorable to cultural integration in the school environment. They often have to deal with complex issues that involve religious beliefs and sensitive topics brought by exiled families from quite different cultures. In this case, it is not unusual to find a search for an intermediate solution that respects both parties involved.

In the battle over aspects of the *senex*, represented by the archetypal family and its determinism, the way to carry and reproduce its cultural complexes and resistance to change, and the features of the *puer*, symbolized by the desire for change and renewal, as identified in the psyche of members of the new generation, it should be recognized that cultural integration can only occur through a relationship between both. When one can maintain the tie to ancestors – without determinist rigidity and conservatism –, while being open to and curious about another cultural world.

### 5. Possible integration

Transformed into scapegoats in a single block of foreigners, in the face of the economy adversity sustained by the fantasy of being the worst of all times, exiles are paradoxically those who do not work and take advantage of the system, at the same time that they steal "our" jobs. While such ideologies, of global in scope and synchronized with the *zeitgeist*, support decisions such as control over the coming and going of people and their enclosure by walls, there is also everywhere a set of reactions against this trend, understanding that cultural integration is the only way out of the problems caused by exile. For example, in Switzerland, the approval of a facilitated naturalization process for the third generation of immigrants is symbolically significant in this regard (CUMMING-BRUCE, 2017). In a world radically transformed by the Covid-19 pandem-

ic, such a wish should be one of the goals to be pursued by people and their countries.

However, the exile issue – especially the type that includes immigrants and refugees – affects populations most sensitive to the economic and health crises that accompany the development of the pandemic. After all, it is these people who are crowded in refugee camps alongside thousands, in a wait that may last for a few years; who encounter obstacles to access the minimum health service, with the additional difficulties of lack of documents and ineptitude in communicating the local language; and who suffer from the lack of support from relatives and a social assistance network, inserted in informality. Data from the International Organization for Migration (IOM) indicates that 25.9 million individuals were in this situation in 2018, out of a universe of 272 million international migrants (UNITED NATIONS, 2019).

Given this reality, what can be demanded is strict attention to international protection standards for these groups, concerning the fundamental rules of refugee laws. In a context in which human rights are put at risk, with the threat of tensioning racism, xenophobia, sexual exploitation, it is necessary to act with a collective conscience guided by empathy and ethical responsibility, which allows the approach of different groups on a level of equity.

This panorama indicates that establishing a horizontality dynamic is one of the fundamental points for the antagonisms to fade.<sup>9</sup> When considered from a similar and non-hierarchical horizon, the presence of the other disfavors the constellation of a relationship based on power, allowing this meeting to take place under the rule of *eros* and the auspices of the archetype linked to *fratria*. In history, examples can be found in which these phenomena promoted the development of active solidarity between peoples, consolidating a type of successful cultural integration. One of them concerns the influence of the

Japanese in the cultural development of the state of São Paulo (CARNEIRO, TAKEUCHI, 2010).

Arriving in Brazil in the first decades of the twentieth century, Japanese families were a fundamental source of labor in the São Paulo coffee economy. Although stigmatized as an inferior race and victimized by discriminatory state policies, these communities developed resistance strategies, surviving xenophobia and social barriers. Nowadays, it is impossible to deny its cultural influence in aspects such as architecture, cuisine, and plastic arts, even if the debate on the deconstruction of prejudices and stereotypes remains fundamental, guaranteeing the recognition of its contribution to the country's multiethnicity.

The insertion of a group of individuals in a new cultural environment forces the change in the archetypal dominance established and reproduced in their family collectives, affecting the psychological complexes of those who receive them. This intertwining can foster, in its creative bias, the valorization of the individual personality plurality, and the contemplation and respect for diversity by the community. ■

Received on: 02/27/2019

Revised on: 07/14/2020

<sup>9</sup> “[...] the significant Other, defines my being in the world and my love for the world at levels beyond those of mother and father” (BARCELLOS, 2016, p. 19).



## Resumo

### *O exílio e o reino: integração da família exilada*

*A questão do exílio é um dos temas onipresentes no mundo. Ele se insinua em eventos que afetam o cotidiano das pessoas e o rumo dos países. Indo além da política, uma leitura psicológica permite refletir sobre esse impacto, não apenas no indivíduo ou coletivo, mas no que se relaciona à família exilada. A noção de família mítica ou arquetípica auxiliaria a clarificar o que emerge do contato entre dois povos e os desafios de sua integração. O estudo de um caso específico – famílias portuguesas em adaptação à vida*

*na região de língua francesa da Suíça – revela um padrão que se reproduz em outros lugares. O choque cultural trazido pela aproximação de dinâmicas tão distintas resulta em um quadro de resistência psicológica em ambos os lados. O trabalho com adolescentes portugueses em análise permite vislumbrar o entrelaçamento desta matéria com as psicologias pessoais, apontando para sua solução criativa por meio da resolução dos conflitos e da abertura à diversidade, protagonizada pelas novas gerações. ■*

Palavras-chave: Família, Imigração, Exílio, Integração, Arquetípica

## Resumen

### *El exilio y el reino: integración de la familia exiliada*

*La cuestión del exilio es uno de los temas omnipresentes en el mundo. Se insinúa en eventos que afectan la vida cotidiana de las personas y el curso de los países. Yendo más allá de la política, una lectura psicológica permite reflexionar sobre este impacto, no sólo en lo individual o colectivo, sino en lo que se relaciona con la familia exiliada. La noción de familia mítica o arquetípica ayudaría a aclarar lo que surge del contacto entre dos pueblos y los desafíos de su integración. . El estudio de un caso específico – familias portuguesas que se adaptan a la*

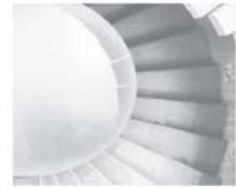
*vida en la región francófona de Suiza – revela un patrón que se reproduce en otros lugares. El choque cultural provocado por la aproximación de dinámicas tan diferentes da como resultado un marco de resistencia psicológica en ambos lados. El trabajo con adolescentes portugueses bajo análisis nos permite vislumbrar el entrelazamiento de este asunto con las psicologías personales, señalando su solución creativa a través de la resolución de conflictos y la apertura a la diversidad, liderada por las nuevas generaciones. ■*

Palabras clave: Familia, Inmigración, Exilio, Integración, Arquetípica



## References

- ASSIS, M. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Aguilar, 1994.
- BARCELLOS, G. *The sibling archetype: the psychology of brothers and sisters and the meaning of horizontality*. Thompson, CT: Spring, 2016.
- BILAC, O. Tarde. In: BILAC, O. *Antologia: poesias*. São Paulo, SP: Martin Claret, 2002.
- CARNEIRO, M.; TAKEUCHI, M. (Orgs.). *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo, SP: Universidade de São Paulo, 2010.
- COSTA, L. F. A perspectiva sistêmica para clínica da família. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 26, n. spe, p. 95-74, 2010. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000500008>
- CUMMING-BRUCE, N. Switzerland votes to ease citizenship for third-generation immigrants. *New York Times*, Feb. 12, 2017. Available at: <<https://www.nytimes.com/2017/02/12/world/europe/switzerland-citizenship-3rd-generation-referendum.html>>. Accessed: June 21, 2020.
- CUNHA, E. *Os sertões: campanha de Canudos*. São Paulo, SP: Círculo do Livro, 1983.
- GESSLING, A. L'opinion suisse « mûre » pour le mariage homosexuel. *360° Le Magazine Suisse LGBTQ+*, Dec. 10, 2016. Available at: <<https://360.ch/suisse/39520-lopinion-suisse-mure-pour-le-mariage-homosexuel>>. Accessed: June 21, 2020.
- HILLMAN, J. *A blue fire: selected writings by James Hillman*. New York, NY: Harper Perennial, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Myths of the family*: audiobook. New York, NY: Better Listen, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Archetypal psychology*. 4. ed. rev. exp. Putnam, CT: Spring, 2013.
- JUNG, C. G. *On the nature of the psyche*. London: Princeton University, 2014. (Collected Works Vol. 8)
- KERÉNYI, K; HILLMAN, J. *Édipo e variações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- PALOMO, V. Psicopatologia da saudade. In: CONGRESSO LATINO- AMERICANO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA, 7. 2014, Buenos Aires. *Anais...* Buenos Aires: BMPress, 2015.
- PESSOA, F. *Selected poems*. 2. ed. London: Penguin Classic, 2000.
- PORTO, B. Driving south: hermetic and winding railroads. *Arquetípica*, Oct. 23, 2015. Available at: <<https://www.arquetipica.com.br/en/driving-south/>>. Accessed: June 21, 2020.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Cultural complexes in analysis. In: STEIN, M. (Ed.). *Jungian psychoanalysis: working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago, IL: Open Court, 2010. p. 22-37
- SUMMERMATTER, S. La Suisse devrait avoir plus confiance dans sa capacité d'intégration. *Swissinfo.ch*, Feb. 6, 2017. Available at: [http://www.swissinfo.ch/fr/un-regard-historique-sur-la-citoyenneté\\_-la-suisse-devrait-avoir-plus-confiance-dans-sa-capacité-d-intégration-/42931280](http://www.swissinfo.ch/fr/un-regard-historique-sur-la-citoyenneté_-la-suisse-devrait-avoir-plus-confiance-dans-sa-capacité-d-intégration-/42931280). Accessed: June 21, 2020.
- UNITED NATIONS – UN. Número de migrantes internacionais no mundo chega a 272 milhões. *UN News*, Nov. 27, 2019. Available at: <<https://news.un.org/pt/story/2019/11/1696031>>. Accessed: June 21, 2020.



# Identidade, duplo e imaginação ativa – leitura do conto *Distante* de Cortázar

Marcia Moura Coelho\*

## Resumo

Neste artigo trabalho na interface psicologia analítica e literatura num diálogo entre o conto *Distante*, do escritor Julio Cortázar, e a abordagem junguiana. Início apresentando uma breve sinopse do conto, tecendo relações e associações com alguns conceitos da psicologia analítica, para, posteriormente, fazer o recorte em três eixos de análise: a busca de identidade da personagem, o arquétipo do duplo e a imaginação ativa como método junguiano de trabalho com o inconsciente, análogo ao que ocorre com a protagonista do conto. Por fim teço considerações e aproximações entre o autor Cortázar e Jung, encontrando afinidades no processo criativo de ambos e na atitude simbólica diante da vida. ■



**Palavras-chave**  
duplo,  
imaginação  
ativa,  
identidade,  
literatura,  
Cortázar

\* Psiquiatra, membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica de São Paulo (SBPA-SP) e filiada à IAAP.  
e-mail: <marciamcoelho@uol.com.br>

## Identidade, duplo e imaginação ativa – leitura do conto *Distante* de Cortázar

### 1. Introdução

Uma ponte, um rio abaixo e a busca inquieta de uma mulher por algo que lhe faça sentido...

A imagem acima, inspirada no conto *Distante* do escritor argentino Julio Cortázar e que trabalho neste artigo, me serve de mote para iniciá-lo. Compartilho aqui a experiência que desenvolvo no Núcleo de estudos: Sonhos, literatura e psicologia analítica, na Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica de São Paulo (SBPA-SP), a partir da leitura deste conto. Trata-se de um trabalho que venho realizando há alguns anos com grupos de psicólogos e psiquiatras interessados no tema, em que busco aproximações possíveis entre duas áreas, psicologia analítica e literatura, através de leitura e discussão de contos. O sonho, nossa produção ficcional cotidiana, é o ponto de intersecção entre as duas áreas e no trabalho com séries oníricas e com contos, novos olhares e releituras para as inquietações humanas vão se tecendo. Simultaneamente desenvolvo no núcleo um espaço para os participantes vivenciarem a leitura, de modo a apurar o próprio repertório simbólico. Percebo que esse espaço subjetivo de trocas e impressões fertilizadas pela leitura de contos, além de manter a conexão com a complexidade humana via linguagem literária, favorece a expressão espontânea dos participantes e o exercício da própria criatividade, o que penso ser fundamental na formação de um analista.

Trabalhei no Núcleo com vários outros contos do autor Julio Cortázar, que, à parte o valor literário de sua obra, tem em sua produção criativa uma influência confessa do mundo onírico. Em seus escritos, o real é inseparável do imaginário e a ordem cotidiana é desconstruída, revelando sempre uma outra ordem, desconcertante, incômoda, misteriosa. Escolhi o conto *Distante* por trazer o tema do duplo, que há muito é meu ob-

jeto de interesse e pesquisa, e que traz em si as questões de identidade, tema sempre relevante para psicoterapeutas e analistas. Também por ser um conto que traz em sua forma estrutural uma narrativa literária que favorece a imersão do leitor no tema e na personagem, já que ele é estruturado em sua maior parte como diário da protagonista. Esse aspecto mais subjetivo da leitura da obra literária não será o foco principal deste artigo, mas é aspecto importante no trabalho que desenvolvo no núcleo.

A psicologia analítica oferece recursos únicos e valiosos para a análise simbólica da obra literária e este artigo é uma contribuição. E assim, entre o relato do conto e da personagem, no intuito de contribuir com a área, sigo tecendo pontes e caminhos entre literatura e psicologia.

### 2. O conto *Distante*

*Distante (Lejana)* foi publicado no 1º livro de contos de Julio Cortázar, *Bestiário*, de 1951. Cortázar estava com 37 anos e só então sentiu-se maduro para publicar um livro. Talvez esse rigor explique algo da qualidade desse livro, considerado por muitos composto de contos perfeitos, hoje clássicos do gênero: além de *Distante*, contos bem conhecidos do autor fazem parte do volume: *Circe*, *Casa Tomada*, *Carta para uma senhorita em Paris*, entre outros. *Distante* traz na trama e na forma aspectos caros ao escritor e que seriam retomados e revisitados em sua obra futura, mais especificamente, o tema do duplo e o jogo, ou o brincar distraidamente, o lúdico, como modo de se adentrar outras realidades de consciência e apreensão de mundo e de si mesmo, o que possibilita desdobramentos na percepção de realidade.

Em *Distante* temos como personagem central uma mulher, Alina Reyes, que vive com sua mãe em Buenos Aires, e que escreve em um diário

seus devaneios, sonhos, jogos de palavras e anagramas, subterfúgios para fugir da insônia e que a levam a uma outra cidade, Budapeste, e a uma outra mulher, mendiga que passa frio, sofre e apanha.

Quem é Alina Reyes? Jovem, mas nem tanto, como registra em seu diário – “27 anos e ainda sem noivo”, vive no celibato, algo adolescente em suas atitudes e ligação com “mamãe”. Transitando entre concertos e recepções típicas da burguesia local da época, apresenta-se criativa e bem-humorada em seu diário, toca piano, mas parece estar insatisfeita ao se descrever: “só, entre gente sem sentido”. Escrito em primeira pessoa como um diário da personagem, o texto revela pistas da insatisfação de Alina. De Rainha a Rex aprisionada – um animal domesticado e preso, o que aponta para a condição feminina da época e para ambiguidades dessa condição. A música talvez seja para Alina um elemento de evocação de seus sentimentos mais profundos, e as noites insones, os momentos de conexão com o outro lado desconhecido, ou não tão desconhecido assim, mas rejeitado pela consciência.

Quem é a “Outra”? Distante, mulher, mais velha, pobre, não tem filhos, passa frio, sofre, apanha. Por ela, Alina ora sente ternura, quer cuidar, curar, ora sente ódio, a vê como aderência maligna, usurpadora. Alina quer que a outra se renda.

A trama inicia-se como uma distração, uma brincadeira inocente, e em especial os jogos com palavras que cria distraidamente nos permitem não só conhecer a personagem, mas também aspectos mais ocultos de sua personalidade, distantes da consciência, porém aspectos vivos, fugidios e em busca de expressão.

“Assim passo horas”, diz Alina sobre suas noites, quando repete versos, busca palavras, até chegar aos palíndromos e anagramas.

[...] quero dormir e sou um horrível sino ressoando, uma onda, a corrente que o Rex arrasta a noite toda sobre as alfenas.  
*Now I lay me down to sleep...* Tenho que

repetir versos, ou o sistema de buscar palavras com a, depois com a e e, com as cinco vogais, com quatro (CORTÁZAR, 1986, p. 36).

É nessa brincadeira, nesse jogo de espelho, com o avesso e/ou deslocamento de palavras e letras aleatórias inicialmente e, depois, de seu próprio nome que Alina Reyes, Rainha, descobre a outra:

*Alina Reyes es la reina y...* tão belo, este, porque abre um caminho, porque não conclui. Porque a rainha e...

Não, horrível! Horrível porque abre caminho a esta que não é a rainha, e que outra vez odeio de noite. A essa que é Alina Reyes, não a rainha do anagrama; que será qualquer coisa, mendiga em Budapeste, frequentadora de prostíbulo em Jujuy ou criada em Quezaltenango, em qualquer lugar distante e não rainha. Mas Alina Reyes, e, por isso, ontem de noite aconteceu outra vez, senti-la e o ódio (p. 36).

O duplo de Alina, sua outra identidade, surge como presença sentida por ela, oposta à identidade consciente – de Rainha à mendiga, prostituta ou criada. O contato com seu oposto, em condições de pobreza extrema, libertinagem ou inferioridade social provoca fortes sentimentos de aversão e ódio, a deixa contrariada, é horrível. Mas a personagem que emerge nesse jogo de palavras, do avesso de Alina, que é rainha, vai ganhando forma como uma mendiga em Budapeste “ideia que volta como Budapeste, acreditar na mendiga de Budapeste, onde haverá tanta ponte e neve que goteja” (p. 39). Também o espaço de devaneio vai se definindo em imagens, com pontes e frio que se transformam em Budapeste. E Alina Reyes desdobra-se de rainha nas recepções elegantes na alta sociedade de Buenos Aires à mendiga no inverno gelado de Budapeste.

Estranho, fantástico, possessão, enlouquecimento? Talvez um pouco de tudo isso, embora o deslocamento em si apresente-se como um fenômeno cotidiano e, portanto, nada extraordinário para Alina Reyes, como também para o escritor como veremos mais adiante. Entendo que a mendiga em Budapeste é uma imagem de fantasia que insistentemente volta trazendo aspectos ocultos da identidade de Alina e, carregada de energia psíquica, adquire força, provocando atração e curiosidade.

Fica muito evidente que a Rainha é a persona de Alina Reyes, uma aparência, como ela se mostra ou gostaria de ser ou ainda o que é esperado dela em seu convívio social.

A persona Rainha é também Alina, ou melhor, um compromisso que sua personalidade consciente tem com a sociedade em que vive, mas não expressa a totalidade da personagem. Outros aspectos seus, que também a constituem, vão sendo revelados nesse deslize de consciência que o jogo propicia.

A sombra emerge na consciência de Alina como o arquétipo do duplo, tema que pretendo evidenciar nesta leitura e retomarei mais adiante. A “outra”, sócia sombria e mendiga, e a intimidade com essa outra que surge como avesso da rainha, geram sentimentos contraditórios em Alina: “Que sofra, que enregele; e eu apoio aqui, e acho que então a ajudo um pouco” (p. 37). “Às vezes é ternura, uma súbita e necessária ternura para aquela que não é rainha e anda por aí” (p. 39),

Os devaneios com a outra, a Distante, vão se tornando mais intensos e frequentes, invadindo não só suas noites insones, mas também o cotidiano da personagem, que se reconhece mais ‘lá’ do que ‘aqui’, sente-a “mais dona do seu infortúnio, distante e só, mas dona”. Num ritmo absorvente, a Distante vai ocupando a consciência e a primeira voz narrativa no diário de Alina. Alina é Alina em Buenos Aires, mas é também a outra em Budapeste. “Não é que sinto nada. Sei apenas que é assim, que em algum lugar atravesso uma ponte no instante mesmo

(mas não sei se é no instante mesmo) em que o menino do Rivas aceita o chá e mostra a sua melhor cara de tarado” (p. 37).

Ao sentir-se desejada por Luis María, seu pretendente e futuro esposo, reconhece uma parte indesejada em si mesma, rejeitada pelo meio familiar e social e também por ela própria:

Porque a mim, a distante, não a querem. É a parte que não querem e como vai me dilacerar por dentro sentir que batem em mim ou a neve entra nos meus sapatos quando Luis María dança comigo e sua mão na minha cintura vai subindo como um calor de meio-dia, um sabor forte de laranja ou bambus chicoteados, e batem nela e é impossível resistir e então preciso dizer a Luis María que não estou bem, que é a umidade, umidade entre essa neve que não sinto e está entrando nos meus sapatos (p. 38).

O conto/diário de Alina vai nos revelando a intensidade e a característica obsessora deste encontro com a outra/duplo/mendiga, e limites cada vez mais indefinidos e permeáveis entre eu e inconsciente, de forma que Buenos Aires e Budapeste, realidade e fantasia, ficam separados por um triz...

O encontro vai se tornando possível e exige um local, como que um chamado. Alina vai seguindo e atendendo essa invocação, obcecada e fascinada por esse encontro, mandando telegramas imaginários, buscando o lugar, criando nomes, uma praça, um rio, uma ponte. Os símbolos vão se constelando na consciência e no diário de Alina: a praça como centro, as duas margens que se comunicam via ponte, e a ponte que recebe o nome de Ponte dos Mercados, local de trocas e negociações. Alina imagina um encontro vitorioso em que a outra se entregaria. Pensa no casamento e lua de mel como via de chegar à outra e pensa algo curioso que não é revelado no diário. Algum pressentimento ruim?... “Escrevo até aqui, sem vontade de continuar me lembrando

do que pensei. Vai me fazer mal se continuo me lembrando. Mas é verdade, verdade; pensei uma coisa curiosa” (p. 43).

O que Alina não quis escrever no diário? O que imaginou, pressentiu e não contou? O encontro é feliz ou infeliz?

Lembro de que parei para olhar o rio que estava como maionese encrespada, batendo contra os pilares, enfurecidíssimo e soando e chicoteando. (Isto eu pensava.) Valia a pena assomar ao parapeito da ponte e sentir nas orelhas a quebra do gelo ali embaixo. Valia a pena ficar, um pouco pela vista, um pouco pelo medo que me vinha de dentro – ou era o desabrigo, a nevada violenta e o meu casaco de pele no hotel (p. 42).

O diário de Alina interrompe-se... a parte final do conto tem outra voz narrativa, um narrador anônimo e onisciente conta que Alina casou-se e foi a Budapeste, dois meses antes de divorciar-se, e que o encontro com a outra se deu na Ponte dos Mercados. Não sabemos o que aconteceu, a não ser o que o narrador conta. O rio e o ritmo das águas, metáfora e símbolo do fluxo de emoções e da vida inconsciente, se apresentam instáveis, perigosos, ora “rio trovejante de gelos quebrados e barças e algum martim-pescador”, ora “como maionese encrespada, batendo contra os pilares, enfurecidíssimo e soando e chicoteando”. E ainda, ora “rio quebrado” e dele, do Danúbio, “cresce um vento de baixo, difícil, que prende e fustiga”, “estilhaçado golpeando nos pilares” no momento do encontro das duas, para logo instantaneamente ao abraço, momento de fusão total e de felicidade igual ao “rio cantando”.

Sem temor, libertando-se afinal – acreditava-o com um sobressalto terrível de júbilo e frio – chegou junto a ela e estendeu também as mãos, se negando a pensar, e a mulher da ponte se apertou contra seu

peito e as duas se abraçaram rígidas e calaram na ponte, com o rio estilhaçado golpeando nos pilares.

Alina sentiu o fecho da bolsa que a força do abraço cravava entre os seios como uma laceração doce, suportável. Apertava a magríssima mulher sentindo-a inteira e absoluta dentro do seu abraço, com um crescer de felicidade igual a um hino, a um soltar de pombas, ao rio cantando. Fechou os olhos na fusão total, recusando as sensações de fora, a luz crepuscular; repentinamente tão cansada, mas certa de sua vitória, sem celebrá-lo por tão seu e finalmente (p. 45-6).

Há um instante de plenitude entre Alina e a mendiga, que logo se desfaz, com a troca de lugares, a passagem de um lado para o outro, que pode gerar um novo movimento de busca, novas inquietações, pois o novo, apesar de terrível por ser dor e sofrimento, chegou. E do momento de encontro, fusão e felicidade plena, nova separação, e uma terrível troca de lugares, uma permuta de identidades, e o encontro total de Alina Reyes com a dor, o frio, as fadigas incalculáveis, o choro, num final inquietante e fascinante, que nos deixa, leitores, ali, suspensos na ponte, neste espaço talvez eterno de encontros e desencontros, de busca e transformação. O que acontece à Alina fica em aberto:

Pareceu-lhe, docemente, que uma das duas chorava. Devia ser ela porque sentiu molhada as faces, o próprio pômulo doendo como se tivesse ali levado um golpe. Também o pescoço, e logo os ombros, curvados por fadigas incalculáveis. Ao abrir os olhos (talvez gritasse agora) viu que se haviam separado. Agora, sim, gritou. De frio, porque a neve estava entrando por seus sapatos furados, porque andando a caminho da praça ia Alina Reyes lindíssima em seu vestido cinzento, o cabelo um



pouco solto contra o vento, sem voltar o rosto e andando (p. 46).

Como em muitos de seus contos, Cortázar encerra este com um final em aberto, circular, e o jogo de busca pode se reiniciar... Em todas as ocasiões em que trabalho com esse conto nos grupos, esse final mobiliza discussões acaloradas e propicia fantasias de continuidade do processo da personagem. Ela enlouquece? O que houve com esse casamento que durou apenas dois meses? Quem desiste dele e pede o divórcio: ela ou o marido?... Esse momento de “suspensão” é crucial, e de impacto muito similar ao que os pesadelos provocam no sonhador.

Em minha opinião, a forma condensada e a brevidade são elementos de afinidade entre o conto e o sonho, e o final brusco, em aberto, é o elemento recorrente no conto fantástico e no pesadelo. O impacto de um bom conto fantástico e de um pesadelo tende a provocar uma reação análoga, em que se continua após a leitura e, após o despertar com aquela história voltando, aquelas imagens intrigando, em que a consciência não suporta deixar em aberto uma situação e tende a buscar um fechamento, que possa acalmar a inquietação, seja mais feliz ou infeliz, mais transformador ou conservador... É um momento oportuno e muito criativo para o trabalho com narrativas literárias e a interação subjetiva de cada leitor, um momento em que o espaço entre o leitor e a obra fica mais permeável. Essa permeabilidade entre planos e espaços aparece nos devaneios de Alina e a Distante, e também no espaço entre ficção e realidade, entre leitor e obra, entre o sonho e a realidade, especialmente entre o pesadelo e a consciência desperta. O que acontece ou pode vir a acontecer não está mais no plano do texto, mas reverbera na imaginação do leitor, na elaboração consciente do sonhador. O tema da continuidade dos espaços é retomado em vários contos de Cortázar e magistralmente, como já anuncia o título, em *Continuidade dos parques* (CORTÁZAR, 1974), um brevíssimo conto em que ficção, realidade e literatura se entrela-

çam e confluem em efeitos múltiplos. Em *Distante*, o não dito e pressentido por Alina no diário também não se conclui na narrativa final, e o mistério não dito e não escrito é parte essencial do conto, o intangível que está para além do texto e para além da consciência.

### 3. O arquétipo do duplo e a busca de identidade

Parece que o homem não se aceita como uma unidade. De alguma maneira, ele sente que poderia estar, simultaneamente, projetado em uma outra entidade que ele conhece ou não, mas existe (BERMEJO, 2002, p. 33).

Percebo a busca de identidade mais profunda da protagonista como a trama principal do conto e o arquétipo do duplo como símbolo central da narrativa, com Alina Reyes e sua outra distante, a ideia de desdobramento da personalidade, a existência de um outro eu, com características opostas, malignas ou não. Entre jogos de palavras, devaneios e sonhos, surge o duplo de Alina, propiciando diálogos entre a personagem, suas imagens internas e seu diário, entre consciente e inconsciente, entre persona e sombra.

O tema arquetípico do duplo apresenta-se em vários aspectos no conto: na história de Alina e da outra, em citações que surgem no diário, como o homem com cara de “retrato de Dorian Gray”<sup>1</sup>, no jogo de palavras que usa para se distrair nas noites insones – os anagramas e palíndromos são duplicações com as palavras e letras, espelhadas ou reconstruídas em outra ordem. A vivência de desdobramento da consciência está presente na atitude lúdica com a fantasia, o brincar consigo mesma, com os devaneios, que permitem e estimulam o livre fluxo da consciência e abrem passagem entre consciente e inconsciente, algo que o próprio Cortázar prezava

<sup>1</sup> Alusão ao personagem de *O Retrato de Dorian Gray*, romance de Oscar Wilde, publicado pela primeira vez em 1890.

em seu modo de encarar a vida e a literatura, e que para alguns críticos é marca de sua obra.

Outra duplicação importante é a do espaço, com duas cidades, Buenos Aires, cidade de Alina e sua vida “real, objetiva”, e Budapeste, a cidade da fantasia, onde vive a outra, mendiga, que sofre e passa frio; como num jogo de espelhos, temos em Budapeste, duas cidades – Buda e Peste, que foram posteriormente unificadas. No cenário do encontro das duas, temos a praça como centro de convergência e de dispersão, o rio que divide os dois lados e a ponte que une as margens e serve de passagem. O ato de fazer um diário também remete a um tipo de desdobramento, na medida em que convida ao diálogo consigo mesma e à reflexão sobre a própria vida. Não à toa é comum entre adolescentes, momento de intensa busca da própria identidade.

Em entrevista ao jornalista uruguaio Ernesto Gonzales Bermejo (2002), o próprio Cortázar reconhece ter certa obsessão pelo tema, influenciada talvez pelas leituras precoces de *Doctor Jekyll and Mr Hide* de R. L. Stevenson<sup>2</sup>, de *William Wilson* de E. A. Poe<sup>3</sup> ou pela literatura alemã, segundo ele, “habitada pelo duplo”<sup>4</sup>. E nesta mesma entrevista recorre a Jung e à ideia de arquétipo e inconsciente coletivo para explicar a recorrência do tema do duplo em sua obra:

Não acredito que se trate de uma influência literária. Quando escrevi o conto que você citou, “Distante”, entre 1947 e 1950, estou absolutamente seguro – e neste sentido tenho boa memória – de que a noção de duplo não era, absolutamente, uma contaminação literária. Era uma vivência (BERMEJO, 2002, p. 31).

Jung poderia falar de uma espécie de arquétipo. Não se esqueça de que os duplos – não sei se explicitamente em Jung, mas, em todo caso, nas cosmogonias, nas mitologias do mundo –, o duplo, os personagens duplos, os gêmeos ilustres, como Rômulo e Remo, Castor e Pólux, os deuses duplos, são uma constante do espírito humano como projeção do inconsciente convertida em mito, em lenda (p. 32).

Pesquisa há algum tempo o tema do duplo. É um ponto de convergência importante nas relações entre psicologia e literatura. Tema importante para a psicologia profunda, que trabalha com a ideia de inconsciente, este outro eu mais profundo, e que muito se inspirou também na literatura alemã, “habitada pelo duplo” como diz Cortázar, para desenvolvimento de suas ideias. Jung incorporou o tema do duplo, como *doppelgänger*, o irmão sinistro, ao conceito de sombra inspirado pela leitura do romance *Os Elixires do Diabo*, do autor alemão Ernst Theodor Amadeus Wilhelm<sup>5</sup>. Para Jung, psique é natureza, vasta, carregada de mistérios, e é da natureza da psique funcionar segundo pares de opostos, rejeitando qualquer unilateralidade. Considerava a existência de opostos como pré-condição de vida psíquica. Em sua autobiografia descreve sua vivência pessoal do duplo, na adolescência, como personalidades nº 1 e nº 2, sendo que o nº 2 é o outro em mim, o “homem interior”. A alternância, o conflito e a tensão entre opostos podem indicar, para além da patologia, o despertar da consciência em seu rumo à individuação, lembrando que experiências de dissociação e fragmentação da psique constituem muitas vezes condições necessárias para o seu desenvolvimento. A realidade interna da psique é tão real quanto o universo exterior e o Self é, para Jung, ao mesmo tempo muitos e um só, não podendo ser reduzido a uma de suas polaridades. O sím-

<sup>2</sup> O estranho caso de Dr. Jekyll e Mr. Hide, de Robert Louis Stevenson, publicado pela primeira vez em 1886.

<sup>3</sup> William Wilson, conto de Edgar Allan Poe, publicado pela primeira vez em 1839.

<sup>4</sup> Termo utilizado por Cortázar para aludir brevemente à presença recorrente e bastante significativa do tema do duplo na literatura alemã (BERMEJO, 2002, p. 30).

<sup>5</sup> Discorro mais sobre o tema no artigo “C. G. Jung, S. Freud e o estranho E. T. A. Hoffmann” (COELHO, 2014).

bolo surge como elemento unificador, e a enantiodromia, o passar para o oposto, é considerada inevitável na dinâmica psíquica, vista como uma função autorreguladora.

#### **4. Alina, seus devaneios e seu diário – diálogos com o inconsciente e imaginação ativa**

Assim como desloca as letras que compõem seu nome, a protagonista Alina desloca-se para outra ordem que não a da consciência. Como num jogo de espelhos, a brincadeira distraída com seu nome – “*Alina Reyes es la reina y...*”. Alina que é rainha e... Este e... abre caminhos para outros estados de ser que também são Alina, e essa vivência de alteridade em si mesma, que a consciência rejeita ou nega, é expressa e personificada em seus devaneios como a outra, a Distante.

Sonhos, devaneios e fantasias são produções espontâneas da psique e vias de acesso a conteúdos que podem ser integrados num processo de ampliação da consciência, em que a identidade mais profunda, inconsciente, pode emergir, transformando a personalidade. Jung considerou fundamental o que chamou de confronto com o inconsciente, tanto em sua vida pessoal, quanto em seu método clínico e denominou de imaginação ativa essa técnica de diálogo, dando voz e expressão às figuras do inconsciente coletivo. Tendo a fantasia espontânea como funcionamento natural da psique, afirmou que, à medida que o inconsciente vai encontrando espaços de expressão, a consciência vai perdendo a liderança, possibilitando assim a integração desses conteúdos, uma diminuição gradual da influência dominante do inconsciente e a “transformação da personalidade” (JUNG, 1991a). Trata-se de uma nova ordem na consciência, mais integrada à identidade profunda inconsciente, o Self, e seus chamados. Esta é a meta do trabalho analítico, o caminho de individuação, como conceituado por Jung.

Curiosamente, ao falar da dinâmica do trabalho clínico com a dissolução da persona em um de seus textos iniciais, a analogia usada por Jung é a do jogo, um jogo de xadrez, em que quem de-

cide é um jogador inconsciente, o Self, esse outro eu profundo e invisível: “Assim pois, sem que o perceba, a personalidade consciente, como se fora uma peça entre outras num tabuleiro de xadrez, é movida por um jogador invisível. É este quem decide o jogo do destino e não a consciência e suas intenções” (JUNG, 1991a).

Quase todo escrito na primeira pessoa, com a voz de Alina Reyes escrevendo seu diário e somente no parágrafo final com uma 3ª voz narrativa, o conto/diário revela a angústia e inquietação da personagem, suas vivências mais íntimas, seu discurso interno e as possibilidades de diálogo e aproximação que faz com suas imagens inconscientes. A atividade inconsciente da personagem se intensifica e as imagens oníricas penetram a consciência de Alina insistentemente até na vigília, de forma que ela vai vivenciando sensorialmente essas imagens: “Só resta Budapest porque ali é o frio, ali batem em mim e me afrontam. Ali (eu sonhei, não é mais que um sonho, mas como adere e se insinua até a vigília) [...]” (CORTÁZAR, 1986, p 39, grifo do autor).

E Alina vai aos poucos fazendo uma espécie de imaginação ativa, dando continuidade e vida às imagens que emergem do inconsciente, seja em sonhos ou devaneios, vai se relacionando com elas, dando nome e lugar, personificando pessoas e lugares, e o que era uma distração para fugir da insônia ganha intensidade e realidade psíquica. Antes de serem interpretadas, as imagens inconscientes são reconhecidas, vivenciadas, percebidas em sua carga emocional e física, como também deve ser no trabalho clínico. É onde sente frio que Alina sabe que é o lugar do encontro. O contato ativo com as imagens inconscientes também vai produzindo reflexões, questionamentos: quem sabe o que a castiga? Pode ser: “[...] um homem, uma mãe furiosa, uma solidão” (p. 40).

#### **5. Busca de identidade**

Ir para me buscar [...] (CORTÁZAR, 1986, p. 40).

Alina pensa, inventa, confabula, sonha, de alguma forma sabe que é assim que pode se encontrar. Alina faz um caminho de busca de identidade. A jovem entediada, insone, insatisfeita encontra-se com uma imagem de si mesma sofrida, desamparada, maltratada pelo frio, pela neve em seus sapatos furados, que insiste no encontro com essa outra porque faz algum sentido, porque é curiosa e quer saber aonde vai dar, porque quer se procurar e se encontrar, porque se reconhece “só entre essa gente sem sentido” (p. 37). Alina quer ir a esse encontro “para se curar” como anota no diário, com fantasias por vezes ambíguas, ora de cuidar da outra, ora de fazê-la render-se ao status iluminado da consciência...

Alina segue suas imagens, trabalha com elas em seu diário, quer se buscar, quer se curar. Curar de quê? Curar-se do celibato, mas pode-se deduzir algumas outras possibilidades, naturalmente não excludentes: curar-se do sofrimento, da solidão, da mãe furiosa, do estado de submissão aos códigos sociais e familiares, dessa vivência de animal domesticado, de sua sexualidade acorrentada, da frigidez. Seus devaneios e seu diário são ativados pela insônia, no meio da noite, quando a intimidade consigo mesma pode aparecer, as máscaras podem ser retiradas e as defesas da consciência baixam guarda: “[...] quero dormir e sou um horrível sino ressoando, uma onda, a corrente que o Rex [supostamente seu animal domesticado] arrasta a noite toda sobre as alfenas” (p. 35).

Como não pensar em conflitos relacionados com a sexualidade surgindo na consciência de Alina, quando, ao dançar com o noivo, sente sua mão na cintura como um “calor de meio-dia” (p. 38). Entre fragmentos do diário, a personagem vai revelando seu emaranhado interno e a enorme tensão entre seus opostos, como o contraste do calor de Buenos Aires e a neve de Budapeste.

Num determinado momento do diário, Alina recusa-se a escrever algo que sente, ou melhor, presente. “Como quando pensei a praça, o rio quebrado e os ruídos, e depois... Mas não o escrevo, não o escreverei jamais” (p. 44). Decide

então terminar o diário, “porque a gente ou se casa ou escreve um diário, as duas coisas não andam juntas” (p. 44). Exibe uma atitude esperançosa e ao mesmo tempo desafiadora em relação aos conteúdos perigosos pressentidos e suas últimas anotações no diário são:

E será a vitória da rainha sobre essa aderência maligna, usurpação indevida e surda. Entregar-se-á se realmente sou eu, se somará a minha zona iluminada, mais bela e verdadeira, apenas por ir ao seu lado e apoiar uma mão no seu ombro (p. 44).

Alina assume neste momento uma atitude de dominação em relação à outra, que é vista como aderência maligna, usurpadora, que deve se render à Rainha e sua “zona iluminada”. O conflito de poder entre consciente e inconsciente da personagem se agudiza, simbolizado pelas imagens da natureza violenta do rio quebrado, estilhaçado golpeando nos pilares, no momento do encontro das duas, numa narrativa vertiginosa.

Diante de um conflito de opostos, espera-se uma resolução do impasse, que uma terceira via surja, o nascimento de uma possibilidade de ver o conflito por outro ângulo e de uma nova atitude para sair desse impasse. Na prática clínica podemos propiciar e favorecer essa terceira via mediante uma longa mediação e negociação entre os aspectos conflitantes da psique, evitando-se assim uma crise ou ruptura. Mas nada garante uma solução favorável ou pelo menos confortável, e, retornando à analogia do jogo entre consciente e inconsciente, Jung dizia que o inconsciente “cria ludicamente, e a destruição é parte inevitável do jogo” (JUNG, 2000, par. 286).

Ainda citando Jung, diante dos conflitos consciente /inconsciente o risco existe e torna-se mais perigoso, não pelo conteúdo inconsciente em si, mas principalmente pela atitude da consciência em contato com o inconsciente.

O inconsciente não é um monstro demoníaco. Apenas uma entidade da natureza,

indiferente do ponto de vista moral e intelectual, que só se torna realmente perigosa, quando a nossa atitude consciente frente a ela for desesperadamente inadequada (JUNG, 2013, par. 329).

## 6. O processo criativo – Aproximações entre Cortázar e Jung

Penso ser importante destacar aspectos que considero significativos na aproximação entre Jung e Cortázar.

Algumas características me sugerem afinidades relevantes entre ambos, especialmente na valorização da apreensão simbólica e mítica do mundo que eles trazem para suas produções.

Observando comentários do próprio Cortázar sobre o sonho e a relação do universo onírico com sua obra, sobre como vê o lúdico como uma atitude e disposição para estar no mundo, vemos que, nele, homem e obra estão intimamente ligados, num fluxo contínuo de vida e arte. Ou num modo que Jung (1991b, par.139) considerava como modo visionário de criar, em que o processo criador é vivo e o artista é o meio para a realização.

Para Cortázar, o lúdico torna-se um meio privilegiado não só para a criatividade e inventividade humanas, mas também para a possibilidade de interferir e alterar a ordem e a função pré-estabelecida das coisas, algo que o escritor toma como aspecto constituinte de sua relação com o mundo desde sempre:

O lúdico não é um luxo, algo agregado ao ser humano, que pode ser útil para se divertir: o lúdico é uma das armas centrais pelas quais o ser humano se conduz ou pode se conduzir pela vida afora. O lúdico, não entendido como jogo de cartas ou partida de futebol: entendido como uma visão na qual as coisas deixam de ter suas funções estabelecidas para assumir muitas vezes funções bem diferentes, inventadas. O homem que habita um mundo lú-

dico é um homem colocado dentro de um mundo combinatório, de invenção combinatória, que está continuamente criando formas novas (PREGO, 1991, p. 126.)

Sobre seu processo criativo, temos um autor impressionantemente lúcido e consciente de sua abertura para os processos inconscientes da criação. Cortázar descreveu sua experiência criativa, que ele não separava de uma atitude diante da vida, em diversas entrevistas, mas também em ensaios, artigos e palestras, material riquíssimo e certamente muito estudado nas academias literárias. É um mestre da narrativa breve, e suas teorias acerca desse gênero são tão sintéticas e geniais quanto seus próprios contos<sup>6</sup>. Tais descrições ilustram de forma fascinante a teoria do processo criativo de Jung, para quem a arte nasce do inconsciente coletivo, que, em vários momentos é metaforicamente definido como um mar ou “leito de rio encravado no fundo da psique” (JUNG, 1991b, par. 127), repleto de imagens primordiais, os arquétipos. A linguagem do inconsciente é mítica e expressa-se através de símbolos, e o processo criativo segundo Jung (1991b, par. 115) é “uma essência viva implantada na alma do homem”.

Ao escrever contos, sempre me sinto um pouco como um médium; vejo as frases nascerem com uma certa independência das minhas decisões, como se estivessem sendo ditadas por alguém. Não tenho problemas para assinar os romances, mas tenho uma certa vergonha de assinar os contos. Não estou certo de ser eu o autor deles.

Não conheço o final da maioria dos meus contos. Não sei o que vai acontecer neles e creio que, se soubesse, isso mataria

<sup>6</sup> Por exemplo a ideia do conto como esfera e como irmão misterioso da poesia (CORTÁZAR, 1974) e a analogia em que o conto está para a fotografia assim como o romance para o cinema (CORTÁZAR, 1999, p. 350).

os contos em mim. Seriam uma simples construção literária: princípio, meio e fim. Seria apenas escrevê-los bem (BERMEJO, 2002, p. 118).

Sobre a função criativa da psique Jung reconheceu e denominou esse elemento autônomo de complexo criativo autônomo da psique e sua importância no processo criador:

Todo homem criador sabe que o elemento involuntário é a qualidade essencial do pensamento criador, e porque o inconsciente não é apenas um espelho reativo, mas atividade produtiva e autônoma, seu campo de experiência constitui uma realidade, um mundo próprio (JUNG, 1991a).

Cortázar foi um autor interessado e curioso nas relações entre literatura, arte, inconsciente e sociedade. Não ficou restrito às influências do surrealismo e da psicanálise. Em seus textos críticos, há um ensaio sobre a poesia, *Para uma poética* (CORTÁZAR, 1999) em que desenvolve sua concepção mitopoética da criação literária e considera de fundamental importância na atitude poética a ideia de “*participation mystique*” do antropólogo Lévy-Bruhl. O conceito de participação mística, a possibilidade de se ver projetado simultaneamente em um objeto ou pessoa, também teve grande atenção de Jung, que o definiu como:

um modo peculiar de vinculação psíquica ao objeto. Consiste no sujeito não conseguir diferenciar-se nitidamente do objeto, vinculando-se a ele em virtude de uma relação direta a que poderíamos dar o nome de identidade parcial. Essa identificação baseia-se numa unidade a priori do objeto e do sujeito. Portanto a “*participation mystique*” é um remanescente desse estado primordial. (JUNG, 1987).

As ideias de Lévy-Bruhl no campo da antropologia e do que ele considerava a cosmovisão do

homem primitivo, logo se tornaram polêmicas e defasadas, por conter em si uma visão preconceituosa de um europeu frente a outras culturas, por ele tachadas de primitivas. Preconceitos e polêmicas à parte, Lévy-Bruhl observou nessas culturas uma atitude perante o mundo em que o mito, o irracional (pré-lógico) e a participação são condições inerentes à mentalidade desses povos, por ele chamados primitivos.

Jung também teve forte influência do pensamento de Lévy-Bruhl, e considerou tais condições como primordiais e remanescentes das camadas mais arcaicas da psique, do inconsciente coletivo. Entendo que nesses princípios fundamentais, que envolvem uma forma de ver e estar no mundo, esteja a base do que considero as afinidades essenciais entre Cortázar e Jung, pois ambos encontraram nesses conceitos mais do que afinidade intelectual, mas também certa proximidade vivencial.

Em uma entrevista com Bermejo, Cortázar refere-se à psicologia junguiana com certa simpatia e familiaridade: “Foram feitas investigações psicanalíticas de meus contos tanto pela linha freudiana quanto junguiana e as duas são igualmente fascinantes. Mais a linha junguiana, que acho que se adapta muito mais ao universo da criação literária.” (BERMEJO, 2002, p. 30). E ao comentar sobre a identificação do leitor com seus contos, ele diz:

Eu acredito que o interesse das pessoas pelo conto tem a ver não apenas com o prazer literário que possa proporcionar a elas, mas com alguma coisa que toca suas próprias experiências profundas. Aquilo que dizíamos de Jung e do inconsciente coletivo (p. 120).

Também encontro afinidades entre o processo criativo de Cortázar e o de Jung, uma visão de homem e de mundo sem grandes cisões entre o mundo da alma, da imaginação e o mundo real, uma vida simbólica em sua essência. Os diálogos com o inconsciente e a imaginação



ativa fizeram parte de todo o processo criativo de Jung e do desenvolvimento de sua obra, o que é testemunhado em sua autobiografia *Memórias, sonhos e reflexões* e se confirmou mais ainda com a publicação, em 2009, do *Livro Vermelho*. Trata-se de um manuscrito realizado entre 1914 e 1930, em que entre textos, sonhos, visões e pinturas, num trabalho de imaginação ativa, dedicação e arte, Jung relata sua jornada pelas próprias profundezas.

Parece-me que o Cortázar que se revela em algumas de suas entrevistas publicadas em livros ou em vídeos, embora vivendo em outra época, vindo de outro contexto e não nomeando com os mesmos termos, viveu de modo análogo seus confrontos e jogos com o mundo onírico e sua imaginação criativa. E nesse ponto encontro uma afinidade com Jung.

Dessa conexão muito íntima, vívida e vivida entre mundo interior e exterior, um fez literatura, o outro fez psicologia.

## 7. Considerações finais

Escrevo por falência, por deslocamento; e como escrevo de um interstício, estou sempre convidando que outros procurem os seus e olhem por eles o jardim onde as árvores têm frutos que são, por certo, pedras preciosas (CORTÁZAR, 1993, p. 165).

Busquei fazer aqui uma leitura do conto *Distante*, com base na psicologia analítica, priorizando meu olhar na angustiante busca de identidade de Alina Reyes. Nessa busca, persona e sombra da personagem se comunicam via devaneios em que surgem imagens do arquétipo do duplo, imagens carregadas de grande intensidade emocional e expressas em seu diário. Considero esse um processo muito semelhante ao método de imaginação ativa, desenvolvido por Jung, e nesse aspecto teço conexões entre a leitura simbólica do conto e aspectos teórico-práticos da clínica.

A literatura certamente é um espaço privilegiado de imaginação, de reflexão, de revelação

da complexidade humana. Mas em tempos tão apressados, com tanta informação técnica, qual a importância do contato com a literatura na formação de psicoterapeutas e analistas? Percebo que um aspecto muito rico da experiência no Núcleo de Estudos: Sonhos, literatura e psicologia é a oportunidade que a literatura propicia de penetrar outros mundos, ver com outros olhos, vivenciar e participar das reflexões que o homem tem diante de si mesmo, do “outro” e da sociedade em que vive. Percebo uma ampliação da subjetividade do leitor, como se ocorresse um alargamento, um espaço interno para apurar a própria sensibilidade e criatividade, tão importante na prática clínica.

Esse é um aspecto interessante no trabalho com o conto *Distante*. Quase todo narrado na 1ª pessoa, em forma de diário, faz com que o leitor penetre na mente de Alina Reyes, seja um pouco Alina Reyes. E esta é uma das grandes qualidades de Cortázar como escritor: a arte, a magia de tornar seus leitores tão íntimos e tão cúmplices, tão envolvidos na atmosfera de seus contos a ponto de serem nocauteados no final, num efeito digno dos melhores pesadelos. Com sua, porque não dizer?, “magia literária”, ele convida o leitor a penetrar num outro mundo e o contamina, reverberando outros movimentos em sua própria direção. Cortázar nos convoca à participação: como o poeta lírico, ele supera distâncias entre obra e leitor, como também transcende barreiras entre ele mesmo e sua obra.

Por fim, a experiência da leitura de um conto como *Distante* permite uma vivência de desdobramento e passagem para outras experiências humanas ampliando e enriquecendo o leitor. Afinal, somos todos ligados por um fio de afinidades anímicas. ■

Recebido em: 25/02/2019

Revisão: 19/06/2020



## Abstract

### *Identity, double and active imagination – reading the short story “The Distance” from Cortázar*

*In this article, I work on the interface between Analytical Psychology and literature, in a dialogue between the short story *The Distance* by the writer Julio Cortázar and the Jungian approach. I begin by presenting a brief synopsis of the short story, weaving relationships and associations with some concepts of Analytical Psychology. Later, making a clip in three axes of analysis: the*

*search for the character’s identity, the archetype of the double and active imagination as a Jungian method of working with the unconscious, analogous to what happens with the protagonist of the story. Finally, I draw considerations and approximations between the author Cortázar and Jung, finding affinities in the creative process of both and the symbolic attitude towards life. ■*

**Keywords:** *double, active imagination, identity, literature, Cortázar.*

## Resumen

### *Identidad, doble y imaginación activa - lectura del cuento *Lejana* de Cortázar*

*En este artículo, trabajo en la interfaz de psicología analítica y literatura en un diálogo entre el cuento *Lejana*, del escritor Julio Cortázar, y el enfoque Junguiano. Comienzo presentando una breve sinopsis del cuento, tejiendo relaciones y asociaciones con algunos conceptos de psicología analítica, para luego hacer un recorte en tres ejes de análisis: la búsqueda de la identidad*

*del personaje, el arquetipo del doble y la imaginación activa como método junguiano de trabajo con el inconsciente, análogo a lo que sucede con el protagonista de la historia. Finalmente, entretengo consideraciones y aproximaciones entre el autor Cortázar y Jung, encontrando afinidades en el proceso creativo de ambos y en la actitud simbólica hacia la vida. ■*

**Palabras clave:** *doble, imaginación activa, identidad, literatura, Cortázar*

## Referências

- BERMEJO, E. G. *Conversas com Cortázar*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2002.
- CORTÁZAR, J. *Bestiário*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1986.
- \_\_\_\_\_. Continuidade dos parques. In: CORTÁZAR, J.; ROITMAN, A.; WATCH, P. *Final do jogo*. Rio de Janeiro, RJ: Expressão e Cultura, 1974. p. 11-13.
- \_\_\_\_\_. Do sentimento de não estar de todo. In: CORTÁZAR, J. *Valise de cronópio*. 2. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 1993. p. 165-172.
- \_\_\_\_\_. Para uma poética. In: ALAZRAKI, A. (Org.). *Obra crítica volume 2: Julio Cortázar*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1999. p. 251-270.
- COELHO, M. M. C. G. Jung, S. Freud e o estranho E. T. A. Hoffmann. *Junguiana*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 44-53, jan./jun. 2014.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991a. (Obras completas de C. G. Jung, v. 7/2).
- \_\_\_\_\_. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991b. (Obras completas de C. G. Jung, v15).
- \_\_\_\_\_. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Obras completas de C. G. Jung, v16/2).
- \_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Obras completas de C.G. Jung, v.9/1).
- PREGO, O. *O fascínio das palavras: entrevistas com Julio Cortázar*. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1991.

# Identity, double and active imagination - reading the short story “The Distance” from Cortázar

Marcia Moura Coelho\*

## Abstract

In this article, I work on the interface between Analytical Psychology and literature, in a dialogue between the short story *The Distance* by the writer Julio Cortázar and the Jungian approach. I begin by presenting a brief synopsis of the short story, weaving relationships and associations with some concepts of Analytical Psychology. Later, making a clip in three axes of analysis: the search for the character’s identity, the archetype of the double and active imagination as a Jungian method of working with the unconscious, analogous to what happens with the protagonist of the story. Finally, I draw considerations and approximations between the author Cortázar and Jung, finding affinities in the creative process of both and the symbolic attitude towards life. ■



**Keywords**  
double, active imagination, identity, literature, Cortázar.

\* Psiquiatra, membro analista da Sociedade brasileira de Psicologia Analítica de São Paulo (SBPA-SP) e filiada à IAAP. e-mail: <marciamcoelho@uol.com.br>

# Identity, double and active imagination - reading the short story “The Distance” from Cortázar

## 1. Introduction

A bridge, a river below, and the restless woman's search for something that makes sense to her...

The image above, inspired by the short story *The Distance* by the Argentine writer Julio Cortázar, which I work in this article, serves as a motto to initiate it.

I share the experience developed from the reading of this short story in the Centre of Studies “Dreams, literature and Analytical Psychology” (*Núcleo de estudos: “Sonhos, literatura e psicologia analítica*), at SBPA-SP.

It is a work that I have been developing for some years with groups of psychologists and psychiatrists interested in the subject, in which I search for possible approximations between the two areas, analytical psychology and literature, through reading and discussing short stories. The dream, our everyday fictional production, is the point of intersection between the two areas, and in the work with dream series and short stories, new looks and re-readings for the human restlessness are being weaved.

Simultaneously, I develop in the Centre a subjective space for the participants to experience the reading, in order to improve their own symbolic repertoire. I realize that this subjective space of exchanges and impressions, fertilized by the reading of short stories, besides maintaining the connection with human complexity through literary language, promotes the spontaneous expression of the participants and the practice of their own creativity, which I think is fundamental for the formation of an analyst.

I worked in the Centre with several other short stories by the author Julio Cortázar, who, apart from the literary value of his work, has in his creative production a confessed influence of the dream world. In his writings, the real is insepara-

ble from the imaginary and the daily order is deconstructed, always revealing another order, disconcerting, uncomfortable, mysterious. I chose the short story *The Distance* since it brings the theme of the double, which for a long time has been an object of interest and research to me, and which brings within itself the issues of identity, a theme always relevant to psychotherapists and analysts. Also, for being a short story that brings in its structural form, a literary narrative that favours the immersion of the reader in the theme and in the character, since it is structured, for the most part, like a protagonist's diary. Although it is an important aspect in the work that I develop in the Centre, this more subjective aspect of the reading of the literary work will not be the focus of this article.

Analytical psychology offers unique and valuable resources for the symbolic analysis of the literary work and this article is a contribution to it. Therefore, between the presentation of the short story and the character, in order to contribute to the area, I build bridges and paths between literature and psychology.

## 2. The short story *The Distance*

*The Distance (Lejana)* was published in Julio Cortázar's first short story book, *Bestiary (Bestiario)*, in 1951. Cortázar was 37 years old and, only then, did he feel mature to publish a book. This rigor, perhaps, explains the quality of this book, considered by many, to be composed by perfect short stories, classics of the genre on current days. Besides *The Distance*, well-known stories written by the author are part of the volume: *Circe (Circe)*, *Casa Tomada (House Taken Over)*, *Carta para uma senhorita em Paris (Letter to a Young Lady in Paris)*, among others. *The Distance* brings, in the plot and in the form, important aspects to the writer that will be taken

up and revisited in his future work, more specifically, the theme of the double and the play, or playing distractedly, the ludic, as a way to enter other consciousness' realities and apprehension of the world and of oneself, which allows the perception of reality to be unfold.

In *The Distance*, the main character, Alina Reys, is a woman who lives with her mother in Buenos Aires. She writes in her diary reveries, dreams, wordplays and anagrams, subterfuges to escape from insomnia, which takes her to another city, Budapest, and another woman, a beggar, feeling cold who suffers and gets beaten.

Who is Alina Reyes? Young, but not so much, as she registers in her diary – “27 years old still without a fiancé”, lives in celibacy, kind of teenager in her attitudes and her connection with “mother”.

Wandering between concerts and receptions, typical of the local bourgeoisie, in her diary, she presents herself as a creative and humorous woman, she plays piano, but seems to be dissatisfied when describing herself: “Only, among people without meaning”. The short story is written in the first person as a character's diary and the text reveals clues to Alina's dissatisfaction. From Queen to imprisoned Rex – a domesticated and imprisoned animal, which points to the feminine condition of the time and to the ambiguities of this condition. Music, to Alina, may be an evocation element of her deepest feelings and, sleepless nights, moments of connection with the unknown side, or not so unknown, but rejected by consciousness.

Who is the “Other”? A woman, distant, older, poor, who does not have children, feels cold, suffers, and is beaten. Alina, sometimes feels tenderness towards herself, wants to take care and heal herself; others, she hates herself, sees her as an evil, as a usurper with a malignant adherence. Alina wants the “Other” to surrender.

The plot begins as a distraction, an innocent play, especially with the wordplays that she creates distractedly, which allow us not only to know the character, but also her personality's hidden

aspects, far from consciousness, but alive, elusive and in search of expression.

“That's how I spend the hours” - says Alina about her nights, when she repeats verses, searches words, until reaching the palindromes and anagrams.

[...] I want to sleep and I'm a terrible sounding bell, a wave, the chain the dog trails all night against the privet hedges. Now I lay down to sleep... I have to recite verses, or the system of looking for words with a, then with a and e, with five vowels, with four<sup>1</sup> (CORTÁZAR, 1986, p. 36).

It is by using puns through mirror tricks done with the reverse and shift of random words and letters at first, and later on with the letters of her own name that Alina Reyes, Queen, discovers the Other:

Alina Reyes, *es la reina* y... That one is so nice because it opens a path, because it does not close so beautiful, this, because it opens a way, because it does not close. Because the queen and...

No, horrible. Horrible because it opens a path to this one who is not the queen, and whom I hate again at night. To her who is Alina Reyes, but not the queen of the anagram; let her be anything, a Budapest beggar, a beginner at a house of prostitution in Jujuy, a servant in Quetzaltenango, any place that is far away and not the queen. But yes, Alina Reyes and because of that last night it happened again, to feel her and to hate (ibid, p. 36).

Alina's double, her other identity, emerges as a presence felt by her, opposed to her conscious identity – from Queen to beggar, prosti-

<sup>1</sup> NT: Free translation – all quotes from the short story *The Distance* were freely translated by the translator.

tute or maid. The contact with her opposite, in conditions of extreme poverty, licentiousness or social inferiority provokes in her strong feelings of aversion and hatred, making her upset, it is horrible. But the character who emerges in this wordplay, from Alina's reverse, who is the queen, is coming together as a beggar in Budapest, "an idea that recurs just as Budapest always recurs, to believe in the beggar in Budapest, where there will have lots of bridges and percolating snow" (ibid, p. 39). Also, the reveries are defined in images, with bridges and cold that transform themselves in Budapest. And Alina Reyes unfolds herself as a queen in the elegant high society's receptions in Buenos Aires to the beggar in the icy winter of Budapest.

Strange, fantastic, possession, madness? Perhaps a little of all of them, although the split presents itself as an everyday phenomenon, and therefore nothing extraordinary for Alina Reyes, and for the writer as we shall see later.

I understand that the Budapest's beggar is a fantasy that insistently returns bringing hidden aspects of Alina's identity, and because loaded with psychic energy, acquires strength, provoking attraction and curiosity.

It is evident that the Queen is Alina Reyes persona, an appearance, as she shows herself or would like to be or what is expected from her in social life.

The persona, the Queen, is also Alina, or rather, a commitment that her conscious personality has with the society in which she lives but does not express the totality of the character. Other aspects, that are also part of her, are revealed in the slips that the game provides.

The shadow emerges in Alina's consciousness as the archetype of the double, a theme that I intend to highlight in this paper, and to which I will return later. The "other", a gloomy beggarly look-alike, and the intimacy with this other one that appears as the reverse of the queen, produces contradictory feelings in Alina: "Let her suffer, let her freeze; and I'll bear it from here, and I think I'll help her a little bit" (ibid, p. 37).

"At times is tenderness, a sudden and necessary tenderness toward her that is not queen and walks there" (ibid., p. 39).

The reveries with the other, the distant one, become more intense and frequent, invading not only her sleepless nights, but also the daily life of the character, who recognizes herself more 'there' than 'here', feels her "more owner of his misfortune, distant and alone, but the owner." In an absorbing rhythm, the distant begins to occupy Alina's consciousness and the first narrative voice of her diary. Alina is Alina in Buenos Aires, but she is also the other in Budapest.

It's not that she is feeling nothing. I only know that it is like that, that on one side I'm crossing a bridge at the same instant (but I don't know if it is at the same instant) as the boy from the Rivas' accepts the cup of tea from me and puts his best spoiled face (ibid., p. 37).

In the moment that she feels wanted by Luís María, her suitor and future husband, she recognizes an unwanted part of herself, rejected by the family and social environment and also by herself:

Because in the distances they do not love me – her. That's the part they don't like and as it doesn't suit me to be rent to pieces inside and to feel that they are beating me or that the snow is coming in through my shoes when Luis María is dancing with me and his hand on my waist makes the strong odour of orange or of a cut hay raise in me like heat at midday, and they are beaten spank her and it is impossible to fight back, and I have to tell Luis María that I don't feel well, it is the humidity, humidity in all that snow which I do not feel and is coming in through my shoes (ibid, p. 38).

Alina's tale/diary reveals the intensity and obessional characteristic of the encounter with the

other/double/beggar, and the increasingly indefinite and permeable boundaries between “I” and the unconscious, so that Buenos Aires and Budapest, reality and fantasy, are barely separated...

The encounter becomes possible and requires a place, it is like a call. Alina goes on and attends to this invocation, obsessed and fascinated by this encounter, sending imaginary telegrams, searching the place, creating names, a plaza, a river, a bridge.

The symbols are being constellated in Alina’s consciousness and in her diary: the plaza as a centre, the two banks that communicate by the bridge, and the bridge called the Market Bridge, a place for exchanges and negotiations. Alina imagines a victorious encounter in which the other would surrender. She thinks about the marriage and honeymoon as a way to reach the other and thinks something curious that is not revealed in the diary. Any bad feelings? “I write this far, not wanting to keep reminding myself of what I thought. It will hurt me if I keep reminding it. But it’s true, true; I thought something curious” (ibid, p. 43).

What didn’t Alina want to write in the diary? What did she imagine, sense and did not tell? Is the encounter happy or unhappy?

I remember that I stopped to look at the river that was like crumbled mayonnaise, pounding against the pillars, infuriated and sounding and whipping. (This I thought.) It was worth standing on the parapet of the bridge and feel in the ears the breaking of the ice below. It was worth stay, a little for the sight, a little from the fear that came from within-or was the homelessness, the violent snowfall, and my fur coat at the hotel (ibid, p. 42).

Alina’s diary is interrupted... the final part of the short story has another narrative voice, an anonymous and omniscient narrator tells that Alina got married and went to Budapest two months before divorcing, and that the encoun-

ter with the another took place at the Market Bridge. We do not know what happened, except what the narrator tells us. The river and the rhythm of the waters, metaphor and symbol of emotions flow and the unconscious life, present themselves unstable, dangerous, sometimes “thundering river of broken ice and barges and some kingfisher,” sometimes “like crumbled mayonnaise beating against the pillars, infuriated and sounding and whipping.” And more, a “torn river,” and from it, the Danube, “a wind from the bottom grows, hard, which holds and strikes”, “shattered striking the abutments” at the moment of their meeting, instantly to the embrace, a moment of total fusion and happiness equal to the “singing river”.

Without foreboding, liberating herself at last. She believed it in one terrible, jubilant, cold leap - she was beside her and also stretched out her hands, refusing to think, and the woman on the bridge hugged her against her chest and the two, stiff and silent, embraced one another on the bridge with the crumbling river hammering against the abutments.

Alina ached: it was the clasp of the pocketbook, the strength of the embrace had run in it between her breasts with a sweet, bearable laceration. She surrounded the slender woman feeling her complete and absolute within her arms, with a springing up of happiness equal to a hymn, to losing a cloud of pigeons, to the river singing. She shut her eyes in the total fusion, declining the sensations from outside, the evening light; suddenly very tired, but sure of her victory, without celebrating it as so much her own and at last... (ibid., pp. 45, 46).

There is an instant of plenitude between Alina and the beggar, who soon dissolves herself, with the exchange of places, the passage from



one side to the other, which can generate a new search movement, new concerns, because the new, although terrible for being pain and suffering, has arrived. And from the moment of encounter, fusion and full happiness, a new separation, and a terrible exchange of places, an exchange of identities, and the total encounter of Alina Reyes with the pain, the cold, the incalculable fatigues, the cry, in a disturbing and fascinating end, that leaves us, readers, suspended in the bridge, in this space, perhaps timeless, of comings and goings, of search and transformation. What happens to Alina is open:

It seemed to her, sweetly, that one of them was crying. It must have been her because she felt her cheeks wet, her cheek ached as if she had been struck. Also, the neck, and then the shoulders, bent by incalculable fatigues. When she opened her eyes (she might scream now) she saw that they had separated. Now, yes, she shouted. She was freezing, because the snow was coming through her pierced shoes, because as walking to the plaza, Alina Reyes was beautiful in her grey dress, her hair a little loose against the wind, without turning her face and walking (ibid, p. 46).

As in many of his short stories, Cortázar finishes this one with an open, circular ending, and then the game of searching can be restarted... In all occasions that I worked with this tale in the groups, this kind of endings motivates heated discussions and favours fantasies related to the continuity of the character's process. Did she go mad? What happened to the marriage that lasted only two months? Who gave up on the marriage and asked for a divorce: her or her husband?... This moment of "suspension" is crucial, and with a great impact, similar to what nightmares cause in dreamers.

In my opinion, the condensed form and the shortness are elements of affinity between the short story and a dream, and the abrupt, open

ending, is the recurring element in the fantastic short story and a nightmare.

The impact of a good fantastic short story and a nightmare tends to provoke an analogous reaction, it continues after reading and after awakening with the particular story coming back, the images continue to intrigue. Consciousness does not support leaving the situation open and tends to seek for a closure that can calm the restlessness, either happier or unhappy, either transforming or conservative... It is a very creative and opportune moment for the work with literary narratives and the subjective interaction of each reader, a moment in which the space between the reader and the work becomes permeable.

This permeability between planes and spaces appears in the daydreams of Alina and "the distant", and also, in the space between fiction and reality, reader and work, dream and reality, especially between the nightmare and the awakened consciousness. What happens or may happen is no longer only in the text, but reverberates in the imagination of the reader, in the conscious elaboration of the dreamer. The theme of the continuity of spaces is resumed in several short stories by Cortázar and masterfully, as the title already announces, in *Continuity of the Parks* (CORTÁZAR, 1974) a very short story in which fiction, reality and literature intertwine and come together in multiple effects. In *The Distance*, the unsaid and perceived by Alina in her diary also does not conclude in the final narrative, and the unspoken and unwritten mystery is an essential part of the short story, the intangible that is beyond the text and beyond consciousness.

### **3. The archetype of the double and the identity search**

It seems that man doesn't accept himself as a unit. Somehow, he feels that he could be, simultaneously, projected into another

er entity that he knows or does not know, but it exists<sup>2</sup> (BERMEJO, 2002, p.33).

I understand the search for a deeper identity by the protagonist as the main plot of the tale and, the archetype of the double, as the central symbol of the narrative, with Alina Reyes and her distant one, the idea of a split in her personality, the existence of another self, with opposite characteristics, malignant or not. Among wordplays, reveries and dreams, Alina's double appears, providing dialogues among the character, her internal images and her diary, between conscious and unconscious, between persona and shadow.

The archetypal theme of the double appears in several aspects in the short story: in the story of Alina and the other, in quotations that appear in her diary, as the man with the face of "portrait of Dorian Gray"<sup>3</sup>, in the word game he uses to distract herself in sleepless nights – the anagrams and palindromes are duplications with words and letters, mirrored or reconstructed in another order. The experience of splitting consciousness is present in the playful attitude with fantasies and reveries, which allows and stimulates the free flow of consciousness and open the way between conscious and unconscious, something that Cortázar appreciated in his way of facing life and literature and which, for some critics, is the mark of his work.

Another important duplication is concerning the space, with two cities, Buenos Aires, Alina's city and her "real, objective" life, and Budapest, the fantasy city, where the other lives, a beggar, suffering and cold. Like a set of mirrors, we have in Budapest two cities – Buda and Pest, which were later unified. The meeting of the two, the bridge as a place of convergence and dispersion, with the river separating two sides and the bridge linking the banks and serving as a passage. The act of making a diary also refers to a kind of unfolding, insofar as it invites the dialogue with

herself and a reflection on her own life. Not for nothing is common among teenagers, a time of intense search for their own identity.

In an interview to the Uruguayan journalist Ernesto Gonzales Bermejo (2002), Cortázar himself admits having a certain obsession with the subject, perhaps influenced by the readings of *Doctor Jekyll and Mr Hide* by R. L. Stevenson<sup>4</sup>, of *William Wilson* by E. A. Poe<sup>5</sup> or by German literature, according to him, "Inhabited by the double"<sup>6</sup>. And, in the same interview he appeals to Jung and to the idea of archetype and collective unconscious to explain the recurrence of the theme of the double in his work:

I do not believe it is a literary influence. When I wrote the short story that you quoted "The Distance" between 1947 and 1950, I am absolutely certain – and in this sense I have a good memory – that the notion of the double was not at all a literary contamination. It was an experience (BERMEJO, 2002, p. 31).

Jung would speak of a kind of archetype. Don't forget that doubles – I do not know explicitly in Jung, but in any case in cosmogonies, in the mythologies of the world – the double, double characters, iconic twins, like Romulus and Remus, Castor and Pollux, the double gods, are a constant of the human spirit as a projection of the unconscious converted into myth, into legend (BERMEJO, 2002, p. 32).

For some time, I have been researching the theme of the double. It is an important point of convergence in the relations between psychology and literature. It is an important subject for

<sup>2</sup> NT: freely translated by the translator.

<sup>3</sup> It is a reference to the character of "The Portrait of Dorian Gray", Oscar Wilde's novel, first published in 1890.

<sup>4</sup> The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde, by Robert Louis Stevenson, first published in 1886.

<sup>5</sup> William Wilson, Edgar Allan Poe's tale, first published in 1839.

<sup>6</sup> Term used by Cortázar to briefly mention the recurrent and quite significant presence of the double theme in German literature (BERMEJO, 2002, p.30).

deep psychology, which works with the idea of the unconscious, the more profound “other”, and which was also inspired by the German literature, “inhabited by the double”, as Cortázar says, for the development of his ideas. Jung incorporated the theme of the double, as *doppelgänger*, the sinister brother, to the concept of shadow inspired by the reading of the novel *The Elixirs of the Devil*, by the German author Ernst Theodor Amadeus Wilhelm<sup>7</sup>. For Jung, psyche is nature, vast, full of mysteries, and it is the nature of the psyche to function in pairs of opposites, rejecting any one-sidedness. He considered the existence of opposites as a precondition of psychic life. In his autobiography he describes his personal experience of the double, in adolescence, as personalities #1 and #2, with #2 being the “other in me”, the “inner man.” The alternation, the conflict, and the tension between opposites may indicate, apart from pathology, the awakening of consciousness on its way to individuation; experiences of dissociation and psyche fragmentation often constitute necessary conditions for its development. The psyche inner reality is as real as the outer universe and the Self is, for Jung, both many and one, and can’t be reduced to one of its polarities. The symbol appears as a unifying element, and the enantiodromia, passing to the opposite, is considered inevitable in psychic dynamics, seen as a self-regulating function.

#### **4. Alina, reveries and diary – dialogues with the unconscious and active imagination**

As well as moving the letters that make up her name, the protagonist Alina moves to another order than the one of the consciousness. As in a game of mirrors, the distracted play with her name – “*Alina Reyes es la reina y...*”. Alina is the queen and... This and... opens paths to other states of being that are also Alina, and this experience of alterity in herself, that consciousness

rejects or denies, is expressed and personified in her reveries with the other, the distant one.

Dreams, reveries and fantasies are spontaneous productions of the psyche and ways of accessing contents that can be integrated in a process of expanding consciousness, in which the deeper, unconscious identity can emerge, transforming the personality. Jung considered fundamental what he called a confrontation with the unconscious, both in his personal life and in his clinical method, and called this technique of dialogue as active imagination, giving voice and expression to figures of the collective unconscious.

Having spontaneous fantasy as the natural functioning of the psyche, he affirmed that, as the unconscious finds spaces of expression, consciousness loses its leadership, enabling the integration of these contents, a gradual diminution of the dominant influence of the unconscious and “transformation of personality” (JUNG, 1991a). It is a new order in the consciousness, more integrated to the deep unconscious identity, the Self, and its call. This is the goal of analytic work, the path of individuation, as conceptualized by Jung.

Interestingly, when speaking of the dynamics of clinical work with the dissolution of the persona, in one of his initial texts, the analogy used by Jung is the one of the game, a chess game, in which the one who decides is an unconscious player, the Self, the other deep and invisible: “Thus, without noticing it, the conscious personality is pushed about like a figure on a chess-board by an invisible player. It is this player who decides the game of fate, not the conscious mind and its plans” (JUNG, 1991a).

Almost all written in the first person, with the voice of Alina Reyes writing her diary and only in the final paragraph with a third narrative voice, the story / diary reveals the character’s anguish and restlessness, her most intimate experiences, the inner speech and possibilities of dialogue and approximation that she makes with her unconscious images. The unconscious activity of the character intensifies, and the dream

<sup>7</sup> I talk more about it in the article “C. G. Jung, S. Freud e o estranho E. T. A. Hoffmann” (Revista Junguiana nº 32/1).

images penetrate Alina's consciousness insistently even when she is awake, and she experiences sensorially these images: "Only Budapest remains because there is cold, there they beat me, and they face me. There (I dreamed, it is no more than a dream, but it adheres and insinuates itself to the vigil) [...]" (CORTÁZAR, 1986, p 39, author's emphasis added).

And Alina, gradually, makes a kind of active imagination, giving continuity and life to the images that emerge from the unconscious, whether in dreams or reveries, relates to them, giving name and place, personifying people and places, and what was a distraction to escape from insomnia gains intensity and psychic reality. Before being interpreted, unconscious images are recognized, experienced, perceived in their emotional and physical load, as they should be in clinical work. It's where she feels cold that Alina knows it's the meeting place. The active contact with unconscious images also produces reflections, questions: who knows what punishes her? It may be: "[...] a man, a furious mother, a loneliness" (p. 40).

## 5. The search for identity

Go to get me [...] (CORTÁZAR, 1986, p. 40).

Alina thinks, invents, confabulates, dreams, somehow, she knows that this is how she can meet herself. Alina searches for her identity. The bored, insomniac, unsatisfied young woman meets the image of herself as a person who is helpless, mistreated by the cold and snow in her pierced shoes, who suffers. She insists on meeting this other because it makes sense, because she is curious and wants to know where it will end, because she wants to seek and find herself, because she recognizes herself "only among these people without meaning" (CORTÁZAR, *ibid.*, p. 37). Alina wants to go to this meeting "to heal herself" as she writes in her diary, with ambiguous fantasies, sometimes to take care of the

other, sometimes to make her surrender to the enlightened state of consciousness...

Alina follows the images, works with them in her diary, wants to find herself, to heal herself. To heal from what? To heal herself from the celibacy, but one can deduce some other possibilities, naturally non-exclusive: cure herself of suffering, of solitude, of her furious mother, of the state of submission to social and family codes, of the experience of a domesticated animal, of her chained sexuality, of her frigidity. Her reveries and diary are activated by insomnia, in the middle of the night, when intimacy with herself can appear, masks can be withdrawn and the defences of conscious are lowered: "I want to sleep and I'm a terrible sounding bell, a wave, the chain the dog trails all night against the privet hedges" (p. 35).

How can one not think of conflicts related to sexuality arising in Alina's consciousness when, as dancing with her groom, she feels his hand on her waist like a "like heat at midday"? (p. 38). Among some fragments of the diary, the character reveals her internal entanglement, and the enormous tension between its opposites, like the contrast of the heat of Buenos Aires and the snow of Budapest.

At one point in the diary, Alina refuses to write something that she feels, or rather, senses. "Like when I thought of the plaza, the torn river and the noises and afterwards... But I am not writing that, I will never, ever write that" (p. 44) She decides to finish the diary, "for one gets married or keeps a diary, the two things don't go well together" (*ibid.*, p. 44). It shows a hopeful and at the same time challenging attitude towards the perceived dangerous contents and the last notes in her diary are:

And it will be the queen's victory over the malignant relationship, that soundless and unlawful encroachment. If I am really I, she will yield she will joy my radiant zone, my lovelier and surer life; I have only to go to her side and lay a hand on her shoulder (CORTÁZAR, 1986, p. 44).

Alina, at this moment, assumes an attitude of domination over the other, who is seen as an evil, usurping adhesion that must surrender to the queen and her “enlightened zone.” The power conflict between the character conscious and unconscious sharpens, symbolized by the violent images of the torn river, shattered striking the abutments, in the moment of the meeting of the two, in a vertiginous narrative.

When facing a conflict of opposites, a resolution of the impasse is expected, that a third way emerges, the birth of a possibility to see the conflict from another angle and a new attitude to get out of this impasse. In clinical practice we can propitiate and favour this third way through a long mediation and negotiation between the conflicting aspects of the psyche, thus avoiding a crisis or rupture. But nothing guarantees a favourable or at least comfortable solution, and, returning to the analogy of the game between conscious and unconscious, Jung said that the unconscious “creates playfully, and destruction is an inevitable part of the game” (JUNG, 2000, par. 286).

Still quoting Jung, when facing conscious/unconscious conflicts the risk exists and becomes more dangerous, not by the unconscious content itself, but mainly by the attitude of the consciousness in contact with the unconscious.

The unconscious is not a demoniacal monster, but a natural entity which, as far as moral sense, aesthetic taste, and intellectual judgment go, is completely neutral. It only becomes dangerous when our conscious attitude to it is hopelessly wrong (JUNG, 2013, par. 329).

## **6. The creative process – Approaching Cortázar and Jung**

I think it is important to highlight some aspects that I consider significant when approaching Jung and Cortázar.

Some characteristics suggest relevant affinities between them, especially in appreciating the symbolic and mythical apprehension of the world that they bring to their productions.

Observing Cortázar’s comments on dreams and the relation of the dream universe to his work, on how he sees the playful as an attitude and disposition to be in the world, we see that in him, man and work are intimately connected, in a continuous flow of life and art. Or in a way that Jung (1991b, par.139) considered as a visionary mode of creation, in which the creative process is alive, and the artist is the mean for realization.

For Cortázar, the ludic becomes a privileged medium not only for human creativity and inventiveness, but also for the possibility of interfering and altering the pre-established order and function of things, something that the writer takes as a constituent aspect of his relationship with the world:

The ludic is not a luxury, something added to the human being, which can be useful to have fun: the ludic is one of the central weapons by which the human being conducts or can conduct himself through life. The ludic, not understood as a card game or football game: understood as a vision in which things no longer have their functions established to often assume quite different functions, invented. The man who inhabits a ludic, playful world is a man placed within a combinatorial world of combinatorial invention, which is continually creating new forms (PREGO, 1991, p. 126).

About his creative process, we can find an impressively lucid author and conscious of his openness to the unconscious processes of creation. Cortázar described his creative experience, which he did not separate from an attitude towards life, in several interviews, but also in essays, articles and lectures, a very rich and certainly well-studied material in literature. He



is a master of short storytelling, and his theories about this genre are as synthetic and genius as his own tales<sup>8</sup>. Such descriptions illustrate in a fascinating way the theory of Jung's creative process, for whom art is born from the collective unconscious, which at various moments is metaphorically defined as a sea or "a river embedded in the bottom of the psyche" (JUNG, 1991b, par. 127), replete with primordial images, the archetypes. The language of the unconscious is mythical and expresses itself through symbols, and the creative process according to Jung (1991b, par. 115) is "a living essence implanted in the soul of man."

When writing short stories, I always feel a bit like a medium; I see phrases born with a certain independence of my decisions, as if they were being dictated by someone. I have no problem signing the novels, but I have a certain shame about signing the short stories. I am not sure that I am the author of them.

I do not know the end of most of my tales. I do not know what's going to happen in them, and I think if I did, that would kill the tales in me. They would be a simple literary construction: principle, middle and end. It would be just about writing them well (BERMEJO, 2002, p. 118).

On the creative function of the psyche Jung recognized and denominated this autonomous element by autonomous creative complex of the psyche and its importance in the creative process:

Every creative man knows that spontaneity is the very essence of creative

thought. Because the unconscious is not just a reactive mirror-reflection, but an independent, productive activity, its realm of experience is a self-contained world (JUNG, 1991a, par. 292).

Cortázar was an interested and curious author in the relations between literature, art, unconscious and society. He wasn't restricted to the influences of surrealism and psychoanalysis. In his critical texts, there is an essay on poetry, *Para uma poética* (CORTÁZAR, 1999) in which he develops his mythopoetical conception of literary creation and considers of fundamental importance in the poetic attitude the idea of "*participation mystique*" by the anthropologist Lévy-Bruhl. The concept of mystical participation, the possibility of seeing himself projected simultaneously on an object or person, also had great attention from Jung, who defined it as:

a peculiar kind of psychological connection with the object wherein the subject is unable to differentiate himself clearly from the object to which he is bound by an immediate relation that can only be described as partial identity. This identity is based upon an a priori one-ness of subject and object "*Participation mystique*", therefore, is a vestigial remainder of this primordial condition (JUNG, 1987, p. 532).

The ideas of Lévy-Bruhl in the field of anthropology and what he considered the worldview of primitive man, soon became controversial and outdated, for containing in itself a prejudiced view of an European against other cultures, which he considered primitive. Prejudices and polemics aside, Lévy-Bruhl observed in these cultures an attitude towards the world in which myth, the irrational (pre-logical) and the participation are inherent conditions to the mentality of these people, called by him, primitive.

<sup>8</sup> For example, the idea of the short story as a sphere and as a mysterious brother of poetry (in *Valise de Cronopio*, short story and its surroundings) and the analogy in which the short story is for photography as well as the novel for the cinema (in *Obra crítica 2*, *Alguns aspectos do conto*, p. 350).

Jung also had a strong influence from Lévy-Bruhl's ideas, and he regarded such conditions as primordial and holdover from the more archaic layers of the psyche, from collective unconscious. I understand that in these fundamental principles, which involve a way of seeing and being in the world, is the basis of what I consider to be the essential affinities between Cortázar and Jung, for they both found in these concepts more than an intellectual affinity, but also a certain experiential proximity.

In an interview with Bermejo, Cortázar refers to Jungian psychology with a certain sympathy and familiarity: "Psychoanalytic investigations of my short stories have been made both by Freudian and Jungian lines, and both are equally fascinating. More from the Jungian line, which I think fits much more into the universe of literary creation" (BERMEJO, 2002, p. 30). And when commenting on the identification of the reader with his short stories, he says:

I believe that people's interest in the short story has to do not only with the literary pleasure they can provide to them, but with something that touches their own deep experiences. What we said about Jung and the collective unconscious (p. 120).

I also find affinities between the creative process of Cortázar and that of Jung, a vision of man and world without great divisions between the soul world, of the imagination and the real world, a symbolic life in its essence. The dialogues with the unconscious and the active imagination were part of the whole Jung's creative process and the development of his work, which is witnessed in his autobiography *Memories, Dreams and Reflections* and was confirmed even more with the publication in 2009, of the *Red Book*, a manuscript written between 1914 and 1930, in which, among texts, dreams, visions and paintings, in a work of active imagination, dedication and art, Jung recounts his journey through the very depths.

It seems to me that Cortázar, who reveals himself in some of his interviews published in books or in videos, although living in another time, coming from another context and not naming the same terms, lived similarly his confrontations and games with the world and his creative imagination. And at this point I find an affinity with Jung.

From this very intimate, vivid and lived connection between inner and outer world, one made literature and the other made psychology.

## 7. Final Considerations

I write by bankruptcy, by displacement; and as I write from an interstice, I am always inviting others to look for their and look for them the garden where the trees have fruits that are, of course, precious stones (CORTÁZAR, 1993, p. 165).

I tried to make here a reading of the short story *The Distance*, based on analytical psychology, prioritizing my gaze on Alina Reyes' harrowing identity search. In this quest, the character persona and shadow communicate through reveries in which images of the archetype of the double appear, images loaded with great emotional intensity and expressed in her diary. I consider this a process very similar to the method of active imagination, developed by Jung, and in this regard, I made connections between the symbolic reading of the short story and theoretical-practical aspects of the clinic.

Literature is certainly a privileged space of imagination, reflection, and revelation of human complexity. But, in such an accelerated time, with so much technical information, what is the importance of the contact with literature in the training of psychotherapists and analysts? I realize that a very rich aspect of my experience in the Centre for Studies "Dreams, literature and psychology" is the opportunity that literature offers to penetrate other worlds, to see with other eyes, to experience and participate in the reflections



that man has before himself, before the “other” and before the society in which he lives. I perceive an increase in the subjectivity of the reader, as if it were an enlargement, an internal space to ascertain one’s own sensitivity and creativity, which is so important in clinical practice.

This is an interesting aspect in working with the short story *The Distance*. Because it is almost everything narrated in the first person, in diary form, it makes the reader to penetrate the mind of Alina Reyes, to be a little Alina Reyes. And this is one of Cortázar’s great qualities as a writer: art, the magic of making his readers so intimate and so accomplices, so involved in the atmosphere of his tales that they are knocked out at the end,

in an effect worthy of nightmares. With his, why not say, “magic literary,” he invites the reader to penetrate another world and contaminates it, reverberating other movements in his own direction. Cortázar invites us to participate: as a lyric poet, he overcomes distances between work and reader, and also transcends barriers between himself and his work.

Finally, the experience of reading a short story as *The Distance* allows an unfolding experience and passage to other human experiences, enlarging and enriching the reader. After all, a thread of psychic affinities links us all. ■

Received on: 02/25/2019      Revised on: 06/19/2020

## Resumo

### *Identidade, duplo e imaginação ativa – leitura do conto Distante de Cortázar*

*Neste artigo trabalho na interface psicologia analítica e literatura num diálogo entre o conto Distante, do escritor Julio Cortázar, e a abordagem junguiana. Inicio apresentando uma breve sinopse do conto, tecendo relações e associações com alguns conceitos da psicologia analítica, para, posteriormente, fazer o recorte em três eixos de análise: a busca de*

*identidade da personagem, o arquétipo do duplo e a imaginação ativa como método junguiano de trabalho com o inconsciente, análogo ao que ocorre com a protagonista do conto. Por fim teço considerações e aproximações entre o autor Cortázar e Jung, encontrando afinidades no processo criativo de ambos e na atitude simbólica diante da vida. ■*

**Palavras-chave:** duplo, imaginação ativa, identidade, literatura, Cortázar.

## Resumen

### *Identidad, doble y imaginación activa - lectura del cuento Lejana de Cortázar*

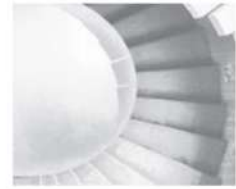
*En este artículo, trabajo en la interfaz de psicología analítica y literatura en un diálogo entre el cuento Lejana, del escritor Julio Cortázar, y el enfoque Junguiano. Comienzo presentando una breve sinopsis del cuento, tejiendo relaciones y asociaciones con algunos conceptos de psicología analítica, para luego hacer un recorte en tres ejes de análisis: la búsqueda de la identidad*

*del personaje, el arquetipo del doble y la imaginación activa como método junguiano de trabajo con el inconsciente, análogo a lo que sucede con el protagonista de la historia. Finalmente, entretejo consideraciones y aproximaciones entre el autor Cortázar y Jung, encontrando afinidades en el proceso creativo de ambos y en la actitud simbólica hacia la vida. ■*

**Palabras clave:** doble, imaginación activa, identidad, literatura, Cortázar

## Referências

- BERMEJO, E. G. *Conversas com Cortázar*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2002.
- CORTÁZAR, J. *Bestiário*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1986.
- \_\_\_\_\_. Continuidade dos parques. In: CORTÁZAR, J.; ROITMAN, A.; WATCH, P. *Final do jogo*. Rio de Janeiro, RJ: Expressão e Cultura, 1974. p. 11-13.
- \_\_\_\_\_. Do sentimento de não estar de todo. In: CORTÁZAR, J. *Valise de cronópio*. 2. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 1993. p. 165-172.
- \_\_\_\_\_. Para uma poética. In: ALAZRAKI, A. (Org.). *Obra crítica volume 2: Julio Cortázar*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1999. p. 251-270.
- COELHO, M. M. C. G. Jung, S. Freud e o estranho E. T. A. Hoffmann. *Junguiana*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 44-53, jan./jun. 2014.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991a. (Obras completas de C. G. Jung, v. 7/2).
- \_\_\_\_\_. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991b. (Obras completas de C. G. Jung, v15).
- \_\_\_\_\_. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Obras completas de C. G. Jung, v16/2).
- \_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Obras completas de C.G. Jung, v.9/1).
- PREGO, O. *O fascínio das palavras: entrevistas com Julio Cortázar*. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1991.



# Ritos de passagem e dinâmicas de consciência

Maria Zelia de Alvarenga\*

## Resumo

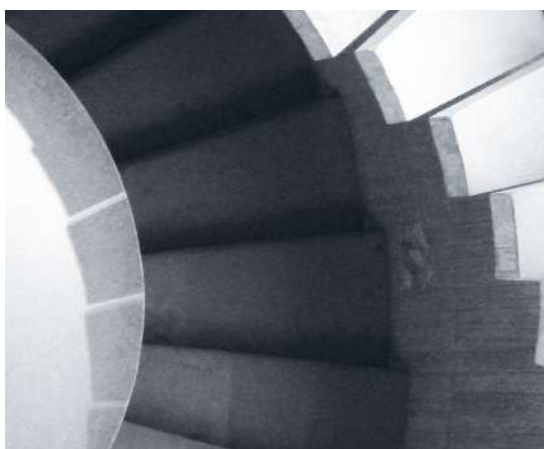
O texto se ocupa em descrever os sete principais ritos de passagem ocorridos com os seres humanos, concomitantemente às sete diferentes transformações de padrões de consciência nominados como: Urobórica, da Grande Mãe, do Deus Pai, do Encontro ou *Coniunctio*, da Comunicação, da Antevisão do Futuro e finalmente da Totalidade. Os ritos de passagem explicitam momentos de superação-transgressões às interdições, com os quais o ser humano atinge novos tempos de vida, e suas respectivas dinâmicas de consciência, decorrentes de demandas intrín-

secas da natureza. Como consequência da superação desses momentos heroicos, adquire-se conhecimentos que são incorporados à psique, a par de desejos desconhecidos mobilizarem comportamentos para a ultrapassagem dos obstáculos. Os ritos de passagem são precedidos da vivência de morte e sucedidos pelo novo tempo de Vida. ■

## Palavras-chave

Ritos de Passagem, As Sete Dinâmicas de Consciência, Morte e Renascimento.

\* Médica (FMUSP), psiquiatra (AMB), analista junguiana pela Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e afiliada à IAAP (*International Association for Analytical Psychology*). Tem os seguintes livros publicados: *Mitologia simbólica* (em colaboração); *O Graal: Arthur e seus cavaleiros* (em português e inglês – Editora Karnac); *Édipo, um herói sem proteção divina*; *Ulisses o herói da astúcia* (em colaboração com Sylvania Baptista), *Por que os deuses castigam?* (todos editados pela Casa do Psicólogo); *Os deuses castigam?* (Publicação particular); *Anima/Animus de todos os tempos* (em colaboração). Fundadora do Centro de Estudos Boitatá. e-mail: <mza@boitata.org>/<mzalvarenga@gmail.com>



## Ritos de passagem e dinâmicas de consciência

### 1. Introdução

Muitos são os ritos de passagem, em função dos quais nos forjamos, marcando momentos de superação-transgressões às interdições, com o que atualizamos novos tempos de vida, novas dinâmicas de consciência, decorrentes de demandas intrínsecas da natureza. Mas para o novo tempo de Vida acontecer haveremos de “morrer” simbolicamente.

Como consequência da superação desses momentos heroicos, adquirimos e incorporamos conhecimentos que até então não tínhamos competência para exercê-los, mas para os quais tínhamos demandas por atualizá-los. Ao mesmo tempo, desejos desconhecidos entram em cena mobilizando novos comportamentos, em função dos quais ultrapassamos os obstáculos.

Importante lembrar que toda e qualquer vivência de abandono, de *bullying* ou tudo quanto configura abuso físico e/ou psíquico permeando principalmente as dinâmicas primordiais de consciência, pertinentes aos respectivos ritos de passagem, **aceleram** a emergência por alcançar as dinâmicas de consciência subsequentes. Entretanto, a urgência por se assumir essas novas responsabilidades que se apresentam por imposição, e nunca por escolha ou deliberação, não se consuma por completo, pois não há como a estruturação suficiente da psique se fazer para suportar os desafios emergentes. O indivíduo segue como que eternamente sobrecarregado, onerado por encargos que considera estafantes e, aparentemente sem um motivo plausível ou, num momento outro qualquer, quadros expressos por patologias físicas e/ou psíquicas emergem e regressões expressivas se apresentam, reconfigurando momentos passados em que os ritos de passagem anteriores foram ativados precocemente.

A demanda para o relacionamento é uma inerência da natureza, é uma realidade primor-

dial, arquetípica, estando presente independentemente da deliberação consciente de caráter reflexivo. Mesmo porque, desde a mais tenra idade, a criança precisa da presença e da interação com as figuras continentais. A demanda por relacionar-se é integrante da natureza da criatura, demanda essa que tem especificidade para transformar as criaturas em seres humanos. Assim, se essa demanda não se atualizar, a criatura (ser humano) não se faz suficientemente humana, tornando-se, ao longo da vida, alguém com conflitos em todas as relações por conta de suas **carências de humanização**. Ao longo da vida a criatura irá experimentar incontáveis padrões de relacionamentos que agregarão novos referenciais às vivências humanizantes, como condições saudáveis ou patológicas, em decorrência dos traumas vividos nas fases da mais primeva infância.

### 2. O campo interacional das vivências humanizantes

Até algumas décadas atrás e mesmo hoje, nas pequenas cidades do interior, as pessoas da mesma família, representadas por mãe, pai, avós, tios, primos e agregados, como vizinhos, compunham um campo interacional de vivências humanizantes no interior do qual a criança crescia acolhida como membro da “grande família”. As crianças encontravam, desde a mais tenra idade, um campo interacional de vivências humanizantes, composto por muitos rostos de crianças, adolescentes, adultos, idosos. A criança nunca era filho único, mas sempre tinha muitos avós, tias e tios, primos etc. As “vilas” onde cresciam configuravam continentes de vivência humanizantes, mas, algumas vezes também de abusos.

Assim, esse campo interacional, como toda e qualquer realidade humana, podia ser continente das mais terríveis perversões, como são os relatos que encontramos em nossos consultórios.

Ao longo dos anos e das décadas esse campo interacional foi se fragmentando. À medida que as cidades cresciam e se tornavam verticais, os núcleos familiares foram se reduzindo, chegando a ponto de não mais sabermos sequer o nome de nossos vizinhos de porta. O campo interacional de vivências humanizantes foi empobrecendo e, sincronicamente, quer me parecer, os quadros de transtorno de pânico, ansiedade, vida sem sentido, aumentaram significativamente!

Assim, podemos inferir sobre a existência de vivências inter-relacionais profundamente negativas, estabelecidas entre a criança e o campo no qual estão inseridas, por conta desse campo estar cada vez mais restrito, mas, mais que tudo, os campos estão empobrecidos de energia continente. As crianças, precocemente são cuidadas por figuras substitutas que forjam feridas que não cicatrizam e que dificilmente serão reparadas ao longo da vida e de processos de análise.

Quando a criança se sente apartada da relação (abandonada aos cuidados de outros), é invadida por uma emoção atroz de medo, uma vez que ainda não se estruturou minimamente como ser humano, ainda não se sabe! O corpo está formado, mas a condição de como é sentir-se ou saber-se como ser humano ainda não lhe confere segurança para se sentir contida em si mesma, ou seja, sem o risco de desvanecer-se ou perder-se de si mesma. E esta forja ocorre precocemente. Faltando algo que depende totalmente da relação com a mãe/pai e do campo interacional humanizante extremamente empobrecido, a criança, ao se vir apartada do outro que lhe confere humanidade, vive a situação povoada por um medo apavorante. Quando o pai e/ou a mãe se afastam a vivência primordial da criança sentir-se contida, sentir-se envelopada, envolvida pelo continente do “útero reconfigurado”<sup>1</sup> redundando numa realidade em que ela (criança) deixa de ser ou de existir, como se se perdesse de si mesma. Ainda não é, ainda não estruturou cons-

ciência de si mesma, não se sabe, o terror de ser abandonada não é propriamente de abandono, mas sim o medo de deixar de ser, ou a condição de se perder da possibilidade do vir a ser.

Quer me parecer que o fulcro da grande maioria dos quadros de incertezas, de inseguranças, de transtornos de pânico, decorre dessas carências de cuidados mais primários que concorrem para o estabelecimento da condição de tornar-se humana.

Todos os seres se tornam cada vez mais humanos quanto maiores forem as experiências vividas, estruturadas em diferentes padrões de relacionamentos. Porém a estruturação de todos os padrões subsequentes estabelecidos com as diferentes situações com as quais os seres se deparam ao longo da vida somente é sustentada se a mais primeva das vivências tiver sido suficientemente continente para estruturar embasamento para que as que ocorrerão *a posteriori*.

A estruturação da condição de humanizar-se, decorrente dos incontáveis “casamentos” humanizadores, depende de como os primórdios foram estruturados. Carências decorrentes dessas vivências primordiais possivelmente irão comprometer a estruturação de novos padrões relacionais (“casamentos”) com os irmãos, com colegas e/ou amigos, com os vários parceiros sejam de conjugalidade, de trabalho, de sociedades etc.

Assim, se a criatura não tiver uma saudável estruturação de primeira infância dificilmente vai casar-se com um homem, ou com uma mulher, mas, provavelmente, irá se casar com um “pai” ou uma “mãe”.

Por outro lado, conhecemos relatos sobre criaturas que, sob vivências de grande sofrimento causadas por morbidades de extrema gravidade, criaturas essas que, parecem, vieram para pouco tempo estar conosco quando então, transcendendo os ritos de passagem naturais, atualizam competências pertinentes a dinâmicas de consciência inauditas. Essas vivências, plenas de antevisão de futuro, concorrem para que tanto a dinâmica do *Encontro* como a dinâ-

<sup>1</sup> É meu entender que, pelo fato de os seres chamados humanos nascerem absolutamente imaturos, o colo traduzido pelos “braços maternos” que envolvem o nascituro, por meses e meses, configura um útero reconfigurado.



mica da *Comunicação* e as demais sejam exercidas com a plenitude de alguém incorporado pela presença da divindade.

### 3. Ritos de passagem e dinâmicas de consciência

Os ritos de passagem fundamentais são sete assim como o são as dinâmicas de consciência. Todos os ritos têm um caráter dramático, povoados sempre pelas vivências de vida, morte e renascimento e expressam a condição de que sem o morrer não há como o nascer para a totalidade plena. Os ritos de passagem:

- São precedidos pela morte e sucedidos pelo novo tempo de Vida;
- Para realizá-los haverá perdas e enfrentamentos dos desafios;
- Para cada rito vivido, novos padrões de consciência se atualizam;
- Todo rito implica sair da singularidade específica para viver a conquista de novos padrões relacionais;
- É da ingerência da natureza abdicar da conformidade de uma dinâmica de consciência, optar pelo desafio de um novo rito de passagem e partir para a aquisição de um novo padrão de consciência, sem que os anteriores padrões de consciência deixem de estar presentes em todos os seres humanos;
- Todo rito de passagem demanda responsabilidade pelas mudanças conquistadas;
- Sempre podem anunciar a antevisão de um futuro diferente do provável.

O **primeiro** rito de passagem ocorre na concepção da nova vida. Configura a primeira vivência de morte e renascimento. Eis que um espermatozoide e um óvulo se congregam e se fundem. Ambos abdicam da *individualidade* para que a vida aconteça. Simbolicamente, ambos morrem para forjarem um ovo ou zigoto, ou seja, o protótipo do novo ser. Morte é necessária para fazer Vida. A *coniunctio* de dois origina o Uno.

Ao se fundirem, a grandiosidade do desconhecido se apresenta; uma sabedoria inaudita acontece quando o um e o outro abdicam da própria identidade para se tornarem o uno e somente assim a sabedoria da Natureza se atualiza. E, ao se fazerem uno, se dividem em dois, depois em quatro, oito, 16 e assim sucessivamente até que parte desta fórmula, ou seja, parte deste agregado de células, supostamente idênticas, uma vez que decorrem de uma única célula primordial – instância essa cuja regência desconhecemos – que “determina” que parte dessa fórmula formará o saco amniótico, dentro do qual o futuro embrião se desenvolverá, e se forjará a placenta para alimentar o futuro ser em gestação.

As demais células se compõem imagetivamente como um corpo *urobórico*, com o que, cada grupamento celular, *de per si*, dará origem aos incontáveis componentes do futuro ser humano: boca e anus se separam, a uroboros se abre, se alonga, a protuberância da cabeça emerge, a coluna se forja, os apêndices, braços e pernas, despontam e todos os órgãos acontecem.

Ao final de 10 semanas, o embrião estará absolutamente completo. Nas próximas 30 semanas, dando continuidade a esse processo fenomenal, no qual transformações ímpares ocorrem, fazendo a vida acontecer, um novo ser se forja, único como nenhum outro. Passa a se chamar feto. E, finalmente, após um período total de 38 a 40 semanas estará pronto para nascer, apesar de, diferentemente dos demais mamíferos não primatas, sem autonomia para locomover-se ou buscar alimento.

A dinâmica de consciência que permeia esse tempo de vida denomino-o como **Dinâmica Urobórica** sob a regência da divindade Natureza.

*O primeiro rito de passagem, tanto quanto a primeira dinâmica de consciência, se traduzem e se ocupam com a origem e a manutenção da Vida!*

Estando o feto pronto, apto para seu próximo desafio, haverá de submeter-se, simbólica e

literalmente, ao seu **segundo** rito de passagem e, como tal, por nova vivência de morte. Atravessar o conduto vaginal, e após dar nascimento à cabeça, a escápula se contorce, o tórax passa a ser “massageado para acordar os pulmões”, os batimentos cardíacos se aceleram, emerge o abdômen... O segundo rito de passagem acontece como o nascer para a luz.

Até algumas décadas atrás, o nascimento ocorria mais natural e necessariamente por via baixa, com o que o feto precisava atravessar o estreito canal vaginal, por onde coubesse sua cabeça e para que a escápula, certamente mais larga, atravessasse esse conduto, necessitava de malabarismos intensos, seguidos por um tórax com suas costelas que também se retorciam e se massageavam, e assim os pulmões seriam ativados, cumprindo sua função de sobreviver, qual seja, respirar. Após o segundo rito de passagem, a criaturinha **vive** o colo protetor sob a tutela da segunda dinâmica de consciência que denomino como do Feminino ou da Deusa Mãe, amplamente estudada pela Psicologia Analítica sob a denominação de Matriarcal.

Esta dinâmica retrata a instauração do encontro eu-outro, sem consciência reflexiva, por parte do nascituro, de “quem é o Eu e quem é o Outro”. Todavia, à medida que os vários Outros se diversificam o Eu se estrutura, a relação deixa de ser de exclusividade, mas sempre na interdependência com um Outro. Na dinâmica da Deusa Mãe, a Vida é sempre soberana.

O nascituro se desenvolve natural e simbolicamente no colo da mãe/pai, sendo alimentado, aconchegado, acarinhado, atualiza a linguagem, bem como competência para andar sobre somente duas patas, liberando as mãos que com seus movimentos concorrerão para que múltiplos estímulos cerebrais aconteçam, continuamente se vendo refletido nos olhos e faces de suas figuras protetoras. A dinâmica de consciência presente é a do Feminino ou da Grande Mãe, sob a regência do arquétipo da *Deusa Mãe*.

A vivência do colo protetor traduz a concomitância da complementação do tempo gestacio-

nal intrauterino com os primeiros ritos fenomênicos do processo de hominização. O nascituro, por conta da postura bípede das humanas (que tiveram tanto a largura do quadril como do túnel por onde se forma o conduto vaginal diminuídos, bem como das transformações ativadas, decorrentes do processo de deambulação e da postura ereta), nasce absolutamente imaturo para a própria sobrevivência. Assim, os primeiros anos de vida extrauterina configuram o que há de **mais fundamental** para a estruturação de uma criatura saudavelmente humana. **Nesses primeiros tempos de vida, o útero se reinventa nos braços que envolvem o recém-nato**, a par da placenta se fazer representada simbolicamente pelo seio que alimenta, mobilizando as demandas mais primordiais de sobrevivência. O nascituro é instado a acolher o seio e o movimento oral de sugar atualiza-se de imediato. A par dessa condição, tanto no sentido fisiológico quanto psicológico, a interação dos olhares, decorrentes das faces recíprocas que se encontram – mãe (ou substituta) e criança –, constroem-se os primeiros estágios da relação vinculante que gera humanização, forja evidente da certeza de estar sendo cuidado com *diké* e *aidós*, ou seja, com justiça e adequação e recebendo do cuidador(a) o que ele(a) tem de melhor, com o que a emergência do vínculo concreto se faz.

Esses cuidados são fundamentais para a forja da inerência humanizante da criatura, ou seja, nascemos como criaturas e estruturamos nossa condição **humana** na interação decorrente dos cuidados do útero reinventado pelas mãos/colo da mãe/pai/cuidadores!

O útero reinventado, bem como todos os cuidados desse tempo de dinâmica da Grande Mãe, configura estrutura de limite **físico-emocional** entre as figuras continentais e a criança, e vive um continente limitante de caráter físico e que tem fundamentalmente a finalidade protetora para a integridade física. O limite físico é imposto pelas figuras humanizantes. Na dinâmica seguinte haverá de viver a condição de ter e de submeter-se a um limite **verbal-psíquico-emocional** tão

imperiosamente necessário para a estruturação saudável da personalidade. O limite também é imposto, mas é verbalizado e estabelece a assimetria do poder ao qual a criança aprende a se render. É meu entender que as sete dinâmicas de consciência, presentes desde todo sempre na natureza do ser, se atualizam concomitantemente, porém com diferentes padrões e de diferentes intensidades.

O tempo do colo e dos primeiros tempos de Vida condiz com o caráter da dinâmica de consciência em que predominam as vivências do feminino, todavia estruturas de interação masculina, inerentes à natureza, entram em cena, com o que a criança vai sendo “convidada” a atualizar o controle dos esfíncteres, a fazer uso das mãos para segurar a mamadeira por si mesma, ou seja, paulatinamente adquire autonomia para sair do ninho e enfrentar o mundo coletivo. A criança apreende o sentido das palavras, dos interditos, dos limites físicos, constata a assimetria do poder para os quais precisará exercer-se por atitudes pertinentes à dinâmica do masculino. A par disso, descobre o encanto da brincadeira com outros, especialmente com alguns em que a sintonia prevalece. Perde-se o colo continente, ou melhor, abdica-se dele, vivendo esse momento, simbolicamente, como um morrer.

*O segundo rito de passagem implica a emergência da segunda dinâmica de consciência e traduz e se ocupa com a manutenção da espécie!*

E, então, o **terceiro** rito de passagem entra em cena, e o medo emerge, muitas vezes de intensidade assustadora. O medo desse tempo decorre, possivelmente, de um padrão de consciência em que os primórdios do processo reflexivo estão se consumando. Deparar-se com o limite do tempo, com o limite da Vida, do dia, da descoberta literal da Morte, das frustrações, do **não** impeditivo, quando então os desafios das primeiras atividades de caráter reflexivo entram em cena: ler, escrever, tocar um instrumento musical, respeitar limites, cumprir tarefas, obedecer às ordens, configuram realidades assustadoras,

necessariamente impositivas, bem como imprescindíveis à estruturação de relacionamentos assimétricos.

O pior de todos os medos, e talvez, neste momento de vida, quando se vive o terceiro rito de passagem e os prenúncios da consciência reflexiva emergem, o medo da solidão, da perda, do ficar sozinho são mais que assustadores. O medo de estar sozinho, portanto, desamparado ou perdido de si mesmo, explode porque a natureza mais profunda nos diz que somente somos quando em relação. A vivência é que fora da relação não somos.

Ao longo da vida, todos os seres irão buscar parcerias, casamentos, vínculos, sociedades, relações! Todos se buscam e sentem que se constroem, ou se fazem humanos em função das relações. Sem a relação o ser não é!

Em grande parte da vida as relações são concretas, objetivas. Todavia, as relações tendem a se tornar subjetivas, simbólicas, povoadas pelas memórias de todos os casamentos estabelecidos ao longo do caminho e iluminadas pelos casamentos interiores com todos os Outros que incorporamos em função da elaboração de nossas sombras, as mais sombrias, com o que podemos realmente realizar o maior e o melhor de todos os casamentos, qual seja, consigo mesmo, com o Self, com Deus, tornando-nos plenamente humanos. Quando assim se der, as criaturas se tornam o que **são** para deixarem de ser o que **sabem**.

É tempo do masculino, da discriminação, da assimetria do poder. É tempo de sair do ninho familiar, sair do “colo” para entrar, simbolicamente, no reino da regra, da ordem, da norma, do cumprimento das tarefas, no reino do coletivo, das obrigações e dos deveres. É tempo da dinâmica do Masculino ou do Pai, sob a regência do arquétipo do *Deus Pai*.

Há anos, como ainda hoje acontece nas pequenas cidades, essa separação da pequena família para o grande coletivo acontecia nas ruas, com os vizinhos do “bem” e do “mal”. Hoje, acontece cada vez mais precocemente com a

ida às escolas pré-primárias, quando a criança é inserida, muito mais cedo, no reino do grande universo coletivo.

No tempo do terceiro rito de passagem, a instituição da terceira dinâmica de consciência confirma que os cânones do Estado de Direito são estabelecidos e a Vida torna-se soberana somente dentro da tribo ou do clã.

*O terceiro rito de passagem realiza-se sob a dinâmica de consciência de caráter patriarcal, com a regência do deus Pai, traduz e se ocupa com a implantação do Código!*

O **quarto** rito de passagem se apresenta, mobilizado, desencadeado e atualizado em função das grandes transformações neuroendócrinas. É a adolescência plena com sua quase intimação de se olhar para o outro diferente de si e com ele interagir de forma inédita. O conflito decorrente das demandas imperiosas pelas vivências de sexualidade, concomitante às demandas da coabitação carnal que emergem assustadoramente. O quarto rito de passagem é o mais desafiador até então vivido! Implica a experiência e a vivência dos maiores conflitos. Demanda que meninos e meninas sejam preparados para se tornarem adultos e, para tanto, enfrentarem desafios atarradores. O herói/heroína, profundamente mobilizado, acontece para todos. O primeiro estágio se traduz por sair da tutela familiar de pai e mãe; implica deixar de ser filho/filha. Entretanto, as demandas da emergência de autonomia do adolescente não coincidem com os pressupostos de aceitação dos pais, os quais, defasados, algumas vezes, por quase duas gerações, entendem que autonomia significa competência para responder por sua própria sobrevivência.

Nos pressupostos de nossa sociedade atual, os adolescentes não são trabalhados para cumprir os ritos de passagem como: suportar a dor, caçar um animal selvagem e enfrentar o medo de dormir no território sagrado dos mortos, tal como os integrantes de povos chamados “selvagens”, que determinam as tarefas a serem cumpridas. Porém, no sentido mítico-simbólico, tanto para o

universo masculino como para o feminino a ativação do herói/heroína acontece como demanda da própria natureza

Quer me parecer que em nossa sociedade, no sentido de classe média, a passagem pelos ritos da adolescência para adultícia foi restringida exclusivamente para os domínios do intelectual, como, por exemplo o de conseguir passar num vestibular.

Há de convir, entretanto, que as relações sexuais entre adolescentes têm ocorrido cada vez mais precocemente; a ingestão de bebidas alcoólicas aumentou de forma indiscriminada, sem respeito qualquer às restrições chamadas legais. De outra parte os envoltimentos de caráter homossexual têm se tornado prática de experimentos, principalmente entre meninas. Quer me parecer que, principalmente entre as meninas, os encontros eróticos de caráter homossexual seja uma tentativa de experimentar o gozo do prazer erótico com alguém de seu mesmo gênero, para que, depois dessa vivência, aceitar o desafio de uma relação heterossexual. De outra parte, notamos a emergência tanto com os rapazes como com as moças, de grupos de juvenis absolutamente avessos a qualquer envolvimento hetero ou homossexual: são jovens que participam de grupos, festejam, viajam juntos, mas sem atividade erótica, a par daqueles que permanecem numa relação de envolvimento puramente virtual.

O tempo da “juventude” também aumentou nas classes sociais mais abastadas. O chamado “jovem”, apesar de ter idade de adulto pleno, mantém-se na casa dos pais, usufruindo das benesses do cotidiano, sem ônus econômico qualquer, desfrutando das acomodações, alimentos, limpeza, roupas lavadas etc., ou seja, tudo absolutamente sem custos econômicos, a par de desfrutarem de benesses para as quais ainda não têm competência para custear.

Para o universo feminino, com suas heroínas ativadas, o enfrentamento das tarefas que levariam à introspecção e explicitadas de forma magnífica pelo mito de Eros e Psique está cada vez

mais sendo insuficiente. Tarefas que explicitam com riqueza de detalhes a estruturação de como se forja a natureza mais profunda do feminino na mulher, tais como: separar as sementes misturadas, ou seja, reconhecer os grãos da própria constituição e adquirir discriminação; descobrir como evitar o confronto com a força bruta, incorporando-se de paciência e lucidez para conseguir o resultado almejado; confiar que a presença do sagrado se fará para conquistar a água da origem; render-se à sabedoria da edificação do processo reflexivo que instrui sobre como entrar e sair do reino da morte. Assim, ao adentrar simbolicamente o reino da morte deverá atentar para não ser enredada com as demandas de outros com escolhas que não são suas, quais sejam: a mão que pede ajuda; o burriqueiro coxo, as tecedeiras, com o que, ao retornar, surgirá como mulher adulta, plena de femininos, reconhecendo-se e sabendo-se feminina ousando abrir a caixinha do pote da beleza-sedução-envolência. O mito expressa com sabedoria como é deixar de ser uma menina e transformar-se numa Mulher, realidade essa que enseja a concomitância do nascimento-emergência do Homem adulto, expresso na personagem Eros que surge para arrebatá-lo Psique.

A natureza do ser feminino está magnificamente expressa no mito de Eros e Psique, quando do retorno da juvenzinha do reino de Hades carregando a caixinha com o creme da beleza. Psique, ao assumir sua demanda de querer manter-se bela, característica próprio de sua natureza, mas que ela abominava por afastá-la das pessoas, principalmente dos homens. Ao retornar do reino dos mortos, simbolicamente, ao deixar sua meninice, ao transpor o limiar do rito de passagem, constata, descobre que deseja ser Mulher, ou seja, deseja ser feminina, bonita, sensual, necessitada da presença-complementação da figura de um masculino. E, assim, abre a caixinha: ao se tornar uma Mulher viabiliza-se também a possibilidade de Eros se fazer Homem com a plenitude do Masculino. Eros deixa sua dependência com a figura mãe-Afrodite e refe-

rencia-se com a expressão maior do masculino-Zeus. Assim, incorporado, resgata Psique.

São tempos de concomitância de vivências ambivalentes como: introversão/extroversão; atividade/passividade; aceitar desafios/ evitação; responsabilidade/inconsequência; contestar/submeter-se; e tantas outras ambivalências avolumando os conflitos.

Tanto os meninos quanto as meninas estão submetidos, simbolicamente, à emergência do herói tanto quanto da heroína pois ambos representam lutas que darão abertura para a emergência dos arquétipos de *anima e animus*.

No sentido mítico, nesse momento, entram em cena os mais significativos **mitos de criação** com a emergência das mais profundas questões sobre a realidade de ser humano:

Quem sou eu?

Por que estou aqui?

Qual o propósito de minha existência?

Como aceitar a responsabilidade por tudo quanto faço?

Estas questões foram formuladas por filósofos de todos os tempos, sendo que a quarta somente emergiu com Kant (século XVIII), ou seja, qual a minha responsabilidade diante desses acontecimentos?

Há de convir que estas questões, conscientes ou não, implicam o peso atroz da responsabilidade e da culpa por tudo quanto der de errado. De um lado, o herói, tanto quanto a heroína, não quer abandonar o espaço da vida, da velocidade, contestações, autonomia, infrações, drogas; de outra parte *anima/animus* se apresentam com atitudes profundamente *sui generis*, com demandas por estabelecer relacionamentos de companheirismo. Mas os conflitos decorrentes dessas brigas autorreflexivas primordiais redundam, muitas vezes, em mortes literais.

Dos ritos de passagem, inegavelmente este momento é o mais complexo, pois pede a morte da inocência, a implantação da lucidez da responsabilidade e, fundamentalmente, do encontro com o outro que pensa, sente, age de forma diferente, mas que atrai, fascina, convida para estar junto.

O herói/heroína ativado pede **timé**, pede reconhecimento por seus feitos, mas, ao mesmo tempo, não quer deixar sua intrepidez. Objetivamente, as vivências de morte, expressivas nos ritos de passagem, têm um sentido simbólico. A par disso, na emergência da adultícia o peso da reflexão enlouquece.

O fato da quarta questão ser tão recente na história é um alerta para a constatação de que a consciência da responsabilidade sobre o que sou e o que faço ainda ser um fenômeno em fase de elaboração coletiva.

O coletivo ainda espera salvadores da pátria; ignora que atribuir ao estado a responsabilidade pela própria sobrevivência é não se tornar adulto, ignora que estamos destruindo o planeta e aceitam que o locupletar-se com o dinheiro do outro é regra.

*As mudanças individuais são mais céleres que as coletivas!*

Histórica e simbolicamente, o coletivo vive um rito de passagem da adolescência para a adultícia em que é iminente assumir a responsabilidade por tudo quanto acontece na própria vida, na família, com os filhos, no trabalho, no país, na Terra...

O tempo da quarta dinâmica de consciência tem se estendido de forma significativa, principalmente nas classes sociais mais diferenciadas no sentido econômico.

*O quarto rito de passagem pede o exercício da dinâmica de consciência do Encontro, sob a regência do arquétipo da Coniunctio e se ocupa da consumação da paridade!*

O **quinto** rito de passagem reclama pela conjugalidade com o que a convivência com o outro diferente de si demanda o exercício pleno da comunicação. É tempo de parcerias, de troca de ideias, de informações, de sentimentos, tempo de decisões comuns entre parceiros, entre sócios, entre amigos, tempos de deliberações sobre como estruturar o núcleo familiar bem como manutenção da própria es-

pécie, do firmar-se profissionalmente, do conviver e tornar-se socialmente responsável, por si mesmo, pela família, pela sociedade, pela Terra onde se vive!

O quinto rito de passagem implica diálogos e comunicação com o outro, implica integridade de propósitos e coerência de valores, implica fidelidade e lealdade consigo mesmo e com os demais. O quinto rito de passagem implica o mais pleno exercício das virtudes dispensadas por Zeus às criaturas, quais sejam: *diké e Aidós, ou seja, justiça plena para com o outro e fazer para o Outro o melhor de si*. Essas virtudes implicam necessariamente estar em relação com o outro e somente assim nos fazemos realmente seres humanos.

Pierre Soliè, em seu texto “Mitanálise” (1986), propõe que os primeiros tempos de vida o ser humano considera o outro como propriedade sua e implica um relacionamento “amoroso” de caráter antropofágico; o segundo tempo se traduz por relacionamento amoroso de tipo “caritas”, ou seja, implica cuidar do outro pelo outro mas ainda depende do reconhecimento pelo outro. Somente no terceiro tempo viabiliza-se o amor do Ágape sagrado com o ocupar-se do outro mesmo que o outro não saiba ou reconheça estar sendo cuidado.

A Comunicação, quando exercida de forma criativa, pedirá Congruência entre o que se fala e o que se faz, bem como Complacência para com o outro que ainda não atingiu esse patamar de compreensão. Quando exercida em sua plenitude maior, a voz do emitente terá competência para vibrar em sintonia com o Outro, criando ressonâncias de apaziguamento.

Assim, manter-se na integridade de propósitos representa um desafio enlouquecedor, pois a tentação por proveitos escusos se faz presente com muita frequência.

A comunicação entre as pessoas é um fenômeno tão complexo quanto inédito por ser continente das mais espetaculares criações humanas, quanto das piores aberrações, motivos de brigas, crimes, guerras.



De outra parte, a comunicação implica poesia, música, beijos e abraços, toques sutis entre almas que se encontram. É inseminadora e fertilizante, criadora que gera criaturas.

A dinâmica da Comunicação, atributo singularmente atualizado pelos seres humanos, confere um poder de comando, como também confere certezas e esperanças de mudança, a par de explicitar as decepções e amarguras diante do que a criatura tem de mais sórdido, mais degradante e sombrio.

O quinto ritual de passagem exercido sob a vigência da dinâmica de consciência da Comunicação, sob a regência do arquétipo do *Verbo encarnado* é o que melhor expressa o processo de humanização por traduzir em falas (faladas, escritas, poéticas, cifras musicais, imagens, gesticulações) o que a criatura pensa e reflete sobre o refletido, o que tem de ideias e o que com elas constrói, o que sente e como sofre, o que a emociona e se traduz em vibrações epifânicas. Enfim, **a comunicação é a marca indelével do ser humano e do como se fazer humano!**

A dinâmica da Comunicação implica ouvir o que o outro fala, incorporando-se desse referencial, fazendo dele instância sua, estruturando-se como decorrência do casamento de suas próprias ideias, falas, pensamentos com as ideias falas e proposições do outro. A dinâmica da Comunicação implica lutar pela implantação de realidades decorrentes do casamento de suas próprias demandas com as demandas do outro, quando então, não há mais a minha demanda e a do outro, mas sim a nossa, ou seja, a dinâmica da Comunicação pede que concebamos com o outro filho dessa transubstanciação!

A dinâmica da Comunicação pede a elaboração do mais severo dos sete pecados capitais, qual seja, a arrogância de supor-se douto criador de soluções, quando na realidade somos todos vasos continentais do grande universo do inconsciente coletivo, expressão junguiana para traduzir o campo akâshico, fonte de sabedoria que aguarda que façamos as perguntas para respostas que já estão a nossa espera.

*O quinto rito de passagem sob a condução da dinâmica de consciência da Comunicação, sob a regência do Verbo Encarnado expressa e se ocupa com o casamento de atos e de ideias!*

O **sexto** rito de passagem emerge veiculado por reflexões e constatações sobre a demanda da necessidade de afastar-se da pessoalidade da família, do casamento, do trabalho, dos filhos, da sociedade. O sexto rito de passagem pede introspecção, recolhimento, pede o exercício da reflexão mais profunda sobre suas próprias ideias, sobre o quanto se exerceu pela reto-ação<sup>2</sup>, avaliando-se sobre o que aprendeu com a Vida, o que descobriu como verdade soberana, se realmente alcançou o entendimento de que a fala falada como a fala silenciosa deve ser o mais poderoso instrumento de conciliação, de paz, de aconchego, e de transmitir a Verdade, alicerçada na Ética, imbuído da consciência de que o processo de individuação está a caminho.

O herói desse tempo implica o exercício da Areté – **Excelência**, não havendo mais a demanda pela Timé – **honorabilidade**. A dinâmica de consciência que permeia o exercício do tempo do sexto rito de passagem realiza-se pela antevisão de futuros diferentes do provável, com a certeza de poder-se realizar e interferir na criação de realidades alternativas.

A vivência do sexto tempo de Vida retrata a constatação de poder forjar futuros diferentes do provável, atualizando e experimentando competências até então chamadas extraordinárias. A arte do aprender e do ensinar conferindo tranquilidade; a arte do curar e do curar-se conferindo certezas; a arte do transportar e do transportar-se conferindo deslumbramentos; a arte de transformar a natureza da matéria conferindo a constatação de nos sabermos imortais.

O sexto rito de passagem vivido sob a dinâmica de consciência da Vidência ou Antevisão do Futuro, sob a regência do arquétipo da *Profecia* ou do(a) Velho(a) Sábio (a) retrata a propo-

<sup>2</sup> Reto-ação, conceito da filosofia hindu, implica dispor-se para o exercício de atividade que vise o bem-estar do outro ou do coletivo, sem demandar pelo reconhecimento.



sição da existência de diferentes possibilidades de um vir a ser, que depende de escolhas feitas em momentos cruciais nos quais se deixa a condição de um porvir provável para um diferente futuro possível.

Momentos cruciais traduzem-se, na realidade de todos nós, como desafios nos quais o risco de vida (de si mesmo, do filho, do amado) é iminente, seja por conta de processos físicos ou psíquicos; ou por condições de perdas catastróficas com vivências de extrema solidão e desamparo; ou por realidades invasivas com perda de autonomia e liberdade; ou quando o outro de nós é roubado, sequestrado, abusado...

Momentos cruciais mobilizam angústias, ativam feridas da alma, desencadeiam medos antigos, desorganizam a vida e pedem soluções imediatas, apesar de não as encontrarmos. Todavia, esses momentos também despertam a fé e demandas por constrição, bem como evocam memórias de nossos ancestrais crentes no poder das orações.

E, eis que os “milagres” acontecem trazendo-nos a certeza de que as transformações quanto a diferentes futuros possíveis despertam como realidades, talvez, nunca dantes cogitadas pela consciência. A física quântica afirma que diferentes futuros possíveis aguardam por serem despertados no momento presente em que os desejamos (BRADEN, 2017) expressando a realidade do novo ser nascituro no qual nos tornaremos, ou já nos tornamos! Já somos então o futuro possível e distanciados nos sentimos do futuro provável que seríamos.

Interessante atentar para o quanto de reclamações emergem no seio de uma dinâmica familiar quando um de seus componentes, em processo de análise, apresentando as modificações decorrentes de suas epifanias analíticas, ouve: “Você está muito diferente! Já não é mais o mesmo! Que aconteceu consigo? Parece que não o reconheço!”.

E, então, quando se atenta para memórias passadas, que são, na realidade, muito recentes, as pessoas se sentem tão distantes do que

foram, por diferentes se sentirem, assustadas com o que faziam, consentiam ou deixavam passar, sem contestações.

Quer me parecer que o processo de individuação é uma demanda imperiosa pela instauração de um futuro possível diferente do provável, futuro esse adormecido nos escaninhos da psique e que aguarda a emergência da revelação!

Assim, ao vivermos o sexto rito de passagem estruturado pela sexta dinâmica de consciência em nosso processo existencial tornamo-nos videntes (ALVARENGA, 2018), permeados por um padrão de inteligência noética que nos torna cada vez “mais humanos”, seja por incitar-nos a ser a solução dos conflitos, como a nos compelir para realizar as mudanças, mas, mais que tudo, pela emergência imperiosa do processo de individuação clamar por se atingir o autoconhecimento, meta maior do fenômeno da humanização. Assim, autoconhecimento implica assumir por inteiro e intensamente a demanda de saber e de ocupar-se do Outro, **em si mesmo**. Esse Outro subjetivo, muitas vezes depositário de projeções, as mais sombrias, necessita ser conhecido e reconhecido como instância da própria pessoa, em seu mais profundo processo reflexivo.

Assim, o próximo passo para traduzir uma expressão transformadora do desenvolvimento do padrão de consciência para atingir-se a plenitude da condição humana implicaria alcançar um quociente de inteligência que traduzisse a síntese da condição intelectual, com a emocional e a espiritual, e expressasse o ser em sua plenitude maior, ou seja, **ocupado com a redenção do outro em si mesmo**.

A dinâmica da Vidência e sua competência para divisar possíveis diferentes futuros está intimamente ligada ao poder da prece e sob a regência do “feito Isaias” que propõe como oração mais poderosa aquela que mentaliza um futuro diferente do provável e que já é realidade, pois, despertado se fez pelo desejo inquebrantável da fé. Todavia, para alcançarmos um futuro diferente do provável precisaremos ser numa nova Ética instituída e fundamentada, no meu

entender, em quatro princípios, quais sejam: no **Fogo** da mais profunda consciência reflexiva que nos intima a refletir sobre assumir a responsabilidade por tudo quanto nos cerca, pois tudo tem a ver conosco; na **Techné** mais inventiva que somos e temos para mudar nosso momento histórico; na **Diké** como consciência plena do senso de Justiça para todos e com todos; e, finalmente, na virtude plena da **Aidós** que nos conduz para realizarmos e fazermos o que somos de melhor para o Outro, quem quer que ele seja e para o bem comum (ALVARENGA, 2011).

Assim sendo, próximos estaremos da sétima morada, da sétima dinâmica de consciência e lá nos aguarda a cerimônia ritualística da *coniunctio* com a divindade, segundo pressuposto de Teresa D'Ávila (1981), ou a cerimônia ritualística da *coniunctio* com o *Self*, segundo as proposições de Jung, com o que o autoconhecimento se faz, meta maior do processo de individuação.

Há que lembrar de não terem as diferentes dinâmicas um caráter sequencial, pois podem ocorrer, tanto a quinta como a sexta e a sétima, numa condição eventual, expressando momentos de sabedoria não inteligíveis para quem os

enuncia. A fixação defensiva em qualquer uma delas é possível, e pode impedir o caminhar para o *Self*. Vidência implica antevisão de futuro e configura a melhor e a maior oportunidade para divisarmos o caminho para a individuação

*O sexto rito de passagem ocorre sob a sexta dinâmica de consciência regida pelo arquétipo do Velho(a) Sábio(a), expressa e se ocupa da antevisão do futuro!*

O **sétimo rito** de passagem, ou seja, tempo da Compreensão Universal, sob a regência do arquétipo da *Totalidade*, comporta a arte de aceitar que somente com a morte literal experimentaremos um tempo inédito de vida.

É tempo do desaparego, tempo de preparar-se para a partida, tempo de perdoar-se por não ter atingido a meta almejada, tempo de se despedir dos que ficam, lembrando que o afastamento é temporário, tempo de purgar as mágoas.

O sétimo rito de passagem implica o preparo para a **morte literal**. ■

Recebido em: 26/05/2020

Revisado em 28/06/2020

## Abstract

### *Rites of passage and dynamics of consciousness*

*The text focuses on describing the seven main rites of passage that occurred with humans, concomitantly with the seven different transformations of consciousness patterns named as: uroboric, Great Mother, God Father, Encounter or Coniunctio, Communication, of the Future Preview and finally of the Totality. The rites of passage explain moments of overcoming-transgressions of interdictions, with which the human*

*being reaches new lifetimes, and their respective dynamics of consciousness, arising from intrinsic demands of nature. Because of overcoming these heroic moments, we acquire knowledge that is incorporated into the psyche, along with unknown desires, mobilize behaviors to overcome obstacles. The rites of passage are preceded by the experience of death and succeeded by the new lifetime. ■*

**Keywords:** Rites of Passage, The Seven Dynamics of Consciousness, Death and rebirth

## Resumen

### *Ritos de pasaje y dinámicas de conciencia*

*El texto trata sobre la descripción de los siete ritos principales de pasaje que ocurrieron con los humanos, concomitantemente con las siete transformaciones diferentes de patrones de conciencia nombrados como: Urobórica, de la Gran Madre, del Dios Padre, del Encuentro o Coniunctio, de la Comunicación, de la Vista Preliminar del Futuro y finalmente de la Totalidad. Los ritos de pasaje explican momentos de superación-transgresiones a las interdicciones, con las cuales el ser humano*

*alcanza nuevos tiempos de vida, y sus respectivas dinámicas de conciencia, que surgen de las demandas intrínsecas de la naturaleza. Como consecuencia de la superación de estos momentos heroicos, se adquiere conocimiento que se incorpora a la psique, junto con deseos desconocidos que movilizan comportamientos para superar obstáculos. Los ritos de iniciación son precedidos por la experiencia de muerte y seguidos por el nuevo período de Vida. ■*

**Palabras clave:** Ritos de Pasaje, Las Siete Dinámicas de la Conciencia, Muerte y renacimiento

## Referências

ALVARENGA, M. Z. As sete dinâmicas de consciência, a hominização, inteligência espiritual e o processo de individualização. In: CONGRESSO LATINO AMERICANO DE PSICOLOGIA ANALÍTICA, 8. 2018, Bogotá. *Anais...* Bogotá: Comitê Latino-Americano de Psicologia Analítica, 2018.

\_\_\_\_\_. O encontro de Prometeu, Hércules e Quiron: a morte e o morrer: ritos de passagem. *Junguiana*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 58-65, jun. 2011.

BRADEN, G. *O efeito Isaias: decodificando a ciência perdida da prece e da profecia*. São Paulo, SP: Cultrix, 2017.

D'ÁVILA, T. *As moradas do castelo interior*. São Paulo, SP: Paulus, 1981.

SOLIÈ, P. *Mitandíse junguiana*. Barueri, SP: Nobel, 1986.

# Rites of passage and dynamics of consciousness

Maria Zelia de Alvarenga\*

## Abstract

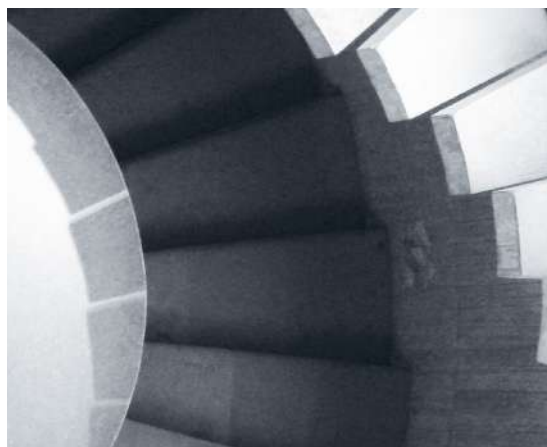
The text focuses on describing the seven main rites of passage that occurred with humans, concomitantly with the seven different transformations of consciousness patterns named as: uroboric, Great Mother, God Father, Encounter or Coniunctio, Communication, of the Future Preview and finally of the Totality. The rites of passage explain moments of overcoming-transgressions of interdictions, with which the human

being reaches new lifetimes, and their respective dynamics of consciousness, arising from intrinsic demands of nature. Because of overcoming these heroic moments, we acquire knowledge that is incorporated into the psyche, along with unknown desires, mobilize behaviors to overcome obstacles. The rites of passage are preceded by the experience of death and succeeded by the new lifetime. ■

## Keywords

Rites of Passage, The Seven Dynamics of Consciousness, Death and rebirth.

\* Médica (FMUSP), psiquiatra (AMB), analista junguiana pela Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e afiliada à IAAP (*International Association for Analytical Psychology*). Tem os seguintes livros publicados: *Mitologia simbólica* (em colaboração); *O Graal: Arthur e seus cavaleiros* (em português e inglês – Editora Karnac); *Édipo, um herói sem proteção divina*; *Ulisses o herói da astúcia* (em colaboração com Sílvia Baptista), *Por que os deuses castigam?* (todos editados pela Casa do Psicólogo); *Os deuses castigam?* (Publicação particular); *Anima/Animus de todos os tempos* (em colaboração). Fundadora do Centro de Estudos Boitata. e-mail: <mza@boitata.org>/<mzalvarenga@gmail.com>



## Rites of passage and dynamics of consciousness

### 1. Introduction

There are many rites of passage, in function of which we are forged, marking moments of overcoming-transgressions to interdictions, with which we update new life times, new dynamics of conscience, arising from the intrinsic demands of nature. But for the new time of Life to happen we will have to “die” symbolically.

As a consequence of overcoming these heroic moments, we acquired and incorporated knowledge that until then we had no competence to exercise, but for which we had demands to update it. At the same time, unknown desires enter the scene, mobilizing new behaviors, in function of which we overcome obstacles.

It is important to remember that any and all experiences of abandonment, bullying or everything that constitutes physical and / or psychological abuse permeating mainly the primordial dynamics of consciousness, pertinent to the respective rites of passage, accelerate the emergency by reaching the subsequent dynamics of consciousness. However, the urgency to assume these new responsibilities, which are presented, by imposition and never by choice or deliberation, are not completely consumed because there is no way that the psyche can be structured sufficiently to support the emerging challenges. The individual goes on as if eternally overburdened, burdened by burdens that he considers tiring and, apparently without a plausible reason or, at any other time, pictures expressed by physical and/or psychic pathologies emerge and expressive regressions appear, reconfiguring past moments when previous rites of passage were activated early.

The demand for the relationship is an inherent nature; it is a primordial, archetypal reality, being present regardless of conscious deliberation of a reflective character. Even because, from an early age, the child needs the presence

and interaction with the continent figures. The demand to relate is integral to the nature of the creature, a demand that has specificity to transform creatures into human beings. Thus, if this demand is not updated, the creature (human being) does not become sufficiently human, becoming, throughout life, someone with conflicts in all relationships due to their humanization needs. Throughout life, the creature will experience countless patterns of relationships that will add new references to humanizing experiences, such as healthy or pathological conditions, as a result of the traumas experienced in the earliest childhood phases.

### 2. The interactional field of humanizing experiences

Until a few decades ago and even today in small towns in the interior, people of the same family, represented by mother, father, grandparents, uncles, cousins and households as neighbors, made up an interactional field of experiences humanizing elements within which the child grew as a member of the “big family”. Children found, from an early age, an interactive field of humanizing experiences, composed of many faces of children, adolescents, adults, the elderly. The child was never an only child, but he always had many grandparents, aunts and uncles, cousins, etc. The “villages” where they grew up configured continents of humanizing experiences, but sometimes also of abuse.

Thus, this interaction field, like any human reality, could be the continent of the most terrible perversions, as are the reports we find in our offices. Over the years and decades, this interactional field has been fragmenting. As the cities grew and became vertical, the family nuclei were reduced, reaching the point where we no longer even know the name of our neighbors at the door. The interactional field of humanizing experiences became impoverished and,

synchronously, as I want to think, the pictures of panic disorder, anxiety, meaningless life, increased significantly! Thus, we can infer, about the existence of deeply negative interrelational experiences, established between the child and the field in which they are inserted, because this field is increasingly restricted, but, more than anything, the fields are depleted of energy continent. Children are cared for early by substitute figures who forge wounds that do not heal and that are unlikely to be repaired throughout life and analysis processes. When the child feels separated from the relationship (abandoned to the care of others), he is invaded by an atrocious emotion of fear, since he has not yet structured himself minimally as a human being, it is still unknown! The body is formed, but the condition of what it is like to feel or know oneself as a human being does not yet give you the security to feel contained within yourself, that is, without the risk of fading or losing yourself.

And this forging occurs early. Lacking something that totally depends on the relationship with the mother / father and on the extremely impoverished humanizing interaction field, the child, when turning away from the other that gives him humanity, lives the situation populated by a terrifying fear. When the father and/or mother move away from the child's primary experience, feeling contained, feeling enveloped, enveloped by the continent of the "reconfigured womb"<sup>1</sup> results in a reality in which she (child) ceases to be or to exist, as if you lost yourself. It is not yet, it has not yet structured itself, it is not known, the terror of being abandoned is not exactly abandonment, but the fear of ceasing to be, or the condition of losing yourself from the possibility of becoming. It seems to me that the fulcrum of the vast majority of the uncertainties, insecurities, and panic disorders arises from these needs for more primary

care that contribute to the establishment of the condition of becoming human. All beings become more and more human the greater the lived experiences, structured in different patterns of relationships. However, the structuring of all subsequent patterns established with the different situations that beings encounter throughout life, will only be sustained if the most primeval of experiences has been sufficiently continent to structure a foundation for those that will occur a posteriori.

The structuring of the condition of humanizing oneself, resulting from the countless humanizing "marriages" depends on how the beginnings were structured. Shortages resulting from these primordial experiences will possibly compromise the structuring of new relational patterns ("marriages") with the brothers, with colleagues and/or friends, with the various partners, whether in conjugality, work, societies, etc.

Thus, if the creature does not have a healthy early childhood structure, it is unlikely to marry a man or a woman, but it will probably marry a "father" or a "mother".

On the other hand, we know reports about creatures that under experiences of great suffering caused by extremely serious morbidities, creatures that, it seems, came to be with us for a short time when, then, transcending the natural rites of passage, update skills relevant to dynamics of consciousness unprecedented. These experiences, full of foresight of the future, contribute so that both the dynamics of the Meeting, as well as the dynamics of Communication and the others, are exercised with the fullness of someone incorporated by the presence of divinity.

### 3. Rites of passage and dynamics of consciousness

There are seven fundamental rites of passage, as are the dynamics of consciousness. All rites have a dramatic character, always populated by the experiences of life, death and rebirth and express the condition that without dying there is no way to be born to the full totality.

<sup>1</sup> It is my understanding that because the so-called human beings are born absolutely immature, the cervix translated by the "maternal arms" that involve the unborn child, for months and months, configures a reconfigured uterus.



The rites of passage:

- They are preceded by death and followed by the new life span;
- To achieve this, there will be losses and facing challenges;
- For each rite lived, new standards of conscience are updated;
- Every rite implies leaving the specific singularity to live the conquest of new relational patterns.
- It is the interference of nature to abdicate the conformity of a dynamics of consciousness, to choose the challenge of a new rite of passage and to move towards the acquisition of a new pattern of consciousness, without the previous patterns of consciousness ceasing to be present in all human beings.
- Every rite of passage demands responsibility for the changes achieved;
- They can always announce a preview of a future different from the probable;

The first rite of passage occurs in the conception of the new life. It configures the first experience of death and rebirth. Behold, a sperm and an egg come together and fuse. Both abdicate individuality in order for life to happen. Symbolically, both die to forge an egg or zygote, that is, the prototype of the new being. Death is necessary to make Life. The coniunctio of two originates the One.

When merging the greatness of the unknown appears; unprecedented wisdom happens when the one and the other give up their own identity to become one and only then does the wisdom of Nature update itself. And when they become one, they divide into two, then into four, eight, sixteen and so on until part of this morula, that is, part of this aggregation of cells, supposedly identical, since they stem from a single primordial cell, –an instance whose regency we do not know – “determines” which part of this morula will form the amniotic sac, within which the future embryo will deve-

lop, and the placenta will be forged to feed the future being in gestation.

The other cells are composed imagery as a uroboric body, with which, each cell group, per se, will give rise to the countless components of the future human being: mouth and anus separate, uroboros open, lengthen, the protuberance of the head emerges, the spine is forged, the appendages, arms and legs, appear and all the organs happen.

At the end of 10 weeks, the embryo will be absolutely complete. In the next 30 weeks, continuing this phenomenal process, in which unique transformations occur, making life happen, a new being is forged, unique like no other. It is called a fetus. And finally, after a total period of 38 to 40 weeks you will be ready to be born, although, unlike other non-primate mammals, you will not have the autonomy to move around or look for food.

The dynamics of consciousness that permeates this time of life I call as Uroboric Dynamics under the rule of the divinity Nature.

*The first rite of passage, as well as the first dynamic of consciousness, are translated and engaged with the origin and maintenance of Life!*

Once the fetus is ready, ready for its next challenge, it will have to submit, symbolically and literally, to its second rite of passage and as such by a new experience of death. Crossing the vaginal canal, and after giving birth to the head, the scapula twitches, the chest is “massaged to wake the lungs”, the heartbeat accelerates, the abdomen emerges... The second rite of passage happens as the be born into the light.

Until a few decades ago, birth took place more naturally and necessarily via the lower route, with which the fetus needed to cross the narrow vaginal canal, where his head could fit and for the scapula, which is certainly wider, to cross this conduit, it needed intense juggling, followed by a chest with its ribs that also twisted and massaged, and thus the lungs were activated, fulfilling its function of survival, that is, breathing.

After the second rite of passage the little creature lives the protective lap under the tutelage of the second dynamic of consciousness that I call the Feminine or the Mother Goddess, widely studied by Analytical Psychology under the name of Matriarchal.

This dynamic portrays the establishment of the I-other encounter, without reflective awareness, on the part of the unborn child, of “who is the I and who is the Other”. However, as the various Others diversify, the Self is structured, the relationship is no longer exclusive, but always interdependent with an Other. In the dynamics of the Mother Goddess, Life is always sovereign.

The unborn child develops naturally and symbolically in the lap of the mother / father, being fed, cuddled, updates the language, as well as the ability to walk on only two legs, releasing the hands that with their movements will contribute to multiple brain stimuli to happen, continually seeing himself reflected in the eyes and faces of his protective figures. The dynamics of consciousness present is that of the Feminine or the Great Mother, under the rule of the Mother Goddess archetype.

The experience of the protective neck reflects the concomitance of complementing intrauterine gestational time with the first phenomenal rites of the hominization process. The unborn child, due to the bipedal posture of human beings (which had both the width of the hips and the tunnel through which the vaginal canal is reduced, as well as the activated transformations, resulting from the process of walking and upright posture) is born absolutely immature for survival itself. Thus, the first years of extrauterine life configure what is most fundamental for the structuring of a healthy human creature. In these early years of life, the uterus reinvents itself in the arms that surround the newborn, alongside the placenta to make itself represented symbolically by the breast it feeds, mobilizing the most primordial demands for survival. The unborn child is urged to embrace the breast and the oral suckling movement is immediately updated.

Along with this condition, both in the physiological and psychological sense, the interaction of looks, resulting from the reciprocal faces that are found – mother (or substitute) and child –, the first stages of the binding relationship that generates humanization are built, an evident forging of certainty of being taken care of with *diké* and aids, that is, with fairness and adequacy and receiving from the caregiver what he/she has the best, with what the emergence of the concrete bond is done.

These cares are fundamental to the forge of the creature’s humanizing inherence, that is, we are born as creatures and structure our human condition in the interaction resulting from the care of the uterus reinvented by the hands/lap of the mother/father/caregivers!

The reinvented uterus, as well as all the cares of that time of dynamics of the Great Mother, configure the physical-emotional boundary structure between the continent figures and the child, and live a limiting continent of physical character and that fundamentally has the protective purpose for the integrity physics. The physical limit is imposed by humanizing figures. In the following dynamic, the condition of having and submitting to a verbal-psychic-emotional limit so imperatively necessary for the healthy structuring of the personality must live. The limit is also imposed, but it is verbalized and establishes the asymmetry of power to which the child learns to surrender. It is my understanding that the seven dynamics of consciousness, always present in the nature of being, are updated concurrently, but with different patterns and different intensities.

The time of the lap and the first times of Life are consistent with the character of the dynamics of consciousness in which the experiences of the female predominate; however, structures of male interaction, inherent in nature, enter the scene, with which the child is “invited” to update the control of the sphincters, to make use of the hands to hold the bottle by itself, that is, gradually it gains autonomy to leave the nest and face the collective world. The child grasps

the meaning of words, interdictions, physical limits, observes the asymmetry of power for which he will need to exercise himself through attitudes relevant to the dynamics of the masculine. In addition, he discovers the charm of playing with others, especially with those in which the attunement prevails. The continent's lap is lost, or rather, abdicates it, living that moment, symbolically, like dying.

*The second rite of passage implies the emergence of the second dynamic of consciousness, and translates and deals with the maintenance of the species!*

And then the third rite of passage enters the picture, and fear emerges, often with frightening intensity. The fear of this time is possibly due to a pattern of consciousness in which the beginnings of the reflective process are being consummated. Facing the limit of time, the limit of Life, of the day, of the literal discovery of Death, of the frustrations, of the non-impediment, when then the challenges of the first activities of a reflective nature enter the scene: reading, writing, playing a musical instrument, respecting limits, fulfilling tasks, obeying orders, constitute frightening realities, necessarily imposing, as well as essential to the structuring of asymmetric relationships.

The worst of all fears, and perhaps, at this moment in life, when one experiences the third rite of passage and the harbingers of reflective awareness emerge, the fear of loneliness, of loss, of being alone are more than frightening. The fear of being alone, therefore, helpless or lost from oneself, explodes because the deeper nature tells us that we are only when in relationship. The experience is that outside the relationship we are not.

Throughout life, all beings will seek partnerships, marriages, bonds, societies, relationships! Everyone looks for and feels that they are built, or become human in function of relationships. Without the relationship, being is not!

For much of life, relationships are concrete, objective. However, the relationships tend to become subjective, symbolic, populated by the me-

mories of all the marriages established along the way and illuminated by the inner marriages with all the Others that we incorporate due to the elaboration of our shadows, the most somber, with what we can actually perform the greatest and the best of all marriages, that is, with oneself, with the Self, with God, becoming fully human. When that happens, the creatures become what they are to stop being what they know.

It is time for the masculine, for discrimination, for the asymmetry of power. It is time to leave the familiar nest, to leave the "lap" to enter, symbolically, the realm of rule, order, norm, the fulfillment of tasks, the realm of the collective, obligations and duties. It is time for the dynamics of the Masculine or the Father, under the rule of the God Father archetype.

Years ago, as it still happens in small towns, this separation from the small family to the big collective, happened on the streets, with the neighbors of "good" and 'evil'. Today, it happens more and more precociously with going to pre-primary schools, when the child is inserted, much earlier, in the realm of the great collective universe.

At the time of the third rite of passage, the institution of the third dynamic of conscience confirms that the canons of the rule of law are established and Life becomes sovereign only within the tribe or clan.

*The third rite of passage is carried out under the dynamics of conscience of a patriarchal character, with the regency of the god Father, translating and dealing with the implementation of the Code!*

The fourth rite of passage is presented, mobilized, triggered and updated due to the great neuroendocrine transformations. It is full adolescence with its almost subpoena to look at the other person other than yourself and interact with him in an unprecedented way. The conflict resulting from the imperative demands for the experiences of sexuality, concomitant with the demands of carnal cohabitation that emerge frighteningly.

The fourth rite of passage is the most challenging yet experienced! It implies the experience and the experience of the greatest conflicts. It demands boys and girls to be prepared to become adults and, for that, to face terrifying challenges. The deeply mobilized hero/heroine happens to everyone. The first stage is translated by leaving the family guardianship of father and mother; it implies ceasing to be a son / daughter. However, the demands of the adolescent's emergence of autonomy do not coincide with the assumptions of parental acceptance, who, sometimes lagging for almost two generations, understand that autonomy means competence to answer for their own survival.

In the presuppositions of our current society, adolescents are not taught to fulfill the rites of passage such as: enduring pain, hunting a wild animal and facing the fear of sleeping in the sacred territory of the dead, just like the members of peoples called "savages", which determine the tasks to be accomplished. However, in the mythical-symbolic sense, for both the male and female universe, the activation of the hero / heroine happens as a demand of nature itself

It seems to me that in our society, in the sense of the middle class, the passage through the rites of adolescence to adulthood was restricted exclusively to the domains of the intellectual, such as, for example, being able to pass an entrance exam.

It must be said, however, that sexual relations between adolescents have been occurring at an increasingly earlier age; the consumption of alcoholic beverages increased indiscriminately, without any respect to the so-called legal restrictions.

The time of "youth" also increased in the more affluent social classes. The so-called "young person", despite being of full adult age, remains in the parents' house, enjoying the benefits of everyday life, without any economic burden, enjoying the accommodations, food, cleaning, washed clothes etc., that is, everything absolutely without economic costs, in addition to enjoying

benefits for which they still do not have the competence to pay.

For the female universe, with their heroines activated, facing the tasks that would lead to introspection and explained in a magnificent way by the myth of Eros and Psyche, are increasingly being insufficient. Tasks that explain in great detail the structuring of how the deepest female nature is forged in women, such as: separating the mixed seeds, that is, recognizing the grains of the constitution itself and acquiring discrimination; discover how to avoid confrontation with brute force, incorporating patience and lucidity to achieve the desired result; trust that the presence of the sacred will be done to conquer the water of the origin; surrender to the wisdom of building the reflective process that instructs on how to enter and leave the realm of death. Thus, when entering the realm of death symbolically, you should be careful not to be entangled with the demands of others with choices that are not yours, namely: the hand that asks for help; the lame burriqueiro, the weavers, with which, upon returning, he will appear as an adult woman, full of feminines, recognizing himself and knowing himself feminine, daring to open the box of the beauty-seduction-envelopment pot. The myth expresses with wisdom how it is to stop being a girl and become a woman, a reality that leads to the concomitance of the birth-emergence of the adult man, expressed in the character Eros that appears to snatch Psyche.

The nature of the female being is magnificently expressed in the myth of Eros and Psyche, upon the return of the young woman from the kingdom of Hades carrying the box with the beauty cream. Psyche, when assuming her demand to want to remain beautiful, a characteristic of her nature, but which she abhorred for distancing her from people, especially men. Upon returning from the realm of the dead, symbolically, when leaving her childhood, when crossing the threshold of the rite of passage, she finds out that she wants to be a woman, that is, she wants to be feminine, beautiful, sensual, in need of

the presence-complement of the figure of a male. And so, open the box: by becoming a woman, the possibility of Eros becoming a man with the fullness of the masculine also becomes viable. Eros leaves his dependence on the mother-Aphrodite figure and refers to the greater expression of the male-Zeus. Thus incorporated, it rescues Psyche.

These are times of concomitance of ambivalent experiences such as: introversion/extroversion; activity/passivity; acceptance of challenges/avoidance; responsibility/inconsistency; contesting/submitting; and so many other ambivalences swelling conflicts.

Both boys and girls are symbolically subjected to the emergence of the hero as well as the heroine, as both represent struggles that will open up the emergence of the anima and animus archetypes.

In the mythical sense, at this moment, the most significant creation myths enter the scene with the emergence of the most profound questions about the reality of being human:

Who am I?

Why am I here?

What is the purpose of my existence?

How do I accept responsibility for everything I do?

These questions were asked by philosophers of all times, with the fourth only emerging with Kant (18th century), that is, what is my responsibility in the face of these events?

It must be agreed that these issues, conscious or not, imply the atrocious weight of responsibility and blame for everything that goes wrong. On the one hand, the hero as much as the heroine do not want to leave the space of life, of speed, disputes, autonomy, infractions, drugs; on the other hand, anima/animus present themselves with deeply sui generis attitudes, with demands for establishing companionship relationships. But the conflicts arising from these primordial self-reflective fights often result in literal deaths.

Of the rites of passage, this moment is undeniably the most complex, as they call for the death of innocence, the implantation of the lu-

idity of responsibility and, fundamentally, the encounter with the other who thinks, feels, acts differently, but which attracts and fascinates, invites to be together.

The activated hero/heroine asks for timé, asks for recognition for his deeds, but, at the same time, does not want to leave his boldness. Objectively, the experiences of death, expressive in the rites of passage, have a symbolic meaning. In addition, in the emergence of adulthood the weight of reflection goes mad.

The fact that the fourth question is so recent in history is an alert to the realization that the awareness of responsibility for what I am and what I do is still a phenomenon in the collective elaboration phase.

The collective still awaits saviors of the homeland; he ignores that to attribute to the state responsibility for his own survival is not to become an adult, he ignores that we are destroying the planet and they accept that locupleting with the other's money is the rule.

*Individual changes are faster than collective changes!*

Historically and symbolically, the collective lives a rite of passage from adolescence to adulthood in which it is imminent to take responsibility for everything that happens in one's own life, in the family, with the children, at work, in the country, on Earth...

The time of the fourth dynamics of consciousness has been significantly extended, especially in the most different social classes in the economic sense.

*The fourth rite of passage calls for the exercise of the dynamics of consciousness of the Encounter, under the guidance of the Coniunctio archetype and takes care of the consummation of parity!*

The fifth rite of passage calls for conjugality with which living with the other different from you demands the full exercise of communication. It is time for partnerships, the exchange of ide-

as, information, feelings, time for common decisions between partners, between friends, times of deliberations on how to structure the family nucleus as well as maintaining one's own species, establishing oneself professionally, to live together and become socially responsible, for oneself, for the family, for society, for the Earth where one lives!

The fifth rite of passage implies dialogues and communication with the other, implies integrity of purposes and coherence of values, implies fidelity and loyalty to oneself and to others. The fifth rite of passage implies the fullest exercise of the virtues bestowed by Zeus on creatures, namely: *diké* and *Aidós*, that is, full justice towards the other and doing for the Other the best of himself. These virtues necessarily imply being in relationship with the other and only in this way we really become human beings.

Pierre Soliè, in his text "Mitanalysis" (1986), proposes that in the first years of life, human beings consider others as their own property and imply a "loving" relationship of an anthropophagic character; the second phase is translated into a loving relationship of the "caritas" type, that is, it implies taking care of the other for the other, but it still depends on recognition by the other. Only in the third stage does the love of the sacred Agape become viable with taking care of the other even if the other does not know or recognize that he is being cared for

Communication, when exercised in a creative way, will ask for Congruence between what is said and what is done, as well as Complacency towards the other who has not yet reached this level of understanding. When exercised to its fullest, the voice of the issuer will have the competence to vibrate in tune with the Other, creating appeasement resonances.

Thus, maintaining the integrity of purposes represents a maddening challenge, as the temptation for hidden profits is very often present.

Communication between people is a phenomenon as complex as it is unprecedented, because it is the continent of the most spectacular

human creations, as well as the worst aberrations, reasons for fights, crimes, wars.

On the other hand, communication involves poetry, music, kisses and hugs, subtle touches between souls who meet. It is inseminating and fertilizing, a breeder that breeds creatures.

The dynamics of Communication, an attribute singularly updated by human beings, confer a power of command, as well as certainty and hopes for change, in addition to explaining the disappointments and bitterness in view of what the creature has most sordid, most degrading and dark.

The fifth ritual of passage exercised under the dynamics of communication consciousness, under the rule of the archetype of the Incarnate Word is the one that best expresses the humanization process by translating into speeches (spoken, written, poetic, musical figures, images, gestures) what the creature thinks and reflects about the reflected, what it has of ideas and what it builds with, what it feels and how it suffers, what moves it and translates into epiphanic vibrations. Finally, communication is the indelible mark of the human being and how to become human!

The dynamics of Communication implies listening to what the other says, incorporating this reference, making it his own instance, structuring itself as a result of the marriage of his own ideas, speeches, thoughts with the other's spoken ideas and propositions. The dynamics of Communication implies fighting for the implementation of realities resulting from the marriage of their own demands with the demands of the other, when then, there is no longer my demand and that of the other, but ours, that is, the dynamics of Communication calls for that we conceive with the other children of that transubstantiation!

The dynamics of the Communication calls for the elaboration of the most severe of the seven deadly sins, namely, the arrogance of assuming to be a learned creator of solutions, when in reality we are all continent vessels of the great universe of the collective unconscious, Jungian



expression to translate the Akashic field, source of wisdom that waits for us to ask the questions for answers that are already waiting for us.

*The fifth rite of passage under the guidance of the dynamics of communication awareness, under the rule of the Incarnate Word expresses and deals with the marriage of acts and ideas!*

The sixth rite of passage emerges conveyed by reflections and findings about the demand for the need to distance oneself from the family, from marriage, from work, from children, from society. The sixth rite of passage asks for introspection, recollection, asks for the exercise of deeper reflection on your own ideas, on how much you exercised through straight action, assessing what you learned from Life, what you discovered as sovereign truth, if it has really reached the understanding that spoken speech as silent speech must be the most powerful instrument of conciliation, peace, warmth, and to transmit the Truth, based on Ethics, imbued with the awareness that the individuation process is way.

The hero of that time implies the exercise of Areté - Excellence, with the demand for Timé - honorability no longer. The dynamics of conscience that permeates the exercise of the time of the sixth rite of passage takes place through the foresight of futures different from the probable, with the certainty of being able to perform and interfere in the creation of alternative realities.

The experience of the sixth time of Life portrays the realization of being able to forge futures different from the probable, updating and experimenting competences hitherto called extraordinary. The art of learning and teaching, giving tranquility; the art of healing and healing, giving certainty; the art of transporting and transporting oneself, dazzling; the art of transforming the nature of matter by checking that we know we are immortal.

The sixth rite of passage lived under the dynamics of consciousness of the Clairvoyance or Preview of the Future, under the rulership of the prophecy archetype or the Wise Old Man portrays

the proposition of the existence of different possibilities of coming to being, which depends on choices made at crucial moments when the condition of a probable future is left for a different possible future.

Crucial moments translate, in the reality of all of us, as challenges in which the risk of life (of oneself, of the child, of the loved one) is imminent, whether due to physical or psychic processes; or by conditions of catastrophic losses with experiences of extreme loneliness and helplessness; or for invasive realities with loss of autonomy and freedom; or when the other of us is stolen, kidnapped, abused...

Crucial moments mobilize anguish, activate wounds of the soul, trigger ancient fears, disorganize life and ask for immediate solutions, even though we cannot find them. However, these moments also arouse faith and demands for constriction, as well as evoked memories of our ancestors who believe in the power of prayers.

And, behold, the "miracles" happen bringing us the certainty that the transformations regarding different possible futures awaken as realities, perhaps, never before considered by the conscience. Quantum physics states that different possible futures await to be awakened, at the present moment, when we wish them (Braden, 2017), expressing the reality of the new unborn being that we will become, or have already become! So we are already the possible future and we feel distanced from the probable future that we would be.

It is interesting to note how many complaints emerge within a family dynamic when one of its components, in the process of analysis, presenting the changes resulting from its analytical epiphanies, hears: "You are very different! It's not the same anymore! What happened to you? I don't seem to recognize him!"

And then, when looking at past memories, which are, in fact, very recent, people feel so distant from what they were, because they feel differently, frightened by what they did, consented to or let go, without contest.



It seems to me that the process of individuation is an imperative demand for the establishment of a possible future different from the probable, a future that lies dormant in the pockets of the psyche and that awaits the emergence of revelation!

Thus, when we live the sixth rite of passage structured by the sixth dynamics of consciousness in our existential process, we become seers (Alvarenga, 2018), permeated by a pattern of noetic intelligence that makes us increasingly “more human”, either by to be the solution of conflicts, as to compel us to effect changes, but, more than anything, due to the imperative emergence of the individuation process, to claim to achieve self-knowledge, the greatest goal of the phenomenon of humanization. Thus, self-knowledge implies fully and intensely assuming the demand for knowledge and caring for the Other, in itself. This subjective Other, often the depository of projections, the most somber, needs to be known and recognized as an instance of the person himself, in his deepest reflective process.

Thus, the next step to translate a transformative expression of the development of the pattern of consciousness to achieve the fullness of the human condition, would involve reaching an intelligence quotient that would translate the synthesis of the intellectual condition, with the emotional and the spiritual, and express the be in its greatest fullness, that is, occupied with the redemption of the other in himself.

The dynamics of Vidência and its competence to discern possible different futures is closely linked to the power of prayer and under the rule of the “Isaias effect”, which proposes as a more powerful prayer that which envisages a future different from the probable and which is already reality, because, awakened was made by the unwavering desire of faith. However, in order to achieve a future different from the probable, we will need to be in a new Ethics instituted and based, in my opinion, on four principles, namely: in the Fire of the deepest reflective conscience that calls us to reflect on taking responsibility for everything around us, because everything has to

do with us; at the most inventive Techné that we are and have to change our historical moment; in Diké as full awareness of the sense of justice for everyone and with everyone; and, finally, in the full virtue of Aidós that leads us to accomplish and do what we are best for the Other, whoever he may be and for the common good (Alvarenga, 2011).

Therefore, we will be close to the seventh home, the seventh dynamic of consciousness and there awaits us the ritualistic ceremony of the coniunctio with the divinity, according to the assumption of Teresa D’Ávila (1981), or the ritualistic ceremony of the coniunctio with the Self, according to the Jung’s propositions, with which self-knowledge is made, a major goal of the individuation process.

It should be remembered that the different dynamics do not have a sequential character, as they can occur, both the fifth, the sixth and the seventh, in an eventual condition, expressing moments of wisdom not intelligible to the speaker. Defensive fixation on any of them is possible, and can prevent you from moving towards the Self. Clairvoyance implies a preview of the future and sets the best and greatest opportunity for us to see the path to individuation

*The sixth rite of passage takes place under the sixth dynamic of consciousness governed by the archetype of the Old Man, expressed and concerned with the foresight of the future!*

The seventh rite of passage, that is, time for Universal Understanding, under the rulership of the Totality archetype comprises the art of accepting that only with literal death will we experience an unprecedented time of life.

It is time for detachment, time to prepare for the departure, time to forgive yourself for not having reached the desired goal, time to say goodbye to those who remain, remembering that the removal is temporary, time to purge the hurts;

The seventh rite of passage implies the preparation for literal death. ■

Received on: 05/26/2020 Revised on: 06/28/2020

## Resumo

### *Ritos de passagem e dinâmicas de consciência*

*O texto se ocupa em descrever os sete principais ritos de passagem ocorridos com os seres humanos, concomitantemente às sete diferentes transformações de padrões de consciência nominados como: Urobórica, da Grande Mãe, do Deus Pai, do Encontro ou Coniunctio, da Comunicação, da Antevisão do Futuro e finalmente da Totalidade. Os ritos de passagem explicitam momentos de superação-transgressões às interdições, com os quais o ser*

*humano atinge novos tempos de vida, e suas respectivas dinâmicas de consciência, decorrentes de demandas intrínsecas da natureza. Como consequência da superação desses momentos heroicos, adquire-se conhecimentos que são incorporados à psique, a par de desejos desconhecidos mobilizarem comportamentos para a ultrapassagem dos obstáculos. Os ritos de passagem são precedidos da vivência de morte e sucedidos pelo novo tempo de Vida. ■*

**Palavras-chave:** Ritos de Passagem, As Sete Dinâmicas de Consciência, Morte e Renascimento

## Resumen

### *Ritos de pasaje y dinámicas de conciencia*

*El texto trata sobre la descripción de los siete ritos principales de pasaje que ocurrieron con los humanos, concomitantemente con las siete transformaciones diferentes de patrones de conciencia nombrados como: Urobórica, de la Gran Madre, del Dios Padre, del Encuentro o Coniunctio, de la Comunicación, de la Vista Preliminar del Futuro y finalmente de la Totalidad. Los ritos de pasaje explican momentos de superación-transgresiones a las interdicciones, con las cuales el ser humano*

*alcanza nuevos tiempos de vida, y sus respectivas dinámicas de conciencia, que surgen de las demandas intrínsecas de la naturaleza. Como consecuencia de la superación de estos momentos heroicos, se adquiere conocimiento que se incorpora a la psique, junto con deseos desconocidos que movilizan comportamientos para superar obstáculos. Los ritos de iniciación son precedidos por la experiencia de muerte y seguidos por el nuevo período de Vida. ■*

**Palabras clave:** Ritos de Pasaje, Las Siete Dinámicas de la Conciencia, Muerte y renacimiento

## References

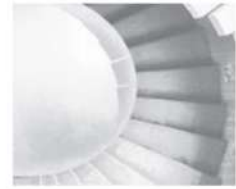
ALVARENGA, M. Z. As sete dinâmicas de consciência, a hominização, inteligência espiritual e o processo de individualização. In: CONGRESSO LATINO AMERICANO DE PSICOLOGIA ANALÍTICA, 8. 2018, Bogotá. *Anais...* Bogotá: Comitê Latino-Americano de Psicologia Analítica, 2018.

\_\_\_\_\_. O encontro de Prometeu, Hércules e Quiron: a morte e o morrer: ritos de passagem. *Junguiana*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 58-65, jun. 2011.

BRADEN, G. *O efeito Isaias: decodificando a ciência perdida da prece e da profecia*. São Paulo, SP: Cultrix, 2017.

D'ÁVILA, T. *As moradas do castelo interior*. São Paulo, SP: Paulus, 1981.

SOLIÈ, P. *Mitanálise junguiana*. Barueri, SP: Nobel, 1986.



## A vida começava lá: uma história de repercussão corporal

BARBA, Fernando Barba; TORRES, Renata Ferraz. São Paulo: Stacchini Editorial, 2019.

Sylvia Mello Silva Baptista\*

Tum-plic-pof, peito-estalo-palma. Qual é o som que o corpo tem? Fernando Barba perseguiu essa resposta desde sempre. Agora, as descobertas são outras, não menos instigantes e estimulantes. Outras.

Fernando Barba viveu 45 anos, morreu e renasceu. No início de 2007, começou a sentir tonturas, enjoos e fortes dores no pescoço que acabaram por levá-lo abruptamente a uma neurocirurgia para a retirada de um tumor próximo ao cerebelo. A operação foi um sucesso, porém acordou com sequelas, entre elas dificuldades na fala e locomoção.

Hoje, os 47 que constam em seu RG trazem 2 anos de reinvenção, resiliência e amor à vida. Não é para qualquer um. Os heróis gregos costumam ter dois nascimentos. Visitam os Inferos, conhecem o Hades e retornam ao mundo dos humanos transformados. O deus do renascimento é Dioniso, divindade complexa e intrincada, que vive de braço dado com Apolo, o deus da música. É nesse território que Barba caminha, é dessa matéria que ele é feito. Seu

testemunho é tocante, como são as falas dos que beijaram a face da morte e nos dão o privilégio de ouvi-los e com eles aprender sobre a vida.

O livro traz já no título uma brincadeira com as palavras. É com a nota Lá que se afinam os instrumentos e é ali, lá, que a vida se faz. Nietzsche atesta numa epígrafe: “Sem música, a vida seria um erro”. O convite é para deixar a sua história repercutir em nossos corpos. Barba faz essa provocação acompanhado de sua irmã, Tata, de mãos dadas. Ela o incentivou e com ele muito trabalhou para que a ideia do livro se materializasse. O ingrediente principal nesse projeto: o mais puro amor e admiração mútuos.

Fernando e Renata ficam para trás, e é com Barba e Tata, na intimidade, que faremos esse passeio. A construção do texto é simples e direta. Os capítulos se apresentam numa única e enxuta palavra. Não há floreios. É assim mesmo. Na lata. No corpo. Pá tchi cum bum.

Começando pelas raízes, vamos conhecendo os antepassados de Barba, bisavós, avós, pais, irmãos, e ele próprio nesse contexto. Quem é quem em sua vida, as casas onde morou,

as escolas onde estudou, a padaria, o pão na chapa, as lojas de discos, a música acontecendo silenciosa, os esportes e os amigos. Ah, os amigos... A cada capítulo, impressiona a quantidade deles, surgindo, transbordando das páginas, uma infinidade. Vamos conhecendo Barba através de suas escolhas, das canções que curti, dos professores com quem aprendia, dos instrumentos que tocava. Foram muitos. A começar pelo piano, seguido do violão, da guitarra, da cítara, da flauta, do pífono, da tabla... E veio a faculdade, a mudança de cidade, as primeiras bandas, as aulas de rítmica, a primeira escola musical, a descoberta da percussão corporal como interesse e o mergulho no estudo desse universo.

Vieram também os olhares para o cuidado com o corpo e o espírito, a yoga, a filosofia de autoconhecimento, perpassando o nascimento do *Barbatuques*, grupo e método cada vez ganhando mais espaço no coração do autor, contaminando os parceiros e o meio musical. Tum-túm, tum-túm, tum-túm. O que começou como brincadeira foi ganhando contornos de trabalho. Mas nunca deixou de ser

\* Psicóloga e Analista junguiana pela SBPA/IAAP, escritora com livros publicados na área de Psicologia Analítica (*Venenos e Antídotos – ensaios sobre a clínica junguiana e mitologia grega*, *O Arquétipo do caminho*, entre outros) e em Literatura (*Ganga, Segunda Pedra*).

brincante. Barba casou a percussão corporal com a educação e ensinou crianças, jovens e adultos a fazerem vibrar música e, portanto, alegria a partir de seus corpos. Simples assim; cada um com seu instrumento à distância de um dedo. Isso é enorme! É revolucionário.

Chegou a vez dos CDs, a fama se espalhando, os convites, os shows, as turnês internacionais, o aperfeiçoamento das bases, as oficinas, as sementes. Mas também as dificuldades com o dinheiro, com as relações no grupo, com os compromissos, a vida como ela é. Verso e reverso.

A ordem dos relatos não é exatamente cronológica. Os temas se apresentam, e ali Barba visita a sua história construindo um desenho de sua presença naquele assunto, na citação dos amigos que o acompanharam, nas fotos de diferentes momentos, nas lembranças dos músicos com quem tocou. Alguns deles também cruzaram a nossa história, ou a história de todo brasileiro, paulistano ou não, que ame

música e tenha prestado atenção na cena musical da cidade e do país nos últimos 20 e tantos anos. Eu duvido que algum leitor atravesse o livro sem reconhecer pelo menos uma pessoa, um lugar, um show, um parceiro ou um amigo do Barba. A nossa vida também está ali descrita, em alguma medida. Se não nas situações ou relações, nas emoções e passagens, tão sonoras e humanas, próximas como peito-estalo-palma. É emocionante ver a construção, passo a passo, de um caminho em direção a si mesmo, tão pessoal e coletivo.

E como na realidade da existência – ou num vinil –, há o lado B: a descrição do processo de adoecimento, o choque com o diagnóstico, o sofrimento frente ao maior limite de todos; mas também a mobilização dos amigos e familiares para retribuir tudo o que Barba ofereceu no seu lado A, e quem fez e faz parte da sua biografia: médicos, fisioterapeutas, cuidadores, e a sempre constante presença de Tata a lhe entregar um fio de Ariadne

para sair do labirinto em que o tumor tentou lhe aprisionar. A depressão, a tristeza, o luto estão ali visíveis, bem como o movimento em direção à vida e ao renovar-se, redescobrir-se.

Sua fiel companheira, a música, se instalou ao seu lado. Em suas palavras: “A música brinca com a contradição de sermos nós mesmos e, também, outra pessoa”. Barba é outra pessoa, e é ele mesmo; é muitos! E se há um denominador comum nessa diversidade que o habita e que soube tão talentosamente cultivar, é a generosidade e a capacidade de escutar o outro. É no coração e nas mãos que brota o toque que nos alcança ao ouvi-lo, o toque que ele nos ensina a buscar em nosso corpo: peito-estalo-palma. *A vida começava lá* é um livro vivo, emocionante na sua simplicidade em contar uma história que poderia ser a nossa, ao mesmo tempo com o tom singular de alguém tão sensível e genial, cujo relato se encerra reverenciando o mistério da vida. Essa conversa é mesmo um privilégio. ■

Recebido em: 12/2019

Revisão: 20/06/2020

## La vida comenzó allí: una historia de repercusiones corporales

BARBA, Fernando Barba; TORRES, Renata Ferraz. São Paulo: Stacchini Editorial, 2019.

Sylvia Mello Silva Baptista\*

Tum-plic-pof, pecho-chasquido-palma. ¿Cuál es el sonido que tiene el cuerpo? Fernando Barba siempre ha buscado esa respuesta. Ahora, los descubrimientos son otros, no menos emocionantes y estimulantes. Otros.

Fernando Barba vivió 45 años, murió y renació. A principios de 2007, comenzó a sentir mareos, malestar y dolor intenso en el cuello que terminó llevándolo abruptamente a la neurocirugía para extirpar un tumor cerca del cerebelo. La operación fue exitosa, pero se despertó con secuelas, incluidas dificultades en el habla y la locomoción.

Hoy, los 47 en su tarjeta de identificación traen 2 años de reinención, resistencia y amor a la vida. Esto no es algo para nadie. Los héroes griegos suelen tener dos nacimientos. Visitan los Infernos, conocen a Hades y regresan al mundo de los humanos transformados. El dios del renacimiento es Dionisos, una deidad compleja e intrincada, que vive del brazo de Apolo, el dios de la música. Es en este territorio que camina Barba, es a partir de este material que está hecho. Su testimo-

nio es conmovedor, al igual que los discursos de aquellos que besaron la cara de la muerte y nos dan el privilegio de escucharlos y aprender sobre la vida con ellos.

El libro tiene un juego de palabras en el título. Es con la nota *La* que se afinan los instrumentos, y es allí, *lá* en portugués, donde se hace vida. Nietzsche testifica en un epígrafe: “Sin música, la vida sería un error”. La invitación es dejar que su historia resuene en nuestros cuerpos.

Barba hace esta provocación acompañado de su hermana, Tata, tomados de la mano. Ella lo alentó y trabajó con él para que se materializara la idea del libro. El ingrediente principal de este proyecto: el más puro amor y admiración mutuos.

Fernando y Renata se quedan atrás, y es con Barba y Tata, en la privacidad, que haremos esta gira. La construcción del texto es simple y directa. Los capítulos se presentan en una sola palabra delgada. No hay florituras. Es así mismo. En el bote. En el cuerpo. Pa tchi cum bum.

Partiendo de las raíces, conocemos a los antepasados, bisabuelos, abuelos, padres, hermanos y a él mismo, Bar-

ba, en este contexto. Quién es quién en su vida, las casas donde vivió, las escuelas donde estudió, la panadería, las tiendas de discos, la música en silencio, los deportes y los amigos. Ah, los amigos... En cada capítulo impresiona el número de ellos, apareciendo, desbordándose de las páginas, una multitud. Conocemos a Barba a través de sus elecciones, las canciones que disfrutó, los maestros de los que aprendió, los instrumentos que tocó. Hubo muchos. Comenzando con el piano, seguido de la guitarra, la guitarra eléctrica, la cítara, la flauta, el pífono, la tabla ... Y hubo la universidad, el cambio de ciudad, las primeras bandas, las clases rítmicas, la primera escuela musical, el descubrimiento de la percusión corporal como un interés y la inmersión en el estudio de este universo.

También vino el cuidado del cuerpo y del espíritu, el yoga, la filosofía del autoconocimiento, el nacimiento del *Barbatuques*, grupo y método ganando más espacio en el corazón del autor, contaminando a los socios y el entorno musical. Tum-tum, tum-tum, tum-tum. Lo que comenzó como una broma ganó esquemas de trabajo. Pero nunca dejó

\* Psicóloga e Analista junguiana pela SBPA/IAAP, escritora com livros publicados na área de Psicologia Analítica (*Venenos e Antídotos – ensaios sobre a clínica junguiana e mitologia grega, O Arquétipo do caminho*, entre outros) e em Literatura (*Ganga, Segunda Pedra*).



de ser jugueteón. Barba casó la percusión corporal con la educación y enseñó a niños, jóvenes y adultos a hacer vibrar la música y, por lo tanto, la alegría de sus cuerpos. Simples así; cada uno con su instrumento a la distancia de un dedo. ¡Esto es enorme! Es revolucionario.

Llegaron CDs, la fama, invitaciones, conciertos, giras internacionales, perfeccionamiento de bases, talleres, semillas. Pero también las dificultades con el dinero, con las relaciones en el grupo, con los compromisos, la vida tal como es. Verso y revés.

El orden de los informes no es exactamente cronológico. Los temas se presentan y Barba visita su historia allí, dibujando una imagen de su presencia en ese tema, en la cita de los amigos que lo acompañaron, en las fotos de diferentes momentos, en los recuerdos de los músicos con quienes tocó. Algunos de ellos también cruzaron nuestra historia, o la historia de cada brasileño, paulistano o no, que ama la música y ha prestado atención a la es-

cena musical de la ciudad y del país en los últimos 20 años. Dudo que cualquier lector lea el libro sin reconocer al menos a una persona, un lugar, un espectáculo, una pareja o un amigo de Barba. Nuestra vida también se describe allí, hasta cierto punto. Si no es en situaciones o relaciones, ciertamente en emociones y pasajes, tan sonoros y humanos, tan cercanos como la palma de la mano. Es emocionante ver la construcción, paso a paso, de un camino hacia uno mismo, tan personal y colectivo.

Y como en la realidad de la existencia – o en vinilo –, hay un lado B: la descripción del proceso de la enfermedad, el shock con el diagnóstico, el sufrimiento frente al límite más grande de todos; pero también la movilización de amigos y familiares para devolver todo lo que Barba ofreció en su lado A, y quién hizo y es parte de su biografía: médicos, fisioterapeutas, cuidadores y la presencia constante de Tata entregándole un hilo de Ariadna para salir del laberinto en el que

el tumor intentó atraparlo. La depresión, la tristeza, el duelo son visibles allí, así como el movimiento hacia la vida y al renovarse, redescubrirse.

Su fiel compañera, la música, tomó lugar a su lado. En sus palabras: “*La música juega con la contradicción de ser nosotros mismos y, también, alguien más*”. Barba es otra persona, y él es él mismo; ¡Y muchos! Y, si hay un denominador común en esta diversidad que lo habita y que él supo cultivar con tanto talento, es la generosidad y la capacidad de escuchar a los demás. Es desde el corazón y las manos que viene el toque que nos alcanza cuando lo escuchamos, el toque que nos enseña a buscar en nuestro cuerpo: pecho-chasquido-palma. *La vida comenzó allí* es un libro viviente, emocionante en su simplicidad al contar una historia que podría ser nuestra, al mismo tiempo con el tono singular de alguien tan sensible y brillante, cuyo informe termina venerando el misterio de la vida. Esa conversación es realmente un privilegio. ■

Recibido em: 12/2019

Revisado em: 20/06/2020

## 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)

