



JUNGUIANA

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

VOLUME 40 / 1



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 40-1/2022

Editorial

Vera Lúcia Viveiros Sá - editora chefe
Heloisa Maria Longo - editora assistente
Luísa de Oliveira - editora assistente
Maria Zelia de Alvarenga - editora assistente
Rosana Rubini - editora assistente

Conselho Editorial

Fernanda da Silva Pimentel
Flávia Kfoury
Gustavo Orlandeli Marques
Heloisa Maria Longo
Luísa de Oliveira
Maria Paula Magalhaes T. Oliveira
Maria Zelia de Alvarenga
Paula Costa Franco Esteves
Rosana Rubini
Vera Lucia Viveiros Sá
Victor Roberto da Cruz Palomo

Conselho Editorial Internacional

Axel Capriles - Sociedad Venezolana de Analistas Junguianos
Jacqueline Gerson - Asociación Mexicana de Analistas Junguianos
Juan Carlos Alonso - Asociación para el Desarrollo de la Psicología Analítica en Colombia - Adepac
Marilene Rodrigues Fernandes - Sociedad Chilena de Psicología Analítica SCPA
Mario E. Saiz - Sociedad Uruguaya de Psicología Analítica
Fabián Flaiszman - Sociedad Uruguaya, Argentina de Psicología Analítica SUAPA
Patricia Michan - Asociación Mexicana de Analistas Junguianos
Vladimir Serrano Pérez - Fundación C. G. Jung del Ecuador

Consultores científicos

Aurea Afonso M. Caetano - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, SP
Dartiu Xavier da Silveira - Universidade Federal de São Paulo, SP
Dilip Loundo - Universidade Federal de Juiz de Fora, MG
Eloisa M. Damasco Penna - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, SP
Guilherme Scandiucci - Pontifícia Universidade Católica de São Paulos, SP
Jane Eyre Sader de Siqueira - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 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
Walter Boechat - Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ
Walter Melo Júnior - Universidade Federal de São João del Rei, MG

Capa: Ana Gabriela Barth
São Paulo, 2022
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.



SOCIEDADE BRASILEIRA
DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

SBPA-São Paulo

Presidente - Ana Maria Cordeiro
Diretoria Administrativo / Tesoureira - Alexandre de Lima Freitas
Diretoria do Departamento da Clínica - Dora Eli Martins Freitas
Departamento de Comunicação e de Cursos - Beatriz Vero Fontes
Diretoria de Departamento de Acervo - Elza Maria Lopes
Diretoria do Instituto de Formação - Comissão de Ensino representada por Luís Paulo Cotrim Amorim
Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – 04006-010
Telefax: (11) 5575-7296
E-mail: sbpa@sbpa.org.br
Home page: www.sbpa.org.br

SBPA-Rio de Janeiro

Presidente: Elizabeth Christina Cotta Mello
Diretor de Finanças e Tesouraria: Marcelo Fiorillo Bogado
Diretor de Administração e Secretária: Alexandre Alves Domingues
Diretor de Cursos e Eventos: Carla Maria Portella Dias
Diretor de Ensino: Cynthia Pereira Lira
Diretor de Publicação e Biblioteca: Marcelo Fiorillo Bogado
Tel.: (21) 2235-7294
E-mail SBPA/RJ: sbpa.rio@gmail.com
Home page: www.sbpa-rj.org.br

Indexação

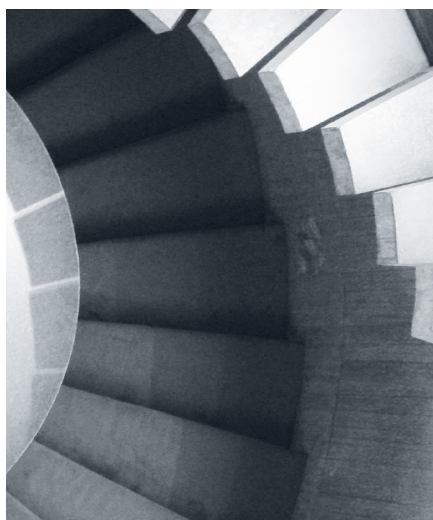
Index Psi Periódicos: www.bvs-psi.org.br
Base de dados Lilacs/Bireme – Literatura Latino-Americana e do Caribe da Saúde, da Organização Pan-Americana da Saúde (Opas) e da Organização Mundial da Saúde (OMS). www.bireme.br
PePSIC <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?lng=pt>

Editoração: Ingroup Tecnologia e Serviços

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



Vivemos uma fase de incertezas. Começamos a sair de nossas casas e retomar nossas atividades presenciais. Será que este movimento se perpetuará?

Em sua trajetória, a Revista Junguiana participa dos acontecimentos do mundo e da cultura brasileira, refletindo e mantendo diálogo com as feridas e as experiências de luto e perdas intensas em meio a pandemia. Nesse momento em que ansiamos a transformação e o renascimento, a Junguiana faz aniversário e celebra sua quadragésima edição, carregando uma história de realizações, difundindo experiências e conceitos fundamentais da Psicologia Analítica. Ao longo desta jornada cresceu, transformou-se, incorporou-se de diversidades e criatividade, tornou-se bilíngue, fez-se eletrônica e passou a ter duas tiragens anuais.

Parabéns a você, querida filha! Parabéns a todos nós, pais e mães deste veículo, expressão de muito amor e trabalho da nossa SBPA!

Este fascículo vem garboso, povoado de novos temas e reflexões profundas. Iniciamos com o artigo “A vida dos fantasmas: melancolia e memória”, que busca amplificar as concepções de fantasma seja como figuração político-narrativa, seja como dinamismo, de forma experimental e intuitiva. Admirar-nos com o ensaio a “Alquimia das palavras: extraindo o tempo das palavras”, tendo a poesia como bússola do caminho e a alquimia como mapa metafórico. Depois, nos deparamos com a proposição singular de “A cartografia da psique: Jung e seu anagrama misterioso” que busca encontrar uma explicação para o enigma do “Sete Sermões aos Mortos”. Podemos refletir em “Complexo cultural na metrópole nos tempos da Covid-19” sobre as razões da metrópole paulistana sucumbir diante das adversidades da pandemia. A par da constatação desses sofrimentos, podemos descobrir o reencantamento do mundo no “Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica”. Para nos alimentar de esperanças, desfrutamos do texto “Raspas e restos nos interessam: sobre o amor em tempos de sobrevivência”. E então, a primorosa lembrança da consciência da gratidão no caminho que leva à individuação é evidenciada em “Gratidão e individuação: revisão e reflexões”. Assim alimentados, poderemos nos auferir o reconhecimento da outorga pelo trabalho desempenhado no texto “A concessão da outorga: o arquétipo do pai e os fundamentos simbólicos da depressão”.

Em sua missão de divulgar o conhecimento da psicologia analítica, nossa revista mantém o propósito da defesa da diversidade e da alteridade, em oposição a um dinamismo patriarcal em que o outro é inimigo simplesmente por ser diferente. Sem o outro não permanecemos, não transformamos, não somos. Que venha o renascimento, esse eterno reinventar-se que o ser humano tem como possibilidade.

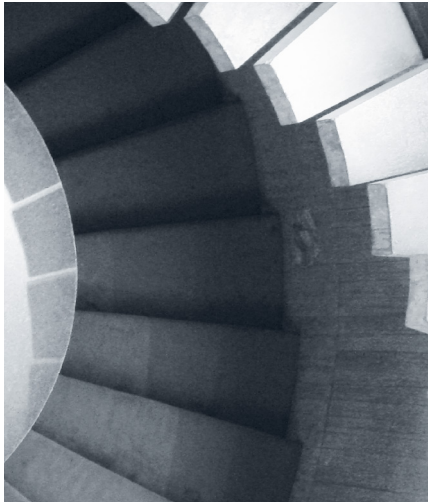
Esperamos que todos, como nós, possam desfrutar do prazer da leitura dos textos que compõem este fascículo da quadragésima edição da Revista Junguiana.

Boa leitura!

Maio, 2022

As editoras

Editorial



We live in a phase of uncertainty. We have recently started to leave our homes and resume our face-to-face activities. Will this movement continue?

In its trajectory, Revista Junguiana has participated in the events of the world and of the Brazilian culture, reflecting and maintaining dialogue with the wounds and experiences of grief and intense losses amid the pandemic. At this moment, in which we yearn for transformation and rebirth, Revista Junguiana celebrates its fortieth edition, carrying a history of accomplishments, disseminating fundamental experiences and concepts of Analytical Psychology. Along this journey, it grew, transformed, incorporated diversity and creativity, became bilingual and became electronic, and started to have two annual print runs.

Congratulations to you, dear daughter! Congratulations to all of us, fathers and mothers of this vehicle, an expression of much love and work from our SBPA!

This issue is graceful, full of new themes and deep reflections. We start with the article “The life of ghosts: melancholy and memory”, which seeks to amplify the conceptions of the ghost either as a political-narrative figuration, or as dynamism, in an experimental and intuitive way. We then find and admire ourselves with the essay “Alchemy of words: extracting time from words”, which has poetry as a compass for the path, and alchemy as a metaphorical map. Then, we come across the singular proposition of “Cartography of the psyche: Jung and his mysterious anagram” that seeks to find an explanation for the enigma of the “Seven Sermons to the Dead”. Afterwards, we find the next manuscript, intitled “Cultural Complex in the metropolis in the times of COVID-19”. While reading this article, we can reflect in on the reasons for the São Paulo metropolis to succumb to the adversities of the pandemic. Alongside the realization of these sufferings, we can discover the re-enchantment of the world in the manuscript entitled “Dialogue between traditional indigenous knowledge and analytical psychology”. Later, to feed us with hope, we enjoy the text “Scrapes and scraps are interesting to us: about love in times of survival”. And so, the exquisite remembrance of gratitude consciousness on the path that leads to individuation is evidenced in the manuscript intitled “Gratitude and Individuation: review and reflections”. Finally, and having already fed ourselves, we will be able to obtain the recognition of the award for the work carried out in the text “The granting of the bestowal: The father archetype and the symbolic foundations of depression”.

In its mission to spread the knowledge of analytical psychology, our journal maintains the purpose of defending diversity and otherness, in opposition to a patriarchal dynamism in which the other is the enemy simply for being different. Without the other we do not remain, we do not transform, we are not. May the rebirth come, this eternal reinvention that the human being has as a possibility.

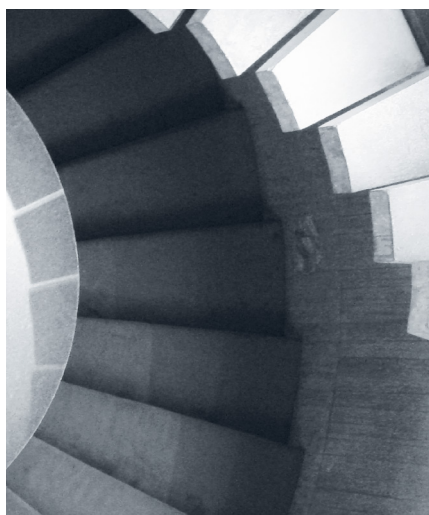
We hope that everyone, like us, can enjoy the pleasure of reading the texts that make up this issue of the fortieth edition of Revista Junguiana.

Good reading!

May 2022

The editors

Editorial



Vivimos en una fase de incertidumbre. Empezamos a salir de nuestras casas y retomar nuestras actividades presenciales. ¿Continuará este movimiento?

En su trayectoria, la Revista Junguiana participa del acontecer del mundo y de la cultura brasileña, reflexionando y dialogando con las heridas y experiencias de duelo y pérdidas intensas en medio de la pandemia. En este momento en que anhelamos la transformación y el renacimiento, Junguiana celebra su cuadragésima edición, llevando una historia de logros, divulgando experiencias y conceptos fundamentales de la Psicología Analítica. En ese camino creció, se transformó, incorporó diversidad y creatividad, se hizo bilingüe, se volvió electrónico y pasó a tener dos tiradas anuales.

¡Felicidade a ti, querida hija! ¡Felicidades a todos nosotros, padres y madres de este vehículo, expresión de mucho amor y trabajo de nuestra SBPA!

Este número viene garboso, poblado de nuevos temas y profundas reflexiones. Iniciamos con el artículo “La vida de los fantasmas: melancolía y memoria”, que busca ampliar las concepciones del fantasma ya sea como figuración político-narrativa, o como dinamismo, de manera experimental e intuitiva. Admirándonos con el ensayo “Alquimia de las palabras: extrayendo el tiempo de las palabras”, teniendo la poesía como brújula del camino y la alquimia como mapa metafórico. Luego, nos encontramos con la singular proposición de “La cartografía de la psique: Jung y su misterioso anagrama” que busca encontrar una explicación al enigma de los “Siete Sermones a los Muertos”. Podemos reflexionar en “Complejo cultural en la Metrópoli en Tiempos de Covid-19” sobre las razones por las que la metrópolis paulista sucumbió ante las adversidades de la pandemia. Junto a la realización de estos sufrimientos, podemos descubrir el reencantamiento del mundo en el “Diálogo entre saberes tradicionales indígenas y psicología analítica”. Para alimentarnos de esperanza, disfrutamos del texto “Las virutas y los retazos nos interesan: del amor en tiempos de supervivencia”. Y así, el primoroso recuerdo de la conciencia de gratitud en el camino que lleva a la individuación se evidencia en “Gratitud e Individuación: Revisión y Reflexiones”. Así alimentados, podremos obtener el reconocimiento de la otorga por la labor realizada en el texto “La concesión de la otorga: el arquetipo del padre y los fundamentos simbólicos de la depresión”.

En su misión de difundir el conocimiento de la psicología analítica, nuestra revista mantiene el propósito de defender la diversidad y la alteridad, frente a un dinamismo patriarcal en el que el otro es enemigo simplemente por ser diferente. Sin el otro no permanecemos, no nos transformamos, no somos. Que venga el renacimiento, esa eterna reinención que tiene como posibilidad el ser humano.

Esperamos que todos, como nosotros, puedan disfrutar del placer de leer los textos que componen este número de la cuadragésima edición de la Revista Junguiana.

¡Buena lectura!

Mayo, 2022

Las editoras



Sumário

Contents

- | | | |
|--|-----|--|
| Editorial | 3 | Editorial |
| The life of ghosts: melancholy and memory | 9 | A vida dos fantasmas: melancolia e memória
<i>Daniel Françoli Yago</i> |
| A vida dos fantasmas: melancolia e memória | 23 | The life of ghosts: melancholy and memory
<i>Daniel Françoli Yago</i> |
| Alchemy of words: extracting time from words | 37 | Alquimia das palavras: extraindo o tempo das palavras
<i>Harley Pequeno Cavalcanti Albuquerque</i> |
| Alquimia das palavras: extraindo o tempo das palavras | 49 | Alchemy of words: extracting time from words
<i>Harley Pequeno Cavalcanti Albuquerque</i> |
| Cartography of the psyche: Jung and his mysterious anagram | 61 | A cartografia da psique: Jung e seu anagrama misterioso
<i>Monica Giraldo Hortegas,
Maria Conceição Schetin,
Walter Melo</i> |
| A cartografia da psique: Jung e seu anagrama misterioso | 75 | Cartography of the psyche: Jung and his mysterious anagram
<i>Monica Giraldo Hortegas,
Maria Conceição Schetin,
Walter Melo</i> |
| Cultural complex in the metropolis in times of COVID-19 | 89 | Complexo cultural na metrópole nos tempos da COVID-19
<i>Cyntia Helena Ravena Pinheiro</i> |
| Complexo cultural na metrópole nos tempos da COVID-19 | 107 | Cultural complex in the metropolis in times of COVID-19
<i>Cyntia Helena Ravena Pinheiro</i> |

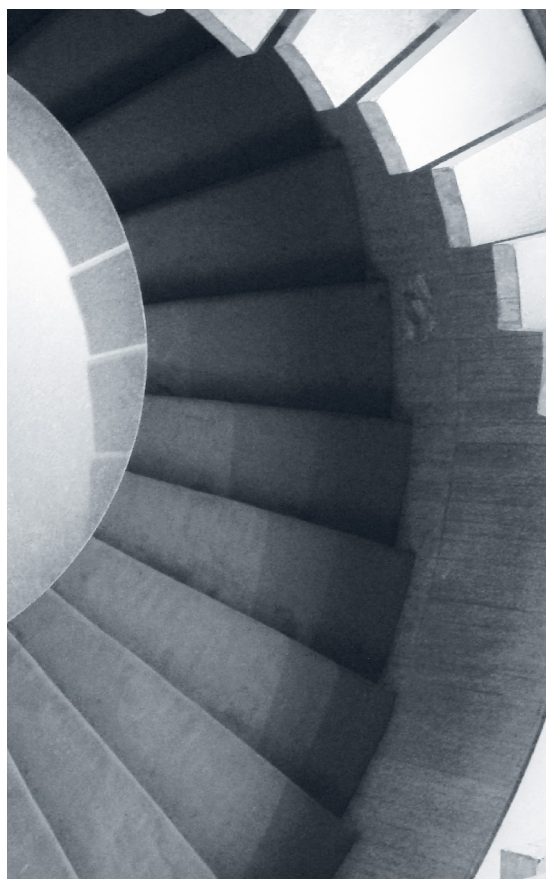
- Dialogue between traditional indigenous knowledge and analytical psychology: a sketch for a “re-enchantment” of the world
- 125** Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um *reencantamento* do mundo
Rafael Reis de Lima
- Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um reencantamento do mundo
- 139** Dialogue between traditional indigenous knowledge and analytical psychology: a sketch for a *re-enchantment* of the world
Rafael Reis de Lima
- Scrapes and scraps are interesting to us: about love in times of survival
- 153** Raspas e restos nos interessam: sobre o amor em tempos de sobrevivência
Luciana Ximenez
- Raspas e restos nos interessam: sobre o amor em tempos de sobrevivência
- 165** Scrapes and scraps are interesting to us: about love in times of survival
Luciana Ximenez
- Gratitude and individuation: review and reflections
- 177** Gratidão e individuação: revisão e reflexões
Renata Ferraz Torres
- Gratidão e individuação: revisão e reflexões
- 187** Gratitude and individuation: review and reflections
Renata Ferraz Torres
- La concesión de la otorga: El arquetipo del padre y los fundamentos simbólicos de la depresión
- 197** A concessão da outorga: O arquétipo do pai e os fundamentos simbólicos da depressão
Maria Zelia de Alvarenga
- A concessão da outorga: O arquétipo do pai e os fundamentos simbólicos da depressão
- 207** La concesión de la otorga: El arquetipo del padre y los fundamentos simbólicos de la depresión
Maria Zelia de Alvarenga

A vida dos fantasmas: melancolia e memória

Daniel Françoli Yago*

Resumo

Este ensaio visa amplificar as concepções de fantasma, seja como figuração político-narrativa, seja como dinamismo, de forma experimental e intuitiva. Para tanto, cumpre alguns itinerários: primeiramente, discorre a respeito de uma lógica fantasmal oriunda dos campos da filosofia, das ciências sociais, da literatura e da psicologia analítica; a seguir, investiga brevemente ressonâncias dessa lógica a partir de conceitos de Fisher sobre reverter a melancolia dos futuros perdidos pelo trabalho de abertura aos fantasmas; e finda com uma reflexão sobre os usos da memória enquanto resistência a partir das figuras mitológicas de Saturno, Mnemosyne e das metáforas da obra *A Polícia da Memória*, de Ogawa. ■



Palavras-chave
fantasmas,
melancolia,
memória,
psicologia
analítica.

* Psicólogo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP. Psicoterapeuta junguiano, tradutor e professor do curso de Psicologia da Universidade Municipal de São Caetano do Sul. Dedicou-se aos estudos feministas e de gênero, assim como ao ensino crítico da psicopatologia. e-mail: danielyago@gmail.com

A vida dos fantasmas: melancolia e memória

Fantasmas: uma introdução de imagens

Fantasmas, espíritos, espectros, assombrações, almas penadas. Muitas são as imagens da espectralidade que, desde a mítica popular, parecem proliferar e aprofundar em nós um sentimento de terror provocado pelo deslocamento de um estado supostamente natural das coisas. Dentre as companhias imateriais da vida humana na terra, podemos firmá-los como das mais persistentes. Nunca não estivemos rodeados de fantasmas: eles estiveram nos cantos antigos da lírica greco-romana, mesopotâmica e céltica; foram cultuados enquanto forças numinosas – divinas ou demoníacas; grassaram frequentemente pelos mitos contados ao redor de uma fogueira ou de uma lareira, vestindo roupagens dignas dos contos de fada mais aterrorizantes. Inspiraram toda sorte de expressões artísticas ao longo dos séculos, como nas obras de Homero, de William Shakespeare, de Emily Brontë, além de nas chamadas “fantasmagorias”, um movimento estético do *fin de siècle* que deu origem, por exemplo, ao cinema. Estão nos altares da memória – monumentos históricos, locais de culto religioso e cemitérios – e encontram-se particularmente nos espaços mais traumáticos. Parecem afeiçoar-se a humanos sombrios e habitar sombras humanas, escolhendo, em fotografias antigas, o valioso espaço atrás do ente amado. A habilidade que os fantasmas têm de assombrar se destaca em relação às outras modalidades de horror porque eles suscitam, de modo incontornável, um sentimento de estranha proximidade, visto que raramente comparecem a uma cena à qual não pertencem. Os fantasmas jamais abandonam nossos sonhos, sua instância privilegiada de comunicação.

Fantasmas compartilham com os monstros um estatuto de maravilha: são oriundos de uma perspectiva milenar que se vale da ambiguidade

das imagens arquetípicas para celebrar o fantástico da realidade. Porém, ao contrário dos monstros, seres nativos das antípodas imaginais do globo, os fantasmas vivem nas frestas do familiar, como diáfanos guardiões das fronteiras das coisas. São símbolos da porosidade e da movência de, no mínimo, três divisões tradicionais da experiência da memória: a morte-vida, o passado-futuro e o material-imaterial. Em tempos de barbárie e genocídio, o fantasma torna-se uma das imagens mais pungentes sobre a qual a psicologia analítica pode se debruçar, dentro e fora do consultório, em especial no que diz respeito ao atravessamento da melancolia dos futuros, desde já, perdidos.

Este ensaio visa amplificar as concepções de fantasma, seja como figuração político-narrativa, seja como dinamismo, dentro dos campos da filosofia, das ciências sociais, da literatura e da psicologia analítica. Opta-se pelo estilo do ensaio porque, enquanto experimento textual, deseja convidar a uma leitura compromissada com o campo do sensível e a força das imagens na produção conceitual. Assim, busca-se conectar as informações dos diferentes campos de conhecimento através do alinhavo da imaginação – este fio tão característico do estilo intuitivo que não pode se furtar a convidar os próprios fantasmas de sua autoria de participar da sua produção.

Dedica-se, enfim, à memória de todos aqueles que, nos últimos anos, partiram, mas não se foram de todo.

Lógicas fantasmiais I: ensaiando concepções

Pensar uma vida para fantasmas pode parecer uma contradição na medida em que eles são seres desprovidos de vida orgânica, antitéticos à matéria ou dotados de outra qualidade

de manifestação. Não obstante a aparente confusão, em mais de um contexto, suscitam a impressão de que não abandonaram por completo as mazelas da vida humana, seus laços sociais, seus apegos ou seus afetos. Algo de persistente parece defini-los no que concerne à expressão, bem como às imagens e aos sentidos que os perfilam enquanto símbolos. Em vez de resolver a contradição entre viver e não mais existir, opta-se por partir da inspiração hillmaniana do *eidós* – ideia enquanto prisma do que se vê e através do qual se vê, prehe de sentidos potenciais – em um exercício de acompanhamento de seus traços fantasmáticos (HILLMAN, 2010). Não o fantasma como objeto de estudo, mas figuração chave para a compreensão de sua própria dinâmica, de sua diáfana vitalidade enquanto lógica que perpassa a materialidade da vida, ou, ainda, o fantasmal como função vital da psique.

A primeira característica dos fantasmas são sua intrínseca negatividade vital, afinal, não costumam ser definidos por possuírem vida. Derrida (1994) afirma que a assombração não supõe uma ideia tradicional de presença enquanto materialidade. No lugar, o filósofo entende assombrações, espectros e fantasmas como seres que revelam a presença da ausência.

Para Derrida, a espectralidade sustenta tal paradoxo porque parte de outra lógica temporal. O fantasma é uma imagem possível do tempo: uma imagem de cisão e de difração. Não o tempo cronológico, organizado e metrificado em conformidade com a reta desenvolvimental da temporalidade cristã-moderna, e sim o tempo fora de eixo, *the time out of joint*, que Shakespeare anuncia nas primeiras estrofes de Hamlet para designar o estado de desordem do reino da Dinamarca, condição de emergência do célebre fantasma de sua peça: o pai de Hamlet, que o alerta para seu aterrador golpe.

Para além do tempo linear, sabe-se da existência de outras imagens de tempo e sua agência concreta na vida humana. O pensamento simbólico junguiano necessita da noção da

coexistência, ora confluyente ora divergente, de diferentes tempos e lógicas no processo vital do indivíduo, em dialogia e em confronto com o inconsciente. De modo semelhante, no que diz respeito a Derrida, temporalidades partidas acompanham sua trajetória filosófica. Para sua perspectiva ontológica, a contradição temporal do espectro se dá por ele não poder estar completamente presente – não ser, portanto, um ser em si mesmo –, e sim assinalar uma relação dupla com o que não é mais e com o que ainda não veio a ser (DERRIDA, 1994).

É no interregno entre essas duas instâncias do fantasma, entre o que deixou de ser e o que ainda não veio a ser, que encontramos outras duas características: a tendência compulsiva à repetição do traumático em padrões fatais (o fantasma enquanto o que deixou de ser); e a capacidade do fantasma de não existir factualmente, de existir enquanto virtualidade ou personificação da alma, atrator ou antecipador do que ainda pode acontecer (o fantasma enquanto o que ainda não veio a ser). Embora o lugar-comum do fantasma rapidamente o relacione ao sobrenatural propriamente dito ou ao sobrenatural enquanto figura de linguagem, a investigação ontológica de Derrida toma o cuidado de não o literalizar em uma figura óbvia, optando por aproximá-lo da agência espectral do virtual, daquilo que atua no real sem existir materialmente. Aí residiria, pois, a abertura ao potencial arquetípico e filosófico da sua imagem.

Lógicas fantasmais partem do entendimento de uma causalidade espectral. Ela foi intuída anteriormente, ao menos, por Marx, Freud e Warburg.

Em Marx, o principal autor ao qual Derrida (1994) se volta para erguer os pilares de sua elaboração, o espectro surge como a figura de abertura em seu *Manifesto do Partido Comunista* (“o espectro do comunismo ronda a Europa”), o primeiro de um sem-número de outros espectros que povoam o pensamento do importante filósofo político. O governo invisível das abstrações financeiras, assim como do *big data* atual, é um exemplo claro da referida espectral-

lidade. Não só na própria lógica capitalista, ela igualmente existe na produção coletiva de um estrato totalitário de subjetivação, neoliberal e recolonial, que se defende da necessidade da espectralidade por meio de constantes denegações (exorcismos?) dos fantasmas marxistas, em especial seu espectro mais célebre: o do comunismo. Já em Freud, a causalidade espectral atende, entre outros pontos, às condições das formações de compromisso através das quais ocorre a chamada psicopatologia da vida contemporânea. Sonhos, sintomas, chistes e atos falhos como a assombração particular do aparelho psíquico freudiano. Se o recalçamento lida com a possibilidade do retorno de seu conteúdo tenso sob o manto diáfano do processo primário, então esse mecanismo pode atender pelo nome de fantasma.

Em Aby Warburg, por sua vez, a complexidade temporal dos espectros é trazida para o âmbito da história da arte. Ele, um pensador alemão inclassificável a uma única área, é em si um fantasma não admitido na casa da historiografia oficial. Seu esforço seminal de revisar os padrões formativos das narrativas em torno das descon continuidades da arte ao longo dos séculos, postulando uma nova teoria da imagem que, segundo o filósofo da arte Didi-Huberman (2013), pode ser lida através de três segmentos: a imagem-fantasma, a imagem-páthos e a imagem-sintoma. Para Warburg, a espectralidade da imagem é complexa: em contraposição à suposta linearidade de uma leitura que siga coordenadas positivas, ele erige o conceito de sobrevivência da imagem. Busca compreender a imagem como enodamento de temporalidades, de anacronismos, de contorções e de inclinações da vida humana que resistem ao apagamento. Semelhantemente à proposta da psicologia arquetípica, suas “histórias de fantasma para gente grande” valem-se do páthos da imagem, perfilado em fórmulas de tragicidade, para demonstrar uma temporalidade específica, híbrida, dos conflitos que, apesar de enterrados, não encontram repouso nas imagens.

Lógicas fantasmiais II: o campo junguiano

Assim como Warburg, a psicologia analítica considera anacronismos em sua compreensão do mundo. Contudo, não é frequente encontramos, na obra junguiana, termos como “fantasma” ou “espectro”. Em que pese o grande interesse de Jung pela paranormalidade, notável em sua pesquisa de doutorado sobre os fenômenos mediúnicos, no *Livro Vermelho* e nos *Sete Sermões aos Mortos*, é mais frequente encontramos os termos “espírito” e “alma”, conceitos baixais que gozam de profundo estatuto filosófico na epistemologia junguiana.

O termo “espírito” aparece ora como a contrapartida da existência humana física, conforme consagrado pela doutrina platônica e cristã, em intrincado resgate dos fenômenos e das compreensões sobre que o Iluminismo lança sombra, ora como um clima político-cultural, um *zeitgeist*, que se aproxima dos movimentos do inconsciente coletivo, dos arquétipos e da ideia de psique objetiva. O termo “alma”, por sua vez, designa tanto a relação com o inconsciente quanto uma personificação dos conteúdos inconscientes (JUNG, 2013a, para. 463). Em Jung, “alma” diz respeito tanto à relação com o inconsciente quanto à unidade dos processos psíquicos por meio dos quais o sujeito se gesta e se individua: não se possui uma alma; faz-se parte dela. Em nenhum dos casos remete-se claramente à lógica fantasmática ou à causalidade espectral.

Há, no entanto, uma famosa exceção: o capítulo XI de *A Natureza da Psique* (JUNG, 2013b) acerca da crença psicológica na existência dos espíritos. Nele, o sentido atribuído ao termo “espírito” aproxima-se da definição de fantasma e dá pistas sobre como Jung compreenderia a agência espectral sobre o sujeito. Jung ressalta que os espíritos remetem simultaneamente ao que há de desconhecido e ao que há de familiar na experiência da vida concreta, a presumida presença do invisível, do além, em curso no irromper de sentimentos intensos, como o medo. Há, nesta elaboração junguiana, maior proximidade

dade com sua concepção de fantasia e, principalmente, de complexo autônomo.

Por complexo, entende-se um determinado agrupamento de imagens e sentidos associados a momentos ou experiências dotadas de tonalidade afetiva e graus relativos de autonomia. Organizados em torno de temas arquetípicos, sabe-se que, quanto mais distante do campo de consciência acessível ao complexo do eu, tanto mais sombria sua autonomia será, podendo, inclusive, manifestar-se por meio de uma compensação potencialmente violenta denominada constelação. Ademais, em determinadas manifestações desse fenômeno, o complexo autônomo, excessivamente carregado de uma valência energética, assume, no lugar do complexo do eu, o controle, guiando o sujeito para ações frequentemente ditas “inconscientes” que já foram associadas à ideia tradicional de “possessão” (JUNG, 2013b).

Na própria consideração etimológica dos termos, aproxima-se o conceito de fantasia à realidade do fantasma. “Fantasma” e “fantasia” derivam do termo grego, *phantázein*, “revelar”, que deriva, por sua vez, de *phaínen*, “mostrar”. Ambos adquiriram o significado de entes imaginários, não existentes na realidade. Do francês, língua consagrada como mestra pela ciência positivista, *fantasme* significa “fantasia”. Daí o termo “fantasmático”, nas ditas psicologias profundas do início do século passado, dizer respeito mais à lógica da imaginação do que propriamente à acepção desenvolvida aqui como fantasmal. O verbete “fantasia”, em *Tipos Psicológicos*, afirma:

Por fantasia entendo duas coisas distintas: o fantasma e a atividade imaginativa. [...] Por fantasia enquanto fantasma entendo um complexo de representações que se distingue dos outros complexos de representações por não lhe corresponder externamente uma situação real. Ainda que uma fantasia possa ter sua origem em recordações de vivências realmente

ocorridas, seu conteúdo não corresponde a nenhuma realidade externa, mas é essencialmente apenas o escoamento da atividade criadora do espírito, uma ativação ou produto da combinação de elementos psíquicos, dotados de energia (JUNG, 2013a, para. 799).

A explicação de Jung segue a linha de que fantasia como atividade imaginativa deriva da expressão direta do próprio dinamismo psíquico, de que a natureza fenomenológica da energia psíquica se dá sob a forma de uma imagem ou de um conteúdo imaterial projetado sobre a matéria. Fantasma, nesse sentido, adquire o sentido amplo de tudo o que não pode se manifestar à consciência a não ser na forma de imagem: o fantasma enquanto ideia-força (JUNG, 2013a).

Tamanha foi a proximidade entre esse dinamismo psíquico e a lógica fantasmal que Hollis (2017) dedicou um livro a relacionar o tema das entidades invisíveis à atuação dos complexos autônomos que dirigem nossa história. Ainda que priorize o recorte clínico, não deixou de exemplificar ricamente como o mesmo dinamismo se faz presente na cultura e na sociedade por meio de muitas obras artísticas. Na contramão da especificidade junguiana, que atribui o assombroso particularmente ao fenômeno da constelação psíquica, é notável que Hollis (2017) confunda a lógica fantasmal com a lógica da natureza mesma da fantasia e, dessa maneira, essencialize a agência dos espectros e dilua o impacto histórico e político da personificação espectral. Afinal, por mais que essa lógica sustente temporalidades anacrônicas à da estrutura histórica, ela não deixa de ser instada e provocada a manifestar-se sob formas que só podem ser compreendidas à luz do próprio momento em que assombra.

O que denominamos por lógica fantasmal não pretende englobar todas as possibilidades de dinamismo da imaginação, e sim referir-se a uma forma particular de agência psíquica que lida especificamente com conteúdos simbólicos associados à morte em seu amplo senso.

Ao aproximar os fantasmas de sua ideia de mundo das trevas, Hillman (2013) resgata outros referenciais para contextualizar o arcabouço junguiano. Um dos paradigmas de sua abordagem é o sonho: não mais entendido como resto diurno ou como movimento compensatório, o sonho constitui uma iniciação a outra ordem de mundo, uma viagem aos confins ctônicos da imaginação, ao mundo subterrâneo de sombras, que deve permanecer abscondido, nunca profanado pela luz e pelo ar da vida consciente, pela interpretação e pela tradução, ferramentas titânicas e apolíneas, sob pena de perder a qualidade arquetípica da imaginação noturna. O sonho não visa completar a consciência egoica, mas esvaziá-la, recebê-la nos baixios do mundo noturno, como nos Mistérios de Elêusis.

Porque as imagens oníricas são seres imaginais a serviço da morte, Hillman (2013) convida-nos a não rasgar o véu do além à procura de um sentido, mas a levar o eu, desprovido da expectativa de curar-se por meio do esconjuro, em visita aos seus mortos. Enquanto ocasião para nos voltarmos, como Eurídice, hipnotizada pelo mundo das trevas e pelos seus espectros, ao que ficou para trás, as ideias de Hillman sugerem a adoção de uma postura simpática na lida com os fantasmas. Afinal, se o sonho é uma viagem da alma para o mundo inferior, a assombração é um retorno da morte para o mundo diurno do eu consciente de maneira a recordá-lo dos limites de seu titanismo.

O fantasma visita o mundo vivo e deixa traços de sua assombração quando acossado pela ação humana que desconsidera seu *ethos* de imagem junto ao mundo diurno. Na imaginação homérica, faltavam aos mortos *phrenes* e *thymos*. A *phrenes* refere-se à consciência respiratória do pulmão e da voz e relaciona-se ao movimento de entrada e de saída do corpo, à troca com o meio; o *thymos* é o vapor sanguíneo derivado do sangue derramado nos sacrifícios. São sombras que vagueiam sem corpo, sem carne, sem ossos, mas dotadas de psique, visto que o mundo das trevas é um mundo inteiramente psíquico (HILLMAN, 2013).

Retornam ao mundo diurno, portanto, porque o imaterial anímico necessita da matéria tanto quanto a matéria necessita da animação. Quando carecem de substanciação, perduram enquanto ausências assombrosas, demarcando tensões nas relações entre o que vive e o que morre, nas relações com os passados não totalmente elaborados, com as imagens que insistem em não se dissolver à luz do dia enquanto não se atentar para seus imperativos.

A melancolia dos futuros perdidos

A vida dos fantasmas e o impacto das lógicas fantasmais importam atualmente porque extrapolam em muito as questões dos consultórios de psicologia. Para além de esclarecerem dinâmicos psíquicos e construções sintomáticas, constituem-se como imagens úteis ao entendimento do modo como alguns complexos culturais atuam sobre enodamentos subjetivos e políticos dos dias atuais: a perda paulatina do pensamento simbólico na constituição do Ocidente, o esgotamento dos projetos de Modernidade, o claustro neurótico da alma do mundo dentro da psicopatologia privatizada do mundo capitalista e o desencanto da vida interior e de suas sombras sem lugar, entre outros.

No entanto, é possível que tais tensionamentos estejam encontrando um arrefecimento nada salutar. Na medida em que o sucesso de discursos, saberes e práticas totalitárias consagra nosso drama atual, a balança da história volta a pender em direção ao apagamento das diferenças, das sombras, da complementariedade das oposições e de cosmovisões que sequer devem à dialética do pensamento ocidental. Fisher (2014) diagnostica nesses projetos um outro mais sutil, que é o de um mundo cada vez mais assombrado na medida em que nega vida aos fantasmas.

Por insensibilidade ao fantasmal, referimos-nos à circunstância contemporânea, marcante no processo de ocidentalização eurocentrada, em que não somente o mundo é desencantado de sua dimensão maravilhosa, como é estabelecido um claustro sufocante para as possibilida-

des de lidar com a exterioridade e de imaginar o avesso ou o fora. Cada vez mais, embrutece-se a lida com a sombra ao ponto de cooptar-se a radical alteridade egoica em prol de versões cada vez mais dóceis e positivas da alteridade.

Ou ainda se promete a extinção, via uma denegação chancelada pela cultura capitalista e re-colonial, de tudo que possa remeter ao desprazer do não-familiar. Se, para Derrida (1994), o que ameaça o mundo contemporâneo não é mais o espectro do comunismo, mas a ausência desse, podemos compreender, analogamente desde a psicologia analítica, que uma das ameaças mais deletérias à alma no mundo contemporâneo é a crescente ausência de matizes sombrios, a apoteose neurótica de um mundo desprovido da tragicidade do tempo, do encontro e do complexo, que somente fomenta violentas compensações.

O fim da História, a paragem das contradições que movem o mundo, é a principal fantasia neoliberal de progresso que assoma com força em nossa cena e que penetra nos estratos coletivos da subjetividade, desprovendo-a de salutares contatos com o fantasmal. Frequentemente, percebe-se um sentimento difuso de estase que resulta, paradoxalmente, do constante frenesi de novidades. Uma ânsia pelo estabelecido e pelo familiar, após tempos de destruição da segurança e da solidariedade, perpetrada pelo capitalismo e pela catástrofe política da pandemia de COVID-19, une-se a uma inércia polar, efeito e contrapeso da massiva aceleração das comunicações e demandas laborais. O que faz com que, por detrás do constante clima de novidades, exista uma captura atroz por um sentimento de profunda catatonia.

Décadas atrás, Hillman (2007) denunciava a intoxicação hermética como característica da pós-modernidade, atentando, sobretudo, para os efeitos compensatórios de sua temporalidade milenarista apocalíptica: a ilusão megalomaniaca de o sujeito crer-se onipresente em todos os espaços e os tempos; a decorrente paralisia de entregar-se à vertigem do perpétuo movimento. Contudo, Hillman não pôde testemunhar a cro-

nificação desses movimentos em um imenso complexo cultural autônomo que, para muitos, confunde-se com a própria percepção da realidade em si.

Fisher (2020) chamou de realismo capitalista a crença intensa de que não há exterioridade ao *status quo* e à lógica subjetiva de consumo e de dominação, que acompanha o fracasso da imaginação utópica de mudança do estado estabelecido. Longe de se tratar de uma referência exclusiva dos modos de produção econômica das sociedades, o autor segue na esteira de considerá-lo um modo de produção cultural e subjetiva sobre um jeito de estar vivo que engloba muitas realidades políticas distintas, plenamente apoiadas em outros sistemas de opressão, como o patriarcado e a colonialidade.

Ademais, a ideia de *status quo* não sugere a existência de uma uniformidade factual no plano das ideias, das práticas, das imagens ou das políticas, mas sim à fantasia de ausência de alteridade que assoma na cena contemporânea quando da discussão da existência de outras possibilidades do viver. Quando sustentada por toda uma rede de discursos, imaginários e práticas, como no caso do realismo capitalista, neutraliza outras visões de mundo e se aproxima da noção de titanismo.

Conceituado por Lopez-Pedraza (2000), o titanismo parte da referência mítica greco-romana dos poderosos seres do passado imemorial que guerrearam contra a sua sucessão olímpica. Psicologicamente, trata de atitudes totalitárias e autocentradas de sujeitos que, pela inflação da húbri, perdem contato com sua condição mortal e passam a devorar tudo o que possa oferecer obstáculo ou tensão a sua fantasia de seres únicos e imorredouros. Desse modo, promovem a morte ao negá-la e, por isso mesmo, a recebem no fulminante raio de Zeus.

Na vertigem do movimento incessante, as fantasias em torno da passagem do tempo, quando vistas pela lente do titanismo, perdem superficialmente sua vigência. Daí a maior facilidade em imaginar o fim do mundo do que o fim

do capitalismo. O lento cancelamento do futuro serve a esse deletério senso de realidade, dentro do qual resta ao tempo fora de eixo, não quantificável e avesso à presentificação, somente manifestar-se de maneira sombria. Os constantes movimentos de anacronismo e de retrospectiva da nossa cultura, outrora características intrínsecas da definição de pós-modernidade, figuram agora como assombrações de uma prisão desprovida das barras da passagem do tempo, em um presente eterno.

Segundo Berardi (2011), o lento cancelamento do futuro diz respeito à paulatina degradação, a partir da década de 1970, de uma ideia de futuro gestada pelas narrativas socioculturais de progresso da modernidade:

[...] estou pensando na percepção psicológica que emergiu na situação cultural da modernidade progressiva, nas expectativas culturais que foram fabricadas durante o largo período da civilização moderna e que alcançaram seu apogeu logo na Segunda Guerra Mundial. Essas expectativas foram moldadas no marco conceitual de um desenvolvimento sempre progressivo, mesmo que através de diferentes metodologias: a mitologia da *Aufhebung* hegeliana-marxista e a fundação da nova totalidade do comunismo; a mitologia burguesa de um desenvolvimento linear do bem-estar e da democracia; a mitologia tecnocrática do poder universal do conhecimento científico; e assim sucessivamente. Minha geração cresceu no cume dessa temporalização mitológica, e é muito difícil, talvez impossível, desfazer-se dela e ver a realidade sem esse tipo de lente temporal (p. 13, trad. do autor).

Não se trata de compreender tal dinâmica como mero retroceder, por medo ou por incompreensão, do velho frente ao “novo”, mas de admitir a força do assombro de formas persistentes e antigas do passado em relação ao presente.

O cancelamento do futuro trouxe uma deflação de expectativas e a impossibilidade de elaboração de um luto do progresso dado o depauperamento de outras perspectivas de mudança no imaginário político-cultural, trazendo à tona uma enormidade de fantasmas impossibilitados de comunicar seus anseios.

Tradicionalmente, um dos nomes psicológicos para o luto não elaborado é a melancolia. Para Fisher (2014), revela-se nela a não linearidade do tempo: através da persistência do complexo autônomo do passado no presente, o estado de melancolia atual dos fantasmas de nossa vida mimetiza-se com os futuros perdidos, com os futuros extraviados prometidos pelas vanguardas e pelas contraculturas do século passado e com os futuros ausentes devido à impossibilidade de prospecção celebrada pelo capitalismo terminal do neoliberalismo. Afinal, utopias político-culturais, constituídas a partir de perdas, necessitam de quadros melancólicos para se manifestar.

Se, conforme Sontag (2007), a depressão é a tristeza desprovida dos encantos da alma, podemos relacionar a explosão de afecções psíquicas incapacitantes, como transtornos de humor, à impossibilidade de criar uma relação simbólica com a elaboração dos futuros que não se concretizarão. É uma ressaca do mundo, um fracassado acerto de contas não mais engajado em pensar o que haverá depois do futuro. Tal é o sucesso da unilateralidade neurótica e – também segundo Fisher (2020) – capitalista: em vez da dolorosa e lenta retirada, pela via da simbolização, da energia psíquica da realidade da perda, o sucesso da melancolia garante que o sujeito consiga se expressar e viver a realidade somente dentro do que se perdeu.

Para que o trabalho de luto comece, a morte deve ser conjurada para que o morto não volte espectralmente. Não se pode negar o inegável: um fantasma jamais morre, sempre está por aparecer e reaparecer. O ritual de exorcismo, de denegação do sombrio, não lhe cabe. As lógicas fantasmáticas e as causalidades espectrais são oriundas do luto falido, a melancolia desprovida

de seu encanto. O espectro não permite nos acomodar nas medíocres satisfações de um mundo governado pelo titanismo, em que a neurose constantemente expande seu reinado.

Saturno e Mnemosyne: usos da memória

O fantasma é nativo do império da melancolia. Dos caminhos possíveis para abordar a melancolia dos futuros perdidos, as expressões artísticas do fantasmal parecem se valer da própria melancolia para aprofundá-la e voltá-la contra si mesma. Foi a conclusão de Hillman (2005), ao refletir, em sua fenomenologia do *senex* a partir de Ficino, sobre a elaboração da condição depressiva pelo resgate criativo da condição melancólica como abertura aos seus mortos.

O *senex* é um motivo mitológico que se vale dos sentidos arquetípicos da estase e da conservação dos estados vigentes para produzir suas imagens. E, quando negativo, comporta-se semelhantemente ao titanismo já mencionado. Saturno, uma de suas hipóstases mais conhecidas, reina particularmente sobre a melancolia, a paralisia e a compulsão de repetir o que não se resolve. Devora a novidade da alteridade e aprisiona-a dentro de si, em sua própria lógica. Seu tempo não está jamais fora do eixo e, por isso mesmo, se atrapalha e se confunde com a natureza fantasmática daquilo que destroça em sua voragem. Assim, apropriar-se da arte para pensar como o estranhamento estético do fantasmal pode ser uma reflexão psicológica é, no registro arquetípico, fazer Saturno purgar seus filhos.

A melancolia saturnina oriunda da fantasia de cessação do futuro tem importantes implicações para o campo da memória. Constantemente tensionado por disputas narrativas em relação à história dos coletivos humanos, o plano da memória é onde a vida dos fantasmas encontra sua expressão mais exuberante porque é sobre a memória que a imaginação do tempo produz suas personificações e suas distorções. Fantasmas como *quanta* de memória traumática impedida de elaboração que incidem sobre a vida humana

na qualidade de seu assombroso, mas necessário, duplo: a rememoração.

Feita de imagem, palavra, energia e emoção, a rememoração é, para Benjamin (1987), precisamente o propósito último do ato de narrar. O narrador é um recordador do que já morreu. Imagem e palavra enquanto símbolos e atos que impedem o passado de se perder em meio ao esquecimento, que, ainda assim, possui legitimidade no plano arquetípico da experiência da memória.

Como Penélope em seu incessante trabalho de tessitura e de desfazimento, o ato de rememoração se dá por meio de um dinamismo incessante de recordação e de olvido, um ato irmanado ao outro, como o rio Lete que, no mundo dos mortos, é a outra margem do rio Mnemosine, em cujo cruzamento reside o acesso ao reino dos mortos. A própria deusa Mnemosyne é irmã de Cronos, o que sugere um parentesco arquetípico entre as noções de tempo e de reminiscência. Além disso, é a quinta esposa de Zeus. Dessa união, Mnemosyne gera as forças do Canto, as Musas, cada uma das quais representando uma arte fundacional da civilização. Como Mãe das Musas e madrinha dos poetas, a deusa concede vidência a quem a invoca porque, segundo Hesíodo, é aquela que canta o passado, o presente e o futuro – tudo o que foi, tudo o que é, tudo o que será –, demonstrando acessar uma ordem temporal distinta da cronológica-linear. Na imaginação clássica, a memória evoca a possibilidade de enunciação e de reconstrução do passado, assim como se constrói em direção ao futuro: através do lembrado, acabamos por encontrar o fio que liga o que nos antecede ao que nos sucede (GONÇALVES, 2017).

Assim como o mundo do fim da história é o mundo do fim do fantasmal, um mundo que imagina poder reescrever seu passado ao sabor da manutenção de um estado inerte de eterno presente é um mundo que tem como consequência o lento cancelamento do futuro. São fantasias que necessitam coexistir para que o presente seja narrado como um estado impermeável a mudanças, insularizado e trêmulo por suas

constantes vertigens. Na ordem atual das coisas, memória e esquecimento adquirem outras valências porque, mais do que nunca, está claro que são ferramentas cruciais na disputa pela manutenção de uma narrativa mestra do mundo por meio da qual se intenta subjugar e apagar vidas dissidentes que sistemas titânicos não concebem enquanto diferença potencial.

A lição de Ogawa: a resistência pela memória

Na disputa política pelas narrativas oficiais, não restam dúvidas de que insistir na recordação é optar pela resistência política do que jamais deve ser esquecido. O esquecimento como apagamento que impede a narração e, portanto, a rememoração de outras formas de existir é um dos temas principais de *A Polícia da Memória*, de Yoko Ogawa (2021), a última parada deste ensaio. Publicado originalmente no Japão, em 1994, o romance foi traduzido para o português do Brasil e, oportunamente, lançado em 2021. Hipnótico e delicado, inicia com a descrição de uma distopia totalitária e termina com uma meditação existencial, surreal e assombrosa sobre o nosso senso de realidade. Aqui toma-se de empréstimo, tanto do ponto de vista estético quanto do metafórico, pontos do livro que podem amplificar os conceitos trabalhados anteriormente.

Na obra, narrada em primeira pessoa, habitantes de uma ilha sem nome, localizada em um país sem nome, sob as rédeas de um regime opressivo, vivem uma forma coletiva e gradual de amnésia: quando acordam, um ser vivo ou item, aparentemente aleatório, começa a sumir de suas mentes. Uma vez evanescida a representação, os habitantes precisam se livrar dos seres ou dos itens concretos, consagrando o total esquecimento ao apagar toda evidência de um dia esses terem existido no mundo. A polícia da memória, cuja existência beira a onipresença, é composta por caçadores cujo propósito último, nunca revelado, parece ser destruir qualquer possibilidade de resistência ao expurgo dos objetos e dos seres concretos.

A maioria das pessoas segue o ritmo dos apagamentos de maneira compassiva. Contudo, uma pequena porção é imune ao fenômeno da amnésia em massa. Exatamente por isso, essas pessoas vivenciam a maldição de não esquecer o que deixou de existir, o que concede a essas pessoas uma tonalidade melancólica e solitária, constituindo-as como ameaças ao regime de esquecimento compulsório da ilha.

A protagonista, sem nome, família ou amigos, alia-se a um balseiro idoso, simbolicamente relegado ao não lugar quando seu contato com o mundo externo é extinto via “esquecimento” pela polícia, e o editor, R., que possui a habilidade plena de se recordar de tudo o que já desapareceu e, por isso mesmo, também é perseguido.

Quando a morte de R. é decretada por meio de seu esquecimento coletivo, a protagonista abriga-o em um porão. Simbolicamente, é no espaço do subterrâneo, por meio de sorrateiras e silenciosas interações, que os três dão início à atividade clandestina de recordar tudo o que se foi: alimentos, hábitos, objetos, seres vivos. À medida que a amnésia dos habitantes da ilha prossegue, parece desaparecer o próprio mundo: com a cessação das estações, a ilha perde a passagem do tempo e permanece em um eterno inverno; com o esquecimento das flores, os habitantes desfolham rosas sobre o leito do rio e nada mais brota da terra. Na célula de recordação, a protagonista lembra-se de que sua mãe também tinha a habilidade de não esquecer. Ao ir em busca das esculturas de barro da mãe, descobre, em seu interior, objetos esquecidos: balas, caixinhas de música, entre outros, cuja serventia sequer imagina. Objetos que importam não pela função ou pela utilidade, e sim por serem preciosos fantasmas de uma ordem de mundo cada vez menos acessada pelas pessoas. “Cristalizações sorrateiras” da memória, como o título original em japonês poderia ser traduzido mais literalmente.

A subversão da protagonista é também de ordem narrativa. Sendo datilógrafa e escritora, sua atividade naturalmente suscita o atributo da

rememoração e o da criatividade. Sobrepõe-se à narrativa de Ogawa a narrativa do livro escrito pela protagonista, estabelecendo-se uma relação metaficcional com a própria condição de luta contra o esquecimento. Na obra da protagonista, uma datilógrafa tem sua voz roubada e é aprisionada em uma torre por um professor. Na sala em que está presa, há inúmeras máquinas de escrever, cada uma delas habitada por uma voz capturada que jamais voltará a ver a luz do dia. Alegoria da condição histórica de silenciamento, a história profetiza o destino da protagonista autora que, eventualmente, se esquece de como escrever palavras – o golpe derradeiro à sua carreira e o começo de seu declínio físico. Imediatamente em seguida, esquece como usar a perna esquerda, que parece a ela, então, um corpo assustador conectado ao seu abdômen e que consterna a todos na ilha.

Até o momento em que a amnésia toma conta da narradora, mitigando seu senso de identidade e de consciência, tudo se passa como a mais quieta, serena e fantasmagórica versão do apocalipse, em que o mundo cessa de existir porque cessa de importar. Embora as tentativas de resistência pareçam pequenas, *Polícia da Memória* (OGAWA, 2021) retrata um mundo cuja radical insularização somente pode ser combatida pelo delicado movimento de expansão das imagens e das palavras, como a partir dos objetos do passado reencontrados nas esculturas de barro. Nessa ilha desprovida da vida dos fantasmas, a extinção da memória representa a morte concreta do vivo. Da possibilidade de diferir, de criar e de simbolizar.

Chega-se assim ao final do ensaio, que finda no plano do papel, mas deseja insistir no plano

da memória. Memória essa que, arquetipicamente, está necessariamente próxima do morrer na concretude para renascer enquanto imagem. O fantasmal enquanto função vital da psique parte da imagem do fantasma como vingador do esquecimento, entre muitas coisas, para tentar salvaguardar uma ideia de vida que não exclui o que dela morre, mas que da morte parte para nela persistir. Não confundamos o cadáver com o morto, que de forma fantasmal ainda pode viver. Quando isto se esquece, dá-se o retorno sombrio do que fica de fora do palco iluminado da memória das narrativas unilaterais, da memória individual, seletiva, do que convém registrar ao estado neurótico, mas não a estados mais plenos de vida. A extinção do fantasma está a serviço da negação última: a da duplicidade, da porosidade, da movência, do imagético e do imaginal. Um mundo não assombrado pelos seus avessos e pelos seus duplos é a apoteose da funcionalidade, da literalidade, do utilitarismo. Nesse sentido, o final do livro é revelador: já esquecido por todos, resistente à amnésia derradeira do eu, com a qual o livro se encerra, R. sai de seu porão, despede-se da protagonista, absorve em seu derradeiro suspiro, e volta a ver a luz do sol. A própria existência de R. é o fantasma do regime distópico da ilha. Se o futuro do lugar foi perdido pelo esquecimento, ao menos, R., fantasma da lógica totalitária da ilha, esquecido, mas não de todo, sobrevive para rememorar sua história via sua promessa de narração: ainda a melhor e mais urgente forma de glorificar a vida dos fantasmas. ■

Recebido em: 23/02/2022

Revisão: 12/06/2022

Abstract

The life of ghosts: melancholy and memory

This essay aims to amplify the conceptions of the ghost, either as a political-narrative figuration, or as a dynamism, in an experimental and intuitive way. In order to do so, it travels through some itineraries: first, it discusses a ghostly logic originating from the fields of philosophy, social sciences, literature and analytical psychology;

then, it briefly investigates resonances of this logic based on Fisher's concepts on reversing the melancholy of lost futures through the work of opening to ghosts; and ends with a reflection on the uses of memory as resistance from the mythological figures of Saturn, Mnemosyne and the metaphors of Ogawa's The Memory Police. ■

Keywords: ghosts, melancholy, memory, analytical psychology

Resumen

La vida de los fantasmas: melancolía y memoria

Este ensayo pretende ampliar las concepciones del fantasma, sea como figuración político-narrativa o como dinamismo, de manera experimental e intuitiva. Para ello, cumple algunos itinerarios: en primer lugar, discute una lógica fantasmal proveniente de los campos de la filosofía, las ciencias sociales, la literatura y la psicología analítica; luego, indaga brevemente res-

onancias de esta lógica a partir de los conceptos de Fisher sobre revertir la melancolía de los futuros perdidos a través del trabajo de apertura a los fantasmas; y finaliza con una reflexión sobre los usos de la memoria como resistencia a partir de las figuras mitológicas de Saturno, Mnemosyne y las metáforas de La policía de la memoria de Ogawa. ■

Palabras clave: fantasmas, melancolía, memoria, psicología analítica

Referências

- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERARDI, F. B. *After the future*. New York: AK, 2011.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DIDI-HUBERMAN, G. *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- FISHER, M. *Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures*. New York: John Hunt, 2014.
- _____. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GONÇALVES, J. C. *Traduzir o tempo*. São Paulo, 2017.
- HILLMAN, J. *Senex and Puer: uniform edition of the writings of James Hillman vol. 3*. Putnam: Spring, 2005.
- _____. *Mythic figures: uniform edition of the writings of James Hillman vol. 6*. Putnam: Spring, 2007.
- _____. *Re-vedo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *O sonho e o mundo das trevas*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HOLLIS, J. *Assombrações*. São Paulo: Paulus, 2017.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *Natureza da psique*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. *Ansiedad cultural*. Caracas: Festina Lente, 2000.
- OGAWA, Y. *A polícia da memória*. São Paulo: Estação Liberdade, 2021.
- SONTAG, S. *A doença como metáfora/AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.



The life of ghosts: melancholy and memory

Daniel Françoli Yago*

Abstract

This essay aims to amplify the conceptions of the ghost, either as a political-narrative figuration, or as a dynamism, in an experimental and intuitive way. In order to do so, it travels through some itineraries: first, it discusses a ghostly logic originating from the fields of philosophy, social sciences, literature and analytical psychology; then, it briefly investigates resonances of this logic based on Fisher's concepts on reversing the melancholy of lost futures through the work of opening to ghosts; and ends with a reflection on the uses of memory as resistance from the mythological figures of Saturn, Mnemosyne and the metaphors of Ogawa's *The Memory Police*. ■



Keywords
ghosts,
melancholy,
memory,
analytical
psychology.

* Graduated in Psychology from PUC-SP, Master in Social Sciences from PUC-SP. He is a Jungian psychotherapist, translator and professor of the Psychology course at the Municipal University of São Caetano do Sul. He is dedicated to feminist and gender studies, as well as the critical teaching of psychopathology. e-mail: danieliyago@gmail.com

The life of ghosts: melancholy and memory

Ghosts: an introduction of imaging

Ghosts, spirits, specters, hauntings, lost souls. There are many images of spectrality that, from folklore, seem to proliferate and deepen in us a feeling of terror provoked by the displacement of a supposedly natural state of things.

Among the immaterial companions of human life on earth, we can establish ghosts as one of the most persistent. We were never not surrounded by ghosts: they were in the ancient chants of Greco-Roman, Mesopotamian and Celtic lyric poetry; they were worshiped as numinous forces — divine or demonic; they often spread through the myths told around a campfire or a hearth, wearing images worthy of the most terrifying fairy tales. They have inspired all sorts of artistic expressions over the centuries, such as works by Homer, William Shakespeare, Emily Brontë, as well as the so-called “phantasmagoria”, a *fin de siècle* aesthetic movement that gave rise, for example, to cinema. They are on the altars of memory — historical monuments, places of religious worship and cemeteries — and they are found particularly in the most traumatic spaces. They seem to get attached to dark humans and inhabit human shadows, choosing, in old photographs, the valuable space behind the loved one. The ability of ghosts to haunt stands out in relation to other types of horror because they inevitably evoke a feeling of strange proximity, since they rarely appear in a scene to which they do not belong. Ghosts never leave our dreams, their privileged instance of communication.

Ghosts share a status of wonder with monsters: they come from a millennial perspective that uses the ambiguity of archetypal images to celebrate the fantastic of reality. However, unlike monsters, beings native to the imaginal antipodes of the globe, ghosts live in the cracks of the familiar, as diaphanous guardians of the borders

of things. They are symbols of the porosity and movement of at least three traditional divisions of the experience of memory: the death-life, the past-future and the material-immaterial. In times of barbarism and genocide, the ghost becomes one of the most poignant images on which analytical psychology can focus, inside and outside the clinic, especially regarding the crossing of the melancholy of futures already lost.

This essay aims to amplify the conceptions of the ghost, either as a political-narrative figuration, or as a dynamism, within the fields of philosophy, social sciences, literature, and analytical psychology. The essay style was chosen because, as a textual experiment, it is desired to invite a reading committed to the field of the sensitive and the power of images in conceptual production. Thus, we seek to connect information from different fields of knowledge through the basting of imagination — this thread so characteristic of the intuitive style that it cannot avoid inviting the very ghosts of its authorship to participate in its production.

Last but not least, it is dedicated to the memory of all those who, in recent years, have departed, but have not left us at all.

Ghostly logics I: rehearsing conceptions

To think about a life for ghosts may seem a contradiction to the extent that they are beings devoid of organic life, antithetical to matter or endowed with another quality of manifestation. Despite the apparent confusion, in more than one context, they give rise to the impression that they have not completely abandoned the ills of human life, their social ties, their attachments or their affections. Something persistent seems to define them in terms of expression, as well as the images and meanings that outline them as symbols. Instead of resolving the contradic-

tion between living and no longer existing, we chose to start from the Hillmanian inspiration of the *eidos* — an idea as a prism of what is seen and through which one sees, pregnant with potential meanings — in an exercise of tracking its ghostly traits (HILLMAN, 2010). Not the ghost as an object of study, but as a key figure for understanding its own dynamics, its diaphanous vitality as a logic that permeates the materiality of life, or even the ghost as a vital function of the psyche.

The first characteristic of ghosts is their intrinsic vital negativity, after all, they are not usually defined by having life. Derrida (1994) states that haunting does not suppose a traditional idea of presence as materiality. Instead, the philosopher understands hauntings, specters and ghosts as beings that reveal the presence of absence.

For Derrida, spectrality supports such a paradox because it departs from another temporal logic. The ghost is a possible image of time: an image of splitting and diffraction of time. Not the chronological time, organized and metrical in accordance with the developmental line of Christian-modern temporality, but *time out of joint*, which Shakespeare announces in the first stanzas of Hamlet to designate the state of disorder in the kingdom of Denmark, the emergency condition of the famous ghost in his play: Hamlet's father, who alerts him to his terrifying coup.

In addition to linear time, other images of time and their concrete agency in human life are known to exist. Jungian symbolic thinking needs the notion of coexistence, sometimes confluent, sometimes divergent, of different times and logics in the individual's vital process, in dialogic and in confrontation with the unconscious. Similarly, as far as Derrida is concerned, split temporalities accompany his philosophical trajectory. For his ontological perspective, the temporal contradiction of the spectrum is because it cannot be completely present — therefore, not being a being itself —, rather indicating a double relationship with what no longer is and with what has not yet come to be (DERRIDA, 1994).

It is in the interregnum between these two instances of the ghost, between what no longer is and what has not yet come to be, that we find two other characteristics: the compulsive tendency to repeat trauma in fatal patterns (the ghost as what no longer is); and the capacity of the ghost not to exist in fact, to exist as a virtuality or personification of the soul, attractor or anticipator of what may still happen (the ghost as what has not yet come to be). Although the commonplace of the ghost quickly relates it to the supernatural itself or to the supernatural as a figure of speech, Derrida's ontological investigation is careful not to literalize it into an obvious figure, choosing to approximate it to the spectral agency of the virtual, of what acts in the real without materially existing. Therein resides, therefore, the opening to the archetypal and philosophical potential of his image.

Ghostly logics start from the understanding of a spectral causality. It could be traced as an intuition earlier, at least, by Marx, Freud, and Warburg.

In Marx, the main author to which Derrida (1994) turns to build the pillars of his elaboration, the specter appears as the opening figure in his *Manifesto of the Communist Party* (“the specter of communism haunts Europe”), the first of countless other specters that populate the thought of the important political philosopher. The invisible government of financial abstractions, as well as current *big data*, is a clear example of this spectrality. Not only in the capitalist logic itself, but it also exists in the collective production of a totalitarian stratum of subjectivation, neoliberal and colonial, which defends itself from the need for spectrality through constant denials (exorcisms?) of Marxist ghosts, especially its most famous specter: communism. Moreover, in Freud, spectral causality meets, among other points, the conditions of commitment formations through which the so-called psychopathology of contemporary life occurs. Dreams, symptoms, jokes, and parapraxes as the particular haunting of the Freudian psychic apparatus. If repression deals with

the possibility of the return of its tense content under the diaphanous cloak of the primary process, then this mechanism may go by the name of ghost.

In Aby Warburg, in turn, the temporal complexity of the spectra is brought to the scope of art history. He, a German thinker unclassifiable to a single area, is himself a ghost not admitted to the house of official historiography. His seminal effort to review the formative patterns of narratives around the discontinuities of art over the centuries, postulating a new theory of the image that, according to the philosopher of art Didi-Huberman (2013), can be read through three segments: the phantom-image, the pathos-image, and the symptom-image. For Warburg, the spectrality of the image is complex: in opposition to the supposed linearity of a reading that follows positive coordinates, he erects the concept of image survival. He seeks to understand the image as a tangle of temporalities, anachronisms, contortions, and inclinations of human life that resist erasure. Like the proposal of archetypal psychology, his “ghost stories for grown-ups” make use of the pathos of the image, outlined in formulas of tragicity, to demonstrate a specific, hybrid temporality of conflicts that, despite being buried, do not find rest in the images at all.

Ghostly logics II: the Jungian field

Like Warburg, analytical psychology considers anachronisms in its understanding of the world. However, it is not common to find terms such as “ghost” or “spectrum” in the Jungian work. Despite Jung’s great interest in the paranormal, notable in his doctoral research on mediumistic phenomena, in the *Red Book* and in the *Seven Sermons to the Dead*, it is more frequent to find the terms “spirit” and “soul”, basic concepts that enjoy of deep philosophical status in Jungian epistemology.

The term “spirit” appears sometimes as the counterpart of physical human existence, as consecrated by Platonic and Christian doctrine, in an intricate rescue of phenomena and under-

standings over which the Enlightenment casts a shadow, sometimes as a political-cultural climate, a *zeitgeist*, which it approaches the movements of the collective unconscious, the archetypes and the idea of objective psyche. The term “soul”, in turn, designates both the relationship with the unconscious and a personification of unconscious contents (JUNG, 2013a, par. 463). In Jung, “soul” concerns both the relationship with the unconscious and the unity of the psychic processes through which the subject is gestated and individuated: one does not have a soul; rather, one is part of a soul. In none of the cases there is clearly reference to ghostly logic or spectral causality as such.

There is, however, a famous exception: chapter XI of *The Nature of the Psyche* (JUNG, 2013b) about the psychological belief in the existence of spirits. In it, the meaning attributed to the term “spirit” approaches the definition of ghost and gives clues about how Jung would understand the spectral agency on the subject. Jung emphasizes that spirits refer simultaneously to what is unknown and what is familiar in the experience of concrete life, the presumed presence of the invisible, of the beyond, in course in the erupt of intense feelings, such as fear. There is, in this Jungian elaboration, greater proximity to his conception of fantasy and, mainly, of an autonomous complex.

By complex, we understand a certain grouping of images and meanings associated with moments or experiences endowed with affective tone and relative degrees of autonomy. Organized around archetypal themes, it is known that the further away from the field of consciousness accessible to the ego complex, the darker its autonomy will be, and it may even manifest itself through a potentially violent compensation called constellation. Furthermore, in certain manifestations of this phenomenon, an autonomous complex, excessively charged with an energetic valence, assumes control instead of the ego complex, guiding the subject to actions often called “unconscious” that have already been

associated with the traditional idea of “possession” (JUNG, 2013b).

In the very etymological consideration of the terms, the concept of fantasy is closer to the reality of the phantom. “Phantom” and “fantasy” derive from the Greek term, *phantázein*, “to reveal”, which in turn derives from *pháínen*, “to show”. Both acquired the meaning of imaginary beings, not existing in reality. From French, a language consecrated as master by positivist science, *fantasme* means “fantasy”. Hence the term “phantasmatic”, in the so-called profound psychologies of the beginning of the last century, refers more to the logic of the imagination than to the meaning developed here as ghostly. The entry “fantasy”, in *Psychological Types*, states:

By fantasy I mean two distinct things: the phantom and imaginative activity. [...] By fantasy as a phantom I understand a complex of representations that is distinguished from other complexes of representations in that it does not correspond externally to a real situation. Although a fantasy may have its origin in memories of experiences that actually occurred, its content does not correspond to any external reality, but is essentially just the flow of the creative activity of the spirit, an activation or product of the combination of psychic elements, endowed with energy (JUNG, 2013a, para. 799).

Jung’s explanation follows the line that fantasy as imaginative activity derives from the direct expression of psychic dynamism itself, that the phenomenological nature of psychic energy takes the form of an image, or an immaterial content projected onto matter. Phantom, in this sense, acquires the broad meaning of everything that cannot manifest itself to consciousness except in the form of an image: the phantom as a force-idea (JUNG, 2013a).

Such was the proximity between this psychic dynamism and ghostly logic that Hollis (2017)

dedicated a book to relating the theme of invisible entities to the action of the autonomous complexes that direct our history. Although it prioritizes the clinical approach, it did not fail to richly exemplify how the same dynamism is present in culture and society through many artistic works. Although, contrary to the Jungian specificity, which attributes the astonishing particularly to the phenomenon of the psychic constellation, it is remarkable that Hollis (2017) confuses a ghostly logic with the logic of the very nature of fantasy and, in this way, essentializes the agency of the specters and dilutes the impact. Historical and political representation of the spectral personification. After all, as much as this logic supports temporalities that are anachronistic to that of the historical structure, it is nonetheless urged and provoked to manifest itself in ways that can only be understood in the light of the very moment in which it haunts.

What we call ghostly logic does not intend to encompass all possibilities of imagination dynamism, but to refer to a particular form of psychic agency that deals specifically with symbolic contents associated with death in its broad sense. By bringing the ghosts closer to his idea of the underworld, a world of darkness, Hillman (2013) rescues other references to contextualize the Jungian framework. One of the paradigms of his approach is the dream: no longer understood as a diurnal rest or as a compensatory movement, the dream constitutes an initiation into another world order, a journey to the chthonic confines of the imagination, to the subterranean world of shadows, which must remain hidden, never desecrated by the light and air of conscious life, by interpretation and translation, Titanic and Apollonian tools, on pain of losing the archetypal quality of nocturnal imagination. The dream does not aim to complete the egoic consciousness, but to empty it, to receive it in the depths of the nocturnal world, as in the Eleusinian Mysteries.

Because dream images are imaginal beings at the service of death, Hillman (2013) invites us not to tear the veil of the beyond in search of a

meaning, but to take the ego, devoid of the expectation of healing itself through the conjuration, on a visit to their dead. As an opportunity to turn back, like Eurydice, hypnotized by the world of darkness and its specters, to what was left behind, Hillman's ideas suggest the adoption of a sympathetic posture in dealing with ghosts. After all, if the dream is a journey of the soul to the underworld, the haunting is a return of death to the day world of the conscious self in a way that reminds it of the limits of its titanism.

The ghost visits the living world and leaves traces of its haunting when harassed by human action that disregards its image ethos with the daytime world. In the Homeric imagination, the dead lacked *phrenes* and *thymos*. *Phrenes* refers to the respiratory awareness of the lung and voice and is related to the movement in and out of the body, the exchange with the environment; *thymos* is the blood vapor derived from the blood shed at sacrifices. They are shadows that wander without a body, without flesh, without bones, but endowed with a psyche, since the world of darkness is an entirely psychic world (HILLMAN, 2013).

They return to the daytime world, therefore, because the animic immaterial needs matter as much as matter needs animation. When they lack substantiation, they persist as haunting absences, demarcating tensions in the relationships between what lives and what dies, in relationships with pasts not fully elaborated, with images that insist on not dissolving in the light of day until one pays attention to its imperatives.

The melancholy of the lost futures

The lives of ghosts and the impact of ghostly logics matter today because they go far beyond the issues of psychology clinics. In addition to clarifying psychic dynamisms and symptomatic constructions, they constitute useful images for understanding the way in which some cultural complexes act on subjective and political entanglements of the present day: the gradual loss of symbolic thought in the constitution of the West,

the exhaustion of projects of Modernity, the neurotic cloister of the world's soul within the privatized psychopathology of the capitalist world and the disenchantment of inner life and its placeless shadows, among others examples.

However, it is possible that such tensions are finding a problematic cooling. To the extent that the success of totalitarian discourses, knowledge and practices enshrines our current drama, the balance of history is once again tilting towards the erasure of differences, shadows, complementarity of oppositions and cosmopolitanisms that do not even owe to the dialectic of Western thought. Fisher (2014) diagnoses in these projects a more subtle one, which is that of an increasingly haunted world as it denies life to ghosts.

By insensitivity to the ghostly life, we refer to the contemporary circumstance, remarkable in the process of Eurocentric Westernization, in which not only is the world disenchanting with its marvelous dimension, but also a suffocating cloister is established for the possibilities of dealing with exteriority and imagining the upside down or out. More and more, dealing with the shadow is brutalized to the point of co-opting the radical egoic alterity in favor of increasingly docile or exotic versions of alterity.

On the other hand, the extinction is promised, via a denial sanctioned by the capitalist and colonial culture, of everything that can refer to the displeasure of the non-family. If, for Derrida (1994), what threatens the contemporary world is no longer the specter of communism, but the absence of it, we can understand, analogously from analytical psychology, that one of the most deleterious threats to the soul in the contemporary world is the growing resistance for creating responsibility for dark hues in consciousness, the neurotic apotheosis of a world devoid of the tragedy of time, of encounter and of the complex, which only fosters violent compensations.

The end of History, the cessation of the contradictions that move the world, is the main neoliberal fantasy of progress that looms large in our

scene and that penetrates the collective strata of subjectivity, depriving it of healthy contacts with the ghost. Often, one perceives a diffuse feeling of stasis that results, paradoxically, from the constant frenzy of novelty. A yearning for the established and the familiar, after times of destruction of security and solidarity, perpetrated by capitalism and the political catastrophe of the COVID-19 pandemic, is joined by a polar inertia, effect, and counterweight of the massive acceleration of communications and demands labor. This means that, behind the constant climate of novelties, there is an atrocious capture by a feeling of profound catatonia.

Decades ago, Hillman (2007) denounced hermetic intoxication as a characteristic of post-modernity, paying particular attention to the compensatory effects of its apocalyptic millenarian temporality: the megalomaniac illusion of the subject believing himself to be omnipresent in all spaces and times; the resulting paralysis of surrendering to the vertigo of perpetual motion. However, Hillman didn't live to witness the chronification of these movements nowadays in an immense autonomous cultural complex that, for many, is confused with the very perception of reality itself.

Fisher (2020) called capitalist realism the intense belief that there is no exteriority to the *status quo* and the subjective logic of consumption and domination, which accompanies the failure of the utopian imagination of changing the established state. Far from being an exclusive reference to the modes of economic production of societies, the author follows in the wake of considering it a mode of cultural and subjective production about a way of being alive that encompasses many different political realities, fully supported by other systems of oppression, such as patriarchy and coloniality.

Furthermore, the idea of *status quo* does not suggest the existence of a factual uniformity in terms of ideas, practices, images, or policies, but rather the fantasy of absence of alterity that appears in the contemporary scene when discuss-

ing the existence of other possibilities of living. When supported by a whole network of discourses, imaginaries, and practices, as in the case of capitalist realism, it neutralizes other worldviews and approaches the notion of titanism.

Conceptualized by López-Pedraza (2000), titanism is based on the Greco-Roman mythical reference of powerful beings from the immemorial past who fought against their Olympic succession. Psychologically, it deals with totalitarian and self-centered attitudes of subjects who, due to the inflation of hubris, lose contact with their mortal condition and start to devour everything that may offer an obstacle or tension to their fantasy of unique and undying existence. In this way, they promote death by denying it and, for that very reason, they receive it in the lightning bolt of Zeus.

In the vertigo of incessant movement, fantasies about the passage of time, when viewed through the lens of titanism, superficially lose their validity. Hence the greater ease in imagining the end of the world than the end of capitalism. The slow cancellation of the future serves this deleterious sense of reality, within which time is left out of joint, unquantifiable, and averse to presentification, only to manifest itself in a shadowy way. The constant movements of anachronism and retrospection of our culture, once intrinsic characteristics of the definition of postmodernity, now appear as hauntings of a prison devoid of the bars of the passage of time, in an eternal present.

According to Berardi (2011), the slow cancellation of the future concerns the gradual degradation, from the 1970s onwards, of an idea of the future gestated by the sociocultural narratives of modernity's progress:

[...] I am thinking of the psychological perception that emerged in the cultural situation of progressive modernity, of the cultural expectations that were manufactured during the long period of modern civilization and that reached their apogee

soon in the Second World War. These expectations were shaped in the conceptual framework of an ever progressive development, albeit through different methodologies: the mythology of the Hegelian-Marxist *Aufhebung* and the foundation of the new totality of communism; the bourgeois mythology of a linear development of well-being and democracy; the technocratic mythology of the universal power of scientific knowledge; and so on. My generation grew up at the height of this mythological temporalization, and it is very difficult, perhaps impossible, to let go of it and see reality without this kind of temporal lens (p. 13, author's translation).

It is not a matter of understanding such dynamics as a mere retreat, out of fear or misunderstanding, from the "old to the new", but of admitting the strength of the astonishment of persistent and ancient forms of the past in relation to the present. The cancellation of the future brought a deflation of expectations and the impossibility of elaborating a mourning of progress given the depletion of other perspectives of change in the political-cultural imaginary, bringing to the surface an enormity of ghosts unable to communicate their anxieties.

Traditionally, one of the psychological names for desymbolized grief is melancholy. For Fisher (2014), the non-linearity of time is revealed in it: through the persistence of the autonomous complex of the past in the present, the current state of melancholy of the ghosts of our life mimics the lost futures, the promised lost futures by the vanguards and countercultures of the last century and with futures absent due to the impossibility of prospecting celebrated by the terminal capitalism of neoliberalism. After all, political-cultural utopias, constituted from losses, need melancholic frames to manifest themselves.

If, according to Sontag (2007), depression is sadness devoid of the charms of the soul, we can relate the explosion of disabling psychic disor-

ders, such as mood disorders, to the impossibility of creating a symbolic relationship with the elaboration of futures that will not materialize. It is the hangover of the world, a failed reckoning no longer engaged in thinking about what will come after the future comes. Such is the success of neurotic and — also according to Fisher (2020) — capitalist one-sidedness: instead of the painful and slow withdrawal, through symbolization, of psychic energy from the reality of loss, the success of melancholy guarantees that the subject can express himself and live reality only within what has been lost.

For the work of mourning to begin, death must be conjured so that the dead do not return spectrally. The undeniable cannot be denied: a ghost never dies; it is always about to appear and reappear. The ritual of exorcism, of denial of the darkness, does not fit. The ghostly logics and spectral causalities are derived from failed mourning, the melancholy devoid of its charm. The spectrum does not allow us to accommodate ourselves to the mediocre satisfactions of a world ruled by titanism, in which neurosis constantly expands its reign.

Saturn and Mnemosyne: uses of memory

The ghost is native to the empire of melancholy. Of the possible ways to approach the melancholy of lost futures, the artistic expressions of the ghost seem to make use of melancholy itself to deepen it and turn it against itself. This was the conclusion of Hillman (2005), when reflecting, in his phenomenology of senex from Ficino and his Renaissance solution, on the elaboration of the depressive condition through the creative rescue of the melancholic condition as an opening to its dead.

The senex is a mythological motif that uses the archetypal meanings of stasis and conservation of current states to produce its images. And, when negative, it behaves similarly to the aforementioned titanism. Saturn, one of his best-known hypostases, particularly reigns over melancholy, paralysis, and the compulsion to re-

peat what is not resolved. It devours the novelty of otherness and imprisons it within itself, in its own logic. His time is never out of joint and, for that very reason, it gets confused and appalled with the ghostly nature of what it destroys in its vortex. Thus, appropriating art to think about how the aesthetic estrangement of the ghost can be a psychological reflection is, in the archetypal register, making Saturn purge his children.

The Saturnian melancholy arising from the fantasy of the cessation of the future has important implications for the field of memory. Constantly tensioned by narrative disputes in relation to the history of human collectives, the plane of memory is where life of ghosts finds its most exuberant expression because it is on memory that the imagination of time produces its personifications and distortions. Ghosts as quanta of traumatic memory prevented from elaboration that affect human life in the quality of its astonishing, but necessary, double: remembrance.

Made of image, word, energy and emotion, remembrance is, for Benjamin (1987), precisely the ultimate purpose of the act of narrating. The narrator is a reminder of what has already died. Image and word as symbols and acts that prevent the past from being lost amid oblivion, which, even so, has legitimacy in the archetypal plane of the experience of memory.

Like Penelope in her incessant work of weaving and undoing, the act of remembrance takes place through an incessant dynamism of remembrance and oblivion, an act linked to the other, like the river Lethe which, in the world of the dead, is also the other bank of the river Mnemosyne, at whose intersection lies the access to the realm of the dead. The goddess Mnemosyne herself is Kronos' sister, which suggests an archetypal kinship between the notions of time and reminiscence. Furthermore, she is the fifth wife of Zeus. From this union, Mnemosyne generates the forces of Song, the Muses, each of which represents a foundational art of civilization. As Mother of the Muses and godmother of poets, the goddess grants clairvoyance to those

who invoke her because, according to Hesiod, she is the one who sings of the past, the present and the future — all that was, all that is, all that will be —, demonstrating access to a temporal order distinct from the chronological-linear one. In the classical imagination, memory evokes the possibility of enunciating and reconstructing the past, as well as building itself towards the future: through what is remembered, we end up finding the thread that connects what precedes us to what follows us (GONÇALVES, 2017)

Just as the world at the end of history is the world at the end of the ghost, a world that imagines it can rewrite its past while maintaining an inert state of the eternal present is a world that has as a consequence the slow cancellation of the future. They are fantasies that need to coexist so that the present is narrated as a state impervious to changes, insularized and trembling due to its constant vertigo. In the current order of things, memory and oblivion acquire other valences because, more than ever, it is clear that they are crucial tools in the dispute for the maintenance of a master narrative of the world through which it is intended to subjugate and erase dissident lives that titanic systems do not. conceive as potential difference.

Ogawa's lesson: the resistance of memory

In the political dispute over official narratives, there is no doubt that insisting on remembrance is opting for political resistance to what must never be forgotten. Oblivion as an erasure that prevents narration and, therefore, the remembrance of other ways of existing is one of the main themes of *The Memory Police*, by Yoko Ogawa (2021), the last stop of this essay. Originally published in Japan in 1994, the novel was translated into Brazilian Portuguese and, in due course, released in 2021. Hypnotic and delicate, it begins with a description of a totalitarian dystopia and ends with an existential, surreal, and haunting meditation on our sense of reality. Here, both from an aesthetic

and a metaphorical point of view, elements from the book that can amplify the concepts worked on earlier are borrowed.

In the work, narrated in first person, inhabitants of an unnamed island, located in an unnamed country, under the reins of an oppressive regime, experience a collective and gradual form of amnesia: when they wake up, a living being or item, apparently random, begins to fade from their minds. Once the representation has faded, the inhabitants need to get rid of the beings or concrete items, consecrating total oblivion by erasing all evidence that they once existed in the world. The memory police, whose existence borders on omnipresence, is made of hunters whose ultimate, never-revealed purpose seems to be to destroy any possibility of resistance to the purge of objects and concrete beings.

Most people follow the pace of erasures in a compassionate way. However, a small portion is immune to the phenomenon of mass amnesia. Precisely for this reason, these people experience the curse of not forgetting what has ceased to exist, which gives these people a melancholy and lonely tone, constituting them as threats to the island's compulsory forgetting regime.

The protagonist, without name, family or friends, allies herself with an elderly ferryman, symbolically relegated to non-place when his contact with the outside world is extinguished via "forgetfulness" by the police, and her editor, R., who has the full ability to remember everything that has disappeared and, for that very reason, is also persecuted.

When R.'s death is decreed through his collective oblivion, the protagonist shelters him in a basement. Symbolically, it is in the underground space, through sneaky and silent interactions, that the three begin the clandestine activity of remembering everything that has gone: food, habits, objects, living beings. As the amnesia of the island's inhabitants continues, the world itself seems to disappear. With the cessation of the seasons, the island loses the passage of time and remains in an eternal winter, forgetting

the flowers, the inhabitants leaf roses on the riverbed and nothing more sprouts from the earth. In the memory cell, the protagonist remembers that her mother also had the ability not to forget. When going in search of her mother's clay sculptures, she discovers, inside them, forgotten objects: candies, music boxes, among others whose usefulness she can't even imagine. Objects that matter not because of their function or utility, but because they are precious ghosts of a world order that is less and less accessed by people. "Sneaky crystallizations" from memory, as the original Japanese title could be more literally translated.

The protagonist's subversion is also of narrative nature. As a typist and writer, her activity naturally raises the attribute of remembrance and creativity. The narrative of the book written by the protagonist is superimposed on the narrative of Ogawa, establishing a metafictional relationship with the very condition of struggle against oblivion. In the protagonist's story, a typist has her voice stolen and is imprisoned in a tower by her teacher. In the room where she is trapped are countless typewriters, each inhabited by a captured voice that will never see the light of day again. Allegory of the historical condition of silencing, the story prophesies the fate of the protagonist author, who eventually forgets how to write words — the final blow to her career and the beginning of her physical decline. Immediately afterwards, she forgets how to use her left leg, which then appears to her as a terrifying limb connected to her abdomen that dismays everyone on the island.

Until the moment in which amnesia takes over the narrator, mitigating her sense of identity and conscience, everything passes as the quietest, serene and eerie version of the apocalypse, in which the world ceases to exist because it ceases to matter. Although the attempts of resistance seem small, *The Memory Police* (2021) portrays a world whose radical insularization can only be fought by the delicate movement of expansion of images and words, as from the ob-

jects of the past found in clay sculptures. On this island devoid of the life of ghosts, the extinction of memory represents the concrete death of the living. Of the possibility of differing, of creating and of symbolizing.

This brings us to the end of the essay, which ends on the plane of paper, but wants to insist on the plane of memory. A memory that, archetypically, is necessarily close to dying in concreteness to be reborn as an image. The ghost as a vital function of the psyche starts from the image of the ghost as the avenger of oblivion, among many things, to try to safeguard an idea of life that does not exclude what dies from it, but that leaves death to persist in it. Let us not confuse the corpse with the dead, who in a ghostly way can still live. When this is forgotten, there is a shadowy return of what is left out of the illuminated stage of the memory of one-sided narratives, of individual, selective memory, of what should be recorded in the neurotic state, but not

in states that are larger in life. The extinction of the ghost is at the service of the ultimate negation: that of duplicity, porosity, movement, the imagery and the imaginal. A world not haunted by its opposites and its doubles is the apotheosis of functionality, literality, utilitarianism. In this sense, the end of the book is revealing: already forgotten by everyone, resistant to the ultimate amnesia of the self, with which the book ends, R. leaves the basement, says goodbye to the protagonist, absorbed in her last sigh, and sees the sunlight again. R.'s very existence is the ghost of the island's dystopian regime. If the future of the place was lost to oblivion, at least R., ghost of the island's totalitarian logic, forgotten, but not completely, survives to remember its history via its promise of narration: still the best and most urgent way to glorify the life of ghosts. ■

Received: 02/23/2022

Revised: 12/05/2022

Resumo

A vida dos fantasmas: melancolia e memória

Este ensaio visa amplificar as concepções de fantasma, seja como figuração político-narrativa, seja como dinamismo, de forma experimental e intuitiva. Para tanto, cumpre alguns itinerários: primeiramente, discorre a respeito de uma lógica fantasmal oriunda dos campos da filosofia, das ciências sociais, da literatura e da psicologia analítica; a seguir, investiga brevemente ressonâncias dessa lógica a partir de conceitos de Fisher sobre reverter a melancolia dos futuros perdidos pelo trabalho de abertura aos fantasmas; e finda com uma reflexão sobre os usos da memória enquanto resistência a partir das figuras mitológicas de Saturno, Mnemosyne e das metáforas da obra A polícia da memória, de Ogawa. ■

Palavras-chave: fantasmas, melancolia, memória, psicologia analítica.

Resumen

La vida de los fantasmas: melancolía y memoria

Este ensayo pretende ampliar las concepciones del fantasma, sea como figuración político-narrativa o como dinamismo, de manera experimental e intuitiva. Para ello, cumple algunos itinerarios: en primer lugar, discute una lógica fantasmal proveniente de los campos de la filosofía, las ciencias sociales, la literatura y la psicología analítica; luego, indaga brevemente resonancias de esta lógica a partir de los conceptos de Fisher sobre revertir la melancolía de los futuros perdidos a través del trabajo de apertura a los fantasmas; y finaliza con una reflexión sobre los usos de la memoria como resistencia a partir de las figuras mitológicas de Saturno, Mnemosyne y las metáforas de La policía de la memoria de Ogawa. ■

Palabras clave: fantasmas, melancolía, memoria, psicología analítica

Referências

- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERARDI, F. B. *After the future*. New York: AK, 2011.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DIDI-HUBERMAN, G. *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- FISHER, M. *Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures*. New York: John Hunt, 2014.
- _____. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GONÇALVES, J. C. *Traduzir o tempo*. São Paulo, 2017.
- HILLMAN, J. *Senex and Puer: uniform edition of the writings of James Hillman vol. 3*. Putnam: Spring, 2005.
- _____. *Mythic figures: uniform edition of the writings of James Hillman vol. 6*. Putnam: Spring, 2007.
- _____. *Re-vedo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *O sonho e o mundo das trevas*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HOLLIS, J. *Assombrações*. São Paulo: Paulus, 2017.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *Natureza da psique*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. *Ansiedad cultural*. Caracas: Festina Lente, 2000.
- OGAWA, Y. *A polícia da memória*. São Paulo: Estação Liberdade, 2021.
- SONTAG, S. *A doença como metáfora/AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.



Alquimia das palavras: extraíndo o tempo das palavras

Harley Pequeno Cavalcanti Albuquerque*

Resumo

O presente artigo reflete sobre o poder e as substâncias que formam as palavras. Uma dificuldade, palavras a falar sobre palavras. Ideia, o tempo contido nas palavras. A poesia é a bússola na procura do caminho, e a alquimia, o mapa metafórico. O tempo como aspecto central, o tempo escondido nas palavras. Desenvolve-se a extração em paralelo à alquimia e a seus processos básicos, para se chegar ao espírito divino da matéria. Os estudos e conceitos da alquimia de C. G. Jung e E. Edinger são explorados para comparação entre as projeções de alquimistas e poetas. Sentir o tempo nas palavras, ajustar a escuta poética da clínica. Na poesia o tempo funciona diferentemente; o poeta é o que se aproxima da alma, ao juntar palavras. São essas palavras que quebram a rigidez dos relógios. ■



Palavras-chave
Palavras,
Tempo,
Poesia,
Alquimia,
Psicoterapia.

* Psicólogo (UNIFOR), especialista em psicologia analítica (UNICHRISTUS), *trainee* em análise junguiana da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA).
e-mail: <harleypca@gmail.com>

Alquimia das palavras: extraindo o tempo das palavras

João, 1:1 – No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus (BÍBLIA SAGRADA, 2001).

Por isso os poetas não podem deixar-nos indiferentes, pois em suas obras principais e em suas inspirações mais profundas eles recolhem do fundo do inconsciente coletivo e proclamam o que os outros apenas sonham (JUNG, 2012a, p. 203).

Esta deveria ser uma escrita que fala de si própria; o ideal seria que não existisse autor. Palavras a falar de palavras, pensando sobre a sua constituição. Sobre a matéria que as forma e os intentos que as pronunciam. Sendo um, em particular, ao qual os olhos e ouvidos se voltam: o tempo. O que os poetas fazem com o tempo quando juntam as palavras? O que nós fazemos com o tempo quando falamos? As palavras, de certa forma, moldam o tempo a favor das intenções daqueles que as pronunciam. De onde vem esse poder?

Mestre, são plácidas
Todas as horas
Que nós perdemos,
Se no perdê-las,
Qual numa jarra,
Nós pomos flores
(PESSOA, 2016a, v. 2, p. 93).

Como falar de palavras sem levar em consideração o tempo que nelas habita? Existe um tempo escondido pela palavra e principalmente pelas intenções daquele que as pronuncia ou escreve. Uma resposta? Um silêncio? Uma dor?

Uma saudade? Outra palavra que não estava contida na que foi dita? Todas estas e tantas outras opções podem revelar o tesouro do tempo fincado na palavra. Por dentro das letras e nos seus casamentos únicos, existe um componente que faz delas o que elas são: mágicas. Mágicas porque, até certo ponto, elas iludem. Não, “iludem” é uma palavra muito forte. Elas criam uma realidade, um ambiente e um tempo em que só elas têm o controle. Às vezes, são flechas rápidas que perfuram; outras vezes, vêm lentamente como uma brisa no fim da tarde. Elas têm poder porque têm a intemporalidade. A lógica do tempo como medida do deslocamento desfalece neste momento. O instante se torna eterno ao som das palavras certas, que se encontram no momento exato.

Tal qual os alquimistas, que tentavam decantar a alma, o princípio ou a centelha divina que existia na matéria, os poetas expõem de forma inequívoca o paradoxo do tempo na união das palavras. A atemporalidade da poesia nos traz, enquanto psicólogos junguianos, um caminho para poetizar a escuta das histórias contadas em prosa.

Jung (2011) falava como a alquimia se propunha a alcançar um tesouro difícil de ser alcançado e a produzi-lo de forma visível. No seu laboratório, ele projetava o seu tesouro psíquico na matéria e nela buscava a retirada do que se encontrava basicamente no seu inconsciente. Para Neumann (2014), no estado de inconsciência pré-ego, em que a consciência dorme ainda na semente, tudo se encontra no agora e no sempre da vida eterna. Não há tempo antes do nascimento do homem e do ego; apenas eternidade, não igualmente espaço, mas somente infinidade. Assim, a palavra poética seria o meio de que dispõe o ego para se perpetuar à eternidade?

A eternidade está apaixonada pelos frutos do tempo.

À laboriosa abelha não sobra tempo para tristezas.

As horas da insensatez são medidas pelo relógio;

As de sabedoria não há relógio que as meça
(BLAKE, 1927 apud SINGER, 2004, p. 118).

William Blake, em sua poesia, busca mostrar, nos seus *Provérbios do Inferno*, a diferença entre as medidas de tempo. Sutilmente compara o tempo medido com a ideia de tempo vivido. Nestas palavras, o paradoxo da eternidade se fixa nos frutos que o tempo nos dá. O poeta transforma em palavras o que os outros apenas sonham, como dizia Jung (2012a). Assim, as palavras do poeta materializam o imponderável do inconsciente. Coisas sem medida, desconhecidas, escuras, profundas, sem mesura, são, de certa forma, apresentadas à humanidade na montagem das palavras do poeta – e naquele momento o tempo para. “Levem o mundo: deixem-me o momento” (PESSOA, 2016b, v. 1, p. 181).

Extrair poesia da escuta deveria ser como colocar palavras fora de sua sequência temporal e cronológica, entender que o que se diz não está pautado exclusivamente pela unidirecionalidade da consciência e que o fim e o começo podem estar no mesmo local.

Por exemplo, quanto tempo pode estar contido na palavra “saudade”? Como escutar o valor que ela designa? Esmiuçá-la, quebrá-la, dissolvê-la, ou – por que não dizer – promover a *opus* da palavra.

A palavra carrega em si o fogo do qual o tempo é o combustível. Uma *calcinatio*¹ poética aquece-a na alma do pronunciante, separando dela o que é volátil e deixando que o tempo decorrido – que dentro da razão não volta mais

– possivelmente apareça. Ao pronunciar as palavras de sua saudade, uma espécie de fogo se inicia, e as imagens retornam vivas e fortes. Algumas vezes os olhos se fecham, e lá se está novamente, vivendo o que se supunha, passado. Para onde foi a lógica do tempo neste momento? Não há mais; o tempo saiu da palavra e se fez presente na ausência que a saudade trazia.

A imortalidade é uma qualidade dos arquétipos. Logo, o significado do banho de fogo da imortalidade será o estabelecimento de um vínculo entre o ego e a psique arquetípica, tornando aquele consciente do seu aspecto transpessoal, eterno ou imortal (EDINGER, 2006, p. 59).

Aquecer a palavra em seu simbolismo e significado afeta o entendimento do tempo que nela se expressa. Faz com que ele apareça em novas formas e compreensões. Altera, assim, sua lógica. A poesia tem a desmesura, ou talvez, quem sabe, a *hybris* que afronta Cronos. Portanto, a poesia fala da saudade.

Durante toda a viagem a saudade não se separou de mim

Não digo que fosse como a minha sombra
Estava ao meu lado mesmo na escuridão
Não digo que fosse como as minhas mãos
e os meus pés

Quando se dorme se perde as mãos e os pés
E eu não perdia a saudade nem ao menos durante o sono (HIKMET, 1984 apud CAROTENUTO, 1994, p. 58).

Hillmann (2010) é sintético quando nos diz que nossa ansiedade semântica nos fez esquecer que também as palavras queimam e se tornam carne, à medida que nos falamos. Dentro deste simbolismo, entende-se que as palavras esquentam, que podem queimar e, principalmente, que podem deixar escapar conteúdos que as formam.

¹ A “*Calcinatio*” é descrita como a primeira etapa do processo alquímico. A calcinação envolve o intenso aquecimento de um sólido, destinado a retirar dele a água e todos os demais elementos passíveis de volatilização” (EDINGER, 2006, p. 37).

O que se quer dizer quando se utiliza as figuras de linguagens disponíveis? Talvez exista um fato concreto de que as palavras não dão conta. Diariamente, em consultórios psicológicos, escuta-se um “É como se...”, pois não se tem a forma exata para se exprimir o que se quer. As palavras faltam porque não têm a dimensão que se quer informar da imagem. Mesmo assim, são elas que, em outros significados, irão dar forma ao que se deseja dizer.

As metáforas inundam o discurso, e assim chegamos a uma espécie de *solutio*²: solve-se o que antes não tinha meio para penetrar. Palavras outras, significados outros, “*circumambulam*” na tentativa de se chegar à ideia original. Para Edinger (2006), a *solutio* corresponde ao que se passa na psicoterapia, pois os aspectos fixos e estáticos da personalidade não admitem mudanças. Assim, para que a mudança ocorra, os aspectos fixos têm de ser dissolvidos ou reduzidos à prima matéria.

Carrego meus primórdios num ardor
 Minha voz tem os vícios de fontes
 Eu queria avançar para o começo
 Chegar ao criancimento das palavras
 Lá onde elas urinam na perna
 Antes mesmo que sejam modeladas pelas
 mãos
 Quando a criança garatuja o verbo para
 falar o que tem
 Pegar no estame do som
 Ser a voz de um lagarto escurecido
 Abrir um descortínio para o arcano
 (BARROS, 2015, p. 98).

O poema retrata a busca de algo original; algo que, no seu avançar, o leve ao início. A busca por palavras que sejam crianças em sua inocência,

² “*Solutio* é a segunda fase do processo alquímico; ela transforma o sólido em líquido. O sólido parece desaparecer no solvente, como se tivesse sido engolido. *Solutio* significava, com frequência, o retorno da matéria ao seu estado original” (EDINGER, 2006, p. 67).

para que, quando ditas dentro de novo contexto ou entendimento, possam renascer e renascer. Abre-se assim o entendimento de que algo misterioso está sempre presente; mas que, por vezes, nem sempre é percebido. Assim se faz na análise, segundo Edinger (2006): a *solutio* dissolve conteúdos fixos para que se possa integrá-los em sua forma primária. Poeticamente, pode-se dizer que alguns destes conteúdos fixos se entrelaçam com o tempo. Quase sempre no final do processo de *solutio* das palavras, chegamos a um desentendimento do tempo, pois o que era certo desabrocha em dúvidas. Que foi feito com o tempo nas relações e, conseqüentemente, com o tempo da vida? Quando se decanta as palavras e se deixa sair a sua essência, o tempo contido mostra sua força. Talvez aqui comece um processo de olhar para trás – de perceber os perfumes mais suaves das flores e sentir cada um dos espinhos do caminho, uma nova vez.

O passo seguinte às descobertas feitas com a *solutio* seria deixá-las moldar a nova forma de entendimento do tempo que ainda se tem. Talvez como uma afinidade eletiva, que mostra a tendência que certos elementos (neste caso, conteúdos) têm de se atraírem por outros; dessa forma, criando algo novo. Essas relações foram tão bem transpostas da química para o relacionamento humano por Goethe³. Chega-se à *coagulatio*⁴, que, segundo Edinger (2006), equipara-se à Criação. Em que, de alguma forma, a razão talvez não compreenda que se está fazendo uma criação. “Deus criou todas as coisas com as suas palavras, tendo dito a elas: Sejam, e elas foram feitas com os quatro elementos, a terra, a água, o ar e o fogo, que Ele coagulou” (*Turba Philosophorum*⁵ apud EDINGER, 2006, p. 101).

³ Cf. *As afinidades eletivas*, de Johann Wolfgang Von Goethe.

⁴ “*Coagulatio* é o processo que transforma as coisas em terra. Terra é, por conseguinte, um dos sinônimos de *coagulatio*. Pesada e permanente, a terra tem forma e posições fixas” (EDINGER, 2006, p. 101).

⁵ Para Jung (2011), a *Turba Philosophorum* é, dentre as obras clássicas da alquimia, uma das de maior autoridade. Foi traduzida do árabe para o latim entre os séculos XI e XII.

Percebe-se que o poder das palavras volta a se fixar nos pensamentos e nas ideias da psique, como que em um processo de coagulação. Novas formas de ver e novas lentes são postas aos olhos da alma, que agora enxerga o mundo, o tempo decorrido e o porvir de uma outra forma. Diz Edinger (2006) que, em termos psicológicos, isso significa que a atividade e o movimento psíquico promovem o desenvolvimento do ego. A exposição à tempestade e à tensão da ação e a batadura da realidade solidificarão a personalidade. Em outras palavras, a assimilação de um complexo é, portanto, uma contribuição à *coagulation* do Si-mesmo. Nos termos da prática analítica, continua Edinger (2006), neste estágio o indivíduo assume responsabilidade pessoal por fantasias e ideias inconstantes, mediante a sua expressão diante do analista ou de outra pessoa significativa, e aponta a diferença existente entre a ideia pensada e a ideia falada. O tempo das palavras, nesse momento, busca uma forma de parar. A fixação da ideia na forma de palavras é, de certa maneira, a busca de uma eternidade dentro do momento estático em que se percebe a mudança que o processo apresenta. Tem-se a impressão de que a solução irá se converter em uma nova ilusão de verdade eterna. O que seria o tempo diante do eterno?

O sino dobra
Medindo um tempo que não é nosso, im-
pelido pela vagarosa
Pulsção da terra, um tempo
Mais antigo que o tempo dos cronôme-
tros, mais antigo
Que o tempo contado pelas aflitas e abor-
recidas mulheres
Em vigília, calculando o futuro
Tentando esfiapar, desmanchar, deslindar
E o passado cerzir ao futuro num remendo
inconsútil,
Entre a meia-noite e a aurora, quando o
passado é apenas uma fraude
E o futuro ao futuro se recusa, antes que a
manhã desperte,

Quando o tempo se detém e o tempo ja-
mais se extingue.

E a pulsação da terra, desde o princípio
em tudo viva,

Tange

O sino

(ELIOT, 2015, p. 209).

O fragmento do poema toca a alma ao expor a ideia de um tempo que tenta se reconstruir dentro da sua impossibilidade. A ideia de um tempo que luta para que o homem entenda a força da natureza que o move. Que busca em seu passado respostas para um futuro que se recusa a obedecê-lo, pois a força que inicia a batida do sino é a mesma que termina a pulsação da terra. É ela que dá vida e significado às horas. Talvez exista a impossibilidade de costurar o futuro e o passado como um remendo perfeito, já que o tempo que as palavras do poeta contêm é anterior ao próprio tempo que se mede – anterior às Moiras⁶ –, porque é no momento do sentido que as fiandeiras se perdem.

No fim sempre existirá um início, pois nas descobertas que o homem pensa ser dele existe um algo mais. Neumann (2014) aponta uma espécie de princípio que ocorre na personalização (secundária) do ser humano, em que este recorre à tendência de tomar conteúdos transpessoais como pessoais; e isso, de certa forma, pode descrever de forma poética a *coagulation*, na qual conteúdos arquetípicos caem do céu e são incorporados pelo ego.

Palavras que foram submetidas ao fogo, à água e à terra agora se veem de encontro ao ar. Chega-se à *sublimatio*⁷. Eleva-se os significados para além deles próprios; busca-se palavras que possam se elevar para alcançar a alma que

⁶ Cloto, Láquesis e Átropos são as moiras que fiam o tempo de vida que fora prefixado. Cada uma com sua função específica. Cloto é a fiandeira que segura o fuso e vai puxando o fio da vida; Láquesis, a que enrola o fio da vida e sorteia o nome de quem deve perecer; Átropos, a que não deixa voltar atrás, a inflexível que corta o fio da vida (BRANDÃO, 2015).

⁷ “O termo *sublimatio* vem do latim, *sublimis*, que significa ‘elevado’. *Sublimatio* é o processo de elevação por meio do qual uma substância inferior se traduz numa forma superior, mediante movimento ascendente” (EDINGER, 2006, p. 135).

se esconde por trás dos ouvidos que escutam ou dos olhos que as leem. O significado concreto se perde diante da possibilidade múltipla de estar em elevação para o entendimento. Diz Edinger (2006) que o simples fato de encontrar palavras ou conceitos adequados para um estado psíquico pode ser suficiente para que a pessoa se afaste dele o bastante para olhá-lo de cima.

Perdi-me dentro de mim
Porque eu era um labirinto,
E hoje, quando me sinto,
É com saudades de mim.

Passei pela minha vida
Um astro doido a sonhar.
Na ânsia de ultrapassar,
Nem dei pela minha vida.

Regresso dentro de mim
Mas nada me fala, nada!
Tenho a alma amortalhada,
Sequinha, dentro de mim.

Não perdi a minha alma,
Fiquei com ela, perdida.
Assim eu choro, da vida,
A morte da minha alma

(SÁ-CARNEIRO, 2004, p. 22).

Talvez aqui seja o local ou a etapa em que a poesia se faz mais presente ou, simplesmente, em que ela própria é a elevação. Qual palavra (significando apenas ela por si só) não se sentiria diminuta diante da vastidão de outras tantas que poderiam modificá-la, aumentá-la ou completá-la? O tempo aqui se desfaz diante da elevação. A palavra sobe e se eleva para que os ponteiros do relógio enlouqueçam e não saibam mais qual é o sentido do seu dirigir. O corpo sente a alma em posse, a pele se arrepia, a boca saliva, os olhos choram, o coração aperta. Supera-se a vertigem da altura em prol do sonho de entender, ao olhar de cima.

Flutuo em mim próprio
Sem já saber quem sou...
Sem presente,
Sem futuro,
Nem sequer passado
Demasiadas imagens
Na minha alma
Que transborda...
Demasiados fatos,
Datas,
Na minha memória
Que saiu do seu leito
E me inunda,
Me destrói,
Se destrói a si própria
(FERRO, 1957, p. 50).

O poeta capta o momento de elevação e o transpõe em palavras. Busca eternizar o instante em que se perde nos significados do que ele mesmo é. A imagem de estar sobre si em uma lacuna de tempo e espaço a observar-se conduz a um local de destruições e construções – de tentativas e erros, e então de mais tentativas. “O movimento ascendente eterniza; o movimento descendente personaliza” (EDINGER, 2006, p. 160).

Chega-se à *circulatio*⁸. É uma etapa de extrema importância no processo terapêutico, pois, para Jung (2012b), psicologicamente, a circulação seria o ato de mover-se em círculo em torno de si, de modo que todos os lados da personalidade estejam envolvidos. Dessa forma, Edinger (2006) aponta que o movimento circular em torno do centro, bem como para cima e para baixo, promove a possibilidade de percorrer o circuito dos nossos próprios complexos no decorrer da sua transformação.

⁸ “Em termos químicos, a *circulatio* vincula-se ao processo no qual se aquece uma substância em um frasco de refluxo. Os vapores sobem e se condensam; em seguida, o fluido condensado é realimentado no bojo do frasco, no qual o ciclo se repete. Dessa maneira, *sublimatio* e *coagulatio* repetem-se alternativamente, várias vezes” (EDINGER, 2006, p. 161).

Ascensus, descensus, altura e profundidade, para cima e para o baixo, descrevem um realizar emocional dos opostos, que lentamente leva ou deve levar a um equilíbrio entre eles. Esse hesitar entre os opostos ou ser jogado de um lado para o outro significa o estar contido nos opostos (JUNG, 2012c, p. 215-216).

O tempo exposto em palavras possui uma certa linearidade organizadora. Tem-se uma informação a passar, e nisto se busca a construção de uma sequência que percorra o percurso da maneira mais eficaz possível. Palavras são tentativas de comunicar imagens. A desconstrução do tempo nas palavras talvez possa ocorrer quando elas se aproximam da imagem e, ao invés de finalizá-las em seus significados, apenas as *circuambulam*. Pois, possivelmente, isso é o máximo que elas conseguem fazer. A poesia talvez seja a via régia para subverter essa regra. De certa forma, ela quebra a linearidade do tempo e da ideia contida nas palavras, deixando-as como que suspensas no que se quer transmitir. A poesia flutua pelos significados para os que leem ou escutam, deixando assim a eles a tarefa do encaixe naquilo que toca a alma. “O poeta inventa viagem, retorno, e sofre de saudade” (HILST, 2018, p. 29).

Na *circuambulação* sobre imagens, o novo surge e as palavras avançam para um campo onde elas se modificam em seu significado. Dessa forma, algo morre, algo se modifica. Chega-se à *mortificatio*⁹. Edinger (2006) aponta a *mortificatio* como a mais negativa operação da alquimia, estando vinculada ao negrume, à derrota, à tortura, à mutilação, à morte e ao apodrecimento. Contudo, diferentemente do que se possa

pensar, as negatividades são pontes que conduzem para imagens positivas, como crescimento, ressurreição e renascimento. De forma poética, pode-se dizer que nem sempre se enterra o que morre. O apego à imagem morta que, em algum momento, viveu em plenitude como forma de agir e pensar apresenta a força que ainda detém. Há ainda a *putrefactio*¹⁰, processo que, segundo Edinger (2006), pode ser intercambiável com a *mortificatio* – poeticamente entendendo-a como necessidade de ver o que outrora estava vivo se desfazer. Um tempo necessário para a assimilação do novo que está por surgir. Ambos os processos estão ligados a imagens sombrias.

A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem despender energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. Este ato é a base indispensável para qualquer tipo de autoconhecimento e, por isso, em geral, ele se defronta com tanta resistência (JUNG, 2012d, p. 19).

O tempo, mais uma vez, exprime-se por meio das palavras. Faz-se uma viagem ao olhar para trás e projetar o “em frente”. Escolhas deixam sempre pedaços pelos caminhos. Contudo, esses pedaços estão no agora e interferem muito mais do que se imagina. São com essas sombras que não se perderam no tempo que as palavras atemporais revivem. Nelas, residem a essência e o poder, para se fazer vida onde tinha morte. Na poética de Hillmann (2010), “palavras, assim como anjos, são forças que têm poder invisível sobre nós” (p. 55).

⁹ “A *mortificatio* não tem nenhuma referência química. Significa, literalmente, ‘matar’, sendo pertinente, portanto, à experiência da morte. Tal como usada no ascetismo religioso, tem o sentido de ‘sujeição das paixões e apetites por meio da penitência, abstinência ou de dolorosos rigores infligidos ao corpo’. Descrever um processo químico como *mortificatio* é uma projeção integral de uma imagem psicológica” (EDINGER, 2006, p. 165).

¹⁰ “*Putrefactio* é a putrefação, a decomposição que destrói corpos orgânicos mortos. Testemunhar a putrefação de um corpo morto é uma experiência capaz de produzir um poderoso impacto psicológico” (EDINGER, 2006, p. 166).

Triste, a escutar, pancada por pancada,
A sucessividade dos segundos,
Ouço, em sons subterrâneos, do Orbe
oriundos
O choro da Energia abandonada!

É a dor da Força desaproveitada
– O cantochão dos dínamos profundos,
Que, podendo mover milhões de mundos,
Jazem na estática do Nada!

É o soluço da forma ainda imprecisa...
Da transferência que se não realiza...
Da luz que não chegou a ser lampejo...

E é em suma, o subconsciente aí formidando
Da natureza que parou, chorando,
No rudimentarismo do Desejo

(ANJOS, 1998, p. 171).

O poeta entra no lamento do que se foi; suas palavras circulam por um tempo perdido, pelas forças que, sem utilização, perderam-se neste mesmo tempo. É no lamento da morte que se percebe a vida que se foi e a que ainda se tem. O tempo, nas palavras do poema, mais uma vez, dá a impressão de estar parado – de não haver uma saída ou um caminho pelo qual o deslocamento possa criar o tempo que a dor torna inerte. Os opostos são expostos de forma inequívoca; eles doem em sua impossibilidade de escolha, na imprecisão, no que não se realiza. Eis a *separatio*¹¹.

Para Edinger (2006), a *separatio* é um importante aspecto da psicoterapia, pois é neste processo que ocorrerá o mais relevante, a separação entre sujeito e objeto – uma separação entre componentes objetivos e subjetivos da experiência. Palavra e tempo se encontram de uma forma diferente: existe agora um fio consistente e, por que não dizer, consciente, que

¹¹ “Prima matéria, um composto, uma confusa mistura de componentes indiferenciados e opostos entre si. Este composto requer um processo de separação” (EDINGER, 2006, p. 199).

os une. A escolha destrava o tempo, e ele flui agora em outro ritmo.

Ser ou não ser - eis a questão
Será mais nobre sofrer na alma
Pedradas e flechadas do destino feroz
Ou pegar em armas contra o mar de angústias -
E combatendo-o, dar-lhe fim? Morrer: dormir:
Só isso.

[...]

E assim a reflexão faz de todos nós covardes.
E assim o matiz natural da decisão.
Se transforma no doentio e pálido do pensamento.

E empreitadas de vigor e coragem.
Refletidas demais, saem de seu caminho,
Perdem o nome de ação.

Mas, devagar, agora!

(SHAKESPEARE, 2011, p. 67).

“Decidir”, aí está a busca, nas palavras do poeta. O que fazer diante de algo que se apresenta irreparável? Decidir ou ficar estático em pensamentos. Aceitar a palavra que prende e condena ao eterno sofrer, onde o tempo se esvai, ou buscar, na mesma palavra, uma escolha, um desprendimento que faz seguir adiante unindo os impensáveis opostos em algo remediador? A força contida na palavra que une o imponderável é a mesma capaz de desconstruir a linearidade do tempo. Assim, a poesia com o seu tempo descontínuo seria um caminho para a compreensão.

Eis a *coniunctio*¹²: segundo Edinger (2006), o alvo da *opus*, a suprema realização. É a união dos opostos, sem que nenhum se sobressaia. Resulta da união final dos opostos purificados e, como combina opostos, mitiga e retifica toda

¹² Edinger (2006) divide a *coniunctio* em inferior e superior. A inferior é uma união ou fusão de substâncias que ainda não se encontram completamente separadas ou discriminadas. A superior, por outro lado, é o alvo da *opus*, a suprema realização. Para efeito deste trabalho, a palavra *coniunctio* refere-se apenas à superior.

unilateralidade. Talvez a poesia na sua arte de manusear e unir palavras seja o que mais se aproxima desta ideia, pois tem-se, de certa forma, o casamento de um tempo que passa com um tempo que para. O passado e o futuro, a presença e a ausência, casam-se em palavras amarradas que, como ímãs em seus opostos, se buscam. Os opostos se acham porque nascem um para o outro. É uma resposta e uma pergunta, talvez a resposta a uma vida. Rilke, ao escrever a um jovem poeta, dizia:

Não busque por enquanto respostas que não lhe podem ser dadas, porque não as poderia viver. Pois trata-se precisamente de viver tudo. Viva por enquanto as perguntas. Talvez depois, aos poucos, sem que o perceba, num dia longínquo, consiga viver a resposta (2013, p. 38).

Responder a vida dando-lhe o significado pleno, talvez este seja o casamento sagrado que ela nos propõe. Para Jung (2012c), a *coniunctio* consiste na realização do homem que está aproximadamente informado sobre sua totalidade paradoxal. Pode-se falar de uma integração total, corpo e espírito, bem e mal, vida e morte; esta seria a conjunção que poderia fornecer a imagem paradoxal da totalidade do homem. Construir tempo escutando a poesia das palavras que nos chegam e retribuí-las com a mesma força que trazem a nós – enfim, casar tempo e vida.

Mestre, são plácidas
Todas as horas
Que nós perdemos,
Se no perdê-las,
Qual numa jarra,
Nós pomos flores

Não há tristezas
Nem alegrias
Na nossa vida
Assim saibamos,

Sábios incautos,
Não a viver,

Mas decorrê-la,
Tranquilos, plácidos,
Tendo as crianças
Por nossas mestras,
E olhos cheios
De natureza...

À beira do rio
À beira da estrada
Conforme calha
Sempre no mesmo
Leve descanso
De estar vivendo

O tempo passa,
Não nos diz nada.
Envelhecemos.
Saibamos, quase
Maliciosos,
Sentir-nos ir.

Não vale a pena
Fazer um gesto.
Não se resiste
Ao deus atroz
Que os próprios filhos
Devora sempre

Colhamos flores
Molhemos leves
As nossas mãos
Nos rios calmos,
Para aprendermos
Calma também

Girassóis sempre
Fitando o sol
Da vida iremos
Tranquilos, tendo
Nem o remorso
De ter vivido
(PESSOA, 2016b, v. 1, p. 93-94).

Conclusão

Não há de ter conclusão, pois ela seria um contrassenso à ideia da poesia. O tempo que gira sobre si não caminha sobre o espaço, não procura um fim ou um destino. Seu destino é girar, buscar em si novas interpretações e, ao mesmo tempo em que acha, destrói, para que possa procurar novamente. A conclusão será a forma com que cada leitor, nos 10 ou 15 minutos de leitura, irá modular o seu tempo depois destas palavras. Depois que os poemas adentrarem suas almas. A conclusão, para o analista, será a lembrança das palavras e dos tempos escondidos por elas, quando estiver de frente para uma vida que se mostra em imagens através de palavras. Assim, as palavras em prosa das histórias ouvidas poderão saltar para uma escuta em poesia. A escuta daqueles momentos em que, por alguns segundos, as palavras calam e os olhos falam.

Não há como concluir ou finalizar, pois a ideia é a de infinitude. Um poema recomeça no seu fim, porque o seu sentido carrega a continuidade. Carrega a força das palavras vivas e dotadas do maior tesouro que a vida pode desejar: o tempo.

Talvez aquele para quem esse sino soa possa estar tão enfermo quanto para aquele que sabe que o sino não está tocando para ele; e talvez podendo eu mesmo acreditar que sou tão melhor do que

realmente sou, assim como aqueles que se preocupam comigo e, vendo a minha condição, possa eu acreditar que os sinos soam por mim e eu não saiba... Toda humanidade é feita de um único autor e pertence a um único volume; quando um homem morre, um capítulo não é retirado livro, mas sim traduzido em uma linguagem melhor, e cada capítulo deste modo será sempre traduzido... Nenhum homem é uma ilha, inteiramente isolado: todo homem é um pedaço de um continente, uma parte de um todo. Se um torrão de terra for levado pelas águas até o mar, a Europa fica diminuída, como se fosse um promontório, como se fosse o solar de teus amigos ou o teu próprio; a morte de qualquer homem me diminui, porque sou parte do gênero humano. E por isso não perguntai: por quem os sinos doam; eles doam por vós (DONNE, 2007, p. 103-104).

Que o fim traga sempre o gosto do começo, que se perceba o badalar dos sinos dobrando por todos nós em cada sorriso, em cada olhar e em todo sonho. Por fim, que as palavras sejam saboreadas como o maior tesouro que o tempo pode desejar: a vida. ■

Recebido: 18/02/2022

Revisado: 31/05/2022

Abstract

Alchemy of words: extracting time from words

This article ponders on the power and substances that form words. Using words to talk about words is a difficult endeavor. Ideas are time contained in words, poetry, the compass in the search of the way, and alchemy, the metaphorical map. Time is a central aspect, as time is hidden in words. Extraction is developed in parallel with alchemy and its basic processes in order to ar-

rive at the divine spirit of matter. The studies and concepts of alchemy of C. G. Jung and E. Edinger are explored in comparing the projections of alchemists and poets. Feeling time in the words to adjust poetic listening in clinic activities. In poetry, time works differently; the poet is the one who approaches the soul by putting words together. It is these words that break the iron frule of clocks. ■

Keywords: Words, Time, Poetry, Alchemy, Psychotherapy.

Resumen

Alquimia de las palabras: extracción del tiempo de las palabras

Este artículo reflexiona sobre el poder y las sustancias que forman las palabras. Una dificultad, palabras hablando de palabras. Idea, el tiempo contenido en las palabras. La poesía es la brújula en la búsqueda del camino, y la alquimia, el mapa metafórico. El tiempo como aspecto central, el tiempo escondido en las palabras. La extracción se desarrolla en paralelo con la alquimia y sus procesos básicos, para

llegar al espíritu divino de la materia. Se exploran los estudios y conceptos de alquimia de C. G. Jung y E. Edinger para comparar las proyecciones de alquimistas y poetas. Siente el tiempo en las palabras, ajusta la escucha poética de la clínica. En la poesía el tiempo funciona de otra manera; el poeta es el que se acerca al alma juntando palabras. Son estas palabras las que rompen la rigidez de los relojes. ■

Palabras claves: Palabras, Hora, Poesía, Alquimia, Psicoterapia.

Referências

- ANJOS, A. *Eu e outras poesias*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1998.
- BARROS, M. *Meu quintal é maior do que o mundo*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2015.
- BÍBLIA SAGRADA. *Antigo e novo testamento*. Brasília, DF: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.
- BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- CAROTENUTO, A. *Eros e pathos, amor e sofrimento*. São Paulo, SP: Paulus, 1994.
- DONNE, J. *Meditações*. São Paulo, SP: Landmark, 2007.
- EDINGER, E. F. *Anatomia da psique: o simbolismo alquímico na psicoterapia*. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.
- ELIOT, T. S. *Poesia*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2015.
- FERRO, A. *Saudades de mim*. Lisboa: Bertrand, 1957.
- HILLMAN, J. *Re-vendo a psicologia*. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2010.
- HILST, H. *Júbilo, memória, noviciado da paixão*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.
- JUNG, C. G. *Psicologia e alquimia*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. *Tipos psicológicos*. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.
- _____. *Estudos alquímicos*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- _____. *Mysterium coniunctionis*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.
- _____. *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012d.
- NEUMANN, E. *História da origem da consciência*. São Paulo, SP: Cultrix, 2014.
- PESSOA, F. *Obra poética de Fernando Pessoa*. Volume 1. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2016a.
- _____. *Obra poética de Fernando Pessoa*. Volume 2. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2016b.
- RILKE, R. M. *Cartas a um jovem poeta*. 4. ed. São Paulo, SP: Globo, 2013.
- SÁ-CARNEIRO, M. *Poemas*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- SINGER, J. *Blake, Jung e o inconsciente coletivo*. São Paulo, SP: Madras, 2004.

Alchemy of words: extracting time from words

Harley Pequeno Cavalcanti Albuquerque*

Abstract

This article intends to reflect on the power and substances that form words. Using words to talk about words is, indeed, a difficult endeavor. Ideas are the time contained in words; poetry, the compass in search of the path; and alchemy, the metaphorical map. Time is a central aspect, as time is hidden in words. The extraction is developed parallel with alchemy and its basic processes for reaching the divine spirit from matter. The studies and concepts of alchemy of C. G. Jung and E. Edinger are explored by comparing the projections of alchemists and poets. Feeling time in words to adjust poetic listening in clinical activities. In poetry, time works differently; the poet is the one who approaches the soul by putting words together. It is these words that break the iron stiffness of clocks. ■



Keywords
Words, Time,
Poetry,
Alchemy,
Psychotherapy.

* Psicólogo (UNIFOR), specialist in Analytical Psychology (UNICHRISTUS), trainee in Jungian Analysis at the Brazilian Society of Analytical Psychology (Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA). e-mail: <harleypca@gmail.com>

Alchemy of words: extracting time from words

John, 1:1 – In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God (HOLY BIBLE, 2011).

This bare statement of the case might leave us entirely cold, were there no poets who could fathom and read the collective unconscious (JUNG, 1976, § 321).

This should be a writing that speaks for itself; ideally, there would be no author. Words talking about word, thinking about their own constitution; on their own matter and the intentions that form them; being one, particularly, the one to whom the eyes and ears turn: time. What do poets do to time, when they put words together? What do we do to time when we speak? Words, in a way, shape time in favor of those who pronounce them. Where does this power come from?

Master, placid
 Are all moments
 Which we last through,
 If, in lasting,
 As in a jar,
 We place flowers
 (PESSOA, 2016c).

How to speak of words without considering the time that inhabits them? There is a time that is hidden by the word, and, specially, by the intentions of the one who pronounces or writes it. An answer? A silence? A pain? A yearning? Another word that was not contained, in the word that was said? All these and other possibilities may reveal the treasure of time stuck in the word. Inside letters and their unique arrangements, there is a component that makes them what they are: magic. Magic because, to a cer-

tain point, they delude us. No, “delude” is too strong a word. They create another reality, another environment and another time, in which only they have the control. Sometimes, they are fast arrows that pierce; in others, they come slowly like a breeze at the end of the afternoon. They are powerful because they are timeless. The logic of time as measure of displacement collapses at this very moment. The instant becomes eternal to the sound of certain words, which meet at the exact moment.

Like the alchemists, who tried to decant the soul, the principle or the divine spark that existed in matter, poets expose unequivocally the paradox of time in the union of words. The timelessness of poetry brings us, as Jungian psychologists, a way to make poetry of stories told in prose.

Jung (1980) used to speak about how alchemy intended to reach a treasure hard to be reached and produce it visibly. In his laboratory, projected his psychic treasure in matter and, inside it, tried to bring out what was basically in his unconscious. For Neumann (2014), the state of pre-egoic unconscious, in which conscience is still asleep as a seed, all can be found at the present and at the everlasting of eternal life. There is no time before the birth of man and of the ego; only eternity, not equally space, but just infinity. Hence, the poetical word would be the mean that he disposes of to perpetuate eternity?

Eternity is in love with the productions of time.

The busy bee has no time for sorrow.

The hours of folly are measured by the clock, but of

wisdom no clock can measure.

(BLAKE, 2007, p. 114).

William Blake, in his poetry, tries to show us, in his *Proverbs of Hell*, the difference between the ways that time is measured. He gently compares the time that is measured to the idea of time that is lived. In these words, the paradox of eternity is fixated on the gifts time gives us. As Jung (1976) said, the poet transforms in to words what others can only dream. Therefore, the poet's word makes matter out of what is imponderable in unconscious. Things without measure, unknown, dark, deep, are, in a certain way, presented to mankind in the assembly of the poet's words – and at that very moment, time stops. “*Levem o mundo: deixem-me o momento*” (PESSOA, 2016b, v. 1, p. 181).

Extracting the poetry from the experience of listening should be like arranging words out of their chronological sequence. The understanding of what is not said is ruled exclusively by the unidirectionality of consciousness, in which the end and the beginning might be in the same place.

For example, how much time might be contained in the word “yearning”? How can we listen to what it conveys? Scrutinize it, break it, dissolve it – why not say it – promote the *opus* of the word.

The word carries within itself the fire, whose fuel is time. A poetical *calcinatio*³ warms up the word in the soul of the one who pronounces it, separating it from that which is volatile, allowing the time that has passed – that, reasonably, cannot return – to, possibly, resurface. When pronouncing the words of your yearning, some kind of fire is set, and the images return alive and strong. Sometimes when eyes close, there one is again, living that which was supposed to be in the past. Where did the logic of time go at

that moment? There is none; time escapes the word and made itself present in the absence that yearning brought.

Immortality is a quality of the archetypes. Thus, the psychological meaning of the fire - bath of immortality will be that a connection is made between the ego and the archetypal psyche, making the former aware of its transpersonal, eternal, or immortal aspect (EDINGER, 1994, p. 54).

To hear the word in its symbolism and meaning affects the understanding of time as expressed by it. This way, it unfolds into new forms and comprehensions; altering its logic. Poetry contains that which is immeasurable, or maybe, who knows, the *hybris* that faces up to Cronos. Therefore, poetry talks about yearnings.

*Durante tutto il viaggio la nostalgia non si
è separata da me
non dico che fosse come la mia ombra
mi stava accanto anche nel buio
non dico che fosse come le mie mani e i
miei piedi
quando si dorme si perdono le mani e i piedi
e io non perdo la nostalgia nemmeno
durante il sonno*⁴

(HIKMET, 1933/63, p. 94 apud CAROTENUTO, 1994, p. 62).

Hillman (1975) is quite synthetic when he says that our semantic anxiety makes us forget that words also burn and become flesh as we speak. Within this symbolism, one can reason that words heat up, burn up, and, might, let out the contents that form them.

¹ “Take the world: leave me the moment” (our translation).

² Originally, instead of “yearning”, we had used the Portuguese word “saudade”, that has no direct translation to English, but is used to convey the meanings of nostalgia, longing, and homesickness as well.

³ “*Calcinatio* derives in part from a chemical procedure. The chemical process of calcination entails the intense heating of a solid in order to drive off water and all other constituents that will volatilize. What remains is a fine, dry powder” (EDINGER, 1994, p. 31).

⁴ “During the whole journey, nostalgia did not leave me/ I am not saying it was like my shadow,/ it was by my side in the dark/ I am not saying it was like my hands and feet, / when you sleep, you lose your hands and feet, / and I did not lose my nostalgia not even in my sleep (our translation)”.

What does one mean when using figures of speech? Maybe, that there is concrete evidence that there is something words cannot handle. Daily, in the psychological clinics, we hear “It is as is...” because one doesn’t own the exact form to express what is desired. Words falter because they do not possess the dimension of the image they mean to express. Even so, it is them, within other meanings that will shape what one desires to say.

Metaphor floods the discourse and, this way, we reach some kind of *solutio*⁵: what could not penetrate is dissolved. Other words and other meanings “circumambulate” in an attempt to reach the original idea. For Edinger (1994), *solutio* corresponds to what goes on in psychotherapy because the fixed and static aspects of the personality do not admit change. Thus, so change can happen, the fixed aspects must be dissolved or reduced to *prima materia*.

*Carrego meus primórdios num ardor
Minha voz tem os vícios de fontes
Eu queria avançar para o começo
Chegar ao criancamento das palavras
Lá onde elas urinam na perna
Antes mesmo que sejam modeladas
pelas mãos
Quando a criança garatuja o verbo para
falar o que tem
Pegar no estame do som
Ser a voz de um lagarto escurecido
Abrir um descortínio para o arcano*⁶
(BARROS, 2015, p. 98).

The poem portrays the search for something original; something that, as it goes, takes one to the beginning. The search for words that are children in their innocence, so that, when spoken in a new context, they can be reborn. This way, the understanding that something mysterious is always present – yet not always perceived – is set. This is how it is done in the analytical process, according to Edinger (1994): *solutio* dissolves the fixed contents to integrate them in their *prima forma*. Poetically, one can say that these fixed contents are entwined with time. Usually, at the end of the *solutio* of words, we reach a disagreement with time because that which was certain blooms in doubts. What was done to the time in relationships and, consequently, to the time in life? When one decants words and lets their essence sublimate, the time within them sows its strength. Maybe, here begins a process of looking back – of perceiving the flowers subtlest perfumes and of perceiving each of the thorns along the way once more.

The step that follows the discoveries made at *solutio* would be to let them shape a new form of understanding the time that is left. Possibly, with an elective affinity, which shows the tendencies of certain elements – in this case, contents – to attract each other, creating something new. These relationships were extraordinarily well transposed from chemistry to human relationships by Goethe⁷. Therefore, one reaches *coagulatio*⁸, which, according to Edinger (1994), is equal to Creation. Though, somehow, reason may not understand that it is creating something. “God hath created all things by his word, having said unto them: Be, and they were made with the four other elements, earth, water, air, and fire, which He coagulated” (*Turba Philosophorum*⁹ apud EDINGER, 1994, p. 97).

⁵ “*Solutio* turns a solid into a liquid. The solid seems to disappear into the solvent as if it had been swallowed up. For the alchemist, *solutio* often meant the return of differentiated matter to its original undifferentiated state—that is, to *prima materia*” (EDINGER, 1994, p. 62).

⁶ “I carry my primeval with fervor/ My voice has the vices of fountains./ I wish I could advance to the beginning/ Reach the childing of the words/ There where they pee down their legs/ When the child doodles the verb to say what they want/ To hold the stamen of sound/ To be the voice of a darkened lizard/ To open the unveil for arcane” (our translation).

⁷ Cf. *Elective Affinities*, by Johann Wolfgang Von Goethe.

⁸ “In essence, *coagulatio* is the process that turns something into earth. “Earth” is thus one of the synonyms for the *coagulatio*. It is heavy and permanent, of fixed position and shape” (EDINGER, 1994, p. 97).

⁹ To Jung (2011), the *Turba Philosophorum* is, among the classical works of alchemy, the one of the greatest authority. It was translated from Arabic to Latin between the XI and the XII centuries.

It is perceivable that the power of word once again fixes itself to the thoughts and ideas of the psyche, such as in a process of coagulation. New ways of seeing and new lenses are given to the eyes of the soul, that, now, sees the word, the time that has passed and what is to come in a new way. According to Edinger (1994), in psychological terms, this means that the activity and the psychic movement promote the ego. The exposure to the storm, to the tension of the action, and to the beating of reality will solidify the personality. In other words, the assimilation of a new complex is, thus, a contribution to the *coagulatio* of the Self. In terms of the analytical practice, continues Edinger (1994), at this stage, the individual assumes the personal responsibility for the fantasies and inconstant ideas throw their expression before the analyst or another significant person and points out the difference between the idea that was thought and the idea that was said.

The use of words, at this moment, tries to find a way to stand still. The fixation of the idea in the form of words is, in a way, the search for eternity within a static moment in which one can perceive the change that process presents. One has the impression that the solution will turn into a new eternal illusion. What would be time before the eternal?

The tolling bell
Measures time not our time, rung by the
unhurried
Ground swell, a time
Older than the time of chronometers, older
Then time counted by anxious worried
women
lying awake, calculating the future,
Trying to unweave, unwind, unravel
And piece together the past and the
future,
Between midnight and dawn, when the
past is all deception,
The future futureless, before the morning
watch
When time stops and time is never ending;

And the ground swell, that is and was
from the beginning,
Clangs
The Bell
(ELIOT, 2002, p. 190).

The fragment of the poem touches one's soul by exposing the idea of a time that tries to rebuild itself within its impossibility. The idea of a time that fights for men to understand the force of nature, that moves it; that searches for the answers in its past for a future that refuses to obey it, because the force that causes the bell to toll is the same that ends the pulsation of the earth. It is this force that gives life and meaning to the hours. Perhaps, the impossibility of entwining the future and the past in a perfect patch exists, because the time contained in words of the poet precedes measurable time – precedes the *Moirai*¹⁰, because it is in the moment of sense that the spindles lose itself.

At the end, there will always be a new beginning because in the discoveries one makes about oneself, there is always something more. Neumann (2014) points out to species of the beginning that occurs in the (secondary) personalization of the human being, in which one turns to the tendency of taking transpersonal contents as personal; this, in a certain way, might describe is a poetical way, *coagulatio*, in which archetypical contents fall from the sky and are incorporated by the ego.

Words that have been submitted to fire, water and earth, now meet the air: reaching *sublimatio*¹¹. The meanings are elevated beyond

¹⁰ Clotho, Lachesis and Atropos are the moirai that spin the thread of life that was fixated by the gods. Each one has a specific function: Clotho was the "spinner", she spun the thread of life from her distaff into her spindle; Lachesis is the "allotter", measured the thread of life allotted to each person with her measuring rod; Atropos, the "unturning", was the cutter of the thread of life. She chose the manner of each person's death; and when their time was come, she cut their life-thread with her shears. (BRANDÃO, 2015).

¹¹ "The term "sublimation" derives from the Latin *sublimis*, meaning "high". This indicates that the crucial feature of *sublimatio* is an elevating process, whereby a low substance is translated into a higher form by an ascending movement" (EDINGER, 1994, p. 131).

themselves; one searches for words that can rise to reach the soul that is hidden behind the ears that hear them, or the eyes that see them. Concrete meaning is lost before the multiple possibilities rising toward understanding. Edinger (1994) says that the simple fact of finding adequate words or concepts for a psychic state might be enough for one to walk away long enough to look it from above

*Perdi-me dentro de mim
Porque eu era um labirinto,
E hoje, quando me sinto,
É com saudades de mim*

*Passei pela minha vida
Um astro doido a sonhar.
Na ânsia de ultrapassar,
Nem dei pela minha vida.*

*Regresso dentro de mim
Mas nada me fala, nada!
Tenho a alma amortalhada,
Sequinha, dentro de mim.*

*Não perdi a minha alma,
Fiquei com ela, perdida.
Assim eu choro, da vida,
A morte da minha alma¹²
(SÁ-CARNEIRO, 2004, p. 22).*

Perhaps, this is the place where poetry makes itself more present or, simply, where it is itself the elevation. Which word (meaning only it, by itself) would not feel diminished, before the vastness of so many others that could modify, enlarge or complete it? Time, here, crumbles before the elevation. The word rises and elevates itself, so the hands of the clock go mad and forget the

¹² "I got lost inside myself/ Because I was a labyrinth,/ And today, when I feel me/ It is yearning for myself./ I passed my life/ Dreaming on a crazy star/ yearning to surpass it/ I didn't even see it./ I come back inside myself/ But nothing speaks to me, nothing!/ I have my soul shrouded,/ dried, inside me./ I did not lose my soul,/ It stayed with me, lost./ Thus I cry, of life,/ The death of my soul" (our translation).

direction of their movement. The vertigo of high places is surpassed in favor of the understanding of the dream when looking from above.

*Flutuo em mim próprio
Sem já saber quem sou...
Sem presente,
Sem futuro,
Nem sequer passado
Demasiadas imagens
Na minha alma
Que transborda...
Demasiados fatos,
Datas,
Na minha memória
Que saiu do seu leito
E me inunda,
Me destrói,
Se destrói a si própria¹³*

(FERRO, 1957, p. 50).

The poet captures the moment of elevation and transposes it into words. He seeks to immortalize the instant in which he wanders in the meanings of what he is. The image of being above oneself in a gap of time and space and observing oneself leads to a place of destruction and construction – of trials and errors, and then, new attempts “Upward movement eternalizes; downward movement personalizes” (EDINGER, 1994, p. 156).

So one reaches *circulatio*¹⁴. It is a stage of extreme importance in the therapeutical process because, for Jung (2012b), psychologically, the circulation would be the act of moving in a circle around oneself, so all the sides of personality are involved. Therefore, Edinger (1994) points out

¹³ "I float in myself/ Without knowing who I am.../ Without present/ Without future,/ Or a past even/ Too many images/ In my soul/ That overflows.../ Too many facts/ Dates/ In my memory/ That has left its bed/ And floods me,/ Destroys me,/ Destroys itself" (our translation).

¹⁴ "Chemically, *circulatio* refers to the process in which a substance is heated in a reflux flask. The vapors ascend and condense; then the condensed fluid is fed back into the belly of the flask, where the cycle is repeated. *Sublimatio* and *coagulatio* are thus repeated alternately, again and again" (EDINGER, 1994, p. 161).

that the circular movement around the center, as well as up and down, promotes the possibility of going through the circuit of our own complexes during their transformation.

Ascent and descent, above and below, up and down, represent an emotional realization of opposites, and this realization gradually leads, or should lead, to their equilibrium. This motif occurs very frequently in dreams, in the form of going up- and downhill, climbing stairs, going up or down in a lift, balloon, aeroplane, etc. It corresponds to the struggle between the winged and the wingless dragon, i.e., the *uroboros*. Dorn describes it also as the “circular distillation” and as the “spagyric vessel” which has to be constructed after the likeness of the natural vessel, i.e., in the form of a sphere. As Dorn interprets it, this vacillating between the opposites and being tossed back and forth means being contained in the opposites (JUNG, 1977, §296).

Time exposed in words has a certain organizing linearity. There is information to pass and, in this process, one looks for constructing a sequence that goes through the course in the most effective way possible. Words are attempts to communicate images. The deconstruction of time in words might happen when they get close to the image and, instead of finishing them in their meanings, they just circumambulate because, perhaps, that is all they can do. Poetry might be the *via regia* to subvert this rule. In a certain way, it breaks the linearity of both time and the idea contained in words, leaving them suspended on what one wants to convey. Poetry floats through the meanings for those who read or listen, leaving them the task of fitting that which touches the soul. “*O poeta inventa viagem, retorno, e sof-re de saudade*”¹⁵ (HILST, 2018, p. 29).

¹⁵ “The poet devises the trip, the return and suffers, missing all of it” (our translation).

In the circumambulation of images, the new arises and the words advance to a field in which they modify themselves in their meaning. Thus, something dies, something is modified. One reaches *mortificatio*¹⁶. Edinger (1994) considers *mortificatio* the most negative alchemical operation, which is linked to murk, defeat, torture, mutilation, death, and addlement. However, differently than one might think, the negativities are bridges that lead to positive images, such as growth, resurrection, and rebirth. Poetically, one might say that it is not always that one buries what is dead. The attachment to the dead image that once lived in plenitude as a way of acting and thinking shows the strength still contained in it. There is still the *putrefactio*¹⁷, a process that, according to Edinger (1994), can be interchangeable with the *mortificatio* – poetically comprehending it as the need to see that which once lived come apart. Time is required for the assimilation of the new that is yet to emerge. Both processes are linked to dark images.

The shadow is a moral problem that challenges the whole ego-personality, for no one can become conscious of the shadow without considerable moral effort. To become conscious of it involves recognizing the dark aspects of the personality as present and real. This act is the essential condition for any kind of self-knowledge, and it therefore, as a rule, meets with considerable resistance (JUNG, 1979, §14).

¹⁶ “*Mortificatio* has no chemical reference at all. Literally, it means ‘killing’ and hence will refer to the experience of death. As used in religious asceticism, it means ‘subjection of the passions and appetites by penance, abstinence, painful severities inflicted on the body’ (Webster). To describe a chemical process as *mortificatio* is a complete projection of a psychological image” (EDINGER, 1994, pp. 161-162).

¹⁷ “*Putrefactio* is ‘rotting’, the decomposition that breaks down dead organic bodies. It, likewise, is not something that would occur in the operations of inorganic chemistry, with which the alchemists were largely concerned. However, witnessing the putrefaction of a dead body, especially a human corpse, which was not an unusual experience in the Middle Ages, would have a powerful psychological impact” (EDINGER, 1994, p. 162).

Time, once again, vices itself through words. One takes on a journey by looking back or projecting what is to come. Making choices always leave pieces on the roads. However, these pieces are set on the moment and interfere much more than one can imagine. They are like shadows that did not get lost in time, timeless words resurrect. The essence and the power to create life where there was only death live in them. As Hillman (2010) said, “Words, like angels, are powers which have invisible power over us” (p. 9).

*Triste, a escutar, pancada por pancada,
A sucessividade dos segundos,
Ouço, em sons subterrâneos, do Orbe
oriundos
O choro da Energia abandonada!*

*É a dor da Força desaproveitada
- O cantochão dos dínamos profundos,
Que, podendo mover milhões de mundos,
Jazem na estática do Nada!*

*É o solução da forma ainda imprecisa...
Da transferência que se não realiza...
Da luz que não chegou a ser lampejo...*

*E é em suma, o subconsciente aí formidando
Da natureza que parou, chorando,
No rudimentarismo do Desejo¹⁸*

(ANJOS, 1998, p. 171).

The poet is consumed by the mourning of what is gone; his words wander through a time that is lost, through those forces that, without use, were lost at this same time. It is in the mourning of death that one realizes the life that is gone and

¹⁸ “Sad, listening, stroke by stroke/ The succession of the seconds/ I listen, in subterranean sounds, arising from the Orb/ The weeping of the forsaken Energy!// It is the pain of the un-enjoyed Strength/ - The plainsong of the deep dynamos/ That being able to move millions of words,/ Remains at the static of Nothing!// It is the sobbing of a still inaccurate shape.../ Of the transference that does not come to be.../ Of the light that was nothing but a sparkle...// It is, in short, the subconscious there tremendous/ Of the nature that halted, weeping,/ At the crudeness of Desire” (our translation).

the one that is left. Time, in the words of the poem, once again, gives the impression it is standing still – that there is no exit and no way out through which the displacement might create the time that makes pain inert. The opposites are exposed in an unmistakable way; they heart in their impossibility of choosing, in their imprecision, in that which does not come to pass. This is *separatio*¹⁹.

For Edinger (1994), *separatio* is an important aspect of psychotherapy because it is in this process that the most relevant, the separation between subject and object will take place – a separation between the objective and the subjective components of experience. Word and time come together differently: there is now a consistent (why not say conscientious) thread that unites them. The choice sets time free and, now, it flows in another rhythm.

To be, or not to be, that is the question:
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing, end them. To die, to sleep—
No more [...]

Thus conscience does make cowards of us all,

And thus the native hue of resolution
Is sicklied o'er with the pale cast of thought,
And enterprises of great pitch and moment
With this regard their currents turn awry,
And lose the name of action.

Soft you now [...]

(SHAKESPEARE, 2011, p. 60-1).

“To decide”, that is the search, in the words of the poet. What to do before something that presents itself as irrecoverable? To decide, or to remain, still in thoughts. To accept the word that arrest and convicts one to eternal suffering, where time fades away, or to search, in the same word,

¹⁹ “The *prima materia* was thought of as a composite, a confused mixture of undifferentiated and contrary components requiring a process of separation” (EDINGER, 1994, p. 196).

another choice, a detachment that prompts one to move along uniting the unthinkable opposites into something restorative? The strength contained in the word that puts together the imponderable is the same that is capable of destroying the linearity of time. Thus, poetry along with its suspended time would be a way towards comprehension.

This is *coniunctio*²⁰: according to Edinger (1994), the target of the *opus*, supreme creation. It is the union of opposites, so none would stand out. It is a result from the final addition of the purified opposites and, as it combines the opposite, it softens and rectifies all unilaterality. Perhaps, poetry in its art of handling and combining words is what gets closer to this idea because there is, in a certain way, the union of a time that passes to one that stands still. Past and future, presence and absence, unite in words tied that, like magnets in their opposites, search each other. Opposites find each other because they are born for each other. It is an answer and a question, maybe an answer to a life. Rilke (2011), when writing to young poet, said:

Do not now strive to uncover answers: they cannot be given you because you have not been able to live them. And what matters is to live everything. Live the questions for now. Perhaps then you will gradually, without noticing it, live your way into the answer, one distant day in the future. (p. 29).

Answering to life, giving it full meaning, maybe this is the sacred union it proposes to us. For Jung (2012c), *coniunctio* is the creation of men, which are considerably informed of its paradoxical totality. One may speak of a complete integration, body and spirit, good and evil, life and death; this would be the conjunction that would offer the paradoxical image of the totality of men. To create

²⁰ Edinger (1994) divides *coniunctio* in inferior and superior. Inferior *coniunctio* is the union or fusion that are not yet completely separated or discriminated. Superior *coniunctio*, on the other hand, is the target of the *opus*, the supreme creation. Concerning this article, the word *coniunctio* refers only to superior *coniunctio*.

time listening to the poetry of the words that reach us and give them back with the same strength they bring us – at long last, to unite time and life.

Master, placid
Are all moments
Which we last through,
If, in lasting,
As in a jar,
We place flowers.

Neither sorrows
Nor elations
Are there in life.
Thus, let us learn –
Misled savants
Not how to live,

But how to flow,
Tranquil, placid,
Having children
As our masters
And the eyes filled
Wide with Nature...

At riverside,
At roadway side,
As comes to be,
Ever in the
Same soft respite
Of existing.

Time wears on and
Tells us nothing.
Our years go by.
Let us, quasi
Maliciously,
Feel ourselves go.

All our gestures
Are inutile.
One resists not
The gruesome god
Whose own offspring
Ever devours.

Gathering flowers –
 Let us softly
 Move our hands through
 Calm rivulets,
 So as to learn
 Calmness ourselves.

We – sunflowers
 Towards the sun –
 Shall leave this life
 With tranquil climes,
 Unremorseful
 Of having lived
 (PESSOA, 2016c).

Conclusion

There will be no conclusion because it would be nonsense, considering the idea of poetry. The time that turns on itself does not walk on the space, does not search for an end or a destiny. Its destiny is to turn and to search in itself for new interpretations and, at the same time it finds them, it destroys them, to begin the search once more. The conclusion will be the way each reader, during ten or fifteen minutes of reading, will modulate one's time after this words, after the poems enter their soul. The conclusion, for the analyst, will be the memory of the words and of the times hidden by them, when facing a life that presents itself as images through words. Therefore, the words in prose of the listened history will be able to leap for a listening in poetry. The listening of those moments in which, for a few seconds, the words shut and the eyes speak.

There is no way of concluding or ending because the idea is that of infinity. A poem begins at its end because its meaning carries continuity. It carries the strength of living words, gifted of the greatest treasure life could wish: time.

PERCHANCE he for whom this bell tolls may be so ill, as that he knows not it tolls for him; and perchance, I may think myself so much better than I am, as that they who are about me, and see my state, may have caused it to toll for me, and I know not that. The church is Catholic, universal, so are all her actions; all that she does belongs to all. [...] all mankind is of one author, and is one volume; when one man dies, one chapter is not torn out of the book, but translated into a better language; and every chapter must be so translated; [...] No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main. If a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friend's or of thine own were: any man's death diminishes me, because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bells tolls; it tolls for thee (DONNE, s/d. p. 135).

May the end always bring the taste of the beginning. May the tolling of the bells is perceived by all of us in each smile, in each look and in every dream. Finally, may words be savored as the greatest treasure that time could wish: life. ■

Received: 02/18/2022

Revised: 06/05/2022

Resumo

Alquimia das palavras: extraindo o tempo das palavras

O presente artigo reflete sobre o poder e as substâncias que formam as palavras. Uma dificuldade, palavras a falar sobre palavras. Ideia, o tempo contido nas palavras. A poesia é a bússola na procura do caminho, e a alquimia, o mapa metafórico. O tempo como aspecto central, o tempo escondido nas palavras. Desenvolve-se a extração em paralelo à alquimia e a seus processos básicos, para se chegar ao es-

pírito divino da matéria. Os estudos e conceitos da alquimia de C. G. Jung e E. Edinger são explorados para comparação entre as projeções de alquimistas e poetas. Sentir o tempo nas palavras, ajustar a escuta poética da clínica. Na poesia o tempo funciona diferentemente; o poeta é o que se aproxima da alma, ao juntar palavras. São essas palavras que quebram a rigidez dos relógios. ■

Palavras-chave: Palavras, Tempo, Poesia, Alquimia, Psicoterapia

Resumen

Alquimia de las palabras: extracción del tiempo de las palabras

Este artículo reflexiona sobre el poder y las sustancias que forman las palabras. Una dificultad, palabras hablando de palabras. Idea, el tiempo contenido en las palabras. La poesía es la brújula en la búsqueda del camino, y la alquimia, el mapa metafórico. El tiempo como aspecto central, el tiempo escondido en las palabras. La extracción se desarrolla en paralelo con la alquimia y sus procesos básicos, para llegar al

espíritu divino de la materia. Se exploran los estudios y conceptos de alquimia de C. G. Jung y E. Edinger para comparar las proyecciones de alquimistas y poetas. Siente el tiempo en las palabras, ajusta la escucha poética de la clínica. En la poesía el tiempo funciona de otra manera; el poeta es el que se acerca al alma juntando palabras. Son estas palabras las que rompen la rigidez de los relojes. ■

Palabras-clave: Palabras, Hora, Poesía, Alquimia, Psicoterapia.

Referências

- ANJOS, A. *Eu e outras poesias*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1998.
- BARROS, M. *Meu quintal é maior do que o mundo*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2015.
- HOLY BIBLE. The holly Bible. New International Version. Colorado Springs: Bible Gateway, 2011. Available at: <<https://www.biblegateway.com/passage/?search=-John%201&version=NIV>>. Accessed on : Apr. 25 2022
- BLAKE, W. *The complete poems*. 3. ed. London: Pearson Education, 2007.
- BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- CAROTENUTO, A. *Eros e pathos, amor e sofrimento*. São Paulo, SP: Paulus, 1994.
- DONNE, J. *Devotions*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, s/d.
- _____. *Meditações*. São Paulo, SP: Landmark, 2007.
- EDINGER, E. F. *Anatomy of the Psyche: the alchemical symbolism of psychotherapy*. Peru: Open Court, 1994.
- ELIOT, T. S. *Collected poems*. New York: Harcot, Brace & World, 2002.
- FERRO, A. *Saudades de mim*. Lisboa: Bertrand, 1957.
- HILLMAN, J. *Re-vendo a psicologia*. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2010.
- _____. *Re-visioning psychology*. New York: Harper & Row, 1975.
- HILST, H. *Júbilo, memória, noviciado da paixão*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.
- JUNG, C. G. *Aion*. New Jersey: Princeton University, 1979.
- _____. *Estudos alquímicos*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- _____. *Mysterium coniunctionis*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.
- _____. *Mysterium coniunctionis*. New Jersey: Princeton University, 1977.
- _____. *Psychology and alchemy*. New Jersey: Princeton University, 1980.
- _____. *Psychological types*. New Jersey: Princeton University, 1976.
- NEUMANN, E. *História da origem da consciência*. São Paulo, SP: Cultrix, 2014.
- PESSOA, F. *Obra poética de Fernando Pessoa volume 2*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2016b.
- _____. *Poetry by Ricardo Reis*. New York: Brooklyn Rail, 2016c. Available at: <<https://intranslation.brooklynrail.org/portuguese/poetry-by-ricardo-reis-fernando-pessoa-2/>>. Accessed on: Apr. 28 2022.
- RILKE, R. M. *Letters to a young poet*. London: Penguin Books, 2011.
- SÁ-CARNEIRO, M. *Poemas*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

A cartografia da psique: Jung e seu anagrama misterioso

Monica Giraldo Hortegas*
Maria Conceição Schetino**
Walter Melo***

Resumo

Em 1916, Jung escreveu *Sete Sermões aos Mortos* e criou a mandala *Systema Munditotius* que, em conjunto, caracterizam-se como um mito gnóstico da criação. Os *Sermões* terminam com um anagrama que permaneceu sem resposta por mais de cem anos. Este artigo apresenta uma hipótese para decifrar esse enigma, buscando pistas na própria obra junguiana, enfatizando

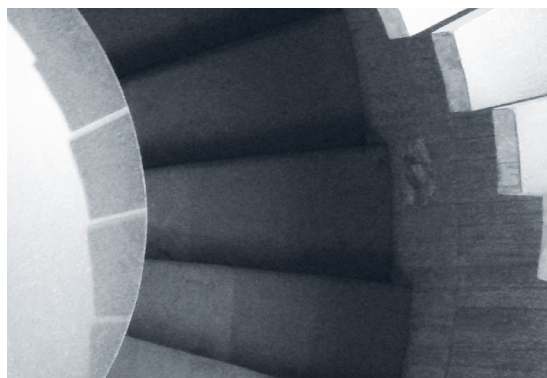
a importância da fantasia para a pesquisa teórica. Lendo com atenção, os *Sermões* e outras obras do mesmo período, os escritos posteriores e obtendo informações de seus comentadores, foi possível trazer respostas inusitadas ao desafio. O mistério de Jung reafirma sua busca ao longo da vida: a comunicação entre consciência e inconsciente. A partir de uma investigação sobre a influência da gnose, dos números e das coordenadas geográficas em sua obra, foi possível apreender respostas simbólicas, onde se representa a união dos opostos do psiquismo. ■

Palavras-chave
anagrama,
Carl Gustav Jung,
cartografia,
coordenadas,
fantasia.

* Doutora e mestra em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Psicóloga pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-doutoranda em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Participa do grupo Caminhos Junguianos. e-mail: mhortegas@hotmail.com

** Doutoranda em ciência da religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduanda em letras (português/italiano), com ênfase em literatura pela UFJF. Mestre em ciência da religião (2018) e bacharel em geografia (2013) pela UFJF. e-mail: mariacschetino@gmail.com

*** Professor do departamento de psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Docente dos programas de pós-graduação em psicologia da UFSJ e da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Coordenador do grupo Caminhos Junguianos. Graduado em psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e doutor em psicologia social pela UERJ. Fez o pós-doutorado pela Sorbonne. e-mail: wmelojr@ufsj.edu.br



A cartografia da psique: Jung e seu anagrama misterioso

Introdução

[...] o sol da consciência ‘masculina’ que surge do mar noturno do inconsciente, como criança [...] (JUNG, 2012a, p. 97).

[...] enquanto a Mãe é escondida no deserto [...] (JUNG, 2012a, p. 98).

A frutuosa colaboração entre Carl Gustav Jung (1875-1961) e Sigmund Freud (1856-1939) teve início em 1907, garantindo a ampliação do escopo teórico, do campo de atuação e de institucionalização da psicanálise. Esse vívido debate pessoal e intelectual pode ser acompanhado por meio de centenas de cartas publicadas por McGuire (1976). Em 1913, no entanto, aconteceu a ruptura entre os dois pensadores. Esse foi um período de extrema incerteza para Jung, que chegou a denominar o estado em que se encontrava como de *desorientação*. Nessa época, Jung teve uma visão aterradora durante uma viagem de trem: grande parte da Europa se encontrava coberta pelas águas e, subitamente, o mar se transformava em sangue. A visão se repetiu duas semanas depois (JUNG, 2012b).

Nessa tensão emocional, os conteúdos inconscientes apresentavam forte atividade. Em seu relato, Jung afirma que no outono de 1913 sentiu uma pressão psíquica que “pareceu deslocar-se para o exterior, como se algo pairasse no ar” (JUNG, 2012b, p. 218). Em vez de lutar contra os conteúdos que surgiam, preferiu colocar as fantasias em primeiro plano. Inicialmente, anotou-as nos *Livros Negros* (JUNG, 2021) e, posteriormente, transcreveu-as com comentários, para *O Livro Vermelho* (JUNG, 2013). Nesse longo processo, as fantasias foram ricamente adornadas por imagens.

Em agosto de 1914, eclodiu a Primeira Grande Guerra e o isolamento de Jung se ampliou. O au-

toexperimento com os conteúdos psíquicos passou a ter cada vez mais importância. As imagens que emergiam do campo inconsciente estavam diretamente relacionadas à turbulenta situação emocional vivida por Jung naquele período. O confronto com o inconsciente se iniciou, de acordo com Sonu Shamdasani, pela *prática da imagem*, ou seja, pela busca do “desdobramento das sequências dramáticas” (HILLMAN; SHAMDASANI, 2015, p. 52). A linguagem observada n’*O Livro Vermelho* tem continuidade em uma espécie de *elaboração lírica*. Nesse nível de compreensão, Jung (2012b) procura o sentido para essas expressões em enfáticos textos poéticos e em iluminuras de estilo medieval.

O ápice dessa experiência ocorreu em 1916, com Jung sentindo uma grande inquietação (SHAMDASANI, 2013, p. 37). A princípio, não sabia o que significava. Sentia a atmosfera pesada, “como se o ar estivesse cheio de entidades fantasmagóricas” (JUNG, 2012b, p. 235). Enfim, a casa *parecia* assombrada e, além dele, as outras pessoas também percebiam: durante a noite, a filha mais velha viu uma forma branca atravessando o quarto, outra filha relatou que a coberta da cama foi arrancada duas vezes e o filho teve um pesadelo. Em outra ocasião, a campanha tocou de maneira insistente e, quando Jung e as duas empregadas foram ver o que era, não havia ninguém. O clima da casa era extremamente opressivo, *como se* (VAIHINGER, 2011) estivesse repleta de espíritos e, no limite dessa tensão, Jung pôs-se a escrever um texto em forma de diálogo com os mortos. Estava aberto o caminho para a criação da psicologia analítica. Nas palavras de Jung: “as conversações com os mortos, os *Septem Sermones* constituem uma espécie de prelúdio àquilo que eu deveria comunicar acerca do inconsciente” (JUNG, 2012b, p. 237).

Durante três dias¹, Jung produziu um texto poético, inspirado na tradição gnóstica (HOELLER, 1990; JUNG, 2011a), intitulado *Sete Sermões aos Mortos*, assinado com o nome de Basíledes de Alexandria. Assim que começou a escrever, os espíritos se esvaneceram. No segundo dia de escrita, a tensão estava de volta, com menos intensidade. No terceiro e derradeiro dia, a casa ficou novamente em paz. Como podemos perceber, essa experiência peculiar transita entre dois mundos: as imagens psíquicas e a casa de Jung. A explicação de Jung se restringe aos aspectos psicológicos, mantendo a sua conhecida *parcimônia epistemológica* (SHAMDASANI, 2006), ou seja, garantindo o *princípio estrito de aplicação psicológica*: “Jung dedicou-se muitas vezes – para surpresa de seu público – a despir várias doutrinas esotéricas de sua roupagem metafísica, tornando-as objetos da psicologia” (HOELLER, 1990, p. 115).

Os *Sermões*, escritos por Jung como um diálogo com os mortos, caracterizam-se como uma tentativa de elaborar um fenômeno completamente atípico através da linguagem lírica. Aos poucos, porém, o psiquiatra suíço passa para o nível de elaboração conceitual (HILLMAN; SHAMDASANI, 2015) e podemos afirmar que ocorre, também, uma elaboração metodológica. Dessa maneira, a fantasia passiva que se origina exclusivamente de processos inconscientes, dá lugar à fantasia ativa. Há, nesse caso, a disposição consciente para entrar em contato com as imagens do inconsciente, que necessitam ser compreendidas (JUNG, 2011b). Assim, a oposição inicial entre os campos da consciência e do inconsciente gera uma tensão, possibilitando o confronto em que os dois pontos de vista sejam levados em consideração e a dicotomia seja ultrapassada. Jung denominou esse processo pelo termo *função transcendente*, que “resulta da

união dos conteúdos *conscientes e inconscientes*” (JUNG, 2011c, p. 13).

A proposta de Jung (2011d) caracteriza-se, portanto, pela criação de um método introspectivo de elaboração de conteúdos inconscientes. Dessa maneira, há a concentração em determinada imagem que possua valor emocional e as fantasias são anotadas de maneira objetiva. Com o passar do tempo, tem-se uma série de imagens e esse fluxo imagético é acompanhado de maneira detalhada. No acompanhamento das imagens do inconsciente, são enfatizadas as transformações simbólicas. Assim, a situação emocional é o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o objeto de observação e de confronto que acontece através das minuciosas e objetivas anotações das fantasias e seus desdobramentos (JUNG, 2011c).

O confronto com as imagens do inconsciente possibilita a função transcendente (JUNG, 2011c) que pode ocorrer através da análise dos sonhos (Jung, 2011e), da técnica da caixa de areia (KALFF, 2003) e da imaginação ativa (JUNG, 2011f). As elaborações de Jung referentes à imaginação ativa encontram-se em três tipos de produções: em seu autoexperimento (JUNG, 2013, 2021), na prática da psicoterapia (JUNG, 2011g) e na alquimia como termo de comparação histórico-filosófico para a fundamentação da psicologia analítica (JUNG, 2011h; JUNG; WILHELM, 2013). Em relação ao texto poético-gnóstico *Sete Sermões aos Mortos*, podemos afirmar que faz parte de seu autoexperimento e, junto às demais imagens, fantasias e sonhos ocorridos entre 1913 e 1916, constitui a semente de sua obra posterior.

Envoltos em mistérios, os *Sermões* de Jung foram publicados, inicialmente, de maneira artesanal e distribuídos a poucos amigos. Posteriormente, foram inseridos em *Memórias, Sonhos, Reflexões* (JUNG, 2012b), n’*O Livro Vermelho* (JUNG, 2013) e, mais recentemente, nos *Livros Negros* (JUNG, 2021). Uma das diferenças entre as três publicações encontra-se no nome do autor: Jung (*Livros Negros*), Filemon (*O Livro Vermelho*) e Basíledes (*Memórias, Sonhos, Re-*

¹ No livro *Memórias, Sonhos, Reflexões* (JUNG, 2012b) consta que os *Sermões* foram escritos em três dias. Porém, em estudo sobre o gnosticismo, Stephan Hoeller (1990) afirma que Jung desenvolveu a escrita de 15 de dezembro de 1916 a 16 de fevereiro de 1917.

flexões). Na versão final, portanto, a conversa com os mortos que haviam voltado de Jerusalém em busca de respostas é assinada por Basíledes de Alexandria. Basíledes é o gnóstico herético que teria afirmado o caráter divino do diabo e de pecabilidade de Deus (TISSOT, 1996). Alexandria, por sua vez, é a cidade denominada por Jung como o local *onde o Oriente encontra o Ocidente*.

Ao finalizar o último sermão, Jung desenha a sua primeira mandala, denominada *Systema Munditotius*, uma espécie de mapa para adentrar o mundo psíquico, uma configuração do Si-mesmo (HORTEGAS, 2016). De acordo com Sonu Shamdasani, os *Sermões* e a primeira mandala se caracterizam, respectivamente, como uma cosmologia psicológica – “um mito de criação gnóstico” (SHAMDASANI, 2013, p. 37) – e uma cosmologia pictórica dos próprios *Sermões*.

Um enigma se soma à cartografia da psique apresentada por Jung a partir da cidade de Alexandria e da mandala *Systema Munditotius*: ao final do último sermão há, sem nenhuma explicação, um anagrama de quatro linhas, nunca solucionado ao longo desses mais de cem anos de existência. De acordo com Mary Dian Molton (2021), o filho de C. G. Jung, Franz, relata que foram efetuadas algumas tentativas infrutíferas para solucionar o enigma deixado pelo anagrama. Em certa ocasião, um grupo de estudiosos reuniu a família de Jung para apresentar o resultado, que foi negado pelo filho e demais membros da família. O argumento para a recusa foi de que as palavras apresentadas não eram coerentes com os conhecimentos e a obra de Jung. Posteriormente, ainda segundo Franz Jung, Aniela Jaffé fez nova tentativa, usando seus conhecimentos sobre a obra de Jung, sua relação pessoal com ele e a capacidade intuitiva, apresentou um resultado, mas as palavras que ela encontrou não tinham a graça esperada. É sobre este anagrama de Jung que vamos desenvolver este estudo: *NAHTRIHECCUNDE / GAHIN-NEVERAHTUNIN / ZEHGESSURKLACH / ZUNNUS* (JUNG, 2012b, p. 471).

O anagrama de Jung: das letras aos números

Um anagrama é um jogo de palavras que faz do leitor um investigador, ao qual cabe decifrar o seu mistério rearranjando as letras na busca de sentido para as palavras. O anagrama de Jung segue, portanto, esse padrão. Existem muitas especulações a seu respeito. Afinal, qual o idioma utilizado? Seriam letras embaralhadas em alemão? Ou seria a composição de mais de um idioma? Nesse caso, as línguas alemã, inglesa e sueca seriam importantes? Será que as possíveis palavras estariam submetidas a outros fatores, como as imagens? E se fossem números que, ordenados a partir de alguma lógica, elucidassem as preocupações desse psiquiatra irreverente? Enfim, o que estaria escrito naquelas quatro linhas?

Estamos diante de um enigma proposto por um experiente terapeuta e pesquisador acostumado aos meandros dos conteúdos psicológicos. Nesse sentido, lembramos, por exemplo, que uma interna do Hospital Burghölzli se referia a si mesma como *notas do Monopoly* ou *rainha dos órfãos* e, quatro anos depois, como *a Alemanha e a Helvécia exclusivamente de manteiga doce*, entre outras enigmáticas definições. Essas frases seriam sem sentido? Com o passar do tempo, Jung diz que “o *nonsense* patológico aumentou consideravelmente” (JUNG, 2011i, p. 194). As frases eram tidas como ininteligíveis e a interna como um exemplo patente de *delírios absurdos*. No entanto, a partir de seus estudos experimentais, pautados no teste de associação de palavras (JUNG, 2011j), foram efetuadas análises dessas diversas autodefinições que passaram a configurar um sentido: a interna afirmava ser Sócrates, Maria Stuart, Lorelei, uma suíça, sino de Schiller, Hufeland etc. Assim, foram traçados os significados contidos nessas proposições fragmentadas, comparáveis aos conteúdos oníricos (JUNG, 2011i).

As manifestações inconscientes que se originam nos sonhos colocam-nos, a princípio, diante de processos imprevisíveis. Mas, o acompa-

nhamento da série de imagens do inconsciente permite estabelecer quais os temas que se repetem e se desdobram de maneira cíclica. Como o material é, muitas vezes, de difícil compreensão, Jung passou a utilizar associações e analogias para configurar um possível significado. Essa amplificação dos conteúdos “é recomendada sempre que se trate de uma vivência obscura, cuja vaga insinuação deva ser multiplicada e ampliada através de um contexto psicológico a fim de tornar-se inteligível” (JUNG, 2011h, p. 308).

Dessa maneira, por mais enigmáticos que sejam os delírios e as imagens dos sonhos, há a possibilidade de reconhecer o significado que possuem. Frente ao anagrama de Jung, encontramos exatamente nessa perspectiva, pois se trata de um conteúdo de difícil apreensão – talvez impossível –, mas, seguindo as pistas e métodos deixados por seu autor, podemos nos aproximar das letras embaralhadas nesse anagrama e tentarmos entrever um sentido. Além de todo o consistente arcabouço teórico oferecido por Jung, o uso da imaginação ativa, do diálogo com as fantasias e da criatividade sempre foram importantes ferramentas de seu trabalho. Seria possível, enquanto pesquisadores, trazer estas possibilidades para agregar ao exercício teórico intelectual a que nos propusemos? Assim, articulando fantasia e racionalidade, ousamos pensar que sim. Com isso, percebemos que além da linguagem por palavras e por imagens, as representações simbólicas podem ser configuradas através da linguagem numérica² (FRANZ, 2012; JUNG, 2011k; VALE; MELO, 2019).

Os números se apresentam na obra de Jung em seus aspectos quantitativos e qualitativos, evidenciados em diversas categorias: tempo de reação dos testes de associação de palavras e intensidade da energia psíquica; conteúdo psíquico, elemento organizador da psique, caráter

numinoso, grandeza imprevisível entre mito e realidade, elemento presente em fenômenos sincrônicos e como arquétipo da ordem que adentrou no campo da consciência (VALE; MELO, 2021). De acordo com Jung (2011k), a psicologia do número diz respeito a algo misterioso e possibilita ordenar o mundo a partir do reconhecimento de uma regularidade até então desconhecida.

O número como um fator de ordenação do mundo coloca-nos frente ao mistério da psique indivisa (*anima mundi*), da unidade psique e matéria, enfim, da unidade do mundo (*unus mundus*). Todos esses assuntos são abordados em diversas obras de Jung (2011k, 2011l) e de Marie-Louise von Franz (2002, 2012), sendo sintetizados em carta de Jung a Stephen Abrams, de 21 de outubro de 1957: “Tenho a nítida impressão de que o número é a chave do mistério, uma vez que é tanto descoberta quanto invenção. Ele é quantidade, mas também significado” (JUNG, 2003, p. 116-117). E finaliza: “Parece que estou velho demais para resolver esta charada, mas espero que um espírito jovem aceite o desafio. Valerá a pena” (JUNG, 2003, p. 117).

Nessa perspectiva, o número possui aspectos quantitativos, qualitativos, de ordenação e está envolto por mistérios relacionados aos temas da unidade – da psique, psicofísica e do mundo. O número seria, assim como o anagrama proposto por Jung (2012b), um enigma. Esse enigma, no entanto, pode se configurar, também, como uma possível chave para os mistérios apontados acima. Nesse aspecto, Jung (2011m) enfatiza o caráter arquetípico dos números, pois se caracterizam como formas apriorísticas e que possuem um considerável grau de autonomia em relação à consciência.

A partir dessas proposições, poderíamos imaginar se, para resolvermos o enigma do misterioso anagrama, seria necessário transformar as letras em números? Essa substituição resolveria o enigma ou apenas caracterizaria uma numeração aleatória? Caso a numeração apresente algum sentido, estabeleceria uma reta? Ou, quem sabe, indicaria um sistema de coordenadas?

² Essa possibilidade foi sugerida pelo filho de uma das autoras do presente artigo, David Alex Devitta Macdillen. Em conversa com a mãe, o rapaz de 15 anos sugeriu, de maneira intuitiva, que tentasse esse caminho. A partir dessa feliz sugestão, todo o trabalho de pesquisa avançou para a presente hipótese e resultados.

Lembremos que os *Sermões* de Jung são dirigidos aos mortos, mas esses não teriam a capacidade de responder a indagações e, para isso, necessitariam dos vivos (SHAMDASANI, 2013, p. 41), ou seja, daqueles que habitam um mundo tridimensional. As imagens originais (arquetípicas) se apresentam “fora do tempo e do espaço [...] como uma nuvem difusa de conhecimentos” (JUNG, 2012b, p. 368). Assim como para os mortos dos *Sermões*, para se obter conhecimento, é necessário levar em consideração as configurações atemporais, mas em confronto com o campo da consciência, estabelecer um sistema de coordenadas, uma espécie de cartografia da psique.

Onde o Oriente encontra o Ocidente

Há linhas imaginárias que dividem o planeta de maneira horizontal e vertical. Na intersecção dessas várias linhas surgem pontos precisos na superfície da Terra que estabelecem localizações no tempo e no espaço, chamados coordenadas geográficas. As linhas horizontais caracterizam os paralelos, que circundam a Terra a partir do Equador:

Todos os pontos do equador terrestre têm latitude geográfica igual a 0° . Pontos situados ao norte do equador têm latitudes maiores que 0° , variando até 90° que é a latitude do polo geográfico norte. De mesma forma variam as latitudes ao sul do equador terrestre, desde 0° a 90° , latitude do polo geográfico sul. Para se diferenciar os valores, atribui-se sinal positivo para as latitudes norte e negativo para as latitudes sul (SEBEM; MONGUILHOTT, 2010, p. 27).

As linhas verticais estipulam os meridianos, tendo como pontos nodais os polos Norte e Sul: “Longitude geográfica ou geodésica: é o ângulo entre os planos do meridiano de Greenwich e do meridiano que passa pelo ponto considerado, sendo positiva a Leste (o a $+180^\circ$) e negati-

va a Oeste (o a -180°)” (SEBEM; MONGUILHOTT, 2010, p. 27). Essas coordenadas são medidas em graus, minutos e segundos. Nesse sistema, cada grau é dividido em 60 minutos, cada minuto se divide em 70 segundos e assim por diante, chegando a frações cada vez menores que são os milésimos de segundos que são desprezíveis em termos cartográficos. Essas informações são importantes para compreendermos a maneira como vamos proceder a substituição das letras do anagrama por números, como também os resultados daí advindos.

Assim, estabelecemos um sistema simples de correlação em que, para cada letra do alfabeto³, foi estipulado um número: A = 1; B = 2; C = 3 etc. Cada linha do anagrama passou a contar com uma série numérica e, com a finalidade de encontrar a coordenada geográfica, a série numérica foi desmembrada em duas partes proporcionais, apresentando, respectivamente, a latitude e a longitude. Neste sentido, na primeira linha, por exemplo, temos 14 letras, as sete primeiras corresponderiam à latitude e as outras sete, à longitude. Na linha 2 do anagrama, o número de letras é ímpar, o que impossibilitou que as dividíssemos proporcionalmente, então, resolveu-se desprezar a última letra, que já seria desprezada por fazer parte dos milésimos de segundos. Obtivemos, assim, os graus, os minutos e os segundos e descartamos os números referentes às divisões dos milésimos de segundos de cada parte das linhas. Adicionamos o zero à frente dos números unitários, possibilitando a conversão em coordenadas.

É importante frisar que as latitudes não podem passar de 90° e as longitudes não podem passar de 180° . Por exemplo, na linha 1 do anagrama só poderíamos ter a latitude 14, pois se fossemos adicionar o 1 da letra A teríamos 141 e esse número ultrapassaria os 90° , que é o núme-

³ Os *Sermões* foram escritos em alemão. Dessa maneira, poderíamos pensar que teria sido esse o idioma utilizado para a elaboração do anagrama. No anagrama não há, entretanto, nenhuma vogal com trema, símbolo ou a letra *eszett*, β , própria do alfabeto alemão. Assim, a correlação entre letras e números teve como base o alfabeto latino.

Figura 1. Anagrama.

Linha 1 do anagrama

LATITUDE						LONGITUDE							
Grau	Minuto	Segundo							Grau	Minuto	Segundo		
N	A	H	T	R	I	H	E	C	C	U	N	D	E
14	1	8	20	18	9	8	5	3	3	21	14	4	5

Latitude: 14, 01, 08

Longitude: 5, 3, 3

Resultado final: 14^o 01'.08"N 5^o03'03.0"E

Localização: Bkonni, Níger

Linha 2 do anagrama

LATITUDE						LONGITUDE										
Grau	Minuto	Segundo							Grau	Minuto	Segundo					
G	A	H	I	N	N	E	V	E	R	A	H	T	U	N	I	N
7	1	8	9	14	14	5	22	5	18	1	8	20	21	14	9	14

Latitude: 7, 1, 8

Longitude: 5, 18, 1

Resultado final: 7^o01'08.0"N 5^o18'01.0"E

Localização: Ala-elefosan, Nigéria

Linha 3 do anagrama

LATITUDE						LONGITUDE							
Grau	Minuto	Segundo							Grau	Minuto	Segundo		
Z	E	H	G	E	S	S	U	R	K	L	A	C	H
26	5	8	7	5	19	19	21	18	11	12	1	3	8

Latitude; 26, 5, 8

Longitude: 21, 18, 11

Resultado final: 26^o05'08.0"N 21^o18'11.0"E

Localização: Cufra, Líbia

Linha 4 do anagrama

LATITUDE			LONGITUDE		
Grau	Minuto	Segundo	Grau	Minuto	Segundo
Z	U	N	N	U	S
26	21	14	14	21	19

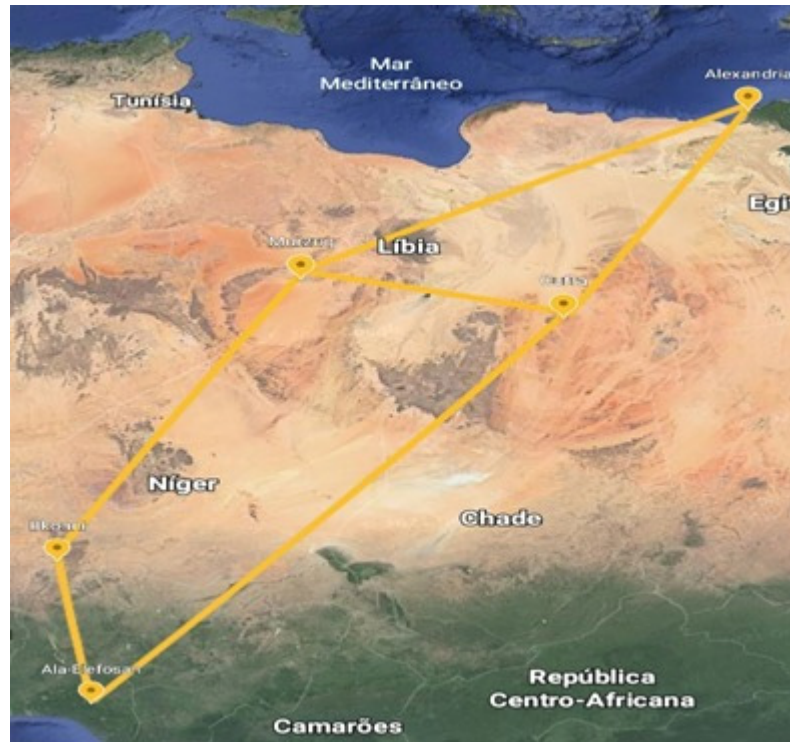
Latitude: 26, 21, 14

Longitude: 14, 21, 19

Resultado final: 26^o21'14.0"N 14^o21'19.0"E

Localização: Murzuq district, Líbia

Figura 2. Mapa.



Fonte: Google Earth.

ro máximo de uma latitude. Procedemos dessa maneira em todas as linhas do anagrama, respeitando o valor máximo de latitude e de longitude. De maneira semelhante, os minutos e segundos das latitudes e longitudes não podem passar de 60, pois uma hora tem no máximo 60 minutos e um minuto tem no máximo 60 segundos. Outra questão que deve ser explicada é a escolha das direções de cada latitude (Norte ou Sul) e longitude (Leste ou Oeste). A cidade que tomamos como referência foi Alexandria⁴, sendo localizada na Latitude: 31°12'56" N Longitude: 29°57'18"

E, decidiu-se, a partir desta orientação, que as latitudes seriam norte e as longitudes leste.

Ao traçarmos uma linha ligando as quatro localizações encontradas, criamos uma seta que se dirige à quinta coordenada, a chave do enigma, à cidade de Alexandria, cidade do gnóstico Basílides, nome utilizado por Jung (2012b) para assinar os *Sermões*. O anagrama de Jung não nos oferta a coordenada desta cidade, entretanto, nos aponta sua direção. Esta seta seria o último ato simbólico para a compreensão do anagrama, a cidade que marca o encontro entre Oriente e Ocidente, como mostra o mapa na Figura 2.

A analogia geográfica

O espaço é objeto de estudo em várias áreas do conhecimento, por exemplo: na *geografia humana* de Milton Santos (2012); na filosofia de Maurice Merleau-Ponty (1999), como parte da *fenomenologia da percepção*; é motivo de reflexão, a partir das imagens poéticas abordadas

⁴ Alexandria não se apresenta no anagrama como coordenada. Ela está relatada enquanto a cidade onde Oriente encontra o Ocidente e de onde vem Basílides, nos *Sermões*. A partir do texto, inferimos que Alexandria poderia ser a chave do mistério, já que, simbolicamente, representa a união de opostos, o Si-mesmo, a origem e meta da alma (JUNG, 2011q) e, a partir dela, iniciamos nossos cálculos e chegamos também à nossa conclusão, como alfa e ômega, princípio e fim, preexistência (JUNG, 2011e) e finalidade da vida (JUNG, 2012a). Toda esta reflexão está desenvolvida ao longo do artigo.

por Gaston Bachelard (1996) na relação entre novidades imagéticas em poesias e um arquétipo; no modo original de Mircea Eliade (1996) estabelecer a relação entre o espaço sagrado e o espaço profano; e nos estudos de Jung (2011k) sobre os fenômenos de sincronicidade.

A noção de sincronicidade foi desenvolvida a partir de vivências pessoais, de relatos de outras pessoas, dos estudos de parapsicologia de Joseph Banks Rhine, de profícuos diálogos com o físico Wolfgang Pauli (MEIER, 2000) e, também, das concepções filosóficas de *harmonia preestabelecida* de Gottfried Wilhelm Leibniz e de *relação de simultaneidade* de Arthur Schopenhauer. No caso específico de Schopenhauer (2014), trata-se de um sistema de coordenadas. Nessa “analogia geográfica” (JUNG, 2011k, p. 19), os eventos acontecem de maneira simultânea, como um elo entre duas cadeias distintas, configuradas pelos paralelos e meridianos. Assim, a vida de cada pessoa seria constituída, ao mesmo tempo, por duas conexões distintas: uma objetiva e outra subjetiva; uma, dos acontecimentos em si e outra na maneira particular como cada um vivencia uma determinada situação.

A partir do sistema de coordenadas apresentado por Schopenhauer, é possível conceber relações acausais entre imagens psíquicas e acontecimentos tangíveis (JUNG, 2011k). Dessa maneira, os pontos de referências espaciais, com a determinação de graus, minutos e segundos que surgem da transposição das letras do anagrama para números, seriam sistemas de coordenadas que apontam para a conexão entre o sujeito no mundo e o mundo no sujeito. Assim, temos, por um lado, Níger e Nigéria, banhados pelo caudaloso rio Níger, e, por outro lado, a Líbia, com seu grande deserto. O rio Níger é denominado grande rio, mar ou rio dos rios, aquele que fecunda, tendo as características de um *rio espermático*, como uma água da vida (JUNG, 2011h). E, na mitologia grega (GRIMAL, 1993), Líbia gerou três filhos de Poseidon, o deus das águas (BRANDÃO, 2004). Então, no anagrama de Jung, há a conjunção

entre um rio que fecunda e uma ninfa oceânica, apontado na direção de Alexandria.

Inferimos que o sistema de coordenadas indica uma seta que parte da Nigéria, passa por Níger e pela Líbia, chega a Alexandria, a cidade prometida no anagrama de Jung. Simbolicamente, portanto, temos o encontro da desértica Líbia com o fértil Rio dos Rios, gerando Alexandria. Trata-se da cidade indicada no título dos *Sermões* e apresentada no mapa que criamos a partir do anagrama. Etimologicamente, Alexandria significa, a partir do grego Ἀλέξανδρος (Aléxandros), protetor do homem, defensor da humanidade. É este o tema do sétimo e último sermão escrito por Jung. Ali ele diz: “O homem é pórtico” (JUNG, 2012b, p. 341). Assim, não se trata mais de Jerusalém, berço do cristianismo e de onde vieram os mortos sem encontrar nenhuma resposta. Alexandria promove o encontro entre Oriente e Ocidente, articula o cristianismo e o gnosticismo, faz com que aquele que assina os *Sermões*, Basílides, responda aos mortos e aplaque a intensidade dos afetos exteriorizados no ambiente. Alexandria aponta, portanto, para uma mudança de atitude, sintetizada nas palavras de Stephan Hoeller (1990):

Jerusalém, a velha cidade da paz, que serviu tanto de morada do Deus judaico como de local da vida e da morte do Filho de Deus dos cristãos, era e continua a ser muito mais do que uma simples cidade. Como Alexandria, ela representa um arquétipo, mas seu sentido psíquico é de uma ordem diferente. [...] a cidade egípcia do Delta simboliza liberdade, criatividade, pluralismo espiritual [...]. Em Alexandria, deuses e deusas caminham pelas ruas lado a lado com prostitutas, bispos e vendedores de peixe (p. 108-109).

Alexandria se caracteriza, portanto, como um símbolo de união dos opostos. Mais do que uma região territorial, Alexandria resulta das coordenadas para uma compreensão acerca da totali-

dade da psique, do homem como portal para o interior de si mesmo, o próprio protetor de seu maior tesouro: “Os mortos viajam a Jerusalém em vão, sendo obrigados a voltar a Alexandria, à vida e à Gnose” (HOELLER, 1990, p. 109).

Esse símbolo da totalidade é configurado no mesmo período que a primeira mandala pintada por Jung (2013), denominada *Systema Munditotius*. Assim, ao mito de criação gnóstico é acrescida uma cosmologia pictórica (SHAMDASANI, 2013). Trata-se de uma imagem da totalidade psíquica: “as estruturas dos mandalas têm o sentido e a função de um centro inconsciente da personalidade” (JUNG, 2011n, p. 243).

Os *Sermões* são compostos por símbolos de união de opostos, como o deus Abraxas (JUNG, 2012). A mandala desenhada configura o Si-mesmo (HORTEGAS, 2016) e é possível pensar que o sistema de coordenadas criado a partir do anagrama aponta para a cidade de Alexandria, que também se apresenta como símbolo da unidade. O tema preponderante é, portanto, a união de opostos. Nos escritos de Jung de 1916, esse tema se encontra presente de maneira poética nos *Sermões* e imagética na mandala, passando a ser desenvolvido como objeto de estudo em dois textos teóricos: *A Função Transcendente* (JUNG, 2011c) e *O Eu e o Inconsciente* (JUNG, 2011o).

Jung utiliza o termo transcendente sem nenhuma conotação metafísica. Trata-se do confronto entre duas posições opostas: da consciência e do campo inconsciente. Desse embate, pode ocorrer a conjunção dos opostos, indicando uma mudança de atitude, fruto da alternância de argumentos e efeitos, possibilitando a síntese do processo psíquico. Assim, há a possibilidade de reconhecimento dos efeitos dos conteúdos do inconsciente sobre a consciência e uma gradual diferenciação entre esses dois campos, caracterizando um processo denominado por Jung (2011o) pelo termo individualização.

Os *Sete Sermões aos Mortos* são produzidos em meio a uma experiência singular de intensa atividade do inconsciente, exteriorizada para o ambiente (JUNG, 2012b). A escrita desse texto

poético está carregada de referências gnósticas, pautadas em considerações de caráter metafísico. Jung (2011c, 2011o), no entanto, aborda essas questões pelo ponto de vista da psicologia, enfatizando o confronto da consciência com os conteúdos inconscientes, na tentativa de ultrapassar os opostos. Esse processo não possui um modelo prévio que deve ser seguido, caracterizando-se, antes, pela expressão simbólica que deve ser compreendida com o objetivo de não apenas curar os sintomas, mas “de conduzir a personalidade em direção à totalidade” (JUNG, 2011p, p. 289).

Considerações finais

A produção dos *Livros Negros* (JUNG, 2021) e d’*O Livro Vermelho* (JUNG, 2013) caracterizam a expressão das imagens do inconsciente e o confronto da consciência com esses conteúdos. Essa experiência viva guiou a produção teórica de Jung a partir de então. Essas são genuínas manifestações da cartografia da psique, com os símbolos da união dos opostos, a mandala *Systema Munditotius*, as múltiplas personificações e o anagrama. Para compreender esses processos, Jung procurou conhecer diversas tradições e campos do saber, dentre os quais a gnose. Em um primeiro momento, os estudos sobre a gnose trouxeram importantes analogias sobre as manifestações do campo inconsciente, notadamente acerca do Si-mesmo como arquétipo central (JUNG, 2011n).

Nesse contexto, o texto poético *Sete Sermões aos Mortos* teve um papel fundamental, constituindo a base intuitiva para as elaborações teóricas. Em meio a tantas expressões simbólicas, temos o anagrama de Jung, que nos coloca frente a um enigma. Seguindo as pistas deixadas por Jung ao longo de sua obra, consideramos a possibilidade de substituir as letras por números e, em seguida, compor um sistema de coordenadas, indicando os paralelos e os meridianos em um processo cartográfico que estrutura um caminho que passa por Nigéria, Níger e Líbia, apontando Alexandria como meta: “A psique é

o eixo do mundo (...) [e] uma alteração, por menor que seja, em um fator psíquico, se é uma alteração de princípio, é da maior importância para o conhecimento do mundo” (JUNG, 2011f, p.167-168). Levando em consideração o ponto de vista psicológico, temos um caminho simbóli-

co, em que as águas do rio fecundam e vivificam as terras desérticas, e dessa união de opostos chega-se à meta, o ponto central onde Oriente e Ocidente se encontram, o Si-mesmo. ■

Recebido: 14/02/2022

Revisado: 31/05/2022

Abstract

Cartography of the Psyche: Jung and his mysterious anagram

In 1916, Jung wrote Seven Sermons to the Dead and created the mandala Systema Munditotius which, taken together, are characterized as a gnostic creation myth. The Sermons end with an anagram that remained unanswered for over a hundred years. This article presents a hypothesis to decipher this enigma, looking for clues in the Jungian work itself, emphasizing the importance of fantasy for theoretical research. Reading carefully, the Sermons and other works

from the same period, his late writings and getting information from his commentators, it was possible to bring up unusual answers to the challenge. Jung's mystery reaffirms his lifelong quest: the communication between ego and unconscious. From an investigation on the influence of gnosis, numbers and geographic coordinates in his work, it was possible to grasp symbolic answers, where the union of opposites of the psyche is represented. ■

Keywords: anagram, Carl Gustav Jung, cartography, coordinates, fantasy.

Resumen

La cartografía de la psique: Jung y su misterioso anagrama

En 1916, Jung escribió Siete Sermones a los Muertos, y creó la mandala Systema Munditotius, que en su conjunto se caracterizan como un mito gnóstico de la creación. Los Sermones terminan con un anagrama que permaneció sin respuesta durante más de cien años. Este artículo presenta una hipótesis para descifrar este enigma, buscando pistas en la propia obra junguiana, enfatizando la importancia de la fantasía para la investigación teórica. Mediante la lectura cuidadosa de los Sermones y otras

obras del mismo período, sus escritos posteriores y la obtención de información de sus comentaristas, fue posible aportar respuestas inusuales al desafío. El misterio de Jung reafirma su búsqueda de toda la vida: la comunicación entre la conciencia y el inconsciente. A partir de una investigación sobre la influencia de la gnosis, los números y las coordenadas geográficas en su obra, fue posible aprehender respuestas simbólicas, donde se representa la unión de los opuestos de la psique. ■

Palabras clave: anagrama, Carl Gustav Jung, cartografía, coordenadas, fantasía.

Referências

- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2004.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FRANZ, M. L. *Matière et psyché*. Paris: Albin Michel, 2002.
- _____. *Nombre et temps: psychologie des profondeurs et physique moderne*. Vincennes: Fontaine de Pierre, 2012.
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia*. Lisboa: DIFEL, 1993.
- _____. *Lamento dos mortos: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HOELLER, S. *A gnose de Jung e os sete sermões aos mortos*. São Paulo: Cultrix, 1990.
- HORTEGAS, M. G. *Mandalas: o impacto das tradições religiosas na obra de C.G. Jung*. São Paulo: Fonte, 2016.
- JUNG, C. G. A aplicação prática da análise dos sonhos. In: JUNG, C. G. *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*. Petrópolis: Vozes, 2011e. (Obras completas de C. G. Jung, v. 16, 2). p. 22-45.
- _____. A função transcendente. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011c. (Obras completas de C. G. Jung, v. 8, 2). p. 13-38.
- _____. *Aion: estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2011n. (Obras completas de C. G. Jung, v. 9, 2).
- _____. *Answer to job*. Princeton: Princeton University, 1952. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 11).
- _____. Aspectos psicológicos da core. In: JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011d. (Obras completas de C. G. Jung, v. 9, 1). p. 184-206.
- _____. *Cartas*. Vol. 3. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. Consciência, inconsciente e individuação. In: JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011p. (Obras completas de C. G. Jung, v. 9, 1). p. 274-89.
- _____. *Conscious, unconscious, and individuation*. Princeton: Princeton University, 1939. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 9, 1). p. 256-69.
- _____. Considerações gerais sobre a natureza do psíquico. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011f. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8, 2). p. 104-85.
- _____. Estudo empírico do processo de individuação. In: JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011g. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9, 1). p. 290-358.
- _____. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2011q.
- _____. *Letters of C.G. Jung vol. 2: 1951-1961*. London: Routledge, 1959.
- _____. *Livros negros*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b.
- _____. *Mysterium coniunctionis: Rex e Regina, Adão e Eva, a conjunção*. Petrópolis: Vozes, 2011l. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 14, 2).
- _____. O conteúdo da psicose. In: JUNG, C. G. *Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes, 2011i. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 3). p. 173-215.
- _____. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011o. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7/2).
- _____. *O Livro vermelho: liber novus*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. O método das associações. In: JUNG, C. G. *Estudos experimentais*. Petrópolis: Vozes, 2011j. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 2). p. 490-516.
- _____. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 2011h. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 12).
- _____. Religião e psicologia: uma resposta a Martin Buber (1952). In: JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2011a. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18, 2). p. 256-64.

- _____. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2012a. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11, 4).
- _____. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2011k. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8, 3).
- _____. *The transcendent function*. Princeton: Princeton University, 1957. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 8).
- _____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2011b. (Obras completas de C. G. Jung, v. 6).
- _____. *Two essays in analytical psychology*. Princeton: Princeton University, 1928. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 7).
- _____. Um experimento astrológico. In: JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2011m. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18, 2). p. 72-79
- JUNG, C. G.; WILHELM, R. *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KALFF, D. *Sandplay: a psychotherapeutic approach to the psyche*. Cloverdale: Temenos, 2003.
- McGUIRE, W. (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- MEIER, C. A. *Atom and archetype: the Pauli/Jung letters 1932-1958*. London: Routledge, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MOLTON, M. D. *About Franz: remembering C. G. Jung: a son's story*. Brunswick: Shanti Art, 2021.
- SANTOS, M. *Por uma geografia nova*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.
- SEBEM, E.; MONGUILHOTT, M. *Curso de cartografia básica: GPS e ArcGis*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2010.
- SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Chapecó: Ideias&Letras, 2006.
- _____. Introdução. In: JUNG, C. G. *O livro vermelho: liber novus*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 1-86.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena*. Cambridge: Cambridge University, 2014.
- TISSOT, Y. A propos des fragments de Basilide sur le martyre. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Strasbourg, v. 76, n. 1, p. 35-50, 1996.
- VAIHINGER, Hans. *A Filosofia do como se*. Chapecó: Argos, 2011.
- VALE, P. R. B. R.; MELO, W. Psicologia do número: uma análise junguiana do número e do processo de contagem. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, João del-Rei, v.14 n. 4, p. 1-13, out./dez. 2019.
- _____. As intuições matemáticas primordiais. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 32, p. 1-11, 2021. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200113>

Cartography of the psyche: Jung and his mysterious anagram

Monica Giraldo Hortegas*
Maria Conceição Schetino**
Walter Melo***

Abstract

In 1916, Jung wrote *Seven Sermons to the Dead* and created the mandala *Systema Mundi totius* which, taken together, are characterized as a gnostic creation myth. The *Sermons* end with an anagram that remained unanswered for over a hundred years. This article presents a hypothesis to decipher this enigma, looking for clues in the

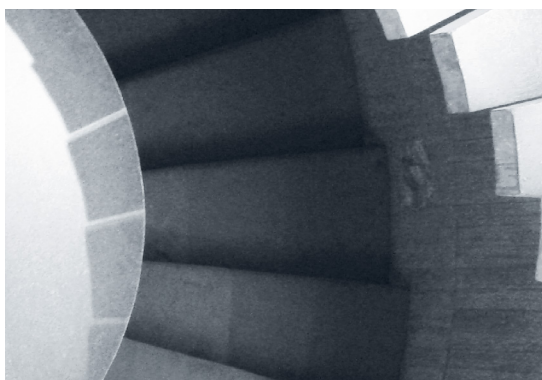
Jungian work itself, emphasizing the importance of fantasy for theoretical research. Reading carefully, the *Sermons* and other works from the same period, his late writings and getting information from his commentators, it was possible to bring up unusual answers to the challenge. Jung's mystery reaffirms his lifelong quest: the communication between ego and unconscious. From an investigation on the influence of gnosis, numbers and geographic coordinates in his work, it was possible to grasp symbolic answers, where the union of opposites of the psyche is represented. ■

Keywords
anagram,
Carl Gustav Jung,
cartography,
coordinates,
fantasy.

* PhD and a Master's in Science of Religion from the Federal University of Juiz de Fora (UFJF). She graduated in psychology from the State University of Rio de Janeiro (UERJ). She is currently doing a post-doctorate in psychology at the Federal University of São João del-Rei (UFSJ) and participates in the Caminhos Junguianos group. e-mail: mhortegas@hotmail.com

** Doctoral student in science of religion at the Federal University of Juiz de Fora (UFJF). She also studies letters (Portuguese/Italian), with an emphasis on literature at the same university. She holds a master's degree in science of religion (2018) and a bachelor's degree in geography (2013) from UFJF. e-mail: mariacschetino@gmail.com

*** Professor at the psychology department at the Federal University of São João del-Rei (UFSJ), professor at the graduate psychology programs at UFSJ and at the Federal University of Juiz de Fora (UFJF). He is the coordinator of the Caminhos Junguianos group. Graduated in Psychology from the State University of Rio de Janeiro (UERJ), Master in Clinical Psychology from the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro (PUC-Rio) and PhD in Social Psychology from UERJ. He did his postdoctoral work at the Sorbonne. e-mail: wmelojr@ufsj.edu.br



Cartography of the psyche: Jung and his mysterious anagram

Introduction

[...] the sun of ‘masculine’ consciousness, which rises a child out of the nocturnal sea of unconscious [...] (JUNG, 1952, p. 366).

[...] and the mother is hidden in the wilderness [...] (p. 367).

The intense collaboration between Carl Gustav Jung and Sigmund Freud began in 1907, ensuring the expansion of the theoretical scope, action field and institutionalization of psychoanalysis. This lively, intimate, and intellectual debate can be followed through hundreds of letters published by McGuire (1976). Yet, in 1913, the relationship between the two thinkers came to an end. It was a period of extreme uncertainty for Jung, as he mentions about his inner state of *disorientation*. At that time, Jung had a terrifying vision during a train journey: a greater part of Europe was covered by water, and suddenly the sea turned into blood. The same vision was seen two weeks later (JUNG, 1961).

During this emotional stress, the unconscious contents showed intense activity. In one of his statements, Jung remembers that in the autumn of 1913 he felt a psychic pressure that “seemed to be moving outwards, as though there were something in the air” (JUNG, 1961, p. 157). Instead of fighting against the contents that emerged, he preferred to bring the fantasies to the first place. Initially, he wrote them down in *The Black Books* (JUNG, 2020) and later transcribed them with comments into *The Red Book* (JUNG, 2009). Throughout this long process, the fantasies were richly adorned with images.

In August 1914, World War I broke out and Jung’s isolation broadened. His self-experiment with psychic contents became increasingly important. The images that emerged from the unconscious field were directly related to the turbulent emotional situation experienced by Jung at that time. The confrontation with the unconscious began, according to Sonu Shamdasani, as a *practice of the image*, that is, through the search for the “unfolding of dramatic sequences” (HILLMANN, SHAMDASANI, 2013, p. 42). The speech presented in *The Red Book* continued in a kind of *lyrical elaboration*. At this level of comprehension, Jung (1961) expressed himself in emphatic poetic texts and in medieval-style illuminations.

The culmination of this experience came in 1916, with Jung feeling a great distress at home (SHAMDASANI, 2013, p. 37). At first, he didn’t know what it meant. As he mentioned, the atmosphere was heavy, “feeling that the air was filled with ghostly entities” (JUNG, 1961, p. 169). The place *seemed* to be haunted and, besides him, other people also noticed it: at night, the eldest daughter saw a white shape crossing her bedroom; another daughter mentioned that the blanket was torn off twice; and his son had a nightmare. On another occasion the doorbell rang insistently, and when Jung and the two maids went to see what it was, there was nothing. The atmosphere in the house was extremely oppressive, *as if* (VAIHINGER, 2011) it was full of ghosts and, at the limit of this tension, Jung began to write a text presenting a dialogue with the dead. The path for the creation of the analytical psychology was then open. As Jung states: “These conversations with the dead formed a kind of prelude to what I had to communicate to the world about the unconscious” (JUNG, 1961, p. 170-1).

For three days¹, Jung produced a poetic text, inspired by the gnostic tradition (HOELLER, 1990; JUNG, 2011a), entitled *Seven Sermons to the Dead*, signed with the name of Basilides of Alexandria. As soon as he started writing, the ghosts vanished. On the second day, the tension was back, but with less intensity. On the third and final day, the house was again at peace. This unusual experience shifted between two worlds: one with psychic images and the other at Jung's house. Jung's explanation is restricted to the psychological aspects, maintaining his well-known *epistemological delimitation* (SHAMDASANI, 2006), that is, guaranteeing the *strict principle of psychological application*: "Jung thus employed himself – often to the amazement of his public – in stripping various esoteric doctrines of their metaphysical wrappings and making them objects of psychology" (HOELLER, 1982, p. 71).

The *Sermons* written by Jung as a dialogue with the dead present an attempt to elaborate a completely unusual phenomenon through lyrical language. Gradually, however, the Swiss psychiatrist enters in a level of conceptual elaboration (HILLMAN, SHAMDASANI, 2013) and it can also be added that a methodological elaboration takes place too. Thus, passive fantasy, that arises exclusively from unconscious processes, gives way to active fantasy. In this case, there is a conscious disposition to approach unconscious images, which need to be understood (JUNG, 2011b). The initial opposition between the fields of consciousness and the unconscious generates tension, allowing a confrontation in which the two points of view are considered, and the dichotomy can be overcome. Jung called this process by the term *transcendent function*, which "arises from the union of conscious and unconscious contents" (JUNG, 1957, p. 69).

Jung's (2011d) early studies led to the creation of an introspective method of elaborating unconscious contents. It starts focusing on a certain image that has emotional value and the fantasies are objectively written down. Over time, there is a series of images, and this image flow is observed in detail. Following the unconscious images, symbolic transformations are highlighted. Hence, the emotional situation is the starting point and, at the same time, the object of observation and confrontation that takes place through the meticulous and objective recordings of the fantasies and its development (JUNG, 2011c).

The confrontation with unconscious images enables the transcendent function (JUNG, 2011c) and can occur through the analysis of dreams (JUNG, 2011e), the sandplay technique (KALFF, 2003) and active imagination (JUNG, 2011f). Jung's elaborations regarding active imagination are found in three types of creation: in his self-experimentation (JUNG, 2009; 2020), in the practice of psychotherapy (JUNG, 2011g) and in alchemy as an expression of historical-philosophical comparison for the grounding of his analytical psychology (JUNG, 2011h; JUNG, WILHELM, 2013). In relation to the poetic-gnostic text *Seven Sermons to the Dead*, we can say that it is part of his self-experiment and, together with other images, fantasies and dreams that took place between 1913 and 1916, is the seed of his later work.

Surrounded by mysteries, Jung's first edition of the *Sermons* was handmade and shared with just a few friends. Later, it was included in *Memories, Dreams, Reflections* (JUNG, 1961), in *The Red Book* (JUNG, 2009) and, more recently, in *The Black Books* (JUNG, 2020). One of the differences between the three issues is seen in the author's name: Jung (*The Black Books*), Philemon (*The Red Book*) and Basilides (*Memories, Dreams, Reflections*). In the final version, the conversation with the dead that had returned from Jerusalem in search of answers, is signed by Basilides of Alexandria. Basilides is the he-

¹ In the book *Memories, Dreams, Reflections* (JUNG, 1961) it is said that the *Sermons* were written in three days. However, in a study on Gnosticism, Stephan Hoeller (1982) mentions that Jung probably developed his writing from December 15, 1916, to February 16, 1917.

retical Gnostic who would have stated the divine character of the devil and the sinfulness of God (TISSOT, 1996). Alexandria, on the other hand, is the city called by Jung as the place where East meets West.

After completing the last sermon, Jung draws his first mandala, called *Systema Munditotius*, a kind of map or path that enables one to enter the psychic world, a configuration of the Self (HORTEGAS, 2016). According to Sonu Shamdasani, the *Sermons* and the first mandala represent ideas that interact. The former means a psychological cosmology – “a gnostic creation myth” (SHAMDASANI, 2009 p. 205) – and the latter a pictorial cosmology of the *Sermons*.

An enigma is added to the cartography of the psyche presented by Jung from the city of Alexandria and the mandala *Systema Munditotius*: at the end of the last sermon there is, without any explanation, a four-line anagram, never solved along these more than one hundred years of existence. According to Mary Dian Molton (2021), C. G. Jung’s son, Franz, reports that some fruitless attempts were made to solve the enigma left by the anagram. On one occasion, a group of scholars brought together Jung’s family to present the result, which was denied by his son and other family members. The argument for refusal was that the words presented were not consistent with Jung’s knowledge and work. Later, still according to Franz Jung, Aniela Jaffé made another attempt, using her knowledge of Jung’s work, her personal relationship with him and her intuitive capacity. She presented an outcome but the words she found were not so interesting as expected. It is about Jung’s anagram that we will develop this study: *NAHTRI-HECCUNDE / GAHINNEVERAHTUNIN / ZEHGES-SURKLACH / ZUNNUS* (JUNG, 1961, p. 342).

Jung’s anagram: from letters to numbers

An anagram is a wordplay that makes the reader an investigator. The person becomes the responsible for elucidating its mystery by rearranging the letters in search of some mean-

ing for the words. Jung’s anagram should follow this pattern. Since he first published it there has been a lot of speculation. After all, what language was used? Were they scrambled letters in German? Or would it be the composition of more than one language? If so, would German, English and Swedish be important? Would the possible words be subjected to other variables, such as images? What if they were numbers that, ordered from some logic, would unravel the concerns of this irreverent psychiatrist? What could be written in those four lines?

We are currently facing an enigma proposed by an experienced therapist and researcher, who was used to the intricacies of psychological contents. In this sense, we recall, for example, that a patient at the Hospital Burghölzli referred to herself as *the bank-note Monopoly* or *queen of the orphans* and, four years later, as *Germania and Helvetia of exclusively sweet butter*, among other enigmatic descriptions. Would these sentences be meaningless? Over time, Jung says that “the pathological nonsense has greatly increased” (JUNG, 1908, p. 154). The sentences were regarded as unintelligible and the patient as a patent example of *delusional ideas*. However, from his experimental studies, based on the *word association test* (JUNG, 2011j), these various self-definitions were analysed and started to configure meanings: the patient claimed to be Socrates, Mary Stuart, Lorelei, a Swiss woman, Schiller’s bell, Hufeland etc. The meanings given in these fragmented propositions were then traced, as comparable to oneiric contents (JUNG, 2011i).

The unconscious expressions that come from dreams place us, initially, in unpredictable processes. However, following the series of images of the unconscious allow us to establish which themes are repeated and unfolded in a cyclical way. As the material is often difficult to understand, Jung started to use associations and analogies to configure a possible meaning. This amplification of contents “is always appropriate when dealing with some obscure experience

which is so vaguely adumbrate that it must be enlarged and expanded by being set in a psychological context in order to be understood at all” (JUNG, 1944, p. 289).

No matter how enigmatic the delirium and images of dreams are, there is a possibility of recognizing their meaning. Facing Jung’s anagram, we find ourselves exactly into the same perspective, as it is a content that is difficult to grasp – perhaps impossible – but, following the clues and methods left by its author, we can approach the scrambled letters of this anagram and try to glimpse a meaning for it. In addition to all the consistent theoretical framework offered by Jung, the use of active imagination, dialogue with fantasies and creativity have always been important tools in his work. Would it be possible, as researchers, to bring these possibilities to the intellectual theoretical exercise that we were dealing with? Thus, articulating fantasy and rationality, we dare to think so. With this, we realized that apart from language, expressed by words and images, symbolic representations can be configured through numerical language² (FRANZ 2012; JUNG, 2011k; VALE, MELO, 2019).

The numbers are shown in Jung’s scholarship in their quantitative and qualitative aspects, and they can be seen in several categories: reaction time in the word association tests and intensity of psychic energy, psychic content, organizational element of the psyche, numinous quality, unpredictable magnitude between myth and reality, an element present in synchronistic phenomena and as an archetype of order that entered the field of consciousness (VALE, MELO, 2021). According to Jung (2011k), the psychology of the number is concerned to something mysterious and makes it possible to organize the world from the recognition of

a hitherto unknown regularity. The number as a factor of organizing the world confronts us with the mystery of the undivided psyche (*anima mundi*), the oneness of psyche and matter, the unity of the world (*unus mundus*). All these issues are addressed in several works by Jung (2011k; 2011) and Marie-Louise von Franz (2002; 2012), being summarised in a letter written by Jung to Stephen Abrams, on October 21, 1957: “I have a distinct feeling that Number is a key to the mystery, since it is just as much discovered as it is invented. It is quantity as well as meaning”. And concludes: “It seems that I am too old to solve such riddles, but I do hope that a young mind will take up the challenge. It would be worthwhile” (JUNG, 1959, p. 400).

From this perspective, the number has quantitative, qualitative, and ordering aspects and is enveloped by the same mysteries that are related to themes about the unity – of the psyche, psychophysics, and the world. The number would be, like the anagram proposed by Jung (1961), an enigma. This enigma, however, can also be configured as a possible key to the mysteries mentioned above. In this regard, Jung (2011m) emphasizes the archetypal aspect of numbers, as they are defined as aprioristic configurations and that they have a considerable rate of autonomy in relation to consciousness.

Based on these propositions, we can ask if, to solve the enigma of the mysterious anagram, would it be necessary to transform letters into numbers? Would this substitution solve the enigma, or would it just feature a random numbering? If the numbering has any meaning, would it establish a straight line? Or perhaps it would indicate a system of coordinates?

We must remember that Jung’s *Sermons* are addressed to the dead, but they would not have the ability to answer questions and, to do so, they would need the living beings, that is, those who inhabit a three-dimensional world (SHAMDASANI, 2013, p. 41). The original images (archetypal) present themselves “in space-timelessness [...] perhaps as a diffuse cloud of cognition”

² This possibility was suggested by the son of one of the authors of this article, David Alex Devitta Macdillen. Talking to his mother, the 15-year-old boy intuitively suggested to try this path. From this happy suggestion, all the research work advanced to the present hypothesis and results.

(JUNG, 1961 p. 269). As for the dead in the *Sermons*, to gain new knowledge, it is necessary to consider ageless configurations, but in confrontation with the field of consciousness, establish a system of coordinates, a kind of cartography of the psyche.

Where East meets West

There are imaginary lines that divide the planet horizontally and vertically. At the intersection of these various lines, precise points appear on the Earth's surface establishing locations in time and space, called geographical coordinates. The horizontal lines represent the parallels, which circle the Earth from the Equator:

All points on the terrestrial equator have a geographic latitude of 0° . Points located north of the equator have latitudes greater than 0° , ranging up to 90° , which is the latitude of the north geographic pole. In the same way, latitudes south of the terrestrial equator vary, from 0° to 90° , latitude of the south geographic pole. To differentiate the values, a positive sign is assigned for northern latitudes and a negative sign for southern attitudes (SEBEM, MONGUILHOTT, 2010, p. 27).

The vertical lines stipulate the meridians, with the North and South Poles as nodal points: "Geodesic or geographic longitude: is the angle between the planes of the Greenwich meridian and the meridian that passes through the point in question, being positive in the East (0 to $+180^\circ$) and negative in the West (0 to -180°)" (SEBEM, MONGUILHOTT, 2010, p. 27). These coordinates are measured in degrees, minutes, and seconds. In this system, each degree is divided into sixty minutes; each minute is divided into sixty seconds; and so on, reaching smaller and smaller fractions, which are the milliseconds that are negligible in cartographic terms. This information is important for us to understand how we are going

to replace the letters of the anagram with numbers, as well as the results.

Thus, we established a simple correlation system in which, for each letter of the alphabet³, a number was stipulated: A = 1; B = 2; C = 3 etc. Each line of the anagram now has a numerical series and, to find the geographic coordinate, the numerical series was divided into two proportional parts, showing, respectively, the latitude and longitude. In this regard, in the first line, for example, we have 14 letters, the first seven would correspond to latitude and the other 7 to longitude. In line 2 of the anagram, the number of letters is odd, which made it impossible to divide proportionally, so it was decided to discard the last letter, which would already be discarded because it is part of the milliseconds. Thus, we obtained the degrees, minutes, and seconds and discarded the numbers referring to the divisions of the milliseconds of each part of the lines. We added zero in front of the unit numbers, enabling the conversion into coordinates.

It is important to highlight that latitudes cannot exceed 90° and longitudes cannot exceed 180° . For example, in line 1 of the anagram we could only have latitude 14, because if we were to add the 1 of the letter A we would have 141 and that number would exceed 90° , which is the maximum number of a latitude. We proceeded in this way on all lines of the anagram, respecting the maximum value of latitude and longitude. Similarly, the minutes and seconds of latitudes and longitudes cannot exceed 60, as an hour has a maximum of 60 minutes, and a minute has a maximum of 60 seconds. Another issue that must be explained is the choice of directions for each latitude (North or South) and longitude (East or West). The city we took as a reference

³ The *Sermons* were originally written in German. We could think that this would have been the language used for the elaboration of the anagram. In the anagram, however, there is no vowel with an *umlaut* symbol, or the letter *eszett*, β , typical of the German alphabet. We decided to keep the correlation between letters and numbers based on the Latin alphabet.

Figure 1. Anagram.

Anagram – line 1

LATITUDE						LONGITUDE							
Degree	Minute	Second				Degree	Minute	Second					
N	A	H	T	R	I	H	E	C	C	U	N	D	E
14	1	8	20	18	9	8	5	3	3	21	14	4	5

Latitude: 14, 01, 08

Longitude: 5, 3, 3

Final Result: 14° 01'08"N 5°03'03.0"E

Location: Birni-N'Konni, Niger

Anagram – line 2

LATITUDE						LONGITUDE										
Degree	Minute	Second				Degree	Minute	Second								
G	A	H	I	N	N	E	V	E	R	A	H	T	U	N	I	N
7	1	8	9	14	14	5	22	5	18	1	8	20	21	14	9	14

Latitude: 7, 1, 8

Longitude: 5, 18, 1

Final Result: 7°01'08.0"N 5°18'01.0"E

Location: Ala-efosan, Nigeria

Anagram – line 3

LATITUDE						LONGITUDE							
Degree	Minute	Second				Degree	Minute	Second					
Z	E	H	G	E	S	S	U	R	K	L	A	C	H
26	5	8	7	5	19	19	21	18	11	12	1	3	8

Latitude; 26, 5, 8

Longitude: 21, 18, 11

Final Result: 26°05'08.0"N 21°18'11.0"E

Location: Kufra, Libya

Anagram – line 4

LATITUDE			LONGITUDE		
Degree	Minute	Second	Degree	Minute	Second
Z	U	N	N	U	S
26	21	14	14	21	19

Latitude: 26, 21, 14

Longitude: 14, 21, 19

Final Result: 26°21'14.0"N 14°21'19.0"E

Location: Murzuq district, Libya

Figure 2. Map.



Source: Google Earth.

was Alexandria⁴, located at Latitude: 31°12'56" N Longitude: 29°57'18" And, based on this orientation, it was decided that latitudes would be North and longitudes East.

By drawing a line connecting the four locations found, we created an arrow that heads to the fifth coordinate, the key to the enigma, the city of Alexandria, city of the Gnostic Basilides, the name used by Jung (1961) to sign the Sermons. Jung's anagram does not offer us the co-

ordinate of this city; however, it points us in its direction. This arrow would be the last symbolic act for understanding the anagram, the city that highlights the encounter between East and West, as shown in the Figure 2.

The geographic analogy

Space is studied in several areas of knowledge, for example: in the *human geography* of Milton Santos (2012); in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty (1999), as part of the *phenomenology of perception*; on the *poetic images* addressed by Gaston Bachelard (1996) in the relation between poetry and archetype imagery; in Mircea Eliade's (1996) original way of establishing the relation between sacred and profane spaces; and in Jung's (2011k) studies on synchronicity.

⁴ Alexandria is not shown in the anagram as a coordinate. It is reported as the city where East meets West and where Basilides comes from, in the *Sermons*. From the text, we infer that Alexandria could be the key to the mystery, since, symbolically, it represents the union of opposites, the Self, the origin and goal of the soul (JUNG, 2011q) and, from there, we started our calculations and we also reached it as our conclusion, as alpha and omega, beginning and end, preexistence (JUNG, 2011e) and purpose of life (JUNG, 2012a). All these thoughts are developed throughout the article.

The idea of synchronicity was developed from personal experiences, other people's narratives, Joseph Banks Rhine's studies of parapsychology, potent dialogues with the physicist Wolfgang Pauli (MEIER, 2000) and, also, from philosophical conceptions as *pre-established harmony* of Gottfried Wilhelm Leibniz and *simultaneity* of Arthur Schopenhauer. In the specific case of Schopenhauer (2014), it is a coordinate system. In this "geographical analogy" (JUNG, 1950, p. 373), events happen simultaneously, as a connection between two distinct patterns, configured by parallels and meridians. Thus, each person's life would be constituted, at the same time, by two different connections: one objective and the other subjective; one of the events itself and the other in each personal inner experience.

From the coordinate system presented by Schopenhauer, it is possible to formulate acausal relations between psychic images and tangible events (JUNG, 2011k). In this way, the spatial reference positions, with the determination of degrees, minutes and seconds that appear from the transposition of the letters of the anagram into numbers, are coordinate systems that indicate the connection between the person in the world and the world in the person. On one hand, we have Niger and Nigeria, bathed by the Niger River; and, on the other hand, Libya, with its large desert. The Niger River is also called the Great River or River of Rivers, the one that fertilizes, having the attributes of a *spermatic river*, the water of life (JUNG, 2011h). And, in Greek mythology (GRIMAL, 1993), Libya gave birth to three sons of Poseidon, the god of waters (BRANDÃO, 2004). Then, in Jung's anagram, there is the conjunction between a fertile river and an oceanic nymph, indicating the path to Alexandria.

We inferred that the coordinate system indicates an arrow that leaves Nigeria, passes through Niger and Libya, to Alexandria, the promised city in Jung's *Sermon*. Symbolically, therefore, we have the encounter of the desertic Libya with the fertile River of Rivers, giving birth to Alexandria. This is the city indicated in the title

of the Sermons and presented on the map that we created from the anagram. Etymologically, Alexandria means, from the Greek Ἀλέξανδρος (Alexandros), guardian of men, advocate of humanity. This is the theme of Jung's seventh and final sermon. There he says: "Man is a gateway" (JUNG, 2012b, p. 341). So it is no longer Jerusalem, ground of Christianity and where the dead came from finding no answers. Alexandria promotes the encounter between East and West, articulates Christianity and Gnosticism, makes the one who signs the *Sermons*, Basilides, respond to the dead and soothe the intensity of the externalized emotions. Alexandria therefore points to a change in attitude, summarized in the words of Stephan Hoeller (1990):

Jerusalem, the ancient city of peace, which served as both the abode of the Jewish God and the place of the life and death of the Christian Son of God, was and remains much more than a simple city. Like Alexandria, she represents an archetype, but her psychic sense is of a different order. [...] the Egyptian city of the Delta symbolizes freedom, creativity, spiritual pluralism [...]. In Alexandria, gods and goddesses walk the streets side by side with prostitutes, bishops, and fishmongers (p. 108-9).

Alexandria is a symbol of the union of opposites. More than a territorial region, Alexandria springs from the coordinates for an understanding of the totality of the psyche, as man as a portal to the interior of himself, the very protector of his greatest treasure: "The dead travel to Jerusalem in vain, being forced to return to Alexandria, to life and to Gnosis" (HOELLER, 1990, p. 109).

This symbol of totality was made at the same time of the first mandala painted by Jung (2013), called *Systema Munditotius*. Thus, a pictorial cosmology is added to the gnostic creation myth (SHAMDASANI, 2009). It is an image of the psychic wholeness: "mandala structures have the

meaning and function of a centre of the unconscious personality” (JUNG, 1951, p. 165).

The *Sermons* have symbols of the union of opposites, such as god Abraxas (JUNG, 1961). The mandala that was drawn expresses the idea of the Self (HORTEGAS, 2016) and it is possible to think that the coordinate system created from the anagram heads to the city of Alexandria, which also presents itself as a symbol of unity. The primary theme is, therefore, the union of opposites. In Jung’s 1916 writings, this subject is poetically presented in the *Sermons* and on the mandala, being developed as an object of study in two theoretical texts: *The Transcendent Function* (JUNG, 1957) and *Two Essays in Analytical Psychology* (JUNG, 1928).

Jung uses the term transcendent without any metaphysical connotation. It is about the confrontation between two opposing positions: consciousness and the unconscious field. From this struggle, a conjunction of opposites takes place, indicating a change in attitude, the result of alternation of arguments and affects, enabling the synthesis of psychic contents. Through this process, there is a possibility of recognizing the effects of unconscious contents on consciousness and a gradual differentiation between these two fields, called by Jung (2011b) by the term individuation.

The *Seven Sermons to the Dead* are written amid an experience of intense unconscious activity and externalized at the same time (JUNG, 1961). The writing of this poetic text has gnostic references, based on metaphysical considerations. Jung (2011c; 2011b), however, addresses these issues with a psychological approach, emphasizing the confrontation of consciousness with unconscious contents, in an attempt to overcome opposites. This process does not have a previous model that must be followed. Its symbolic expression must be understood in order not only to heal the symptoms, but also in “rounding out of the personality into a whole” (JUNG, 1939, p. 269).

Conclusions

The Black Books (JUNG, 2020) and *The Red Book* (JUNG, 2009) show the expression of unconscious images and the confrontation of consciousness with these contents. This living experience guided Jung’s theoretical work since then. These are genuine manifestations of the cartography of the psyche, with symbols of the union of opposites, the mandala *Systema Muditotius*, the multiple personifications, and the anagram. To understand these processes, Jung sought to investigate different traditions and fields of knowledge, including Gnosis. In his early days, studies on Gnosis brought important analogies about the manifestations of the unconscious field, notably about the Self as a central archetype (JUNG, 2011n).

In this context, the poetic text *Seven Sermons to the Dead* played a fundamental role, constituting the intuitive foundation for theoretical elaborations. Amongst so many symbolic expressions, we have Jung’s anagram, which confronts us with an enigma. Following the clues left by Jung throughout his work, we considered the possibility of substituting letters for numbers and then composing a coordinate system, indicating parallels and meridians in a cartographic process that structures a path that passes through Nigeria, Niger and Libya, pointing to Alexandria as the main goal: “The psyche is the world pivot [...] [and] the smallest alteration in the psychic factor, if it be an alteration of principle, is of the utmost significance as regards our knowledge of the world” (JUNG 1946, p. 194). Considering a psychological approach, we have a symbolic path, in which the waters of the river fertilize and give life to desert lands, and from this union of opposites we reach the goal, the central point where East and West finally meet, the Self. ■

Received: 02/14/2022

Revised: 05/31/2022

Resumo

A cartografia da psique: Jung e seu anagrama misterioso

Em 1916, Jung escreveu Sete Sermões aos Mortos e criou a mandala Systema Munditotius que, em conjunto, caracterizam-se como um mito gnóstico da criação. Os Sermões terminam com um anagrama que permaneceu sem resposta por mais de cem anos. Este artigo apresenta uma hipótese para decifrar esse enigma, buscando pistas na própria obra junguiana, enfatizando a importância da fantasia para a pesquisa teórica. Lendo com atenção, os Sermões e outras obras

do mesmo período, os escritos posteriores e obtendo informações de seus comentadores, foi possível trazer respostas inusitadas ao desafio. O mistério de Jung reafirma sua busca ao longo da vida: a comunicação entre consciência e inconsciente. A partir de uma investigação sobre a influência da gnose, dos números e das coordenadas geográficas em sua obra, foi possível apreender respostas simbólicas, onde se representa a união dos opostos do psiquismo. ■

Palavras-chave: anagrama, Carl Gustav Jung, cartografia, coordenadas, fantasia

Resumen

La cartografía de la psique: Jung y su misterioso anagrama

En 1916, Jung escribió Siete Sermones a los Muertos, y creó la mandala Systema Munditotius, que en su conjunto se caracterizan como un mito gnóstico de la creación. Los Sermones terminan con un anagrama que permaneció sin respuesta durante más de cien años. Este artículo presenta una hipótesis para descifrar este enigma, buscando pistas en la propia obra junguiana, enfatizando la importancia de la fantasía para la investigación teórica. Mediante la lectura cuidadosa de los Sermones y otras obras del

mismo período, sus escritos posteriores y con la obtención de información de sus comentaristas, fue posible aportar respuestas inusuales al desafío. El misterio de Jung reafirma su búsqueda a lo largo de la vida: la comunicación entre la conciencia y el inconsciente. A partir de una investigación sobre la influencia de la gnosis, de los números y de las coordenadas geográficas en su obra, fue posible aprehender respuestas simbólicas, donde se representa la unión de los opuestos del psiquismo. ■

Palabras clave: anagrama, Carl Gustav Jung, cartografía, coordenadas, fantasía

References

- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2004.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FRANZ, M. L. *Matière et psyché*. Paris: Albin Michel, 2002.
- _____. *Nombre et temps: psychologie des profondeurs et physique moderne*. Vincennes: Fontaine de Pierre, 2012.
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia*. Lisboa: DIFEL, 1993.
- HILLMAN, J.; SHAMDASANI, S. *Lament of the dead: psychology after Jung's Red Book*. New York: W. W. Norton, 2013.
- HOELLER, S. *A gnose de Jung e os sete sermões aos mortos*. São Paulo: Cultrix, 1990.
- _____. *The gnostic Jung and seven sermons to the dead*. Wheaton: Quest, 1982.
- HORTEGAS, M. G. *Mandalas: o impacto das tradições religiosas na obra de C.G. Jung*. São Paulo: Fonte, 2016.
- JUNG, C. G. A aplicação prática da análise dos sonhos. In: JUNG, C. G. *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*. Petrópolis: Vozes, 2011e. (Obras completas de C. G. Jung, v. 16, 2). p. 22-45.
- _____. A função transcendente. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011c. (Obras completas de C. G. Jung, v. 8, 2). p. 13-38.
- _____. *Aion: estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2011n. (Obras completas de C. G. Jung, v. 9, 2).
- _____. *Aion: researches into the phenomenology of the Self*. Princeton: Princeton University, 1951. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 9, 2).
- _____. *Answer to job*. Princeton: Princeton University, 1952. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 11).
- _____. Aspectos psicológicos da core. In: JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011d. (Obras completas de C. G. Jung, v. 9, 1). p. 184-206.
- _____. *Conscious, unconscious, and individuation*. Princeton: Princeton University, 1939. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 9, 1). p. 256-69.
- _____. Considerações gerais sobre a natureza do psíquico. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011f. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8, 2). p. 104-85.
- _____. Estudo empírico do processo de individuação. In: JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011g. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9, 1). p. 290-358.
- _____. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2011q.
- _____. *Letters of C.G. Jung vol. 2: 1951-1961*. London: Routledge, 1959.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b.
- _____. *Memories, dreams, reflections*. New York: Vintage, 1961.
- _____. *Mysterium coniunctionis: Rex e Regina, Adão e Eva, a conjunção*. Petrópolis: Vozes, 2011i. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 14, 2).
- _____. O conteúdo da psicose. In: JUNG, C. G. *Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes, 2011i. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 3). p. 173-215.
- _____. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011o. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7/2).
- _____. *O Livro vermelho: liber novus*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. O método das associações. In: JUNG, C. G. *Estudos experimentais*. Petrópolis: Vozes, 2011j. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 2). p. 490-516.
- _____. *On the nature of the psyche*. Princeton: Princeton University, 1946. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 8).
- _____. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 2011h. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 12).
- _____. *Psychology and alchemy*. Princeton: Princeton University, 1944. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 12).

- _____. Religião e psicologia: uma resposta a Martin Buber (1952). In: JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2011a. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18, 2). p. 256-64.
- _____. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2012a. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11, 4).
- _____. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2011k. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8, 3).
- _____. *Synchronicity: an acausal connecting principle*. Princeton: Princeton University, 1950. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 8).
- _____. *The black books: 1913-1932, notebooks of transformation*. New York: W.W. Norton & Company, 2020.
- _____. *The content of the psychoses*. Princeton: Princeton University, 1908. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 3).
- _____. *The red book: liber novus*. New York: W.W. Norton & Company, 2009.
- _____. *The transcendent function*. Princeton: Princeton University, 1957. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 8).
- _____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2011b. (Obras completas de C. G. Jung, v. 6).
- _____. *Two essays in analytical psychology*. Princeton: Princeton University, 1928. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 7).
- _____. Um experimento astrológico. In: JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2011m. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18, 2). p. 72-79
- JUNG, C. G.; WILHELM, R. *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KALFF, D. *Sandplay: a psychotherapeutic approach to the psyche*. Cloverdale: Temenos, 2003.
- McGUIRE, W. (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- MEIER, C. A. *Atom and archetype: the Pauli/Jung letters 1932-1958*. London: Routledge, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MOLTON, M. D. *About Franz: remembering C. G. Jung: a son's story*. Brunswick: Shanti Art, 2021.
- SANTOS, M. *Por uma geografia nova*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.
- SEBEM, E.; MONGUILHOTT, M. *Curso de cartografia básica: GPS e ArcGis*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2010.
- SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Chapecó: Ideias&Letras, 2006.
- _____. Introdução. In: JUNG, C. G. *O livro vermelho: liber novus*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 1-86.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena*. Cambridge: Cambridge University, 2014.
- TISSOT, Y. A propos des fragments de Basilide sur le martyre. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Strasbourg, v. 76, n. 1, p. 35-50, 1996.
- VAIHINGER, Hans. *A Filosofia do como se*. Chapecó: Argos, 2011.
- VALE, P. R. B. R.; MELO, W. Psicologia do número: uma análise junguiana do número e do processo de contagem. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, João del-Rei, v.14 n. 4, p. 1-13, out./dez. 2019.
- _____. As intuições matemáticas primordiais. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 32, p. 1-11, 2021. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200113>



Complexo cultural na metrópole nos tempos da COVID-19

Cyntia Helena Ravena Pinheiro*

Resumo

A reflexão a que se propõe este artigo surge da necessidade de compreender as razões que levam a metrópole paulistana a sucumbir diante das adversidades da pandemia. A autora estabelece uma tessitura que entrelaça mapas georreferenciados da COVID-19, da urbanidade da cidade, comportamentos, sentimentos, memórias e as raízes ancestrais paulistana e brasileira, que oferecem matéria-prima para a identificação dos complexos culturais envolvidos nesse drama atual. ■



Palavras-chave
COVID-19,
complexo
cultural,
São Paulo,
psicologia
analítica.

* Psicóloga na abordagem junguiana graduada pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, especialista em clínica junguiana pela Universidade Paulista (UNIP). Mestre e Doutora em Ciências pela Universidade de São Paulo (USP). Analista Trainee pela SBPA. Atua em consultório particular em São Paulo, SP. e-mail: cypinheiro.psi@gmail.com

Complexo cultural na metrópole nos tempos da COVID-19

Introdução

A pandemia anunciada desde o final da década de 1990, depois da gripe aviária de 1997, materializou-se em 2020 com a COVID-19. Snacken et al. (1999) alertaram para a constante iminência de pandemia pelas variantes dos vírus da influenza, para a necessidade do desenvolvimento de estratégias de intervenção adequada a cada país e principalmente para o fato de que a próxima pandemia encontraria a maior parte do mundo despreparada. Há mais de 15 anos, Ujvari (2004) chamou atenção para um vírus que vinha causando infecções respiratórias ao homem: o coronavírus (SARS-CoV), mas não foi ouvido, e o surgimento do SARS-CoV2 realizou-se, como previsto (Carmo et al., 2020).

Então, a nossa relação com o ambiente urbano foi desafiada pelo novo coronavírus. A permanente apreensão a que estivemos submetidos em decorrência do risco de contaminação, do desconhecimento da ciência quanto ao comportamento do vírus e das controversas discussões quanto às alternativas para o tratamento das pessoas que apresentam os sintomas causados pelo SARS-CoV-2 trouxeram sérias consequências à saúde mental daqueles que conviveram com sua iminência ou suas consequências.

Assombrada por essa situação, recorri à leitura de “Pandemias: a humanidade em risco”, de Stefan Ujvari (2011), buscando o entendimento das variáveis que influenciam nosso comportamento frente aos desafios atuais, frente a pandemia, dialogando com o complexo cultural e as perspectivas junguianas contemporâneas sobre a psique e a sociedade de Thomas Singer e Samuel Kimbles (2004) e colaboradores. Obras de Jung constituem os alicerces fundantes das reflexões a que se propõe o presente artigo.

Desafios da modernidade e o coronavírus

Em “O problema psíquico do homem moderno”, Jung (2013) apresenta sua conferência no Congresso da Liga de Colaboração Intelectual, realizada em Praga, em outubro de 1928, na qual aponta para o desafio que enfrentamos em viver no presente, pois isso exige a consciência de nossa existência como ser humano nesse exato momento. Ao mesmo tempo, há a dor da consciência do passado, da herança inerente à história humana que nos constitui psiquicamente. Jung traz a reflexão que se pode fazer a respeito do paradoxo que há entre as benesses oferecidas pelos avanços científico, tecnológico e técnico e os seus efeitos catastróficos. Assim, com a consciência moderna, a psique humana vive em profunda insegurança, abalada a fé em nós mesmos como civilização. Nessa perspectiva, a atual pandemia nos confronta no que tange às nossas raízes históricas, à nossa psique individual e coletiva. Jung enfatiza que algo de nossa psique não é individual, mas povo, coletividade, humanidade.

Nesse texto, Jung alerta para a importância de nos atentarmos para a possibilidade de incorrerem em distorções e falsas conclusões quando partimos da perspectiva da psicologia pessoal na descrição de uma ideia ou problema cultural, que podem gerar sérias consequências, e é esse o desafio das elaborações propostas nesse artigo. Convida à reflexão quanto à situação crítica do ocidente e aos perigos da arrogância frente às outras culturas, como a africana e as das populações indígenas.

Partir da premissa junguiana de que o mal provém em grande medida da própria inconsciência do homem é ao mesmo tempo assustador e reconfortante, pois o inimigo em nós pode parecer mais acessível para ser combatido. A concepção junguiana da dinâmica do inconsciente

é ampliada, reconhecendo que todos fazemos parte de uma única psique: *anima mundi*. A intrínseca relação entre o mais exterior e o mais íntimo, entre a *anima mundi* e o si-mesmo, foi mencionada por Jung já em 1912, em *Símbolos da Transformação* (1986, p. 343, §550). Assim, a *anima mundi* está simultaneamente no mais íntimo do homem e ao mesmo tempo envolve o mundo (JUNG, 2014a, p. 314, §554).

Já em 1928, no período entre as duas guerras mundiais, Jung (2013) traça o paralelo entre o abalo do mundo e o abalo de nossa consciência. Vai tecendo a trama que conecta a realidade dentro e fora, o consciente e o inconsciente, ocidente e oriente, ciência, racionalismo e espiritualidade, corpo e espírito, visando valorizar a experiência da totalidade, a *coniunctio* dessas polaridades.

No momento atual, a reflexão cabe quanto aos problemas psíquicos do homem frente à pandemia do SARS-CoV-2, inspirados nas de Jung diante do abalo psíquico do homem moderno, decorrente da constatação da sua fragilidade e da sombra que se manifestava na sua capacidade de destruição, denunciada pelas atrocidades das grandes guerras mundiais. Sugere que, reconhecendo que não há respostas no presente, elas se encontram no “abismo do futuro”. Entretanto, as ações no presente podem predispor esse futuro. Luigi Zoja (2000), em “História da Arrogância”, nos confronta e instiga a uma resposta para esse abismo do futuro.

Recorro a alguns “ingredientes” para essa elaboração no fogo de purificação aceso pela pandemia, essa marca civilizatória na cidade de São Paulo: que complexos culturais estariam atuando na metrópole e como estariam relacionados aos números da COVID-19? Afinal, o que nos torna assim tão vulneráveis a esse vírus, apesar dos avanços da ciência e da tecnologia e estarmos na maior cidade brasileira?

Na perspectiva do complexo cultural

Boechar (2018) refere-se às condicionantes que levaram aos estudos cada vez mais aprofundados das interações entre indivíduo e a cultura,

a partir da Revolução Industrial. Considera que Jung foi um dos pensadores que, no século XX, se debruçaram sobre as questões sociais e que coube aos pós-junguianos a continuidade dos estudos e a compreensão dessas relações do indivíduo com a cultura. Surge a perspectiva do inconsciente cultural e dos complexos culturais.

A escolha da perspectiva do complexo cultural como referencial teórico visou explorar crenças e emoções mais profundas, em contextos e representações grupais e individuais, em imagens, emoções, padrões e práticas. O complexo cultural diz respeito aos conflitos que são observados em uma nação ou coletividade. Se origina no início da organização de uma cultura e se desenvolve no decorrer da sua história. Por meio da atividade desses complexos pertencentes a um contexto cultural como um todo, o indivíduo tem um sentimento de pertencimento a um grupo específico, com uma identidade específica (KIMBLES, 2004).

A noção de complexo cultural foi primeiramente proposta por Joseph Henderson em uma carta a Jung em dezembro de 1947. Embora não tenha desenvolvido mais esse conceito, ele contribuiu para os fundamentos e a descrição de inconsciente cultural, a partir da proposta de Jung para o inconsciente coletivo. Henderson conceituou que essa instância inconsciente estaria mais próxima da consciência do ego que o inconsciente coletivo (SINGER; KAPLINSKY, 2019). Esses autores consideram que a noção de complexo cultural pressupõe a singularidade das diferentes culturas e seus complexos específicos. Da mesma maneira que os complexos atuam no âmbito pessoal, individual, os culturais podem possuir o grupo e fazê-lo pensar e agir de modo não racional, não politicamente correto, ainda que esse último possa ser, ele mesmo, um complexo cultural.

Os complexos culturais se misturam aos pessoais. Eles se afetam mutuamente, expressam comportamentos repetitivos e alta carga emocional e afetiva, são resistentes à consciência e criam núcleos de memórias ancestrais. Ambos

apresentam funcionamento autônomo e correlação com núcleos arquetípicos. Os complexos culturais têm comportamento bipolar: uma parte se identifica com o complexo cultural inconsciente e a outra é projetada no grupo ou um de seus integrantes, adotando linguagens somáticas, gestos e posturas corporais compartilhadas pelo grupo. A identidade cultural pode ser contaminada por aspectos positivos, mas também pelos negativos dos complexos culturais. Assim como os complexos afetivos, os complexos culturais podem irradiar, terem influência sobre outros com os quais tenham afinidade, gerando efeitos muitas vezes destrutivos para a cultura. Indivíduos cujos complexos pessoais têm afinidade com os culturais existentes na sociedade da qual pertencem, sofrem as tensões da sinergia entre essas instâncias psíquicas.

Singer (2018) considera como critério de identificação de um complexo cultural investigar uma série de questões a respeito dos vários tipos de atividades mentais que são recrutadas quando um complexo cultural é disparado. Com base nesses preceitos de Singer, busquei identificar as imagens, as memórias, os comportamentos, sentimentos e pensamentos observados no contexto paulistano que possibilitam inferir quais complexos culturais que aí estariam presentes.

Imagens: São Paulo, cidade mosaico, arlequim

São Paulo se constituiu historicamente pela multiplicidade de contribuições culturais, resultante da presença de imigrantes de variadas procedências, europeia, asiática, africana, latina. Barcellos (2010) discorre a respeito das contradições, dificuldades e potencialidade desse mosaico cultural, de pessoas, de sonhos e de construções, que caracterizam a cidade paulistana, a qual denominou “Cidade arlequim”. A alusão à figura do arlequim da comédia italiana, com sua vestimenta multicolorida, um *trickster*, está presente na obra do poeta, novelista e ensaísta modernista de São Paulo Mário de Andrade, em “Pauliceia desvairada”, nos idos 1922. Barcellos

ênfatisa que a cidade é, ao mesmo tempo o lugar e a imagem da alma e que anima e polis podem ser percebidas primeiro pelas experiências do coração. Expõe as experiências contraditórias, paradoxais vividas na relação de amor e ódio com nossa cidade. Ela é ao mesmo tempo mãe e amante, ilude e entrega, enobrece e diminui quem a procura.

Inspirada por essa metáfora do autor, reconheço a forte experiência emocional de me debruçar sobre os mosaicos que serão apresentados nos mapas que seguem, em busca de respostas para as perguntas da presente pesquisa. Tanto quanto Mário de Andrade e Gustavo Barcellos, tenho uma relação afetiva com a minha cidade e busco entender as dinâmicas das relações das pessoas com a cidade e as questões ambientais urbanas (PINHEIRO, 2018). Os mapas expressam alguns dados relevantes da cidade e da COVID-19 nesse contexto, como disparadores para as reflexões a respeito dos mecanismos psíquicos subjacentes ao comportamento dos cidadãos nessa metrópole.

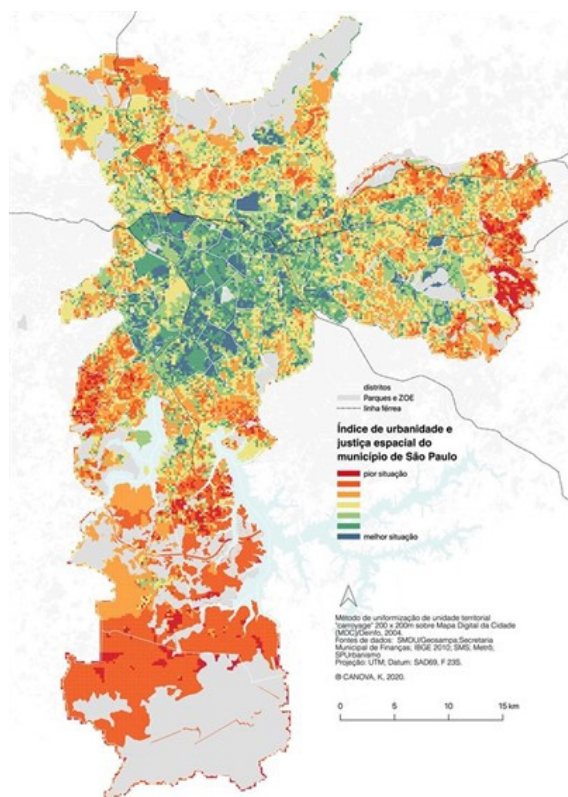
A cidade de São Paulo é a maior do Brasil, a quarta mais populosa do mundo e considerada uma das suas 33 megacidades, segundo relatório da Organização das Nações Unidas – ONU (2018). Sua população tem cerca de 12 milhões de habitantes, que coabitam uma cidade desigual, segundo o Índice Paulista de Responsabilidade Social de 2018, (ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2018), pois é uma cidade com níveis elevados de riqueza mal distribuída, associados aos indicadores sociais insatisfatórios (longevidade e/ou escolaridade baixos) (SEADE, 2021). Outros dados do município podem ser analisados a partir das imagens escolhidas para nossa reflexão.

O primeiro mapa, Figura 1, oferece a imagem do índice de urbanidade e justiça espacial na cidade de São Paulo (CANOVA, 2020), a partir do qual podemos estabelecer correlações com os dados referentes à população mais afetada pela COVID-19. Canova ressalta o paralelo que há entre a desigualdade, a menor incidência de servi-

ços públicos e a consequente maior prevalência de doenças, associadas também aos fatores ambientais. Seu trabalho revela a importância da cartografia como instrumento de exploração dos determinantes geográficos da saúde e a territorialização dos eventos causadores e difusores de doenças. A análise de dados gerados por sistemas de informação georreferenciadas, como a que observamos na Figura 2, oferece subsídios também para o planejamento de ações que visam o enfrentamento da atual pandemia.

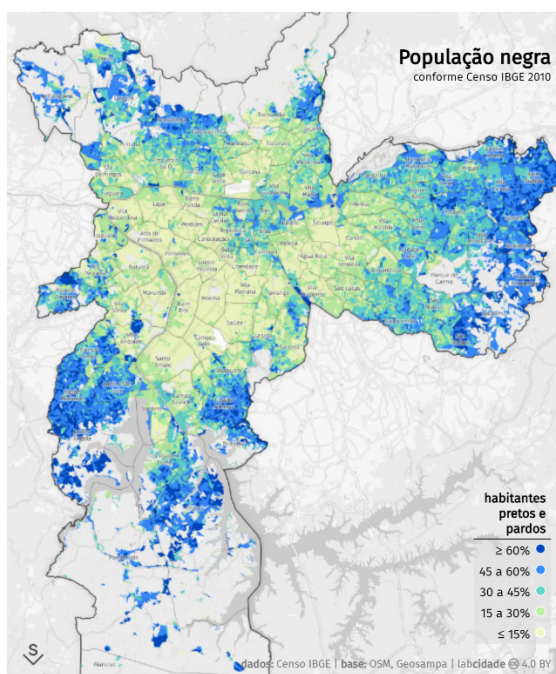
A urbanidade revela a realização do caráter interacional da cidade. Quanto maior a urbanidade, maior integração dos grupos sociais, também de acesso aos recursos urbanos, tornando a cidade mais produtiva e criativa no conjunto da vida social. Assim, quanto menor,

mais compacta, densa e diversa for a cidade, mais se coadunam com a urbanidade. Canova (2020) utiliza critérios que englobam também a análise de indicadores apontados em relatórios do Programa das Nações Unidas para os assentamentos urbanos (ONU-Habitat), para o trato dos problemas das cidades. O mapa da Figura 1, resultante da análise matricial de indicadores ponderados, contempla questões fundamentais da urbanidade e da justiça espacial, nas escalas municipal, regional e local. Revela que a pior situação se encontra nas áreas mais periféricas da cidade, enquanto a melhor se observa na região mais central. Canova (2020) enfatiza que, assim como a maioria das grandes cidades mundiais, o planejamento urbano de São Paulo surgiu a posteriori



Fonte: Canova, 2020.

Figura 1. Mapa de densidade Kernel que expressa o índice de urbanidade e justiça espacial do município de São Paulo

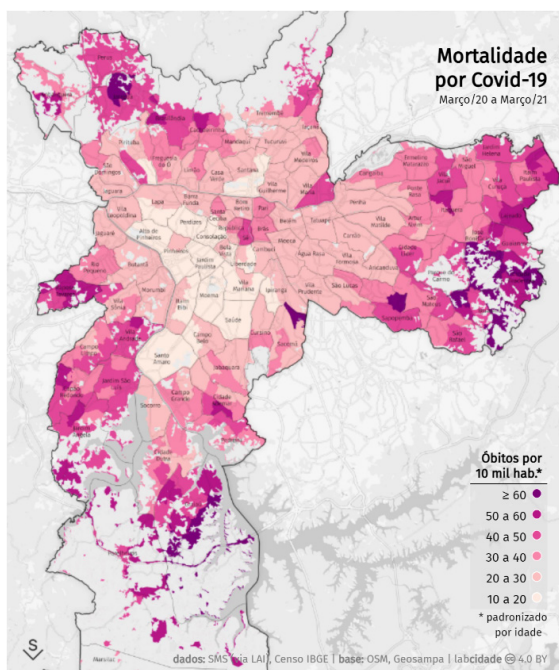


Fonte: LabCidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/prioridade-na-vacinacao-negligencia-a-geografia-da-covid-19-em-sao-paulo/>).

Figura 2. Mapa de densidade Kernel da população negra ou parda na cidade de São Paulo segundo Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2010.

da ocupação intensa e crescimento variado e desordenado, sem um programa urbanístico prévio. Menciona o quanto foi e ainda é incompatível a adoção de modelos importados e atrelados muito mais ao modelo econômico de produção.

As áreas com pior situação de urbanidade e justiça espacial coincidem em grande parte com aquelas com maior número de negros e pardos, como exibem os mapas das Figuras 1 e 2. As raízes históricas de políticas higienistas, de exclusão social e racismo estrutural justificam o fato da maioria da população negra ou parda ocuparem as “franjas da cidade”. Goes et al. (2020) evidenciam a correlação existente entre as desigualdades raciais e a pandemia da COVID-19 no Brasil e citam o mesmo quadro nos Estados Unidos da América.



Fonte: LabCidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/prioridade-na-vacinacao-negligencia-a-geografia-da-covid-19-em-sao-paulo/>).

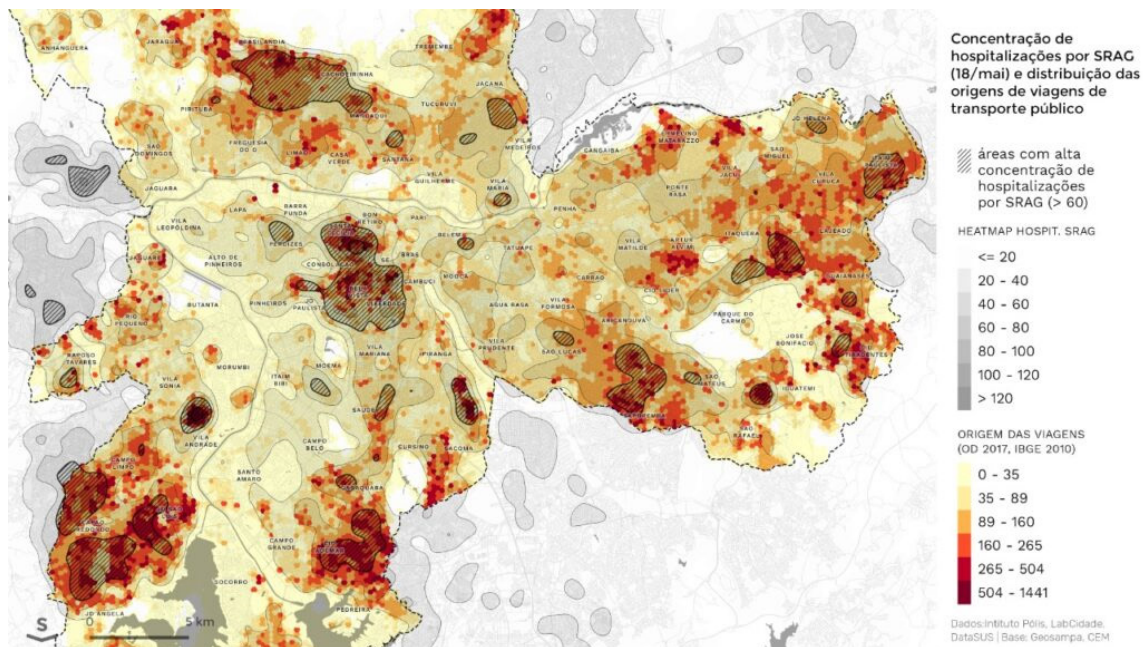
Figura 3. Mapa de densidade de Kernel da mortalidade por COVID-19 de março de 2020 a março de 2021 na cidade de São Paulo.

A geografia da COVID-19 na cidade de São Paulo também foi objeto de investigação de pesquisadores do LabCidade da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo – FAUUSP (MARINO et al., 2021) e do Observatório das Metrôpoles (PASTERNAK et al., 2020). Eles verificaram, já nos primeiros meses da pandemia, o movimento do vírus rumo às áreas mais periféricas da cidade de São Paulo, precárias em infraestrutura, equipamentos urbanos e moradia, especialmente favelas e cortiços, o que favoreceu o agravamento da situação de contágio, hospitalização e óbitos em maior número nessas regiões.

Pode-se inferir, sobrepondo-se os mapas das Figuras 1 e 3, a correlação entre os mais baixos índices de urbanidade e justiça espacial, a ausência de infraestrutura urbana, e os números mais expressivos de óbitos por 10 mil habitantes causados pela COVID-19 entre março de 2020 e março de 2021. Revelam as disparidades com as quais coabitam os cidadãos paulistanos, a vulnerabilidade social, a ineficiência das políticas públicas ao longo da história, tanto quanto às de enfrentamento do momento de pandemia à qual essa população está submetida.

Observa-se no mapa da Figura 4 a forte correlação entre a distribuição das origens de viagem de transporte público na cidade de São Paulo e as áreas da cidade com maior de hospitalizações por síndrome respiratória aguda grave (SRAG) no início da pandemia, maio de 2020, principalmente a periferia da cidade, das quais provinham os trabalhadores de serviços essenciais de saúde e abastecimento, empregadas domésticas, usuários de transporte público que garantiram o atendimento à população.

Segundo aponta o Instituto Polis (2021) e o Labcidade da FAUUSP (MARINO et al, 2021), o processo de imunização reforçou as desigualdades. Chega-se a essa constatação correlacionando os mapas das Figuras 1, 3, 4, 5 e 6. Verifica-se que a imunização com duas doses até 17 de maio de 2021 não priorizou áreas mais vulnerá-



Fonte: LabCidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/circulacao-para-trabalho-inclusive-servicos-essenciais-explica-concentracao-de-casos-de-covid-19/>).

Figura 4. Concentração de hospitalização por SRAG (18 de maio de 2020) e distribuição das origens de viagem de transporte público na cidade de São Paulo.

veis, considerando que os menores percentuais de cobertura da vacinação ocorreram naquelas com maior número de óbitos por COVID-19 entre março de 2020 e março de 2021, menor idade ao morrer, segundo dados anteriores a esse período, e menor infraestrutura urbana.

Os mapas apontavam essa realidade e possibilitavam a adoção de medidas, mas prevaleceu o critério baseado nos dados epidemiológicos internacionais existentes, que indicavam a maior prevalência de óbitos entre os mais idosos e portadores de comorbidades, e no limitado número de doses disponíveis da vacina. A naturalização dessa condição de vulnerabilidade e a falta de agilidade e eficiência do poder público favoreceram o agravamento da situação com a disseminação da doença.

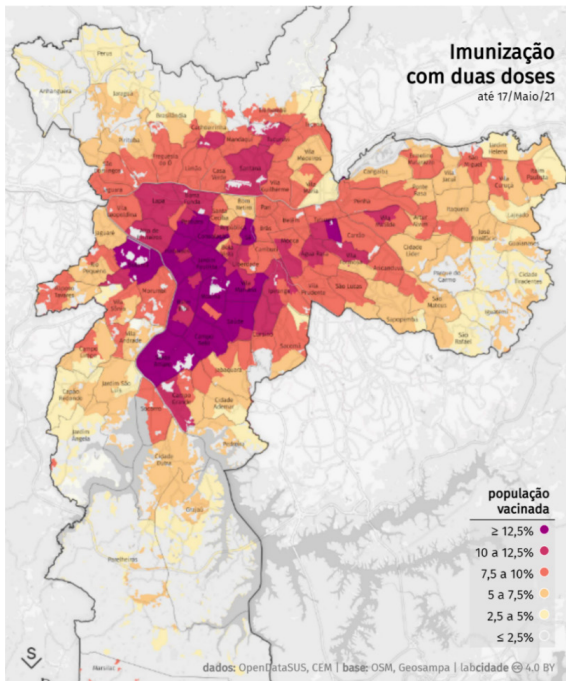
A análise dos dados expressados por essas imagens, por esses mapas mosaicos, associada à compreensão dos aspectos históricos e culturais da cidade, pode auxiliar na identificação dos

complexos culturais que atuam na psique coletiva e individual dos cidadãos paulistanos.

Complexos culturais: memória e identidade

Os complexos culturais emergem à consciência, provenientes do inconsciente cultural, interagindo continuamente com as instâncias do inconsciente pessoal e coletivo. Singer e Kaplinsky (2019, p. 58) citam a definição de inconsciente cultural de Henderson (1990) como uma área da memória histórica, que fica entre o inconsciente coletivo e o padrão manifesto da cultura. Pode-se atribuir a ele então uma característica ao mesmo tempo consciente e inconsciente, incluindo-se também o inconsciente coletivo.

Está relacionado à memória cultural, um processo vivo, dinâmico. Importante lembrar que o processo de enraizamento, de construção da identidade de uma comunidade está vinculado tanto à memória individual quanto à coletiva na cultura. Tanto quanto os complexos pessoais,

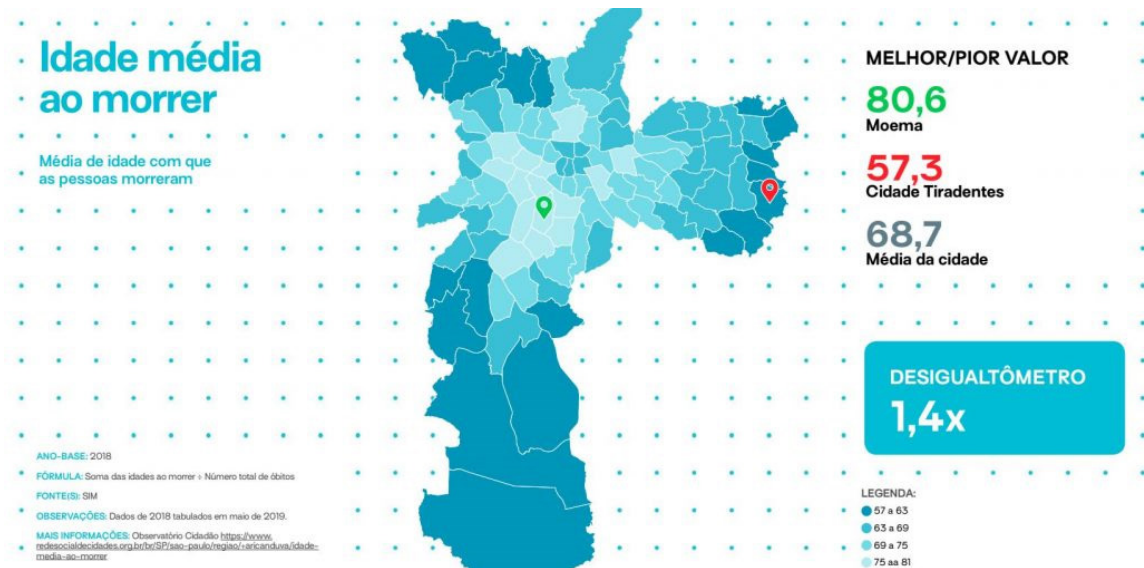


Fonte: LabCidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/prioridade-na-vacinacao-negligencia-a-geografia-da-covid-19-em-sao-paulo/>).

Figura 5. Imunização com duas doses até 17 de maio de 2021 na cidade de São Paulo.

os culturais tendem a ser repetitivos, autônomos, resistentes à consciência e identificam as experiências que reafirmam sua visão de mundo construída historicamente.

Dias e Gambini (1999) consideram importante inserir nossa história no contexto de uma psique global. Analisando a topografia psíquica do europeu do século XVI, reconhece-se que o Novo Mundo representava uma válvula de escape psíquica para a sombra da Europa: “a pressão da sombra é que criou o hemisfério sul” cheio de pecado. Abaixo da linha do Equador estava permitida a impulsividade incompatível com o mundo católico europeu, que se via superior aos outros povos. As projeções psicológicas que recaíram sobre os povos indígenas se referiam às representações do inconsciente europeu. Geravam encantamento, mas não poderiam ser aceitas, eram proibidas, pecaminosas sob a perspectiva judaico-cristã dos colonizadores, razão pela qual foram automaticamente projetadas no outro. Ou seja, “já nascemos como bodes expiatórios de uma história que não é nossa, nascemos para compensar o outro” (DIAS; GAM-



Fonte: Labcidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/o-mapa-da-desigualdade-de-sao-paulo-e-as-liceos-que-vem-das-periferias/>).

Figura 6. Média de idade ao morrer na cidade de São Paulo, segundo dados de 2018.

BINI, 1999, p. 55). Somos uma nação com ego atrofiado, sem compaixão, na qual são toleradas as desigualdades sociais. Os autores enfatizam que a saída está em nos conscientizarmos, assumirmos a nossa sombra, caso contrário, continuaremos a projetá-la nos povos indígenas, no negro e na mulher.

O protobrasileiro nasceu, então, do colonizador e de uma mãe reduzida apenas à sua função biológica e ao trabalho servil, psiquicamente impedida de integrar o filho na sua ancestralidade. Restringida a um ventre, braços e colo, sem protagonismo, a mãe nativa brasileira foi impedida de transmitir ao filho mestiço a mitologia, a religião, a consciência, o imaginário, a atitude diante da vida, o que pode explicar o sentimento de não pertencimento, de não identidade. A civilização europeia vivia a Inquisição naquele momento histórico das descobertas e reprimia o princípio do feminino, do qual as mulheres indígenas e a natureza eram representações vivas. A criança nascida dessa mulher com o conquistador branco não tinha lugar na sociedade, era um pária. Em decorrência desse processo histórico, há a ausência da polaridade necessária ao processo de integração psíquica no brasileiro, uma imaturidade do ego pela atrofia do lado feminino, a alma. O feminino brasileiro é empobrecido, reduzido ao objeto do desejo ou, mais recentemente reproduz o modelo masculino, patriarcal, para ser no mundo. Os autores enfatizam que somente o princípio do feminino, das mulheres e dos homens, poderia restaurar a alquimia abortada, o processo de transformação, a conjunção que ficou por se realizar. Falta emergir no Brasil o arquétipo da Grande Mãe, que zela por seus filhos, os alimenta e tem compaixão pelo seu sofrimento. A desigualdade social no país mantém esse quadro de exclusão (DIAS; GAMBINI, 1999).

Não somente os povos indígenas foram depositários da sombra da cultura branca do colonizador. Sucederam a eles grande contingente de homens e mulheres trazidos nos porões dos navios negreiros, vendidos como escravos nos tempos do Brasil colônia. Fuentes (2014)

apresenta, a partir do olhar da psicologia analítica, a perspectiva da alma brasileira africana, que busca ser integrada, reconhecida. Expõe o silenciamento, a marginalização, a pobreza, a invisibilidade, o preconceito racial a que foi submetido o contingente de povos africanos no Brasil. A violência da exclusão a qual a autora se refere, expõe os afrodescendentes à inacessibilidade aos direitos de cidadãos e à impossibilidade de constituir sua identidade e realizar-se como pessoa. Ramos (2011) expõe o complexo cultural e a elaboração do trauma da escravidão no Brasil. Compara a relação com a ancestralidade de graduandos residentes nas cidades de Salvador e São Paulo. A pesquisa revela que os primeiros desconhecem suas raízes ancestrais, enquanto os segundos, de descendência predominantemente europeia, têm conhecimento da origem ancestral familiar. Os afrodescendentes residentes em São Paulo mencionam o quanto a cor da pele é fator determinante para o sentimento de inferioridade e discriminação.

Dias e Gambini (1999) asseveram que há um mecanismo perverso de impedir que os “pedaços” da alma brasileira se integrem ao todo. Ainda há um mandato de exclusão, um débito psíquico brasileiro. O reconhecimento da culpa da sociedade branca para com as sociedades indígena e negra, é imprescindível, a fim de que possamos nos conscientizar de nossa identidade.

Entende-se então, a partir do que já foi exposto, que o complexo cultural do excluído está presente em nós brasileiros, que, aliados das raízes ancestrais, vagamos a esmo, buscando a África ou a Europa como berço, não o Brasil. Jung (2014b), em seus seminários de 1925, fez menção a esse complexo, ao se referir aos ingleses que, tendo vivido por um período na África, nem bem poderiam ser considerados como iguais pelos africanos, tampouco pelos compatriotas ingleses, pois que haviam sido influenciados pelos primeiros, quer pela linguagem, pelo estilo ou hábitos. Da mesma maneira, somos então, literalmente, uma sociedade de excluídos e tal-

vez aí reside a razão pela qual naturalizamos a exclusão em nossa sociedade.

A leitura de “Tristes Trópicos”, de Lévi-Strauss (2016), publicado em 1955, inspira pela contribuição etnográfica, a nos confrontar com nossa sombra paulistana:

Uma sensação de irrealidade, como se tudo aquilo não fosse uma cidade, mas um simulacro de construções edificadas às pressas para atender a uma filmagem cinematográfica ou a uma representação teatral. [...] São Paulo tinha tanto orgulho quanto Chicago de seu Loop: zona de comércio formada pela intersecção das ruas Direita, São Bento e 15 de Novembro, vias atulhadas de letreiros onde se comprimia uma multidão de comerciantes e de funcionários que, com seus trajes escuros, proclamavam sua fidelidade aos valores europeus ou norte-americanos [...] (p.104-105).

Suas palavras remetem à formação da identidade do brasileiro e da memória nacional baseadas na valorização do estrangeiro, esse olhar sempre voltado para fora, para as influências advindas dos países assim chamados “mais civilizados”. Boechat (2018) assevera a urgência de mergulho nas raízes, nos valores tradicionais da brasilidade, para que possamos encontrar nossa identidade coletiva genuína.

Segundo Gambini (DIAS; GAMBINI, 1999), o mito brasileiro existe, está sempre presente em cada um de nós, inconsciente, mas estamos defasados em relação a ele, não nos interessamos pela busca de uma identidade coletiva. Para reconhecer o mito, precisaríamos entrar em contato com nossas raízes, com o caminho percorrido de onde viemos.

Dessa forma, o não reconhecimento do mito de origem, do herói ou heroína na psique coletiva do brasileiro, importante na constituição da identidade nacional, gera em nós brasileiros um sentimento de não pertencimento, de rejeição

às coisas da pátria como nossas e, portanto, que demandam cuidado (RAMOS, 2004). Essa falta decorre da ruptura da cultura, das relações sociais e, como já mencionado, das representações da alma indígena na sociedade brasileira pela ação do colonizador, sob os “escombros de um genocídio psíquico”, como analisa Gambini (1994).

Mas, ainda que nossa consciência não reconheça essa alma indígena, ela nos habita, constitui um dos estratos da psique, qual as camadas geológicas revelam a história planetária. Essa analogia foi feita por Jung (2014b), nos Seminários sobre psicologia analítica (1925), de que as camadas da psique dizem da sobreposição, a partir da superfície até as camadas mais profundas: indivíduos, famílias, clãs, nações, grandes grupos de nações, ancestrais primatas, ancestrais animais em geral.

Essas diferentes instâncias psíquicas com as quais convivemos, se revelam, constelam em nossos comportamentos e denunciam a sombra ou as sombras da cultura brasileira, seus complexos culturais. Deles resultam os complexos de inferioridade e do excluído, que se pode constatar no comportamento dos cidadãos e nas políticas públicas na metrópole paulistana.

Comportamentos: cidadania e políticas públicas

Observando a cidade de São Paulo, pode-se notar indícios da ausência do cidadão e da ação dos seus representantes políticos quando nos deparamos com a má qualidade das águas dos seus rios e córregos, com as ruas salpicadas de lixo, com as árvores mutiladas ou a ausência delas. Nossa libido há muito voltou as costas para a cidade e direcionou-se para nós, sujeitos narcísicos, que não mais nos relacionamos face a face, tampouco sabemos o significado de cidadania. O sociólogo Laymert Garcia dos Santos (2002) expõe suas reflexões: São Paulo deixou de ser uma cidade, não por ter sido promovida a metrópole, mas porque o espírito da cidade não habita mais seus moradores.

Seu espírito se esvaneceu e agora tudo começa a mostrar os sinais da desagregação e da decomposição. Mas ninguém se importa com o que já aconteceu, acontece ou está por acontecer. A agonia da cidade é um efeito colateral que ninguém vê, nem quer ver (SANTOS, 2002, p.116).

Há uma oposição paradoxal entre natureza e progresso no mundo capitalista e não é diferente no Brasil. O mito da fundação edênica do Brasil, pródigo em riquezas naturais, tem contribuído para sua desvalorização, pois estas são ainda hoje consideradas como inferiores àquelas produzidas com tecnologia industrial. Tal qual as coisas da natureza, somos, como brasileiros, inferiores; quanto mais ecológico, mais natural, mais inferior. As qualidades e produções intelectuais, os avanços da tecnologia produzidos no Brasil tendem a não serem reconhecidos pela nação. (RAMOS, 2004).

O complexo de inferioridade do brasileiro e a falta de confiança nas instituições, nos governos, geram a ausência da população nos espaços de interlocução e construção de políticas e de gestão públicas, como assevera DaMatta (1997, p.19): “desgarrados, somos quase sempre maltratados pelas chamadas ‘autoridades’ e não temos paz nem voz”.

Sentimentos: pertenco ou não pertenco?

Os monumentos e os símbolos de uma cidade revelam sua personalidade, exibem a “cara” da cidade para o mundo a sua volta e representam a imagem de si-mesma mais ou menos ideal, como afirma Stein (2010). Dizem não só da sua identidade cultural, dos seus valores mais caros, da consciência de si-mesma, mas além disso o que a cidade deseja projetar para seus habitantes no presente e no futuro. Entretanto, tanto quanto exibem a *persona*, exibem também sua sombra. Murray Stein enfatiza que, dentro e por trás da *persona*, há indícios do que a cidade representa conscientemente, bem como do que talvez inconscientemente de-

seje revelar, mas não pode fazê-lo diretamente ou oficialmente.

Ramos (2012) discorre a respeito dos símbolos de representação da força na cidade de São Paulo, expressos pelo brasão: “*Non ducor, duco*” (Não sou conduzido, conduzo), pelo seu animal símbolo: a onça parda, símbolo de poder, sendo o mais forte e maior felino do estado de São Paulo. Também menciona o monumento aos Bandeirantes, referindo-se aos paulistas como uma raça de gigantes, que nunca se submetem. Trata-se de uma escultura em granito de Victor Brecheret, inaugurada em 1953, como parte das comemorações do quarto centenário na cidade de São Paulo. Representa as expedições de exploração que partiam da cidade para o interior do país. Há dois cavaleiros, sendo um português colonizador que chefia a missão e um indígena como guia. Atrás destes segue um grupo de indígenas, negros, portugueses e mestiços (mamelucos), puxando uma canoa utilizada pelos exploradores em suas expedições (RAMOS, 2012, p. 57).

A *persona* paulistana parece ser de um povo que não se submete, da altivez expressa no monumento aos Bandeirantes, e a sombra também fica registrada nele, um silêncio devastador, a opressão, a dominação dos povos indígenas e da natureza. Dias e Gambini (1999) ressaltam o caráter fálico da empreitada dos descobrimentos, do processo de colonização, no qual, desprovido das qualidades do feminino, do eros, não se reconhece o valor do outro. A desigualdade gerada no processo de colonização e escravidão dos povos indígenas e negros reverbera, qual um grande abalo sísmico, ainda hoje na sociedade brasileira e que se faz sentir nos alicerces paulistanos. Há na cidade de São Paulo um grande contingente de cidadãos que migraram de diferentes estados brasileiros, que talvez nutram pelos paulistanos o mesmo sentimento de rivalidade a que Ramos (2012) se refere, e pode contribuir para o sentimento de não pertencimento, reforçando a ideia de Augé (2012) de “não lugar”, que carac-

teriza o comportamento em geral da população dessa metrópole.

Scandiucci (2014) e Wahba (2012) analisam as problemáticas da vida na cidade contemporânea, por meio dos grafites e da pichação, como representantes simbólicos da complexidade do comportamento e das contradições da alma humana, uma possibilidade de o jovem da periferia da metrópole reclamar seu espaço de direito no coração da cidade. Os autores exploram aspectos do complexo cultural relacionado ao trauma, à discriminação, à opressão e ao sentimento de inferioridade. Veem essas intervenções como manifestações da sombra do grupo e o complexo cultural de exclusão, de inferioridade, a ela relacionado.

Mosaico cultural e complexo cultural do excluído

A partir das análises realizadas dos mapas mosaico da cidade de São Paulo e das reflexões já apresentadas quanto aos complexos culturais presentes, nos deparamos com a contradição, com o paradoxo dos nossos tempos: a fantasia arquetípica da globalização com inclusão se revelou mais como um processo de exclusão da maioria para o benefício de poucos, como enfatiza Boechat (2018, p. 70). E São Paulo representa essa realidade: uma cidade desigual.

Entretanto, como adverte Campbell (1990), em nosso tempo atual, a alternativa para a situação da civilização não é mais pensar a cidade, mas o planeta:

E o único mito de que valerá a pena cogitar, no futuro imediato, é o que fala do planeta, não da cidade, não deste ou daquele povo, mas do planeta e de todas as pessoas que estão nele. Esta é a minha ideia fundamental do mito que está por vir. E ele lidará exatamente com aquilo com que todos os mitos têm lidado – o amadurecimento do indivíduo, da dependência à idade adulta, depois à maturidade e depois à morte; e então com a

questão de como se relacionar com esta sociedade e como relacionar esta sociedade com o mundo da natureza e com o cosmos. É disso que os mitos têm falado, desde sempre, e é disso que o novo mito terá de falar. Mas ele falará da sociedade planetária. Enquanto isso estiver em curso, nada irá acontecer (p. 46).

Já em 1931, em entrevista ao *New York Sun*, Jung vislumbrava a necessidade de repensarmos essa sociedade planetária:

Estamos começando a despertar para o sentimento de que algo está errado no mundo, de que nosso moderno preconceito de superestimar a importância do intelecto e da mente consciente pode ser falso. Queremos simplicidade. Estamos sofrendo, em nossas cidades, de uma necessidade de coisas simples. Gostaríamos de ver nossos grandes terminais ferroviários desertos, as nossas estradas e ruas desertas, uma grande paz descer sobre nós (MCGUIRE; HULL, 1982, p. 60).

Pois que em março de 2020 presenciamos a cidade tal qual descrita: vazia. E pudemos observar o céu limpo da São Paulo com a redução das emissões atmosféricas no início da quarentena, em março de 2020 (ROLNIK, 2020), como podemos observar na Figura 7.

Boechat (2018) considera importante notar a estreita ligação que há entre os fenômenos psicológicos e os da natureza, enfatizando o quanto Jung, em muitos momentos na sua obra, recorreu aos processos da natureza para ilustrar os processos psíquicos compreendendo que o homem não existe separado da Mãe Gaia.

O que a metrópole pode aprender com o coronavírus

Estaríamos em um ponto de virada, a metanoia da humanidade, como sugere Fellows (2019), da qual a cidade de São Paulo faz parte?



Fonte: Fotos de Ronny Santos/Folhapress/Labcidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/pandemia-e-o-futuro-das-cidades/#:~:text=Em%20plena%20crise%20que%20afeta,totais%20de%20carbono%20no%20mundo>).

Figura 7. Imagem de São Paulo antes da pandemia e nos primeiros meses de isolamento decorrente da pandemia.

Considerando os complexos culturais atuantes na metrópole, representação mosaico do povo brasileiro, sua ainda imatura sociedade, a ausência de identificação com suas raízes e sua ancestralidade, pode-se inferir que, no que diz respeito ao desenvolvimento do ego grupal, ainda nos encontramos em uma etapa muito anterior ao ponto de inflexão da curva do desenvolvimento como cidade, tanto quanto como Nação. Fellows faz menção ao capítulo XVI do volume 8/2 das OC “as etapas da vida humana”, comparando o estágio atual da humanidade à metanoia (JUNG, 2013, p. 352, §773). Argumento que estaríamos ainda na fase anterior. Estaríamos na fase adulta da humanidade, considerando que somente nela é que podemos ter dúvidas a nosso próprio respeito (JUNG, 2013, p. 348, §760). Ou estaríamos ainda na juventude da humani-

dade, conscientes apenas do ego, satisfazendo nossa ânsia de prazer e domínio? (JUNG, 2013, p. 349, §764).

Neste momento, a pandemia gerada pelo SARS-Cov-2 nos faz perceber a *Umbra Mundi*, à qual Murray Stein se refere (2020). A sombra do mundo revelou a nossa própria sombra, quer coletiva como país, estado ou cidade, quer individual, representada pelas desigualdades sociais, pelos problemas da urbanidade, pela incompetência das políticas públicas. Como brasileiros, convivemos com os complexos culturais do colonialismo, do holocausto indígena, da escravidão e da corrupção, aos quais Boechat (2018) se referiu, que são os precursores dos complexos de inferioridade e do excluído.

Reconhecendo os complexos culturais atuantes na população da metrópole, como psicólogo-

gos e cidadãos, é imenso o desafio de atuar frente ao complexo do excluído, ao de inferioridade e à arrogância. Essa tarefa envolve a relação que se estabelece entre o trauma individual, nosso e dos nossos analisandos, e o trauma coletivo associados aos complexos culturais brasileiros já mencionados. Kalsched (2021) explora a perspectiva da intersecção dos traumas pessoais com o coletivo gerado pela pandemia da COVID-19. Essa experiência traumática coletiva atual ressuspendeu traumas pessoais e coletivos que jaziam nos sedimentos das profundezas da psique. Os mapas “mosaico” apresentados revelam uma psique coletiva fragmentada, que lida parcialmente com sua realidade, tal como observada nas defesas dissociativas no trauma. Somos, como nação, uma criança vítima de um trauma relacional precoce, filha do pai colonizador e da mãe indígena, corpos desalmados.

Dialogo com Gadotti (2020), em consonância com Jung, quanto à realidade com qual nos deparamos na pandemia e à relação da anima-anima mundi como imprescindível ao enfrentamento da exclusão. A autora, adotando a perspectiva de Jung, considera a anima vinculada à dinâmica matriarcal, e como tal atua na perspectiva de Eros, como potência de inclusão e alteridade, lado a lado com Logos. A alma sem Eros sofre e adocece, sob o domínio estritamente do capital e do poder, como a vemos numa cidade como São Paulo. A pandemia denunciou o terreno estrutural paulistano em desvantagem, levando maior sofrimento e morte principalmente às áreas com menor urbanidade e justiça espacial. Escancarou ainda mais as feridas da cidade, nos confrontou a encontrarmos caminhos para mudar esse nosso status urbano atual, com urgência! ■

Recebido: 10/02/2022

Revisão: 05/06/2022

Abstract

Cultural complex in the metropolis in times of COVID-19

The reflection proposed by this article arises from the need to understand the reasons that led the metropolis of São Paulo to succumb to the adversities of the pandemic. The author establishes a weaving that interweaves georeferenced maps of COVID-19, the city's urbanity, behaviors, feelings, memories and the ancestral roots of São Paulo and Brazil, which offer the raw material for identifying the cultural complexes involved in this current drama. ■

Keywords: COVID-19, cultural complex, São Paulo, analytical psychology

Resumen

Complejo cultural de la metrópolis en tiempos de COVID-19

La reflexión propuesta en este artículo surge de la necesidad de comprender las razones que llevan a la metrópoli de São Paulo a sucumbir a las adversidades de la pandemia. El autor establece un tejido que entrelaza mapas georreferenciados de la COVID-19, la urbanidad de la ciudad, los comportamientos, los sentimientos, las memorias y las raíces ancestrales de São Paulo y Brasil, que ofrecen la materia prima para la identificación de los complejos culturales involucrados en este teatro actual. ■

Palabras clave: COVID-19, complejo cultural, São Paulo, psicología analítica

Referências

- ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO – ALESP. *IPRS Índice paulista de responsabilidade social*. São Paulo, 2018. Disponível em: <<https://www.al.sp.gov.br/documentacao/indicadores-e-diagnosticos/>>. Acesso em: 25 jul. 2021.
- AUGÉ, M. *Não lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus, 2012.
- BARCELLOS, G. São Paulo: harlequin city. In: SINGER, T. *Psyche & the city: a soul's guide to the modern metropolis*. New Orleans: Spring, 2010. p. 85-98.
- BOECHAT, W. Complexo cultural e brasilidade. In: OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira*: psicologia junguiana e raízes culturais. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 68-87
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CANOVA, K. *Urbanidade e justiça espacial na cidade de São Paulo*: metodologia de análise e subsídio para tomada de decisão no planejamento urbano. 325fl. Tese (doutorado em Geografia Humana) — Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- CARMO, R. L. et al. População, ambiente e a Covid-19: o monstro dentro de nossas casas. *Temáticas*, Campinas, v. 28, n. 55, p. 314-41, fev./jun. 2020. <https://doi.org/10.20396/tematicas.v28i55.14179>
- DaMATTA, R. *A casa & a rua*: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DIAS, L.; GAMBINI, R. *Outros 500*: uma conversa sobre a alma brasileira. São Paulo: Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, 1999.
- FELLOWS, A. *Gaia, psyche and deep ecology*. New York: Routledge, 2019.
- FUENTES, L. A. Tornar-se o que se é no sentido da filosofia ubuntu africana e o sentido para a individuação na e da cultura brasileira. In: BOECHAT, W. (Org.). *A alma brasileira*: luzes e sombra. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 171-93.
- FUNDAÇÃO SISTEMA ESTADUAL DE ANÁLISE DE DADOS – SEADE. *IPRS Índice paulista de responsabilidade Social, 2018*. São Paulo, 2018. Disponível em: <<http://www.iprs.seade.gov.br/>>. Acesso em: 13 jul. 2021.
- GADOTTI, C. M. Viveremos em um mundo mais anímico após a pandemia? *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 9-22, 2020.
- GAMBINI, R. Uma breve reflexão sobre o outro. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 335-9, 1994.
- GOES, E. F.; RAMOS, D. O.; FERREIRA, A. J. F. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 1-7, 2020. <https://doi.org/10.1590/1981-7746-sol00278>
- INSTITUTO POLIS. *Abordagem territorial e desigualdades raciais na vacinação contra Covid-19*. São Paulo, 2021. Disponível em: <<https://polis.org.br/estudos/territorio-raca-e-vacinacao/>>. Acesso em: 20 jan. 2022.
- JUNG, C. G. O problema psíquico do homem moderno. In: JUNG, C. G. *Civilização em transição*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 84-106.
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- _____. *Seminários sobre psicologia analítica (1925)*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- KALSCHED, D. Intersections of personal vs. collective trauma during the Covid-19 pandemic: the hijacking of human imagination. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 66, n. 3, p. 443-62, jun. 2021. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12697>
- KIMBLES, S. L. A cultural complex operating in the overlap of clinical and cultural space. In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex*: contemporary junguian perspectives on psyche and society. New York: Brunner-Routledge, 2004. p. 199-211.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- MARINO, A. et al. Prioridade da vacinação negligencia a geografia da Covid-19 em São Paulo. *Labcidade*, 26 maio 2021. Disponível em: <<http://www.labcidade.fau.usp.br/prioridade-na-vacinacao-negligencia-a-geografia-da-covid-19-em-sao-paulo/>>. Acesso em: 2 dez 2021.
- MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. (Coord.) C. G. JUNG: entrevistas e encontros. São Paulo: Cultrix, 1982.

- PASTERNAK, S.; D'OTTAVIANO, C.; BARBON, A. L. Mortalidade por Covid-19 em São Paulo: caminho rumo à periferia. *Observatório das Metrópoles*, 16 jul. 2020. Disponível em: <<https://www.observatoriodasmetrolopes.net.br/mortalidade-por-covid-19-em-sao-paulo-ainda-rumo-a-periferia-do-municipio/>>. Acesso em: 26 jul. 2021.
- PINHEIRO, C. H. R. As entranhas da minha cidade: da geologia à psicologia arquetípica, um diálogo com Hillman a partir da leitura de "Cidade & Alma". In: ALCANTARA, A. et al. (Orgs.). *Atas do colóquio cidade & alma: perspectivas*. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2018. p. 115-24. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/46703/1/CIDADEEALMA2018.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- RAMOS, D. G. *Cultural complex and the elaboration of trauma from slavery*. São Paulo: Núcleo de Estudo Junguianos, 2011. Disponível em: <https://www5.pucsp.br/jung/ingles/publications/24_05_2011_cultural_complex.html>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- _____. Non Ducor, Duco, I am not led, I lead. In: AMEZAGA, P. et al. (Eds). *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay and Venezuela*. New Orleans: Spring, 2012. p. 51-74.
- _____. Corruption: symptom of a cultural complex in Brazil? In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex: contemporary junguian perspectives on psyche and society*. New York: Brunner-Routledge, 2004. p. 102-23.
- SANTOS, L. G. São Paulo não é mais uma cidade. In: PALLAMIN, V. M.; LUDERMANN, M. (Org). *Cidade e cultura: esfera pública e transformação urbana*. São Paulo: Liberdade, 2002. p. 111-8.
- SCANDIUCCI, G. *Um muro para a alma: a cidade de São Paulo e suas pichações à luz da psicologia arquetípica*. 2014. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2014.
- SINGER, T. The cultural complex theory: scientific and mythopoetic ways of knowing. In: CAMBRAY, J; SAWIN, L. *Research in analytical psychology: applications from scientific, historical, and cross-cultural research*. New York: Routledge, 2018. p. 110-25.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Complexos culturais em análise. In: STEIN, M. (Ed.). *Psicanálise junguiana: trabalhando no espírito de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 54-75.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex: contemporary junguian perspectives on psyche and society*. New York: Brunner-Routledge, 2004.
- SNACKEN, R. et al. The next influenza pandemic: lessons from Hong Kong, 1997. *Emerging Infectious Diseases*, Atlanta, v. 5, n. 2, p. 195-203, mar./abr. 1999. <https://doi.org/10.3201/eid0502.990202>
- STEIN, M. A world shadow: Covid-19. Asheville: Chiron, 2020. Disponível em: <<https://chironpublications.com/a-world-shadow-covid-19/>>. Acesso em: 26 jul. 2021.
- STEIN, M. Searching for soul & Jung in Zurich: a psychological essay. In: SINGER, T. *Psyche and the city: a soul's guide to the modern metropolis*. New Orleans: Spring, 2010. p.13-32.
- UJVARI, S. C. *Meio ambiente & epidemias*. São Paulo: Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, 2004.
- _____. *Pandemias: a humanidade em risco*. São Paulo: Contexto, 2011.
- UNITED NATIONS – UN. *The world's cities in 2018: data booklet*. New York, 2019. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/3799524>>. Acesso em: 25 jul. 2021
- WAHBA, L. L. São Paulo and the cultural complexes of the city: seeing through graffiti. In: AMEZAGA, P. et al. (Eds). *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay and Venezuela*. New Orleans: Spring, 2012. p. 75-107.
- ZOJA, L. *História da arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano*. São Paulo: Axis Mundi, 2000.



Cultural complex in the metropolis in times of COVID-19

Cyntia Helena Ravena Pinheiro*

Abstract

The reflection proposed by this article arises from the need to understand the reasons that led the metropolis of São Paulo to succumb to the adversities of the pandemic. The author establishes a weaving that interweaves georeferenced maps of Covid-19, the city's urbanity, behaviors, feelings, memories and the ancestral roots of São Paulo and Brazil, which offer the raw material for identifying the cultural complexes involved in this current drama. ■



Keywords
COVID-19,
cultural
complex,
São Paulo,
analytical
psychology.

* Psychologist in jungian approach, graduated at Universidade Presbiteriana Mackenzie, specialist in jungian clinic at UNIP. Master and Doctor in science at USP. Trainee Analyst from SBPA. e-mail: cypinheiro.psi@gmail.com

Cultural complex in the metropolis in times of COVID-19

Introduction

The pandemic announced since the late 1990s, after the 1997 avian flu, materialized in 2020 with COVID-19. Snacken et al. (1999) alerted to the constant imminence of a pandemic due to the variants of influenza viruses, to the necessary development of an intervention strategy suitable for each country and especially to the fact that the next pandemic would find most of the world unprepared. Fifteen years ago, Ujvari (2004) drew attention to a virus that had been causing respiratory infections in man: the coronavirus (SARS-CoV), but he was not heard, and the emergence of SARS-CoV2 took place, as predicted (CARMO et al., 2020).

Our relationship with the urban environment has been challenged by the new coronavirus. The risk of contamination, social isolation, lack of scientific knowledge about the behavior of the virus, controversial discussions regarding alternatives for the treatment of people with symptoms caused by SARS-CoV-2, as well as the mental health of those who lived together with its imminence or its consequences, have been important challenges.

Haunted by the coronavirus, I resorted to reading the book "Pandemias: humanity at risk", by Stefan Ujvari (2011), seeking to understand the variables that influence our behavior in the face of current challenges, facing the pandemic. I also dialogued with the Cultural Complex and other Jungian contemporary perspectives on the psyche and the society by Thomas Singer, Samuel Kimbles (2004) and some colleagues. Jung's works constitute the foundations of those proposed by this article.

Challenges of modernity and the coronavirus

In "The spiritual problem of modern man", Jung (2013) presents his lecture at the Congress

of the League of Intellectual Collaboration, held in Prague, in October 1928, in which he points to the challenge we face in living in the present, as this requires the awareness of our existence as a human being at this moment. At the same time, there is the pain of awareness of the past, of the inheritance inherent in human history that constitutes us psychically. Jung brings the reflection that can be made about the paradox between the benefits offered by scientific, technological and technical advances and their catastrophic effects. Thus, with modern consciousness, the human psyche lives in a deep insecurity, a shaken faith in ourselves as a civilization. From this perspective, the current pandemic confronts us in terms of our historical roots, our individual and collective psyche. Jung emphasizes that something of our psyche is not individual, but related to people, the collectivity, the humanity.

In this text, Jung warns of the importance of paying attention to the possibility of incurring in distortions and false conclusions when we start from the perspective of personal psychology in the description of an idea or cultural problem, which can generate serious consequences. This is the challenge of the elaborations and proposals in that article. He also invites to a reflection with respect of the West critical situation and the dangers of arrogance in the face of other cultures, such as those of African and indigenous peoples.

Starting from the Jungian premise that evil comes largely from man's own unconsciousness is both frightening and comforting, as the enemy in us may seem more accessible to be fought. The Jungian conception of the dynamics of the unconscious is expanded, recognizing that we are all part of a single psyche: anima mundi. The intrinsic relationship between the outermost and the innermost, between

the anima mundi and the self, was mentioned by Jung as early as 1912, in *Symbols of Transformation* (JUNG, 1912/1986, p. 550). Thus, the anima mundi involves simultaneously the most intimate part of man and the world (JUNG, 2014a, p. 554).

As early as 1928, in the period between the two world wars, Jung (2013) draws the parallel between the shaking of the world and the shaking of our consciousness. He weaves the net that connects reality inside and outside, the conscious and the unconscious, West and East, science, rationalism and spirituality, body and spirit, aiming to value the experience of totality, the coniunctio of these polarities.

At the present time, the reflection is on the psychic problems of man before the SARS-CoV-2 pandemic, inspired by Jung's thinking in the face of the psychic shock of modern man resulting from the realization of his fragility and the shadow that manifested itself in his ability to destruction, denounced by the atrocities of the great world wars. He suggests that, recognizing that there are no answers in the present, they lie in the "abyss of the future". However, actions in the present can predispose that future. Luigi Zoja (2000), in "History of Arrogance", confronts us and instigates an answer to this abyss of the future.

I turn to some "ingredients" for this elaboration in the purification fire, lit by the pandemic, this civilizing mark in the city of São Paulo: what cultural complexes would be operating in the metropolis and how would they be related to the numbers of COVID-19? After all, what makes us so vulnerable to this virus, despite advances in science and technology and being in the largest Brazilian city?

From the perspective of the cultural complex

Boechat (2018) refers to the conditions that led to increasingly in-depth studies of the interactions between individual and culture, from the Industrial Revolution. He considers that Jung

was one of the thinkers who in the 20th century focused on social issues and that it was up to post-Jungians to continue studies and understand these relationships between the individual and culture. The perspective of the cultural unconscious and cultural complexes emerges. The choice of the cultural complex perspective as a theoretical framework aimed to explore deeper beliefs and emotions, in group and individual contexts and representations, in images, emotions, patterns and practices. The cultural complex concerns the conflicts that are observed in a nation or collectivity. It originates at the beginning of the organization of a culture and develops throughout its history. Through the activity of these complexes belonging to a cultural context as a whole, the individual has a feeling of belonging to a specific group, with a specific identity (KIMBLES, 2004).

The notion of the cultural complex was first proposed by Joseph Henderson in a letter to Jung in December 1947. Although he did not develop this concept further, he contributed to the foundations and description of the cultural unconscious, building on Jung's proposal for the collective unconscious. Henderson conceptualized that this unconscious instance would be closer to the ego consciousness than to the collective unconscious (SINGER, KAPLINSKY, 2019). These authors consider that the notion of cultural complex presupposes the uniqueness of different cultures and their specific complexes. In the same way that complexes act on a personal, individual level, cultural ones can possess the group and make it think and act in a non-rational, non-politically correct way, even though the latter may itself be a cultural complex.

Cultural complexes are mixed with personal ones. These affect each other mutually, express repetitive behaviors and high emotional and affective charge, are resistant to consciousness, create cores of ancestral memories. Both present autonomous functioning and correlation with archetypal nucleus. Cultural complexes have bipolar behavior: one part identifies itself with the

unconscious cultural complex and the other projects itself onto the group or one of its members, adopting somatic languages, gestures and body postures shared by the group. Cultural identity can be contaminated by positive aspects, but also by the negative aspects of cultural complexes. Like affective complexes, cultural complexes can radiate, influence others with whom they have an affinity, generating effects that are often destructive to culture. Individuals whose personal complexes have an affinity with the cultural ones existing in the society to which they belong, suffer the tensions of the synergy between these psychic instances.

Singer (2018) considers as a criterion for identifying a cultural complex to investigate a series of questions regarding the various types of mental activities that are recruited when a cultural complex is triggered. Based on these precepts of Singer, I sought to identify the images, memories, behaviors, feelings, and thoughts observed in the São Paulo context that made it possible to infer which cultural complexes would be present there.

Images: São Paulo, mosaic city, harlequin

São Paulo was historically constituted by the multiplicity of cultural contributions, resulting from the presence of immigrants from different origins, European, Asian, African, Latin. Barcellos (2010) discusses the contradictions, difficulties, and potential of this cultural mosaic of people, dreams and constructions that characterize the city of São Paulo, which he called “Cidade Arlequim”. The allusion to the figure of the harlequin in Italian comedy, with his multicolored costume, a trickster, is present in the work of the poet, novelist, and modernist essayist from São Paulo Mário de Andrade, in *Pauliceia Desvairada*, 1922. Barcellos emphasizes that the city is, at the same time, the place and image of the soul and that anima and polis can be perceived first by the heart experiences. He exposes the contradictory, paradoxical experiences lived in the love-hate relationship with our city. It is both

mother and lover, it deceives and delivers, ennobles and diminishes those who seek it.

Inspired by the author’s metaphor, I recognize the strong emotional experience of learning over the mosaics that will be presented in the maps that follow, in search of answers to the questions of this research. As much as Mário de Andrade and Gustavo Barcellos, I have an affective relationship with my city, and I seek to understand the dynamics of people’s relationships with the city and urban environmental issues (PINHEIRO, 2018). The maps express some relevant data from the city and from COVID-19 in this context, as triggers for reflections on the psychic mechanisms underlying the behavior of citizens in this metropolis. The city of São Paulo is the largest in Brazil, the fourth most populous in the world and is considered one of the 33 megacities, according to a United Nations report (2018). Its population is of about 12 million inhabitants, who live in an unequal city, according to the 2018 São Paulo Social Responsibility Index (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2018), as it is a city with high levels of poorly distributed wealth, associated with unsatisfactory social indicators (low longevity and/or schooling) (FUNDAÇÃO SISTEMA ESTADUAL DE ANÁLISE DE DADOS, 2018). Other data from the municipality can be analyzed from the images chosen for our reflection.

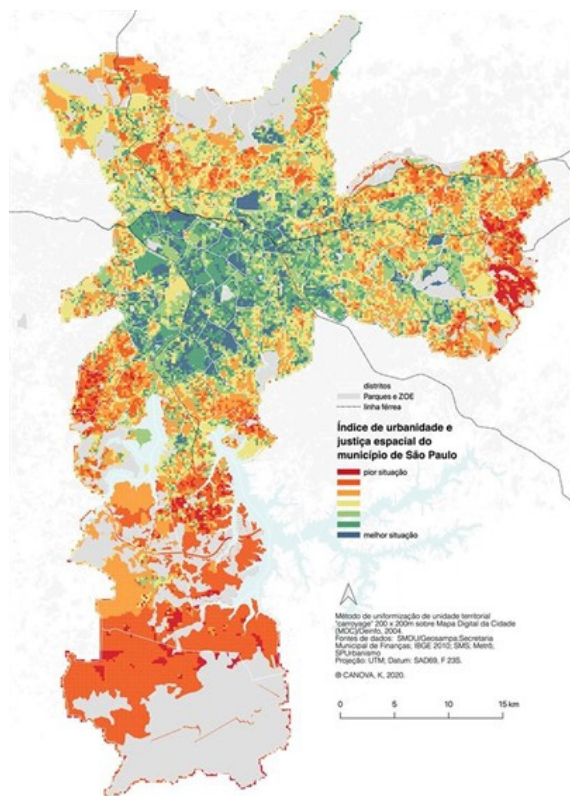
The first map, Figure 1, provides an image of the urbanity and spatial justice index in the city of São Paulo (CANOVA, 2020), from which we can establish correlations with data referring to the population most affected by COVID-19. Canova highlights the parallel between inequality, lower incidence of public services and consequent higher prevalence of diseases, also associated with environmental factors. Her work reveals the importance of cartography as a tool for exploring the geographic determinants of health and the territorialization of events that cause and spread diseases. The analysis of data generated by georeferenced information

systems, such as the one we see in Figure 2, also offers subsidies for the planning of actions aimed at facing the current pandemic.

Urbanity reveals the realization of the interactional character of the city. The greater the urbanity, the greater the integration of social groups, as well as access to urban resources, making the city more productive and creative in the whole of social life. Thus, the smaller, more compact, dense, and diverse the city, the more they are in line with urbanity. Canova (2020) uses criteria that also include the analysis of indicators pointed out in reports from the United Nations Program for Urban Settlements (UN-Habitat), to deal with the problems of cities. The map in Figure 1, resulting from the matrix analysis of weighted indicators, contemplates

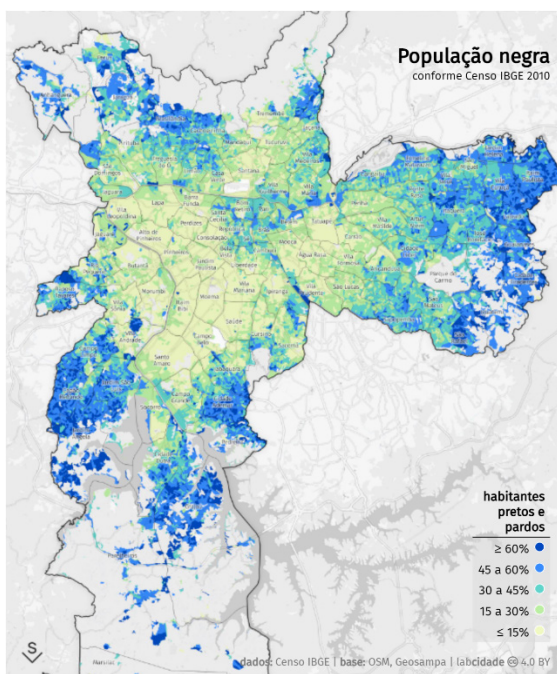
fundamental issues of urbanity and spatial justice, at the municipal, regional and local scales. It reveals that the worst situation is found in the most peripheral areas of the city, while the best is observed in the most central region. Canova (2020) emphasizes that, like most large cities in the world, urban planning in São Paulo emerged a posteriori from intense occupation and varied and disorderly growth, without a previous urban planning program. It mentions how incompatible it was and still is the adoption of imported models and linked much more to the economic model of production.

The areas with the worst urbanity and spatial justice situation largely coincide with those with the highest number of blacks and browns, as shown in the maps in Figures 1 and 2. The



Source: CANOVA, 2020.

Figure 1. Kernel density map that expresses the urbanity and spatial justice index of the city of São Paulo.



Source: LabCidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/prioridade-na-vacinacao-negligencia-a-geografia-da-covid-19-em-sao-paulo/>).

Figure 2. Kernel density map of the black or brown population in the city of São Paulo according to the 2010 *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE Census*.

historical roots of hygienist policies, social exclusion and structural racism justify the fact of the majority of the black or brown population to occupy the “banners of the city”. Goes et al. (2020) show the correlation between racial inequalities and the COVID-19 pandemic in Brazil and mention the same situation in the United States of America.

The geography of COVID-19 in the city of São Paulo was also the subject of investigation by researchers from LabCidade at *Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo – FAUUSP* (MARINO et al., 2021) and the *Observatório das Metrôpoles* (PASTERNAK et al., 2020). In the first months of the pandemic, they verified the movement of the virus towards the most peripheral areas of the city of São Paulo, with precarious urban infrastructure, equipment

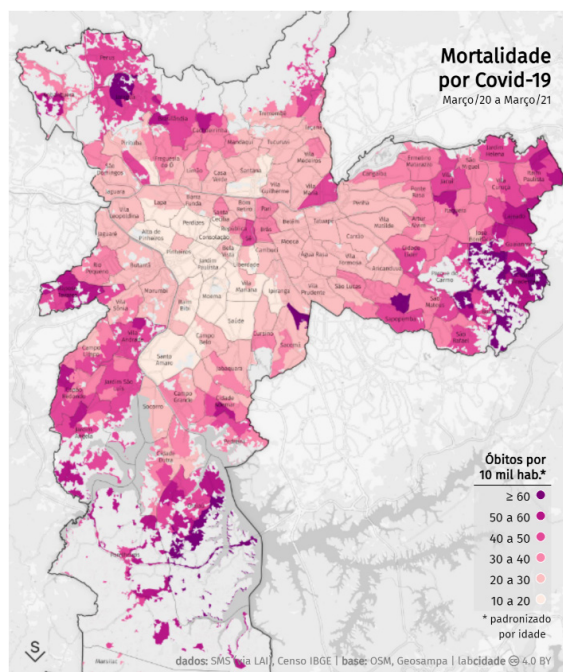
and housing, especially slums and tenements, which favored the worsening of the contagion situation, hospitalization and deaths in greater numbers in these regions.

It can be inferred, by superimposing the maps in Figures 1 and 3, the correlation between the lowest rates of urbanity and spatial justice, the absence of urban infrastructure, and the most expressive numbers of deaths per 10,000 inhabitants caused by COVID-19. 19 between March 2020 and March 2021. They reveal the disparities with which São Paulo citizens live, the social vulnerability, the inefficiency of public policies throughout history, as well as the disparities that citizens faced during the pandemic.

The map in Figure 4 shows the strong correlation between the distribution of public transport travel origins in the city of São Paulo and the areas of the city with the highest number of severe acute respiratory syndrome (SARS) hospitalizations at the beginning of the pandemic. They were especially located in the outskirts of the city, from which essential health and supply service workers, domestic workers, and public transport users came from, to guarantee services to the population.

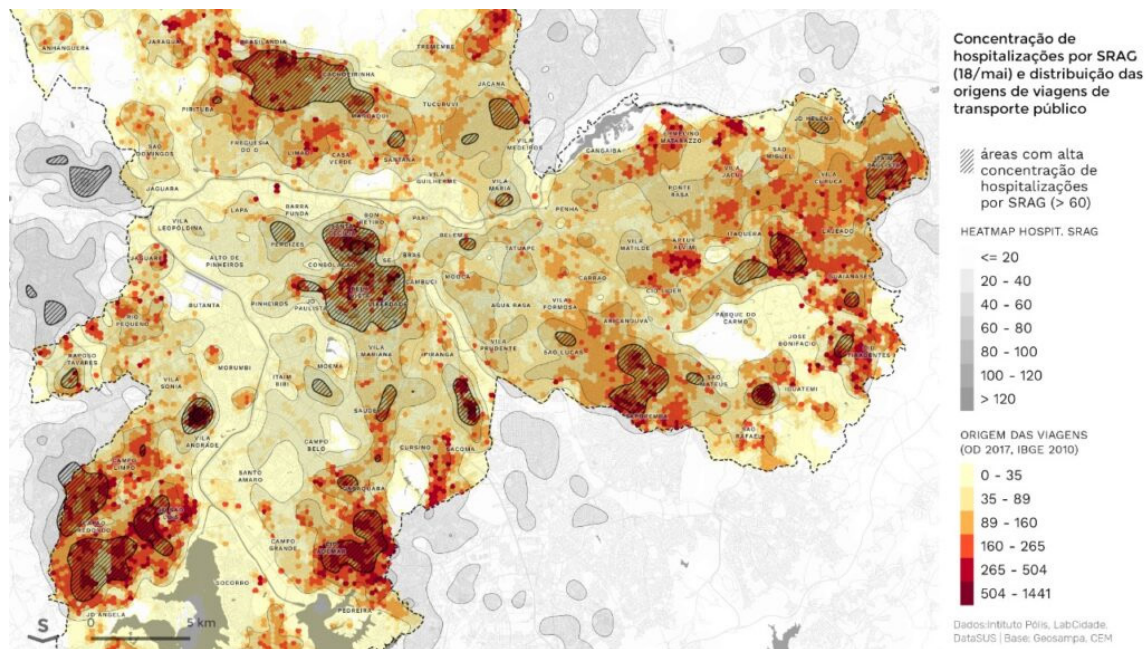
According to Instituto Polis (2021) and LabCidade from FAUUSP (MARINO et al., 2021), the immunization process reinforced inequalities. This finding is reached by correlating the maps in Figures 1, 3, 4, 5 and 6. It is verified that immunization with two doses until May 17, 2021 did not prioritize the most vulnerable areas, considering that the lowest percentages of coverage of the vaccination occurred in those with the highest number of deaths from COVID-19 between March 2020 and March 2021. According to data prior to that period, they were characterized by younger age at death and lower urban infrastructure.

The maps pointed to this reality and made it possible to adopt measures, but the criterion based on existing international epidemiological data prevailed, which indicated a higher prevalence of deaths among the elderly and those with comorbidities, and the limit-



Source: LabCidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/prioridade-na-vacinacao-negligencia-a-geografia-da-covid-19-em-sao-paulo/>).

Figure 3. Kernel density map of COVID-19 mortality from March/2020 to March/2021 in the city of São Paulo.



Source: LabCidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/circulacao-para-trabalho-inclusive-servicos-essenciais-explica-concentracao-de-casos-de-covid-19/>).

Figure 4. Concentration of SARS hospitalization (May 18, 2020) and distribution of public transport travel origins in the city of São Paulo.

ed number of doses available of the vaccine. The naturalization of this condition of vulnerability and the lack of agility and efficiency of the public power favored the worsening of the situation with the spread of the disease. The analysis of the data expressed by these images, by these mosaic maps, associated with the understanding of the historical and cultural aspects of the city, can help in the identification of the cultural complexes that act in the collective and individual psyche of the citizens of São Paulo.

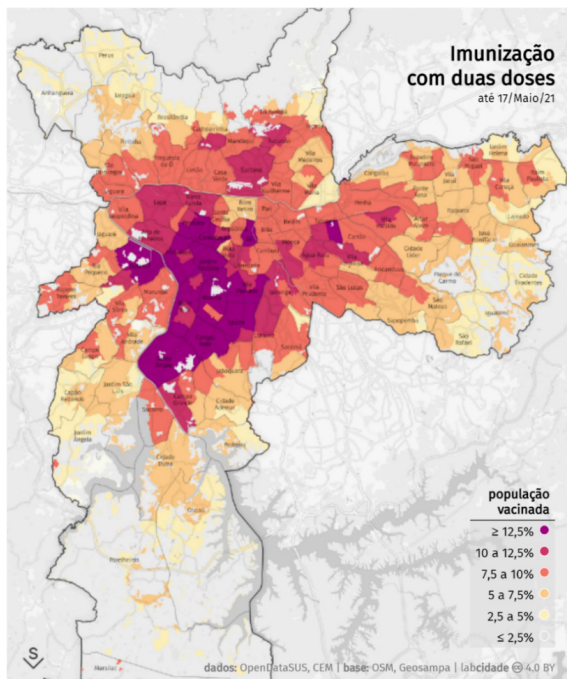
Cultural complexes: memory and identity

Cultural complexes emerge to consciousness, coming from the cultural unconscious, continuously interacting with the instances of the personal and collective unconscious. Singer and Kaplinsky (2019, p. 58) cite Henderson's (1990) definition of the cultural unconscious as an area of historical memory, which lies between the

collective unconscious and the manifest pattern of culture. One can then attribute to it a characteristic that is both conscious and unconscious, including the collective unconscious.

It is related to cultural memory, a living, dynamic process. It is important to remember that the process of rooting, of building the identity of a community is linked to both individual and collective memory in the culture. As much as personal complexes, cultural ones tend to be repetitive, autonomous, resistant to consciousness and identify experiences that reaffirm their historically constructed worldview.

Dias and Gambini (1999) consider it important to place our history in the context of a global psyche. Analyzing the European psychic topography of the 16th century, we can attest that the New World represented a psychic escape valve for the shadow of Europe: "the pressure of the shadow is what created the southern hemisphere" full of sin. Below the equator, impulsiveness incompat-

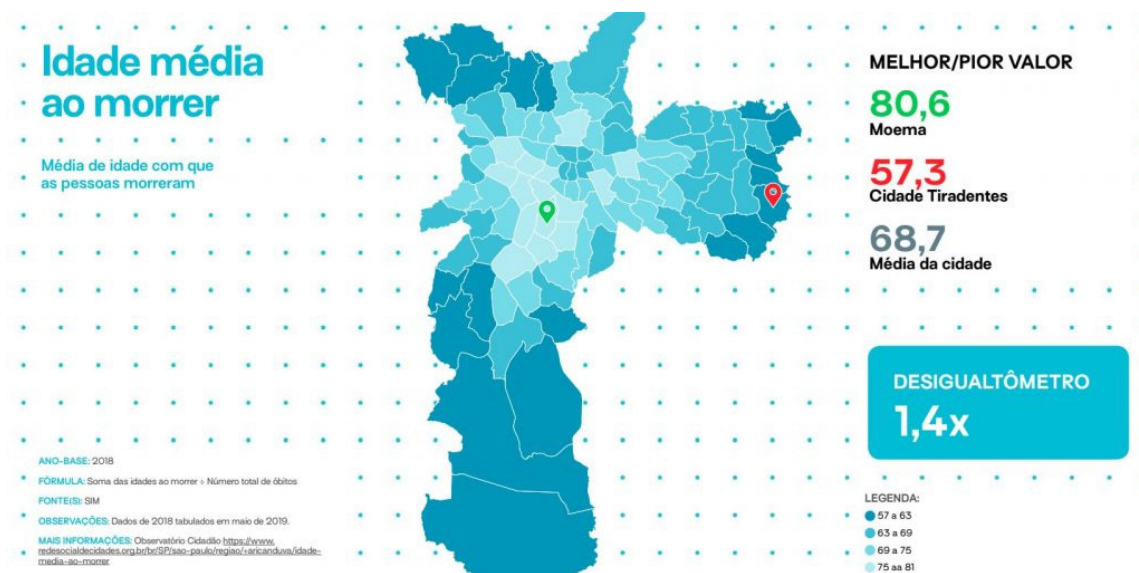


Source: LabCidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/prioridade-na-vacinacao-negligencia-a-geografia-da-covid-19-em-sao-paulo/>).

Figure 5. Two-dose immunization until May 17, 2021 in the city of São Paulo.

ible with the European Catholic world, which saw itself superior to other peoples, was allowed. The psychological projections that fell on indigenous peoples referred to representations of the European unconscious. They generated enchantment, but they could not be accepted, they were forbidden, sinful from the Judeo-Christian perspective of the colonizers, which is why they were automatically projected onto the other. In other words, “we were born as scapegoats for a story that is not ours, we were born to compensate the other” (DIAS, GAMBINI, 1999, p. 55). We are a nation with an atrophied ego, without compassion, in which social inequalities are tolerated. The authors emphasize that the way out lies in raising awareness, assuming our shadow, otherwise we will continue to project it on indigenous peoples, blacks, and women.

The proto-Brazilian was born, then, from the colonizer and from a mother reduced only to her biological function and to servile work, psychically prevented from integrating her son into her ancestry. Restricted to a womb, arms, and lap, without protagonism, the native Bra-



Source: Labcidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/o-mapa-da-desigualdade-de-sao-paulo-e-as-liceos-que-vem-das-periferias/>).

Figure 6. Mean age at death in the city of São Paulo, according to 2018 data.

zilian mother was prevented from transmitting to her mestizo child mythology, religion, conscience, imagination, attitude towards life, which may explain the feeling of non-belonging, of non-identity. European civilization was experiencing the Inquisition at that historic moment of discoveries and repressed the principle of the feminine, of which indigenous women and nature were living representations. The child born to this woman with the white conqueror had no place in society, he was an outcast. As a result of this historical process, there is a lack of polarity necessary for the process of psychic integration in Brazilians, an immaturity of the ego due to the atrophy of the female side, the anima. The Brazilian feminine is impoverished, reduced to the object of desire or, more recently, reproduces the masculine, patriarchal model for being in the world. The authors emphasize that only the principle of the feminine, of women and men, could restore aborted alchemy, the process of transformation, the coniunctio that was left unfulfilled. What remains to emerge in Brazil is the archetype of the Great Mother, who watches over her children, feeds them, and has compassion for their suffering. Social inequality in the country maintains this exclusion framework (DIAS, GAMBINI, 1999).

Not only indigenous peoples were depositaries of the colonizer's white culture shadow. They were followed by a large contingent of men and women brought in the holds of slaveships, sold as slaves in colonial Brazil. Fuentes (2014) presents, from the perspective of analytical psychology, the perspective of the African Brazilian soul, which seeks to be integrated, recognized. It exposes the silencing, marginalization, poverty, invisibility, racial prejudice to which the contingent of African peoples in Brazil was subjected. The violence of exclusion to which the author refers exposes Afro-descendants to the inaccessibility of citizens' rights and the impossibility of constituting their identity and fulfilling themselves as a person. Ramos (2011) exposes the cultural complex and the elaboration of the

trauma of slavery in Brazil. She compares the relationship with the ancestry of undergraduates residing in the cities of Salvador and São Paulo. The research reveals that the former are unaware of their ancestral roots, while the latter, of predominantly European descent, are aware of their ancestral family origin. Afro-descendants residing in São Paulo mention how skin color is a determining factor for feelings of inferiority and discrimination.

Dias and Gambini (1999) assert that there is a perverse mechanism to prevent the "pieces" of the Brazilian soul from being integrated into the whole. There is still an exclusion mandate, a Brazilian psychic debt. The recognition of the guilt of white society towards indigenous and black societies is essential, so that we can become aware of our identity.

It is understood, then, from what has already been exposed, that the cultural complex of the excluded is present in us Brazilians, who, jettisoned from our ancestral roots, wander aimlessly, seeking Africa or Europe as a cradle, not Brazil. Jung (2014b), in his 1925 seminars, mentioned this complex, referring to the English who, having lived for a period in Africa, could not be considered equal by Africans, nor by their English compatriots, since they had been influenced by the former, either by language, style or habits. In the same way, we are then, literally, a society of excluded people and perhaps therein lies the reason why we have naturalized exclusion in our society.

The reading of "*Tristes Trópicos*", by Lévi-Strauss, published in 1955, inspires us with the ethnographic contribution, to confront us with our São Paulo shadow:

A feeling of unreality, as if all that were not a city, but a simulacrum of buildings built hastily to serve a film shoot or a theatrical performance. [...] São Paulo was as proud as Chicago of its Loop: a commercial area formed by the intersection of Direita, São Bento and 15 de Novembro streets,

streets filled with signs where a crowd of merchants and employees who, in their dark clothes, proclaimed their fidelity to European or North American values [...] (2016, p.104-5).

His words refer to the formation of Brazilian identity and national memory based on the appreciation of the foreigner, this gaze always turned outwards, towards the influences coming from the so-called “more civilized” countries. Boechat (2018) asserts the urgency of diving into the roots, into the traditional values of Brazilianess, so that we can find our genuine collective identity.

According to Gambini (DIAS, GAMBINI, 1999), the Brazilian myth exists, it is always present in each of us, unconscious, but we are out of step with it, we are not interested in the search for a collective identity. To recognize the myth, we would need to get in touch with our roots, with the path where we came from.

In this way, the non-recognition of the myth of origin, of the hero or heroine in the Brazilian collective psyche, important in the constitution of national identity, generates in us Brazilians a feeling of non-belonging, of rejection of the things of the country as ours and, therefore, that demand care (RAMOS, 2004). This lack stems from the rupture of culture, social relations and, as already mentioned, the representations of the indigenous soul in Brazilian society by the action of the colonizer, under the “debris of a psychic genocide”, as analyzed by Gambini (1994).

But, even if our conscience does not recognize this indigenous soul, it inhabits us, it constitutes one of the strata of the psyche, in which the geological layers reveal the planetary history. This analogy was made by Jung (2014b), in the *Seminars on Analytical Psychology* (1925), that the layers of the psyche speak of the overlap, from the surface to the deepest layers: individuals, families, clans, nations, large groups of nations, primate ancestors, animal ancestors in general.

These different psychic instances with which we live reveal themselves, constellate in our behavior and denounce the shadow or shadows of Brazilian culture, its cultural complexes. They result in inferiority and excluded complexes, which can be seen in the behavior of citizens and in public policies in the metropolis of São Paulo.

Behaviors: citizenship and public policies

Observing the city of São Paulo, one can notice signs of the absence of the citizen and the action of its political representatives when we are faced with the poor quality of the waters of its rivers and streams, with the streets sprinkled with garbage, with the mutilated trees or their absence. Our libido has long since turned its back on the city and turned towards us, narcissistic subjects, who no longer interact face to face, nor do we know the meaning of citizenship. Sociologist Laymert Garcia dos Santos (2002) exposes his reflections: São Paulo is no longer a city, not because it was promoted to metropolis, but because the spirit of the city no longer inhabits its residents.

His spirit has faded and now everything begins to show the signs of disintegration and decomposition. But nobody cares what has already happened, is happening or is about to happen. The city's agony is a side effect that no one sees or wants to see (p. 116).

There is a paradoxical opposition between nature and progress in the capitalist world and it is no different in Brazil. The myth of the Edenic foundation of Brazil, prodigal in natural wealth, has contributed to its devaluation, as these are still considered today as inferior to those produced with industrial technology. Like the things of nature, we are, as Brazilians, inferior; the more ecological, the more natural, the more inferior. The intellectual qualities and productions, the advances in technology pro-

duced in Brazil tend not to be recognized by the nation. (RAMOS, 2004).

The inferiority complex of Brazilians, the lack of trust in institutions, in governments, generate the absence of the population in the spaces of dialogue and construction of public policies and management, as asserts DaMatta (1997, p. 19): “strayed, we are almost always mistreated by the so-called ‘authorities’ and we have no peace or voice”.

Feelings: do I belong or not?

The monuments and symbols of a city reveal its personality, show the “face” of the city to the world around it and represent the more or less ideal image of itself, as stated by Stein (2010). They say not only about its cultural identity, its most cherished values, its self-awareness, but also what the city wants to project for its inhabitants in the present and in the future. However, as much as they display the persona, they also display their shadow. Murray Stein emphasizes that within and behind the persona are hints of what the city consciously represents, as well as what it may unconsciously want to reveal but cannot do so directly or officially.

Ramos (2012) discusses the symbols of force representation in the city of São Paulo, expressed by the coat-of-arms: “*Non ducor, duco*” (I am not led, I lead), by its animal symbol: brown jaguar, symbol of power, being the strongest and biggest feline in the State of São Paulo. He also mentions the monument to the Bandeirantes, referring to “paulistas” as a race of giants, who never submit. It is a granite sculpture by Victor Brecheret, inaugurated in 1953, as part of the celebrations of the fourth centenary in the city of São Paulo. It represents the exploration expeditions that left the city for the interior of the country. There are two men on horseback, a Portuguese colonizer who heads the mission and an indigenous man as a guide. Behind them follows a group of indigenous, black, Portuguese and mestizo (mamelucos)

people, pulling a canoe used by explorers on their expeditions (RAMOS, 2012, p. 57).

Then, the persona of São Paulo seems to be a people that does not submit. The pride expressed in the monument to the Bandeirantes is accompanied by the shadow, a devastating silence, oppression, the domination of indigenous peoples and nature. Dias and Gambini (1999) emphasize the phallic character of the endeavor of discoveries, of the colonization process, in which, deprived of the qualities of the feminine, of eros, the value of the other is not recognized. The inequality generated in the process of colonization and slavery of indigenous and black peoples reverberates, like a great earthquake, even today in Brazilian society and that is felt in the foundations of São Paulo. There is in the city of São Paulo a large contingent of citizens who have migrated from different Brazilian states, who may have the same feeling of rivalry among São Paulo residents that Ramos (2012) refers to, and may contribute to the feeling of non-belonging, reinforcing the Augé (2012) idea of “non-place” which characterizes the general behavior of the population of this metropolis.

Scandiucci (2014) and Wahba (2012) analyze the problems of life in the contemporary city, through *pixação* and graffiti, as symbolic representatives of the complexity of behavior and the contradictions of the human soul, a possibility for young people from the outskirts of the metropolis to claim their right space in the heart of the city. The authors explore aspects of the cultural complex related to trauma, discrimination, oppression, and feelings of inferiority. They see these interventions as manifestations of the shadow of the group and the cultural complex of exclusion, inferiority, related to it.

Cultural mosaic and cultural complex of the excluded

From the analyses carried out on the mosaic maps of the city of São Paulo and the reflections already discussed regarding the cultural complexes that are present, we are faced with

the contradiction, with the paradox of our times: the archetypal fantasy of globalization with inclusion revealed itself as a process exclusion of the majority for the benefit of the few, as emphasized by Boechat (2018, p. 70). And São Paulo represents this reality: an unequal city. However, as Campbell (1990) warns, in our current time, the alternative to the situation of civilization is no longer thinking about the city, but about the planet:

And the only myth that's going to be worth thinking about in the immediate future is one that is talking about the planet, not the city, not these people, but the planet and everybody on it. This is my fundamental idea of the myth to come. And it will deal with exactly what all the myths have dealt with – the maturation of the individual, from dependence to adulthood, then to maturity, and then to death; and then with the question of how to relate to this society and how to relate this society to the world of nature and the cosmos. That's what myths have always been talking about, and that's what the new myth will have to talk about. But he will speak of planetary society. As long as this is going on, nothing will happen (CAMPBELL, 1990, p. 46).

As early as 1931, in an interview with the New York Sun, Jung envisioned the need to rethink this planetary society:

We are waking up a little to the feeling that something is wrong in the world, that our modern prejudice of overestimating the importance of the intellect and the conscious mind might be false. We want simplicity. We are suffering, in our cities, from a need for simple things. We would like to see our great... terminals deserted, the streets deserted, a great peace descend upon us (MCGUIRE, HULL, 1982, p. 49).

In March 2020 we witnessed the city as described: empty. And we could observe the clear sky of São Paulo because of the reduction of atmospheric emissions at the beginning of the quarantine, in March 2020 (ROLNIK, 2020), as we can see in Figure 7.

Boechat (2018) considers it important to note the close connection between psychological phenomena and those of nature, emphasizing how much Jung, in many moments in his work, resorted to the processes of nature to illustrate psychic processes, understanding that man does not exist separately of Mother Gaia.

What the metropolis can learn from the coronavirus

Are we at a turning point, the metanoia of humanity, as suggested by Fellows (2019), of which the city of São Paulo is a part? Considering the cultural complexes active in the metropolis, a mosaic representation of the Brazilian people, its still immature society, the lack of identification with its roots and ancestry, it can be inferred that, regarding the development of the group ego, we are still in a stage much earlier than the inflection point of the development curve as a city, as well as a Nation. Fellows mentions chapter XVI of OC volume 8/2 “the stages of human life”, comparing the present stage of humanity to metanoia (JUNG, 2013, §773). I argue that we would still be in the previous phase. We would be in the adult phase of humanity, considering that it is only in this phase that we can have doubts about ourselves (JUNG, 2013, §760). Or are we still in the youth of humanity, conscious only of the ego, satisfying our craving for pleasure and mastery? (JUNG, 2013, §764)

At this moment, the pandemic generated by SARS-Cov-2 makes us realize the Umbra Mundi, to which Murray Stein (2020) refers to. The shadow of the world has revealed our own shadow, whether collective as a country, state, or city, or individually, represented by social inequalities, problems of urbanity, incompetence of public policies. As Brazilians, we live with the cultural



Source: Photos by Ronny Santos/Folhapress/Labcidade (<http://www.labcidade.fau.usp.br/pandemia-e-o-futuro-das-cidades/#:~:text=Em%20plena%20crise%20que%20afeta,totais%20de%20carbono%20no%20mundo>).

Figure 7. Image of São Paulo before the pandemic and in the first months of isolation resulting from the pandemic.

complexes of colonialism, the indigenous holocaust, slavery, and corruption, to which Boechat (2018) referred, and which are the precursors of inferiority and excluded complexes.

Recognizing the cultural complexes active in the population of the metropolis, as psychologists and citizens, the challenge of acting in the face of the complex of the excluded, inferiority and arrogance is immense. This task involves the relationship that is established between the individual trauma, ours, and that of our analysands, and the collective trauma associated with the aforementioned Brazilian cultural complexes. Kalsched (2021) explores the perspective of the intersection of personal traumas with the collective generated by the COVID-19 pandemic. This current collective traumatic experience has resuspended personal and

collective traumas that lay in the sediments of the depths of the psyche. The “mosaic” maps presented reveal a fragmented collective psyche, which partially deals with its reality, as observed in the dissociative defenses in trauma. We are, as a nation, a child victim of an early relational trauma, daughter of a colonizing father and an indigenous mother, soulless bodies. This dialogue with Gadotti (2020), in line with Jung, regarding the reality we confront in the pandemic and the relationship between the anima-anima mundi is essential to facing exclusion. The author, adopting Jung’s perspective, considers the anima linked to the matriarchal dynamics, and states that as such it acts in the perspective of Eros, as a power of inclusion and alterity, side by side with Logos. The soul without Eros suffers and gets sick, under the strict

domination of capital and power, as we see in a city like São Paulo. The pandemic denounced the structural terrain of São Paulo at a disadvantage, leading to greater suffering and death, especially in areas with less urbanity and spatial justice.

It opened even more the wounds of the city, and confronted us to find ways to change our current urban status, urgently! ■

Received: 02/10/2022

Revised: 06/05/2022

Resumo

Complexo cultural na metrópole nos tempos da COVID-19

A reflexão a que se propõe este artigo surge da necessidade de compreender as razões que levam a metrópole paulistana a sucumbir diante das adversidades da pandemia. A autora estabelece uma tessitura que entrelaça mapas georreferenciados da COVID-19, da urbanidade da cidade, comportamentos, sentimentos, memórias e as raízes ancestrais paulistana e brasileira, que oferecem matéria-prima para a identificação dos complexos culturais envolvidos nesse drama atual. ■

Palavras-chave: COVID-19, complexo cultural, São Paulo, psicologia analítica

Resumen

Complejo cultural de la metrópolis en tiempos de COVID-19

La reflexión propuesta en este artículo surge de la necesidad de comprender las razones que llevan a la metrópoli de São Paulo a sucumbir a las adversidades de la pandemia. El autor establece un tejido que entrelaza mapas georreferenciados de la COVID-19, la urbanidad de la ciudad, los comportamientos, los sentimientos, las memorias y las raíces ancestrales de São Paulo y Brasil, que ofrecen la materia prima para la identificación de los complejos culturales involucrados en este teatro actual. ■

Palabras clave: COVID-19, complejo cultural, São Paulo, psicología analítica

References

- ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO – ALESP. *IPRS Índice paulista de responsabilidade social*. São Paulo, 2018. Disponível em: <<https://www.al.sp.gov.br/documentacao/indicadores-e-diagnosticos/>>. Acesso em: 25 jul. 2021.
- AUGÉ, M. *Não lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus, 2012.
- BARCELLOS, G. São Paulo: harlequin city. In: SINGER, T. *Psyche & the city: a soul's guide to the modern metropolis*. New Orleans: Spring, 2010. p. 85-98.
- BOECHAT, W. Complexo cultural e brasilidade. In: OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 68-87
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CANOVA, K. *Urbanidade e justiça espacial na cidade de São Paulo*: metodologia de análise e subsídio para tomada de decisão no planejamento urbano. 325fl. Tese (doutorado em Geografia Humana) — Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- CARMO, R. L. et al. População, ambiente e a Covid-19: o monstro dentro de nossas casas. *Temáticas*, Campinas, v. 28, n. 55, p. 314-41, fev./jun. 2020. <https://doi.org/10.20396/tematicas.v28i55.14179>
- DaMATTA, R. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DIAS, L.; GAMBINI, R. *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, 1999.
- FELLOWS, A. *Gaia, psyche and deep ecology*. New York: Routledge, 2019.
- FUENTES, L. A. Tornar-se o que se é no sentido da filosofia ubuntu africana e o sentido para a individuação na e da cultura brasileira. In: BOECHAT, W. (Org.). *A alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 171-93.
- FUNDAÇÃO SISTEMA ESTADUAL DE ANÁLISE DE DADOS – SEADE. *IPRS Índice paulista de responsabilidade Social, 2018*. São Paulo, 2018. Disponível em: <<http://www.iprs.seade.gov.br/>>. Acesso em: 13 jul. 2021.
- GADOTTI, C. M. Viveremos em um mundo mais anímico após a pandemia? *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 9-22, 2020.
- GAMBINI, R. Uma breve reflexão sobre o outro. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 335-9, 1994.
- GOES, E. F.; RAMOS, D. O.; FERREIRA, A. J. F. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 1-7, 2020. <https://doi.org/10.1590/1981-7746-sol00278>
- INSTITUTO POLIS. *Abordagem territorial e desigualdades raciais na vacinação contra Covid-19*. São Paulo, 2021. Disponível em: <<https://polis.org.br/estudos/territorio-raca-e-vacinacao/>>. Acesso em: 20 jan. 2022.
- JUNG, C. G. O problema psíquico do homem moderno. In: JUNG, C. G. *Civilização em transição*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 84-106.
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- _____. *Seminários sobre psicologia analítica (1925)*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- KALSCHED, D. Intersections of personal vs. collective trauma during the Covid-19 pandemic: the hijacking of human imagination. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 66, n. 3, p. 443-62, jun. 2021. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12697>
- KIMBLES, S. L. A cultural complex operating in the overlap of clinical and cultural space. In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex: contemporary junguian perspectives on psyche and society*. New York: Brunner-Routledge, 2004. p. 199-211.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- MARINO, A. et al. Prioridade da vacinação negligencia a geografia da Covid-19 em São Paulo. *Labcidade*, 26 maio 2021. Disponível em: <<http://www.labcidade.fau.usp.br/prioridade-na-vacinacao-negligencia-a-geografia-da-covid-19-em-sao-paulo/>>. Acesso em: 2 dez 2021.
- MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. (Coord.) C. G. JUNG: entrevistas e encontros. São Paulo: Cultrix, 1982.

- PASTERNAK, S.; D'OTTAVIANO, C.; BARBON, A. L. Mortalidade por Covid-19 em São Paulo: caminho rumo à periferia. *Observatório das Metrópoles*, 16 jul. 2020. Disponível em: <<https://www.observatoriodasmetrolopes.net.br/mortalidade-por-covid-19-em-sao-paulo-ainda-rumo-a-periferia-do-municipio/>>. Acesso em: 26 jul. 2021.
- PINHEIRO, C. H. R. As entranhas da minha cidade: da geologia à psicologia arquetípica, um diálogo com Hillman a partir da leitura de "Cidade & Alma". In: ALCANTARA, A. et al. (Orgs.). *Atas do colóquio cidade & alma: perspectivas*. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2018. p. 115-24. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/46703/1/CIDADEEALMA2018.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- RAMOS, D. G. *Cultural complex and the elaboration of trauma from slavery*. São Paulo: Núcleo de Estudo Junguianos, 2011. Disponível em: <https://www5.pucsp.br/jung/ingles/publications/24_05_2011_cultural_complex.html>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- _____. Non Ducor, Duco, I am not led, I lead. In: AMEZAGA, P. et al. (Eds). *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay and Venezuela*. New Orleans: Spring, 2012. p. 51-74.
- _____. Corruption: symptom of a cultural complex in Brazil? In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex: contemporary junguian perspectives on psyche and society*. New York: Brunner-Routledge, 2004. p. 102-23.
- SANTOS, L. G. São Paulo não é mais uma cidade. In: PALLAMIN, V. M.; LUDERMANN, M. (Org). *Cidade e cultura: esfera pública e transformação urbana*. São Paulo: Liberdade, 2002. p. 111-8.
- SCANDIUCCI, G. *Um muro para a alma: a cidade de São Paulo e suas pichações à luz da psicologia arquetípica*. 2014. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2014.
- SINGER, T. The cultural complex theory: scientific and mythopoetic ways of knowing. In: CAMBRAY, J; SAWIN, L. *Research in analytical psychology: applications from scientific, historical, and cross-cultural research*. New York: Routledge, 2018. p. 110-25.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Complexos culturais em análise. In: STEIN, M. (Ed.). *Psicanálise junguiana: trabalhando no espírito de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 54-75.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex: contemporary junguian perspectives on psyche and society*. New York: Brunner-Routledge, 2004.
- SNACKEN, R. et al. The next influenza pandemic: lessons from Hong Kong, 1997. *Emerging Infectious Diseases*, Atlanta, v. 5, n. 2, p. 195-203, mar./abr. 1999. <https://doi.org/10.3201/eid0502.990202>
- STEIN, M. A world shadow: Covid-19. Asheville: Chiron, 2020. Disponível em: <<https://chironpublications.com/a-world-shadow-covid-19/>>. Acesso em: 26 jul. 2021.
- STEIN, M. Searching for soul & Jung in Zurich: a psychological essay. In: SINGER, T. *Psyche and the city: a soul's guide to the modern metropolis*. New Orleans: Spring, 2010. p.13-32.
- UJVARI, S. C. *Meio ambiente & epidemias*. São Paulo: Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, 2004.
- _____. *Pandemias: a humanidade em risco*. São Paulo: Contexto, 2011.
- UNITED NATIONS – UN. *The world's cities in 2018: data booklet*. New York, 2019. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/3799524>>. Acesso em: 25 jul. 2021
- WAHBA, L. L. São Paulo and the cultural complexes of the city: seeing through graffiti. In: AMEZAGA, P. et al. (Eds). *Listening to Latin America: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay and Venezuela*. New Orleans: Spring, 2012. p. 75-107.
- ZOJA, L. *História da arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano*. São Paulo: Axis Mundi, 2000.



Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um *reencantamento* do mundo

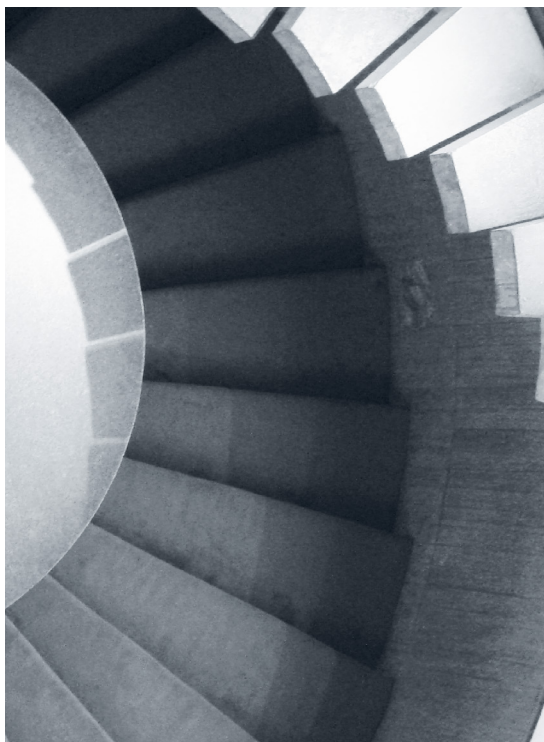
Rafael Reis de Lima*

Resumo

O presente trabalho tem por finalidade estabelecer um diálogo entre a cosmovisão indígena e a psicologia analítica a fim de compreender de que modo essa interlocução pode contribuir para o *reencantar* do mundo. O estudo parte do pressuposto de que apesar do evidente progresso material e tecnológico, as estruturas do modelo ocidental baseado unilateralmente na razão mostram-se falidas e estéreis nas respostas às demandas do homem contemporâneo. Para a consecução do objetivo proposto e dentro do panorama da pesquisa exploratória, foi utilizada a revisão bibliográfica a fim de viabilizar um maior aprofundamento. Como resultado, foi apresentada a aproximação da psicologia analítica com dois aspectos da cosmovisão indígena: a noção de Bem Viver num olhar integrador

com a alma do mundo e a experiência simbólica presente nos mitos, ritos e sonhos. ■

Palavras-chave
saberes indígenas, psicologia analítica, desencantamento do mundo, bem viver, experiência simbólica.



* Poeta, músico, formado em Administração e Psicologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Especialista em Teoria Analítica de Carl Gustav Jung pelo IHAC-UFBA. e-mail: rafael-rl10@hotmail.com

Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um *reencantamento* do mundo

Introdução

Os postulados junguianos têm evidenciado a influência do modelo racionalista no afastamento do homem de sua realidade anímica e o quanto esse distanciamento dificulta o contato e a expressão dos conteúdos inconscientes. Em *O homem e seus símbolos*, por exemplo, Jung (2008) afirma que “nossas vidas são agora dominadas por uma deusa, a Razão, que é a nossa ilusão maior e mais trágica” (p. 128). Robustecendo sua crítica, Jung (2008) recorda ainda um episódio no qual um rabi foi questionado por que ninguém mais hoje em dia via Deus, quando no passado Ele aparecia às pessoas com tanta frequência, e a resposta do rabi trouxe luz à percepção de que já não mais existia gente capaz de curvar-se o bastante.

Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo estabelecer um diálogo entre a cosmovisão dos povos indígenas e a psicologia analítica a fim de compreender de que modo essa interlocução pode contribuir para o *reencantamento* do mundo.

Para este fim, o pesquisador compreende a crise da contemporaneidade a partir da noção de desencantamento do mundo (WEBER, 1982) e da crítica ao modelo racionalista (HUSSERL, 2002) para, em seguida, alinhar o arcabouço teórico junguiano com as contribuições dos saberes tradicionais indígenas na perspectiva de que “o homem civilizado independentemente de seu elevado grau de consciência, continua sendo um homem arcaico nas camadas mais profundas de sua psique” (JUNG, 2013a, §105).

A interlocução proposta pelo presente estudo se justifica na medida em que se percebe um movimento de aproximação e resgate de saberes ancestrais e tradicionais dentro de uma perspectiva decolonial do conhecimento e em favoreci-

mento da abertura para outras epistemologias, haja vista os trabalhos de Viveiros de Castro (2002), Kopenawa e Albert (2015), Krenak (2019) e Oliveira (2020).

Para atender aos objetivos deste estudo, foi realizada uma pesquisa exploratória, de natureza qualitativa e baseada nos preceitos da revisão bibliográfica. A pesquisa foi orientada a partir da questão: “de que modo o diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica pode contribuir para o *reencantamento* do mundo?”.

A pesquisa exploratória visa prover o pesquisador de um maior conhecimento sobre o problema proposto. O procedimento metodológico da revisão bibliográfica é desenvolvido com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos (GIL, 2002). Todavia, vale destacar que a revisão bibliográfica “não é a mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (MARCONI, LAKATOS, 2003, p.183).

Desencantamento do mundo e a crise contemporânea

A expressão “desencantamento do mundo” é uma das que mais marcam a escrita de Max Weber (1982), importante pensador alemão que, com essa expressão, designou o longuíssimo período de racionalização pelo qual passou a religiosidade ocidental e o processo pelo qual a existência e a natureza tornaram-se passíveis de domínio e do escrutínio tecnocientífico. Segundo Cardoso (2014) o conceito de “desencantamento do mundo” proposto por Weber (1982) refere-se a um mundo dessacralizado, no qual a natureza é despojada de sua potencialidade simbólica:

Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço (p. 165)

Outra importante perspectiva que contribui para analisar a contemporaneidade, principalmente por trazer à tona a crise do modelo científico e sua implicação na vivência subjetiva, é aquela preconizada por Husserl (2002) em *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Para ele, o modelo científico apresenta uma visão do mundo na qual predominam a quantificação, o objetivismo, a formalização e a tecnificação. Tal concepção se contrapõe ao “mundo da vida”, que, segundo Husserl (2002, p. 34) é o “mundo de experiências subjetivas imediatas, dotado em si mesmo de sentido e finalidade”.

Husserl (2002) aponta que o modelo científico, em sua tentativa de atingir determinados critérios, distancia o sujeito do “mundo da vida”, dessa fonte onde a experiência se dá de forma candente e pulsante.

Consoante às postulações de Weber (1982) e Husserl (2002), Jung (2008), ao reforçar sua crítica civilizatória, salienta que:

O homem moderno não entende quanto o seu racionalismo (que lhe destruiu a capacidade de reagir a ideias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do “submundo” psíquico. Libertou-se das “superstições” (ou pelo menos pensa tê-lo feito), mas nesse processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isso, paga agora um alto preço em termos de desorientação e dissociação universais (p.118).

Jung e a sabedoria ancestral

No livro *Memórias, sonhos, reflexões*, Jung (2016a) relata sua jornada por diferentes lugares da Terra, refletindo sobre o encontro com diferentes povos e diferentes saberes. Sobre os índios pueblos do Novo México, por exemplo, Jung (2016a) aponta:

Compreendi, então, sobre o que repousava a “dignidade”, a certeza serena do indivíduo isolado: era um filho do Sol, sua vida tinha um sentido cosmológico [...]. O saber não nos enriquece; pelo contrário, afasta-nos cada vez mais do mundo mítico, no qual, outrora, tínhamos direito da cidadania (p. 306).

Em viagem à África do Norte, Jung (2016a, p. 297) traz a importante constatação de que a natureza emocional desses povos “exerce um efeito poderoso, sugestivo sobre essas camadas históricas em nós, que acabamos de superar ou que, pelo menos, acreditamos ter superado”. Nesse sentido, compreende-se o quanto as faculdades intuitivas e emocionais, tão fortes e presentes nos povos tradicionais, são indispensáveis para uma vivência menos unilateralizada da psique (WHITMONT, 1969).

Arelado a esta visão, Jung (2016b) enfatiza, em *Símbolos da Transformação*, que, assim como nosso corpo em muitos órgãos conserva ainda os resquícios de antigas funções e estados, também nosso espírito, que parece ter ultrapassado todos os instintos primitivos, traz ainda as marcas do desenvolvimento por que passou e repete o arcaico ao menos em sonhos e fantasias. Para Jung (2008):

O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais [...]. Acabou-se o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que essa conexão simbólica alimentava (p. 120).

É justamente a capacidade da psique de manifestar-se simbolicamente que distingue os dois tipos de pensamento salientados por Jung (2016b): o pensamento dirigido e o pensamento-fantasia. O símbolo, de acordo com Jung (2015) é sempre um produto de natureza altamente complexa, pois se compõe de dados de todas as funções psíquicas. Ademais, o símbolo não é de natureza racional e nem irracional e possui um lado que fala à razão e outro inacessível à razão. Eles alcançam dimensões que o conhecimento racional não pode atingir, ou, como bem aponta Jung, “pelo pensamento-fantasia se faz a ligação do pensamento dirigido com as camadas mais antigas do espírito humano” (JUNG, 2016b, §39).

Para Jung (2015, §906), pode ser considerado símbolo “todo produto psíquico que tiver sido por algum momento a melhor expressão possível de um fato até então desconhecido ou apenas relativamente conhecido”. Ou seja, o símbolo é o eterno mediador entre o que é e o que não é acessível à consciência e como tal, participa e existe sob a forma vivencial e experiencial, sendo impossível ter seu significado esgotado ou determinado, possibilitando estabelecer múltiplas relações e analogias (SERBENA, 2010).

Dessa forma, *reencantar* o mundo requer uma abertura à sabedoria indígena que seja capaz de acolher uma percepção, uma sensibilidade e um modo de ser repleto de vivências simbólicas, visto que:

O numinoso, o misterioso e irracional sempre nos foi “oferecido”, mas “reconhecido” apenas por poucos. Se o número destes poucos encolhe mais e mais, isso se deve ao fato de que parece termos perdido os meios com os quais, é verdade, “oferecemos” o divino, mas não o “desvelamos”. Cada época deu ao mistério sua própria vestimenta adequada; mas nossa era ainda não encontrou um envoltório apropriado para o numinoso (JACOBI, 2017, p.103).

Saberes tradicionais indígenas

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro afirmou, numa conferência intitulada *O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo*, que “os saberes tradicionais, como os produzidos e disseminados por povos indígenas ou por camponeses, são exemplos de sensibilidade e de como viver em paz com o mundo neste século” (MARCOS, 2017). Ou, como bem evidencia a mensagem trazida pelo subtítulo do livro do pensador equatoriano Alberto Acosta (2016), *O Bem Viver – uma oportunidade para imaginar outros mundos*.

O Bem Viver é um conceito que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente em diversas culturas e, segundo Acosta (2016, p.15), se refere à “vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, como meio necessário para garantir uma vida digna para todos e a própria sobrevivência da espécie humana e do planeta”.

O Bem Viver, que pode ser compreendido como *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida e tem enorme sintonia com outras visões de mundo nos quais se procura estabelecer relações de equilíbrio, de harmonia com a natureza e com a comunidade, como a filosofia africana do *ubuntu* (eu sou porque nós somos), evidenciando assim o aspecto arquetípico do valor comunitário da experiência humana. Como aponta Acosta (2016, p. 24) “os indígenas não são pré-moderanos nem atrasados. Seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a modernidade colonial”.

Destarte, o Bem Viver é um conceito aglutinador de práticas, valores e experiências provenientes da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza. Ressalvando-se que, a natureza, para os povos indígenas, transcende a noção de mundo natural ou físico e se aproxima daquilo enfatizado por Krenak

(2019, p.10): “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”.

Além da íntima relação com a natureza, os povos indígenas são movidos também pelos ritos e pela poesia dos mitos – palavras que encantam e dão direção, provocam e evocam os acontecimentos dos primeiros tempos, quando somente ela, a Palavra, existia (MUNDURUKU, 2004). De acordo com Viveiros de Castro (2002, p. 355), “o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”.

Na dimensão dos ritos, o pesquisador destaca o modo guarani de ritualizar o processo de nomeação, que é o núcleo central do significado psíquico de ser guarani. O processo de nomeação, denominado *Nemongaraí*, ocorre no primeiro ano de vida e é um dos principais rituais desse povo. Refere-se a um princípio inicial de individualização, no qual encontrar um nome é uma forma de ritualizar o sentido de uma existência guarani através de um caminho de conexão com o divino (OLIVEIRA, 2020).

Outrossim, os povos indígenas conferem grande importância à dimensão onírica e estão sempre atentos às suas mensagens e à possibilidade de interpretá-las. Os indígenas têm, com o inconsciente, um contato vivo e muito presente em todos os aspectos das suas vidas. O sonho é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, tanto para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios; ou, como apontou Jung (2013b, §674) “os sonhos eram a orientação original do homem na grande escuridão”. Numa crítica contumaz aos homens brancos, Kopenawa e Albert (2015) evidenciam que eles:

Quando dormem, só vêm no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono [...]

Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos (p. 460).

Por conseguinte, tais reflexões se coadunam com a posição de Krenak (2019, p. 9) quando este afirma que “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos”.

Bem Viver indígena e a conexão com a alma do mundo

Os povos indígenas, apesar de pertencerem a tantas etnias com linguagem, mitos e ritos diferentes, compartilham um mesmo fundamento cosmológico que é a noção de um mundo *almado*, onde seres humanos, seres não humanos e entidades invisíveis (como os encantados) formam um todo indivisível e integrado (OLIVEIRA, 2020), noção que se assemelha com a concepção de *anima mundi*, que, de acordo com Jung (2014a, § 921), se refere à “alma do mundo, uma espécie de vida única que enche todas as coisas, penetra todas as coisas, liga e mantém unidas todas as coisas, fazendo com que a máquina do mundo inteiro seja uma só”.

Para nossos irmãos indígenas do Xingu, o mundo é povoado por muitas espécies de seres, não somente do reino animal e vegetal, mas também os minerais, a água, o ar e a própria Terra, que contam com espírito e inteligência próprios – ou *ajayu*, em aymara (ACOSTA, 2016, p. 15).

Aprofundando as investigações sobre o Bem Viver, Acosta (2016) destaca que tal entendimento se afirma no equilíbrio e na harmonia entre os seres. Na harmonia entre o indivíduo com ele mesmo, entre o indivíduo e a sociedade, e entre

a sociedade e o planeta. Somente a partir dessas três harmonias, salienta Acosta (2016, p. 15), “é que conseguiremos estabelecer uma profunda conexão e interdependência com a natureza de que somos parte”.

Nota-se, portanto, que o sentimento indígena de enraizamento, pertencimento e identidade está intimamente atrelado à relação com a natureza, com a Mãe-Terra, que, como afirma Krenak (2019, p. 22) “em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência”.

Jung dedicou bastante atenção às investigações sobre o desenvolvimento psíquico e demonstrou em várias passagens de sua obra que a adaptação ao meio ambiente e o progresso do saber científico e tecnológico exigiram a exacerbação do pensamento analítico-racional, e como consequência, um estranhamento em relação à dimensão mágica do pensar mítico, tão presente nos povos originários. Para ele, a psicologia analítica oferece novas possibilidades para pensar o ser humano, além de ser:

Uma reação contra uma racionalização exagerada da consciência que, na preocupação de produzir processos orientados, se isola da natureza e, assim, priva o homem de sua história natural e o transpõe para um presente limitado racionalmente [...]. Esta limitação gera no indivíduo o sentimento de que é uma criatura aleatória e sem sentido, e esta sensação nos impede de viver a vida com aquela intensidade que ela exige para poder ser vivida em plenitude [...]. A qualidade de eternidade, que é tão característica da vida do primitivo, falta inteiramente em nossas vidas. Vivemos protegidos por nossas muralhas racionalistas contra a eternidade da natureza (JUNG, 2012, §739).

A visão que separa o individual do coletivo, a realidade visível do mundo invisível e que dissocia espírito, alma e matéria não faz parte da cosmogonia indígena nem da psicologia analítica. Dessa forma, “quando aceitamos este ponto de vista temos que supor que a vida é realmente um *continuum* e destinado a ser como é, isto é, toda uma tessitura na qual as coisas vivem com ou por meio uma da outra” (JUNG, 1976, §180).

Sem a experiência de sentido desse *continuum*, o indivíduo torna-se isolado e não percebe o princípio autorregulador natural, presente na interrelação intrínseca da existência (LYRIO, 2020). Consequentemente, relaciona-se com o mundo externo de uma forma unilateral e empobrecida pelo vazio provocado pela falta de comunicação com as energias do inconsciente, onde “sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido” (KRENAK, 2019, p. 22).

O nome krenak é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, *kre*, que significa cabeça, a outra, *nak*, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra (KRENAK, 2019, p. 24).

Ao lançarem uma crítica aos sujeitos urbanos que se encontram desconectados da natureza, Kopenawa e Albert (2015) mostram o quanto este distanciamento embota as forças criativas da psique e evidenciam a experiência original indígena de conexão mítica-afetiva com o mundo natural e com a vida ao dizer que “você deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira”.

Na estreita conexão entre o físico e o psíquico, Jung (2013a) observou que há um padrão de funcionamento anímico psicoide, ou seja, que há um entrelaçar recíproco entre matéria e psi-

que, conseqüentemente sincronístico, que integra todos os fenômenos. A relação entre psique e matéria, manifestada numa conexão desconhecida, mas passível de experiência, Jung denominou de aspecto psicoide do arquétipo. Da mesma forma, o povo Yanomami entende que essa unidade psicofísica não é conceitual, mas projetada no cotidiano, nos elementos da natureza (LYRIO, 2020).

Considerando que “a alma do mundo é uma força natural, responsável por todos os fenômenos da vida e da psique” (JUNG, 2012, §393) entende-se ser necessário à sociedade atual:

Desenvolver o olhar inclusivo e mesmo generoso, no qual traga de volta a *anima mundi* para as relações dos seres humanos consigo mesmo e o cosmo. Que reflita a imagem do *espelho* índio, isto é, o olhar para o todo, em que a alteridade tenha garantido o seu lugar de pertencimento. De maneira que os símbolos, o cotidiano, a natureza base para viver à todas as formas de vida, sejam o reflexo do Si-Mesmo. Para que enfim, o amor pelo mundo se desenvolva na sua manifestação mais ampla e incluyente (LYRIO, 2020, p.145).

Mitos, ritos e sonhos: a força da experiência simbólica

O *reencantamento* do mundo passa necessariamente pela valorização do Bem Viver indígena como forma de atualizar a noção de mundo *almado*, realçando o entrelaçamento entre matéria e psique e fomentando o urgente debate sobre as questões ambientais do nosso tempo. Além disso, os saberes indígenas trazem a força da experiência simbólica presente nos seus mitos, ritos e sonhos e evidenciam a capacidade simbolizante da psique, isto é, a qualidade mediadora do símbolo e a abertura da consciência para a percepção do psicoide, para a percepção desse algo que, às vezes, não se consegue formular com precisão por falta de

categorias que extrapolem as que a racionalidade vigente aceita (GAMBINI, 2020).

Os mitos, por exemplo, são compreendidos como fenômenos psíquicos que revelam a própria natureza da psique e “resultam da tendência incoercível do inconsciente para projetar as ocorrências internas, que se desdobram no seu íntimo, sobre os fenômenos do mundo exterior, traduzindo-as em imagens” (SILVEIRA, 2007, p.114).

O mito em sociedades tribais constitui um modo predominante de cosmovisão (ELIADE, 1963) que, além de ajudar o homem a ultrapassar os seus próprios limites e condicionamentos, incita-o a elevar-se para onde estão os maiores. Para Oliveira (2020):

Este olhar mitológico nos devolve a vida anímica, os símbolos contidos nos mitos trazem a energia que flui dentro e fora de cada um. O casamento de ambos modelos mentais de razão e emoção, de logos e mitos nos faz aproximarmos mais da totalidade e conseqüentemente da saúde psíquica que resulta da união das polaridades (p. 122).

Entretanto, parece haver uma concordância geral sobre a perda, de certa forma, da proteção das estruturas míticas anteriormente aceitas. Sofremos um empobrecimento sem precedentes de símbolos (CAMPBELL, 2001) numa época em que não se dá tanto valor à dimensão mítica e poética, em que o coração e a alma estão cada vez mais ameaçadas de atrofia (WHITMONT, 1969).

Nesse sentido, compreende-se a preocupação de Jung em mostrar que “a intuição, a emoção e a capacidade de perceber e de criar por meio de símbolos são modos básicos do funcionamento humano” (WHITMONT, 1969, p. 17).

Nossas ideias motivadoras atuais não são mitos, mas ideologias, carentes de significação transcendental. Penso que essa perda da consciência do mito é a

mais devastadora que a humanidade poderia sofrer. Pois, como tenho afirmado, a consciência do mito é o laço que une os homens uns aos outros e ao insondável Mistério de onde surgiu a humanidade; e sem cuja referência a significação radical das coisas se acaba (WHEELWRIGHT, 1962 apud CAMPBELL, 2001, p.113).

Enquanto mito, a “queda do céu”, trazida pelo xamã yanomami Davi Kopenawa imbuído de sua visão espiritual do mundo, faz referência ao aspecto predatório da máquina civilizacional que deixa seu rastro de destruição e, consequentemente, quando a floresta sucumbir à devastação e o último xamã morrer, o céu cairá sobre todos. Como adverte Kopenawa e Albert (2015, p. 492), “sem xamãs a floresta é frágil e não consegue ficar em pé sozinha [...] e o céu ficará coberto de nuvens escuras e não haverá mais dia. Choverá sem parar. Um vento de furacão vai começar a soprar sem jamais parar”.

Tal mito sustenta uma visão cosmológica da qual Davi Kopenawa é porta-voz e aponta o quanto a sustentabilidade da vida na terra está fortemente interligada com a preservação da floresta e da vida de seus habitantes originários. Jung (2013a, §575) também indicava que “o medo de uma destruição planetária poderia nos salvar do pior, mas essa ameaça continuará pairando como uma nuvem sinistra sobre a nossa existência, caso não encontremos uma ponte capaz de superar a cisão psíquica e política do mundo”.

É isso que nos dizem os *xapiri* quando suas imagens falam conosco durante o tempo dos sonhos. Eles não mentem. São guerreiros valentes, que nunca nos alertam à toa [...]. Os *xapiri* já estão nos anunciando tudo isso, embora os brancos achem que são mentiras [...]. O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças das epidemias *xawara* e amarrado com firme-

za acima de nós (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 494).

As perspectivas de Jung (2013a) e de Kopenawa e Albert (2015) harmonizam-se ao evidenciam a atitude predatória, consumista e materialista do homem contemporâneo e sinalizam que, se a humanidade não tiver um olhar mais generoso com a natureza, se não houver a construção de uma “ponte” (por si mesma simbólica, mitológica, poética) com o inconsciente e com a alma do mundo, a humanidade estará fadada à destruição.

Oliveira (2020) compreende o xamanismo na cosmovisão guarani como um paradigma do processo de individuação, que é um aspecto central da psicologia junguiana. Assim, no que tange à vivência simbólica no âmbito das ritualizações, destaca-se o *Nemongaraí*, ritual de nomeação guarani que organiza a aproximação entre matéria e espírito:

O xamanismo percebido na cosmovisão guarani é uma educação e uma formação de um profundo encontro com uma singularidade que é constituída de um todo, de um campo espiritual e ancestral. Cada guarani precisa encontrar o seu espírito, ou seja, o seu nome, a cada dia, em seu próprio corpo e movimento (p. 236).

A palavra é o espírito (*nhe'e*), palavra sonhada e intuída pelo *karaí* e corporificada no nascimento da criança. No ritual, o *karaí*, representação da figura do xamã, é o elemento catalisador dessa comunicação entre as divindades e as famílias, no sentido que ele escuta o nome e informa aos pais, que por sua vez, confiam nessa mediação (OLIVEIRA, 2020):

[...] a formação da pessoa inicia mais fortemente nesse instante em que os pais, a comunidade e a própria criança tomam consciência desse nome. A responsabilidade é passada para os pais, que devem

cuidar e observar como cada criança vai se movimentar com o seu *nhe'é*. E a caminhada, a cada passo dado, é ir constituindo uma condição de entendimento e de comunicação com o significado do que o nome evoca no corpo de cada Guarani, no sentido de receber a ancestralidade espiritual em si mesmo (p. 235).

Apesar da extrema confiança que a comunidade tem no *karaí*, é importante salientar a possibilidade (rara, diga-se de passagem) de se mudar de nome.

Existem situações, já descritas por uma *kunhākaraí*, que sua neta estava doente, já sendo tratada por médicos de concepção ocidental e não se realizava a cura. Ela afirmou querer mudar de nome, pois estava sendo chamada por um nome que não a pertencia, que não falava de sua alma, e a comunidade aceitou. E, aos poucos, a menina foi recuperando sua saúde (MENEZES, 2019 apud OLIVEIRA, 2020, p. 236).

Tal visão demonstra o potencial adoecedor de não seguir o “nome sonhado”, de não obedecer e se atentar ao chamado e à potência interna que clama por realização. Esse ritual guarani é um convite ao encontro com quem se é, que é a lembrança do seu nome próprio; um convite para que cada um possa encontrar o *nhe'e*, seu “nome sonhado”.

Na visão junguiana, à força que impulsiona alguém a seguir com decisão e vontade o seu próprio caminho Jung (2014b) chamou de designação. Ela impele o indivíduo a emancipar-se da massa gregária e age como se fosse uma lei de Deus, da qual não é possível se esquivar:

Ele deve obedecer à sua própria lei, como se um demônio lhe insuflasse caminhos novos e estranhos. Quem tem designação escuta a voz do seu íntimo, está designa-

do. Por isso a lenda atribui a essa pessoa um demônio pessoal, que a aconselha e cujos encargos deve executar (§300).

Percebe-se que há um enlaçamento entre o xamanismo e a psicoterapia, uma vez que o xamã e o analista amplificam a função do mito em seus respectivos ofícios. No método junguiano, esse processo aparece claramente na dinâmica dos opostos, na função transcendente do Self e no arquétipo da *coniunctio*. O analista, assim como o xamã, deve ter essa habilidade de se mover entre consciente e inconsciente, entre o concreto e o simbólico (OLIVEIRA, 2020). Esse processo de criar pontes abre o caminho para conteúdos que ou foram reprimidos ou estiveram fora da consciência. A palavra alma (*nhe'e*) também pode ir ao encontro do sujeito num *setting* terapêutico moderno.

Como já mencionado, os sonhos também se configuram como uma vivência de alto potencial simbólico. Como bem salientam Kopenawa e Albert (2015, p. 465): “Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las em sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver”. Os saberes indígenas compreendem o sonho não como uma experiência onírica apenas, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e à aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas (KRENAK, 2019).

É frequente, entre povos originários, estabelecer-se a diferença entre “grandes sonhos”, em contraste com os “pequenos sonhos”. Estes dizem respeito a temas pessoais e problemas diários de menor importância, enquanto que só os “grandes sonhos” apresentam temas arquetípicos e devem ser compartilhados, pois

dizem respeito a todos da tribo, aldeia ou comunidade (OLIVEIRA, 2020, p. 48).

Interessante notar a ressonância entre a cosmovisão indígena e as postulações junguianas sobre o sonho. Jung (2013c, §317) destaca que é “sumamente provável que a nossa alma onírica tenha uma riqueza semelhante de conteúdos e formas de vida ou, quem sabe, muitos superiores às da vida consciente cuja natureza é essencialmente concentração, limitação e exclusão”. Ou seja, Jung credita ao sonho esse lugar de pura potência, de riqueza de conteúdos e formas de vida muito superiores às da vida consciente. Krenak (2019, p. 32), por sua vez, indica que o lugar do sonho representa “um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura [...] uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada”.

Há quem entenda a dimensão onírica como uma renúncia ao sentido prático da vida, mas, como sinaliza Krenak (2019), “também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas” (p. 25). E de acordo com Jung (2013c):

Os sonhos podem exprimir verdades implacáveis, sentenças filosóficas, ilusões, desenfreadas fantasias, recordações, planos, antecipações, e até visões telepáticas, experiências irracionais e sabe Deus o que mais. Não podemos deixar de lembrar que passamos quase a metade de nossa vida em estado mais ou menos inconsciente. O modo específico de o inconsciente se comunicar com a consciência é o sonho (§317).

Nota-se, em virtude do que foi exposto, que a experiência simbólica se faz imprescindível para o homem contemporâneo, na medida em que os símbolos, os mitos e ritos “sempre apon-

tam para além de si mesmos, para aquela força transcendente e imanente” (OLIVEIRA, 2020, p. 47). Ou seja, os símbolos têm vida, eles atuam e alcançam dimensões que o conhecimento racional não pode atingir (SILVEIRA, 2007).

Se nossa era ainda não encontrou um envoltório apropriado para o numinoso, os saberes indígenas nos oferecem caminhos possíveis para resgatar e valorizar a dimensão emocional e intuitiva tão indispensável para uma vivência menos unilateralizada da psique.

Tal compreensão é consistente com o realce que faz Jung ao fato de que o critério de uma vida é a relação com o ilimitado e que “se compreendermos e sentirmos que já nesta vida estamos relacionados com o infinito, os desejos e atitudes se modificam. Finalmente, só valem pelo essencial e se não acedemos a ele a vida foi desperdiçada” (JUNG, 2016a, p. 387). É este, portanto, o convite e o desafio: que o ilimitado se faça cada vez mais presente e favoreça uma maior aproximação com a totalidade através da união das polaridades entre a já esgarçada razão e a insurgente emoção, entre a predominância do logos e o resgate vital do *mythos*.

Considerações finais

Pretendeu-se, neste trabalho, estabelecer um diálogo entre os saberes tradicionais indígenas com o campo teórico junguiano a fim de encontrar pistas que pudessem responder a questão de como esses saberes podem contribuir para reencantar o mundo, entendendo-se com esta expressão o resgate metafórico do feito e da magia da vida.

O procedimento metodológico da revisão bibliográfica permitiu o esperado aprofundamento nos conceitos e nas articulações temáticas e desembocou numa análise construída à luz de dois grandes eixos norteadores: a conexão com a alma do mundo através do Bem Viver indígena e da experiência simbólica vivenciada através dos mitos, ritos e sonhos.

A pesquisa evidenciou que o sentimento indígena de enraizamento, pertencimento e identi-

dade está intimamente atrelado à relação com a natureza e que os povos indígenas mantêm um nível profundo de conexão com a psique, mediada por vivências de elevado teor arquetípico.

Vale ressaltar que este trabalho não propõe um retorno a um período pré-civilizacional, nem ao estágio do homem natural da perspectiva rousseauiana, mas compreender de que forma a cosmovisão dos povos tradicionais indígenas pode auxiliar o homem contemporâneo a buscar uma maior integração com sua alma e com a alma do mundo. Para este fim, o pesquisador entende ser imprescindível o resgate da sabedoria indígena em consonância com o que aponta Lyrio (2020) sobre a necessidade de deixar-se tocar pela experiência desse pensar simbólico, no intuito de introduzir na consciência e acolher no coração a alteridade radical indígena (OLIVEIRA, 2020).

Outrossim, é importante frisar que o estudo mapeou outros aspectos que, pelo limite do es-

copo do trabalho, não puderem ser incorporados, mas cujo potencial de investigação merece ser considerado como elemento de futuras pesquisas, principalmente os aspectos concernentes às práticas indígenas de cuidado e saúde (em alternativa ao modelo biomédico) e todo o campo de expressões artísticas presentes na pintura, no canto e na dança indígenas.

Assim, o presente estudo se junta ao crescente grupo de publicações no âmbito da psicologia analítica – principalmente aquele organizado por Oliveira (2020) – preocupado em trazer, além de uma crítica ao processo civilizatório, a comunhão de diferentes perspectivas e cosmovisões, em favor do alargamento do campo pluri-paradigmático que se debruça sobre questões contemporâneas e emergentes. ■

Recebido em: 16/02/2022

Revisão: 12/06/2022

Abstract

Dialogue between traditional indigenous knowledge and analytical psychology: a sketch for a “re-enchantment” of the world

This work aims to establish a dialogue between the indigenous worldview and analytical psychology to understand how this interlocution can contribute to “re-enchant” the world. The study assumes that despite the evident material and technological progress, the structures of the western model based unilaterally on reason prove to be bankrupt and sterile in responding to the demands of contemporary

man. To achieve the proposed objective and within the panorama of exploratory research, a bibliographic review was used to enable further deepening. As a result, it presents the approach of analytical psychology to two aspects of the indigenous cosmivision: the notion of Good Living in an integrative look at the soul of the world and the symbolic experience present in myths, rites, and dreams. ■

Keywords: indigenous knowledge, analytical psychology, disenchantment of the world, good living, symbolic experience

Resumen

Diálogo entre los saberes tradicionales indígenas y la psicología analítica: esquema para un reencantamiento del mundo

El presente trabajo tiene como objetivo establecer un diálogo entre la cosmovisión indígena y la psicología analítica con el fin de comprender cómo este diálogo puede contribuir al “reencantamiento” del mundo. El estudio parte del supuesto de que, a pesar del evidente progreso material y tecnológico, las estructuras del modelo occidental basado unilateralmente en la razón son fallidas y estériles para responder a las exigencias del hombre contemporáneo.

Para lograr el objetivo propuesto y en el marco de una investigación exploratoria, se utilizó una revisión bibliográfica con el fin de posibilitar una mayor profundidad. Como resultado, se presentó el acercamiento de la psicología analítica a dos aspectos de la cosmovisión indígena: la noción del Buen Vivir en una mirada integradora con el alma del mundo y la experiencia simbólica presente en mitos, ritos y sueños. ■

Palabras clave: saberes indígenas, psicología analítica, desencanto del mundo, buen vivir, experiencia simbólica

Referências

- ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante e Autonomia Literária, 2016.
- CAMPBELL, J. *Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- CARDOSO, M. R. O desencantamento do mundo segundo Max Weber. *Revista Educ*, Duque de Caxias, v. 1, n. 2, p. 106-19, jul./dez. 2014.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1963
- GAMBINI, R. *A voz e o tempo: reflexões para jovens terapeutas*. 3. ed. Cotia: Ateliê, 2020.
- GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2002.
- JACOBI, J. *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- _____. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes, 2013c.
- _____. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.
- _____. *O desenvolvimento da personalidade*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- _____. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2016b.
- _____. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- _____. *The visions seminars*. Zürich: Spring, 1976.
- _____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2015
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LYRIO, Z. 'A queda do céu': reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 139-54, jul./dez. 2020.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MARCOS, F. Viveiros de Castro: 'sociedades tradicionais podem servir de exemplo'. *Arte e Cultura Ufmg*, 9 out. 2017. Disponível em: <<https://ufmg.br/comunicacao/noticias/viveiros-de-castro-propoe-formas-de-viver-em-paz-com-o-mundo-em-conferencia>>. Acesso em 16 jul. 2021.
- MUNDURUKU, D. *Contos indígenas brasileiros*. São Paulo: Global, 2004.
- OLIVEIRA, H. (Org.). *Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira: psicologia junguiana e inconsciente cultural*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- SERBENA, C. A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 76-82, jun. 2010.
- SILVEIRA, N. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- WHITMONT, E. *A busca do símbolo: conceitos básicos da psicologia analítica*. São Paulo: Cultrix, 1969.



Dialogue between traditional indigenous knowledge and analytical psychology: a sketch for a *re-enchantment* of the world

Rafael Reis de Lima*

Abstract

This work aims to establish a dialogue between the indigenous worldview and analytical psychology to understand how this interlocution can contribute to “*re-enchant*” the world. The study assumes that despite the evident material and technological progress, the structures of the western model based unilaterally on reason prove to be bankrupt and sterile in responding to the demands of contemporary man. To achieve the proposed objective and within the panorama of exploratory research, a bibliographic review was used to enable further deepening. As a result, it presents the approach of analytical psychology to two aspects of the indigenous cosmology: the notion of Good Living in an integrative look at the soul of the world and the symbolic experience present in myths, rites, and dreams. ■



Keywords
indigenous knowledge, analytical psychology, disenchantment of the world, good living, symbolic experience.

* Poet, Musician, graduated in Business Administration and Psychology from the Federal University of Bahia and Specialist in Analytical Theory of Carl Gustav Jung from IHAC-UFBA. e-mail: rafael-rl10@hotmail.com

Dialogue between traditional indigenous knowledge and analytical psychology: a sketch for a *re-enchantment* of the world

Introduction

Jungian postulates have consistently shown the influence of the rationalist model in man's distance from his soul reality, and how much this distance hinders the contact and expression of unconscious content. In *Man and His Symbols*, for example, Jung (2008) states that "our lives are now dominated by a goddess, Reason, which is our greatest and most tragic illusion" (p.128). Strengthening his criticism, Jung (2008) also recalls an episode in which a rabbi was asked why no one else saw God today, when in the past he appeared to people so often, and the rabbi's answer shed light on the perception that there were no longer people capable of bending low enough.

This work aims to establish a dialogue between the cosmovision of indigenous peoples and analytical theory to understand how this interlocution can contribute to what the researcher calls the *re-enchantment* of the world.

To this end, the researcher understands the crisis of contemporaneity based on the notion of disenchantment in the world (WEBER, 1982) and on the criticism of the rationalist model (HUSSERL, 2002) to, then, align the Jungian theoretical framework with the contributions of traditional indigenous knowledge in the perspective that "civilized man, regardless of his high degree of consciousness, remains an archaic man in the deepest layers of his psyche" (JUNG, 2013a, §105).

The interlocution proposed by the present study is justified insofar as it is possible to perceive a movement of approximation and rescue of ancestral and traditional knowledge within a decolonial perspective of knowledge and in favor of opening to other epistemologies, given the works of Viveiros de Castro (2002), Ko-

penawa and Albert (2015), Krenak (2019) and Oliveira (2020).

To reach the objective of this study, exploratory research was carried out, of a qualitative nature and based on the precepts of the literature review. The research was guided by the question: "how can the dialogue between traditional indigenous knowledge and analytical psychology contribute to the *re-enchantment* of the world?".

Exploratory research aims to provide the researcher with greater knowledge about the proposed problem. The methodological procedure of the bibliographic review is developed based on material already prepared, consisting mainly of books and scientific articles (GIL, 2002). However, it is noteworthy that the bibliographic review "is not the mere repetition of what has already been said or written on a certain subject, but provides the examination of a theme under a new focus or approach, reaching innovative conclusions" (MARCONI, LAKATOS, 2003, p.183).

Disenchantment of the world and the contemporary crisis

The expression "disenchantment of the world" is one of the most striking expressions in the writing of Max Weber (1982), an important German thinker who, with this expression, designated the very long period of rationalization through which passed Western religiosity and the process through which existence and nature became subject to techno-scientific domain and scrutiny. According to Cardoso (2014), the concept of "disenchantment of the world" proposed by Weber (1982) refers to a desacralized world, in which nature is stripped of its symbolic potential:

It mainly means, therefore, that there are no incalculable mysterious forces, but that we can, in principle, master all things by calculation. This means the world has been disenchanting. We no longer need to resort to magical means to dominate or implore spirits, as did the savage, for whom these mysterious powers existed. The technical means and calculations perform the service (p.165).

Another important perspective that contributes to the analysis of contemporaneity, mainly because it brings to light the crisis of the scientific model and its implication in the subjective experience, is the one advocated by Husserl (2002) in *The crisis of european humanity and philosophy*. For him, the scientific model presents a vision of the world in which quantification, objectivism, formalization and technification predominate. Such a conception is opposed to the “world of life”, which, according to Husserl (2002, p. 34) is the “world of immediate subjective experiences, endowed in itself with meaning and purpose”.

Husserl (2002) points out that the scientific model, in its attempt to reach certain criteria, distances the subject from the “world of life”, from that source where the experience takes place in a burning and pulsating way.

In line with the postulations of Weber (1982) and Husserl (2002), Jung (2008), when reinforcing his civilizational critique, emphasizes that:

Modern man does not understand how much his rationalism (which destroyed his ability to react to numinous ideas and symbols) left him at the mercy of the psychic “underworld”. He freed himself from “superstitions” (or at least he thinks he did), but in the process he lost his spiritual values on a positively alarming scale. Its moral and spiritual traditions have disintegrated and so it now pays a

high price in terms of universal disorientation and dissociation (p.118).

Jung and ancestral wisdom

In the book *Memories, Dreams, Reflections* (Jung, 2016a) tells of his journey through different places on Earth, reflecting on the encounter with different peoples and different knowledges. About the pueblo Indians of New Mexico, for example, Jung (2016a) points out:

I understood, then, on which “dignity” rested, the serene certainty of the isolated individual: he was a child of the Sun, his life had a cosmological meaning [...] Knowledge does not enrich us; on the contrary, it distances us more and more from the mythical world, in which, in the past, we had the right to citizenship (p.306).

On a trip to North Africa, Jung (2016a, p. 297) brings the important realization that the emotional nature of these peoples “exerts a powerful, suggestive effect on these historical layers in us, which we have just overcome or that, at least, we believe we have overcome it”. In this sense, it is understandable how much the intuitive and emotional faculties, so strong and present in traditional peoples, are indispensable for a less one-sided experience of the psyche (WHITMONT, 1969).

Linked to this vision, Jung (2016b) reinforces, in *Symbols of Transformation* that just as our body in many organs still retains the remnants of ancient functions and states, so our spirit, which seems to have surpassed all primitive instincts, still bears the marks of development by that passed and repeats the archaic at least in dreams and fantasy. To Jung (2008):

Man feels isolated in the cosmos because, no longer involved with nature, he has lost his “unconscious emotional identification” with natural phenomena [...]. His

contact with nature ended, and so did the deep emotional energy that this symbolic connection fed. (p.120)

It is precisely the psyche's ability to manifest itself symbolically that distinguishes the two types of thinking highlighted by Jung (2016b): directed thinking and fantasy thinking. The symbol, according to Jung (2015), is always a product of a highly complex nature, as it is composed of data from all psychic functions. Furthermore, the symbol is neither rational nor irrational in nature and has a side that speaks to reason and another inaccessible to reason. It reaches dimensions that rational knowledge cannot reach, or, as Jung points out, "through fantasy-thought, directed thought is linked with the oldest layers of the human spirit (JUNG, 2016b, §39).

For Jung (2015, §906), a symbol can be considered as "any psychic product that has for some time been the best possible expression of a hitherto unknown or only relatively known fact". In other words, the symbol is the eternal mediator between what is and what is not accessible to reason and as such, it participates and exists in an experiential form, being impossible to have its meaning exhausted or determined, making it possible to establish multiple relationships and analogies (SERBENA, 2010).

In this way, *re-enchanting* the world requires an opening to indigenous wisdom that can welcome a perception, a sensitivity and a way of being full of symbolic experiences, since:

The numinous, the mysterious and the irrational has always been "offered" to us, but "recognized" only by a few. If the number of these few shrinks more and more, this is due to the fact that we seem to have lost the means by which, it is true, we "offer" the divine, but we do not "unveil" it. Each age has given the mystery its own suitable garment; but our era has not yet found an appropriate envelope for the numinous (JACOBI, 2017, p.103).

Indigenous traditional knowledge

Anthropologist Eduardo Viveiros de Castro stated in a conference entitled *The model and the example: two ways to change the world*, that "traditional knowledge, such as that produced and disseminated by indigenous peoples or by peasants, are examples of sensitivity and how to live in peace with the world in this century" (MARCOS, 2017). Or, as the message brought by the subtitle of the book by the Ecuadorian thinker Alberto Acosta (2016) clearly shows: Good Living – an opportunity to imagine other worlds.

Good Living is a concept that comes from the Amerindian cosmology and way of life, but which is present in different cultures and, according to Acosta (2016, p.15), refers to "life on a small scale, sustainable and balanced, as means necessary to guarantee a dignified life for all and the very survival of the human species and the planet".

Good Living, which can be understood as *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) or *nhandereko* (guarani), presents itself as an opportunity to collectively build a new way of life and is extremely in tune with other worldviews in which it seeks to establish balanced relationships, in harmony with nature and with the community, such as the African philosophy of ubuntu (I am because we are), thus evidencing the archetypal aspect of the community value of human experience. As Acosta (2016, p. 24) points out, "the indigenous people are neither pre-modern nor backward. Its values, experiences and practices synthesize a lively civilization that has demonstrated its capacity to face colonial modernity".

In this way, Good Living is a concept that brings together practices, values, and experiences from the community matrix of peoples who live in harmony with nature. It should be noted that nature, for indigenous peoples, transcends the notion of the natural or physical world and approaches what Krenak (2019, p. 10) emphasizes: "I don't understand where there is anything that is not nature. Everything is nature. The cosmos is nature. All I can think about is nature."

In addition to the intimate relationship with nature, indigenous peoples are moved by the poetry of myths – words that enchant and give direction, provoke, and evoke the events of early times, when only it, the Word, existed (MUNDURUKU, 2004). According to Viveiros de Castro (2002, p.355) “the myth speaks of a state of being where bodies and names, souls and actions, the self and the other interpenetrate, immersed in the same pre-subjective and pre-objective medium”.

In the dimension of rites, the researcher highlights the Guarani way of ritualizing the naming process, which is the central core of the psychic meaning of being Guarani. The naming process, called *Nemongaraí*, takes place in the first year of life and is one of the main rituals of this people. It refers to an initial principle of individuation, in which finding a name is a way of ritualizing the meaning of a Guarani existence through a path of connection with the divine (OLIVEIRA, 2020).

Furthermore, indigenous peoples attach great importance to dreams, and they are always attentive to their messages and the possibility of interpreting them. Indigenous peoples have, with the unconscious, a live and very present contact in all aspects of their lives. The dream, particularly the shamanic dream induced by the consumption of hallucinogens, is the royal path of knowledge of the invisible foundations of the world, both for the Yanomami and for many other Amerindian peoples, or, as Jung pointed out (2013b, §674) “dreams were man’s original orientation in the great darkness”. In a constant criticism of the white man, Kopenawa and Albert (2015) show that:

When they sleep, they only see in the dream what surrounds them during the day. They don’t really know how to dream, because the spirits don’t take their image during their sleep [...]. Their sleep is bad and their dream is slow to come. And when it finally does, it never goes far and ends too quickly. There is no doubt that

they have many antennas and radios in their cities, but these are just for listening to themselves (p.460).

Therefore, such reflections are in line with the position of Krenak (2019, p. 9) when he states that “if people do not have deep bonds with their ancestral memory, with the references that support an identity, they will go crazy in this crazy world we share.”

Indigenous Good Living and the connection to the soul of the world

Indigenous peoples, despite belonging to so many ethnic groups with different languages, myths and rites, share the same cosmological foundation which is the notion of a *souled* world, where human beings, non-human beings and invisible entities (as the enchanted ones) form an indivisible and integrated whole (OLIVEIRA, 2020), a notion that resembles the concept of *anima mundi*, which, according to Jung (2014a, § 921), refers to the “world soul, a kind of unique life that fills all things, penetrates all things, connects and holds all things together, making the whole world machine one”.

For our Xingu indigenous brothers, the world is populated by many species of beings, not only from the animal and plant kingdom, but also minerals, water, air and the Earth itself, which have their own spirit and intelligence – or *ajayu*, in Aymara (ACOSTA, 2016, p.15).

Deepening the instigations on Good Living, Acosta (2016) highlights that such an understanding is affirmed in the balance and harmony between beings. In harmony between the individual and himself, between the individual and society, and between society and the planet. Only from these three harmonies, emphasizes Acosta (2016, p. 15) “we will be able to establish a deep connection and interdependence with the nature of which we are a part”.

Therefore, it is noted that the indigenous feeling of rootedness, belonging and identity is closely linked to the relationship with nature, with the Mother Earth, which, as stated by Krenak (2019, p.22) “in some cultures it continues to be recognized as our mother and provider in broad senses, not only in the dimension of subsistence and the maintenance of our lives, but also in the transcendent dimension that gives meaning to our existence”.

Jung devoted considerable attention to investigations into psychic development and demonstrated in several passages of his work that the adaptation to the environment and the progress of scientific and technological knowledge required the hardening of the analytical-rational state of consciousness, and therefore, an estrangement in relation to the magical dimension of mythical thinking, so present in the original peoples. For him, analytical psychology offers new possibilities for thinking about the human being, in addition to being:

A reaction against an exaggerated rationalization of consciousness that, in the preoccupation of producing guided processes, isolates itself from nature and, thus, deprives man of his natural history and transposes him to a rationally limited present [...] This limitation generates in the individual the feeling that he is a random and meaningless creature, and this feeling prevents us from living life with the intensity it requires in order to be lived to its fullest [...] The quality of eternity, which is so characteristic of the life of the primitive, lacking entirely in our lives. We live protected by our rationalist walls against the eternity of nature (JUNG, 2012, §739).

The vision that separates the individual from the collective, the visible reality from the invisible world, which dissociates spirit, soul, and matter, is not part of the indigenous cosmogony or the analytical psychology. Thus, “when

we accept this point of view we have to assume that life is really a continuum and destined to be as it is, that is, a whole interlacement in which things live with or through each other” (JUNG, 1976, §180)

Without the experience of meaning in this continuum, the individual becomes isolated and does not perceive the natural self-regulating principle, present in the intrinsic interrelationship of existence (LYRIO, 2020). Consequently, it relates to the external world in a unilateral way, impoverished by the emptiness caused by the lack of communication with the energies of the unconscious where “we feel as if we were loose in a cosmos empty of meaning” (KRENAK, 2019, p. 22).

The name *krenak* consists of two terms: one is the first particle, *kre*, which means head, the other, *nak*, means earth. Krenak is the heritage we receive from our ancestors, from our memories of origin, which identifies us as the “head of the earth”, as a humanity that cannot conceive of itself without this connection, without this deep communion with the earth (KRENAK, 2019, p. 24).

By launching a critique of urban subjects who are disconnected from nature, Kopenawa and Albert (2015, p.468) show how this distance blunts the creative forces of the psyche and evidences the original indigenous experience of mythic-affective connection with the natural world and with life saying that “I think you should dream of the land, because it has a heart and breathes”.

In the close connection between the physical and the psychic, Jung (2013a) observed that there is a pattern of psychoid animic functioning, that is, there is a reciprocal interweaving between matter and psyche, consequently synchronistic, which integrates all phenomena. This relationship between psyche and matter, manifested in an unknown but experiential connection, Jung called the psychoid archetype. From

the Yanomami perspective, this psychophysical unit is not conceptual, but projected in everyday life, in the elements of nature (LYRIO, 2020).

Considering that “the soul of the world is a natural force, responsible for all the phenomena of life and the psyche” (JUNG, 2012, §393), it is understood to be necessary for today’s society:

Develop an inclusive and even generous look, in which to bring back the *anima mundi* to human beings’ relationships with themselves and the cosmos. That reflects the image of the Indigenous mirror, that is, the look at the whole, in which the alterity has guaranteed its place of belonging. So that the symbols, the everyday, the basic nature to live in all forms of life, are the reflection of the Self. So that at last, love for the world develops in its widest and most inclusive manifestation (LYRIO, 2020, p. 145).

Myths, rites, and dreams: the strength of the symbolic experience

The *re-enchantment* of the world necessarily involves valuing indigenous well-being as a way of updating the notion of a *souled* world, highlighting the intertwining between matter and psyche, and fostering the urgent debate on the environmental issues of our time. In addition, indigenous knowledge brings the strength of the symbolic experience present in their myths, rites and dreams and evidences the symbolizing capacity of the psyche, that is, the mediating quality of the symbol and the opening of consciousness to the perception of the psychoid, to the perception of something that, sometimes, is not possible to formulate with precision due to the lack of categories that extrapolate those that the current rationality accepts (GAMBINI, 2020).

Myths are understood as psychic phenomena that reveal the very nature of the psyche and “result from the incoercible tendency of the un-

conscious to project internal occurrences, which unfold within it, onto the phenomena of the external world, translating them into images” (SILVEIRA, 2007, p. 114).

The myth in tribal societies constitutes a predominant mode of cosmivision (ELIADE, 1963) which, in addition to helping man to overcome his own limits and conditioning, encourages him to rise to where the greatest are. To Oliveira (2020):

This mythological look gives us back the soul life, the symbols contained in the myths bring the energy that flows in and out of each one. The marriage of both mental models of reason and emotion, logos and myths brings us closer to the totality and consequently to the psychic health that results from the union of polarities (p. 122).

However, there seems to be general agreement on the loss of the protection of previously accepted mythical structures. We suffer an unprecedented impoverishment of symbols (CAMPBELL, 2001) at a time when heart and soul are increasingly threatened with atrophy (WHITMONT, 1969).

In this sense, it is understandable Jung’s concern with showing that “intuition, emotion and the ability to perceive and create through symbols are basic modes of human functioning” (WHITMONT, 1969, p. 17).

Our current motivating ideas are not myths but ideologies, lacking in transcendental significance. I think this loss of awareness of the myth is the most devastating humanity could suffer. For, as I have stated, the awareness of the myth is the bond that unites men to one another and to the unfathomable Mystery from which humanity arose; and without whose reference the radical meaning of things ends (WHEELWRIGHT, 1962 apud CAMPBELL, 2001, p.113).

As a myth, “The falling sky”, for example, which prophetically warns the Yanomami shaman Davi Kopenawa imbued with his spiritual vision of the world, concerns the predatory aspect of the civilizational machine that leaves its trail of violence and destruction wherever it goes, and this way, when the forest succumbs to devastation and the last shaman dies, the sky will fall on them all. As Kopenawa and Albert (2015, p. 492) warn, “without shamans the forest is fragile and cannot stand alone [...] and the sky will be covered with dark clouds and there will be no more day. It will rain without stopping. A hurricane wind will start blowing without ever stopping.”

This myth supports a cosmological vision of which Davi Kopenawa is the spokesperson and points out how the sustainability of life on earth is strongly interconnected with the preservation of the forest and the life of its original inhabitants. Jung (2013a, §575) also indicated that “the fear of planetary destruction could save us from the worst, but this threat will continue to hover like a sinister cloud over our existence, if we do not find a bridge capable of overcoming the psychic split and world policy”.

This is what the *xapiri* tell us when their images speak to us during dream times. They don't lie. They are brave warriors, who never alert us for nothing [...] The *xapiri* are already announcing all this to us, although the whites think they are lies [...] What whites call the future, for us, is a sky protected from the fumes of the *xawara* epidemics and firmly tied above us (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 494).

The perspectives of Jung (2013a) and of Kopenawa and Albert (2015) are consistent in showing the predatory, consumerist and materialist attitude of contemporary man and signal that if humanity does not have a more generous look at nature, if there is not a construction of a “bridge” (symbolic, mythological, and poetic in itself) with

the unconscious energies and soul of the world, humanity will be doomed to destruction.

Oliveira (2020) understands shamanism in the Guarani cosmovision as a paradigm of the individuation process, which is a central aspect of Jungian psychology. Thus, about the symbolic experience within the scope of ritualizations, the *Nemongaraí*, a Guarani naming ritual that organizes the approximation between matter and spirit, stands out.

The shamanism perceived in the Guarani cosmovision is an education and formation of a deep encounter with a singularity that is constituted of a whole, of a spiritual and ancestral field. Each Guarani needs to find their spirit, that is, their name, every day, in their own body and movement (p. 236).

The word is the spirit (*nhe'e*), a word dreamed of and intuited by the *karaí* and embodied in the birth of the child. In the ritual, the *karaí*, representing the figure of the shaman, is the catalyzing element of this communication between the deities and the families, in the sense that he hears the name and informs the parents, who, in turn, trust this mediation (OLIVEIRA, 2020):

[...] the formation of the person begins more strongly at that moment in which the parents, the community and the child himself become aware of this name. The responsibility is passed on to the parents, who must take care of and observe how each child will move with their *nhe'é*. And the journey, with each step taken, is to constitute a condition of understanding and communication with the meaning of what the name evokes in the body of each Guarani, in the sense of receiving spiritual ancestry in oneself (p. 235).

Despite the extreme confidence that the community has in the *karaí*, it is important to

emphasize the possibility (rare, by the way) of changing their name.

There are situations, already described by a *kunhākaraí*, in which her granddaughter was sick, already being treated by Western-minded doctors and the cure was not taking place. She stated that she wanted to change her name, as she was being called by a name that did not belong to her, that did not speak of her soul, and the community accepted. And, little by little, the girl recovered her health (MENEZES, 2019 apud OLIVEIRA, 2020, p.236).

Such a view demonstrates the sickening potential of not following the “dreamed name”, of not obeying and paying attention to the call and the internal power that cries out for fulfillment. This Guarani ritual is an invitation to meet who we are, which is the memory of our own name; an invitation so that each one can find the *nhe’e*, the proper name, the “dreamed name”.

This force that drives someone to follow their own path with determination and will, Jung (2014b) calls designation. It compels the individual to emancipate himself from the gregarious mass and acts as if it were a law of God, which it is not possible to evade.

He must obey his own law, as if a demon were breathing new and strange paths into him. Whoever has an appointment listens to the voice of his inner self, he is appointed. Therefore, the legend attributes to this person a personal devil, who advises him and whose duties he must carry out (§300).

It is noticed that there is a link between shamanism and psychotherapy, since the shaman and the analyst amplify the function of the myth in their respective crafts. In the Jungian method this process appears clearly in the dynamics of opposites, in the transcendent function of the

Self and in the archetype of the coniunctio. The analyst, like the shaman, must have this ability to move between conscious and unconscious, between the concrete and the symbolic (OLIVEIRA, 2020). This bridging process opens the way for content that has either been repressed or has been out of consciousness. The word soul (*nhe’e*) can also meet the subject in a modern therapeutic setting.

As already mentioned, dreams are also configured as an experience of high symbolic potential. As noted by Kopenawa and Albert (2015, p. 465), “we Yanomami, when we want to know things, make an effort to see them in a dream. This is our way of gaining knowledge. It was, therefore, following this custom that I too learned to see”. Indigenous knowledge understands the dream not only as a dream experience, but as a discipline related to the formation, the cosmovision, the tradition of different peoples who have in the dream a path of learning, self-knowledge about life, and the application of this knowledge in their interaction with the world and with other people (KRENAK, 2019).

It is frequent, among native peoples, to establish the difference between “big dreams”, in contrast to “small dreams”. These relate to personal themes and minor daily problems, while only the “big dreams” present archetypal themes and should be shared, as they concern everyone in the tribe, village or community (OLIVEIRA, 2020, p. 48).

It is interesting to note the resonance between the indigenous perspective and the Jungian postulations about dreams. Jung (2013c, §317) points out that it is “very likely that our dream soul has a similar wealth of contents and forms of life or, who knows, much superior to those of conscious life whose nature is essentially concentration, limitation and exclusion”. In other words, Jung credits the dream as this place of pure potency, richness of contents

and forms of life far superior to those of conscious life. And Krenak (2019, p. 32) says that the dream place represents “another place that we can inhabit beyond this hard land [...] a transcendent experience in which the human cocoon implodes, opening up to other views of unbounded life”.

There are those who understand the oneiric dimension as a renunciation of the practical meaning of life, but as Krenak points out, “we can also find those who would see no meaning in life if they were not informed by dreams, in which they can seek songs, healing, inspiration and even the resolution of practical issues” (KRENAK, 2019, p. 25). According to Jung (2013c):

Dreams can express implacable truths, philosophical sentences, illusions, wild fantasies, memories, plans, anticipations, and even telepathic visions, irrational experiences, and God knows what else. We cannot help but remember that we spend almost half of our life in a more or less unconscious state. The specific way in which the unconscious communicates with the consciousness is the dream (§317).

It is noted, due to what was exposed, that the symbolic experience is essential for contemporary man, as symbols, myths, and rites “always point beyond themselves, to that transcendent and immanent force” (OLIVEIRA, 2020, p. 47). In other words, symbols have life, they act and reach dimensions that rational knowledge cannot reach (SILVEIRA, 2007).

If our era has not yet found an appropriate envelope for the numinous, indigenous knowledge offers us possible ways to rescue and value the emotional and intuitive dimension so indispensable for a less one-sided experience of the psyche.

Such understanding is consistent with Jung’s emphasis on the fact that the criterion of a life is the relationship with the unlimited and that “if we understand and feel that already in this life

we are related to the infinite, desires and attitudes change. Finally, we only value what is essential and if we don’t access it, life is wasted” (JUNG, 2016a, p. 387). This is, then, the invitation and the challenge: that the unlimited becomes increasingly present and favors a greater approximation with the totality through the union of the polarities between the already frayed reason and the insurgent emotion, between the predominance of logos and the vital rescue of *mythos*.

Final considerations

The aim of this work was to establish a dialogue between traditional indigenous knowledge with the Jungian theoretical field to find clues that could answer the question of how this knowledge can contribute to re-enchant the world, understanding with this expression, the metaphorical rescue of the spell and magic of life.

The methodological procedure of the bibliographic review allowed for the expected deepening of concepts and thematic articulations and resulted in an analysis built in light of two main guiding axes: the connection with the soul of the world through indigenous Good Living and the symbolic experience lived in myths, rites and dreams.

The research showed that the indigenous feeling of rootedness, belonging and identity is closely linked to the relationship with nature and that indigenous peoples maintain a deep level of connection with the psyche, mediated by experiences of high archetypal content.

It is noteworthy that this work does not propose a return to a pre-civilization period, nor to the stage of the natural man from the Rousseauian perspective, but to understand how the cosmovision of traditional indigenous peoples can help contemporary man to seek greater integration with his own soul and with the soul of the world. To this end, the researcher believes that the rescue of indigenous wisdom is essential, in line with what Lyrio (2020) points out about the need to let oneself be touched by the experience of this symbolic thinking, to introduce

otherness into consciousness and welcome into the indigenous radical heart (OLIVEIRA, 2020).

Furthermore, it is important to emphasize that the study mapped other aspects that, due to the limit of the scope of the work, cannot be incorporated, but whose research potential deserves to be considered as an element of future research, especially the aspects concerning indigenous care and health practices (in alternative to the biomedical model) and the entire field of artistic expressions present in indigenous painting, singing, and dancing.

Thus, this study joins the small and growing group of publications in the field of analytical psychology – mainly the one organized by Oliveira (2020) –concerned with bringing, in addition to a critique of the civilizing process, the communion of different perspectives and cosmovisions, in favor of broadening the pluriparadigmatic field that focuses on contemporary and emerging issues. ■

Received: 02/16/2022

Revised: 06/12/2022

Resumo

Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um reencantamento do mundo

O presente trabalho tem por finalidade estabelecer um diálogo entre a cosmovisão indígena e a psicologia analítica a fim de compreender de que modo essa interlocução pode contribuir para o reencantar do mundo. O estudo parte do pressuposto de que apesar do evidente progresso material e tecnológico, as estruturas do modelo ocidental baseado unilateralmente na razão mostram-se falidas e estéreis nas respostas às demandas do

homem contemporâneo. Para a consecução do objetivo proposto e dentro do panorama da pesquisa exploratória, foi utilizada a revisão bibliográfica a fim de viabilizar um maior aprofundamento. Como resultado, foi apresentada a aproximação da psicologia analítica com dois aspectos da cosmovisão indígena: a noção de Bem Viver num olhar integrador com a alma do mundo e a experiência simbólica presente nos mitos, ritos e sonhos. ■

Palavras-chave: saberes indígenas, psicologia analítica, desencantamento do mundo, bem viver, experiência simbólica

Resumen

Diálogo entre los saberes tradicionales indígenas y la psicología analítica: esquema para un reencantamiento del mundo

El presente trabajo tiene como objetivo establecer un diálogo entre la cosmovisión indígena y la psicología analítica con el fin de comprender cómo este diálogo puede contribuir al “reencantamiento” del mundo. El estudio parte del supuesto de que, a pesar del evidente progreso material y tecnológico, las estructuras del modelo occidental basado unilateralmente en la razón son fallidas y estériles para responder a las exigencias del

hombre contemporáneo. Para lograr el objetivo propuesto y en el marco de una investigación exploratoria, se utilizó una revisión bibliográfica con el fin de posibilitar una mayor profundidad. Como resultado, se presentó el acercamiento de la psicología analítica a dos aspectos de la cosmovisión indígena: la noción del Buen Vivir en una mirada integradora con el alma del mundo y la experiencia simbólica presente en mitos, ritos y sueños. ■

Palabras clave: saberes indígenas, psicología analítica, desencanto del mundo, buen vivir, experiencia simbólica

References

- ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante e Autonomia Literária, 2016.
- CAMPBELL, J. *Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- CARDOSO, M. R. O desencantamento do mundo segundo Max Weber. *Revista Educ*, Duque de Caxias, v. 1, n. 2, p. 106-19, jul./dez. 2014.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1963
- GAMBINI, R. *A voz e o tempo: reflexões para jovens terapeutas*. 3. ed. Cotia: Ateliê, 2020.
- GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2002.
- JACOBI, J. *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- _____. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes, 2013c.
- _____. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.
- _____. *O desenvolvimento da personalidade*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- _____. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2016b.
- _____. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- _____. *The visions seminars*. Zürich: Spring, 1976.
- _____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2015
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LYRIO, Z. 'A queda do céu': reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 139-54, jul./dez. 2020.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MARCOS, F. Viveiros de Castro: 'sociedades tradicionais podem servir de exemplo'. *Arte e Cultura Ufmg*, 9 out. 2017. Disponível em: <<https://ufmg.br/comunicacao/noticias/viveiros-de-castro-propoe-formas-de-viver-em-paz-com-o-mundo-em-conferencia>>. Acesso em 16 jul. 2021.
- MUNDURUKU, D. *Contos indígenas brasileiros*. São Paulo: Global, 2004.
- OLIVEIRA, H. (Org.). *Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira: psicologia junguiana e inconsciente cultural*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- SERBENA, C. A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 76-82, jun. 2010.
- SILVEIRA, N. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- WHITMONT, E. *A busca do símbolo: conceitos básicos da psicologia analítica*. São Paulo: Cultrix, 1969.



Raspas e restos nos interessam: sobre o amor em tempos de sobrevivência

Luciana Ximenez*

Resumo

Este ensaio propõe-se a refletir sobre a experiência do amor, partindo de vivências em tempos sombrios e desesperançosos como o que assolou o Brasil no período de pandemia da Covid-19, ocorrido a partir de dezembro de 2019. Para tanto, utiliza-se de autores da psicologia arquetípica, bem como de filósofos e sociólogos. Traz exemplos da clínica e da literatura e direciona-se para uma análise na qual o amor é ação e pressupõe fragilidade, pertencimento, flexibilidade e alteridade. Nesse sentido, a entrega aos relacionamentos amorosos, seja na amizade, na maternidade, no casamento ou em outras manifestações amorosas, poderia viabilizar o reconhecimento do lugar ocupado pelo eu e pelo outro, o que possibilitaria uma vida mais harmônica do indivíduo consigo mesmo, com o outro e com a *anima mundi*. ■



Palavras-chave
amor,
pandemia,
pertencimento,
narcisismo,
alteridade.

* Psicóloga clínica, mestre em estudos junguianos pela PUC-SP, analista em formação pelo IJusp, AJB e IAAP. Membro do LAPA, laboratório de psicologia arquetípica, membro fundador do Coletivo Aisthesis e coordenadora do Thiasos, oficina de imaginação compartilhada. e-mail: <luximenez72@gmail.com>

Rasps e restos nos interessam: sobre o amor em tempos de sobrevivência

De onde parti

Em 1975, em escavações feitas em uma gruta chamada Lapa Vermelha localizada no município de Pedro Leopoldo – região metropolitana de Belo Horizonte – foi encontrado o fóssil humano mais antigo da América Latina, com cerca de 12.500 a 13.000 anos: Luzia. Ela foi uma mulher que morreu entre 20 e 24 anos de idade, e essa descoberta polemizou a teoria existente até então sobre o povoamento da América. Luzia teria vindo da África e não da Ásia, como afirmavam as primeiras teorias. Polêmicas à parte, o fato que aqui nos importa é que o precioso crânio de Luzia foi levado para o Museu Nacional, localizada em São Cristóvão, no Rio de Janeiro.

Em 2 de setembro de 2018, a sede do museu foi devastada por um incêndio que destruiu quase a totalidade do acervo histórico e científico da instituição, que abrangia cerca de 20 milhões de itens. Os danos e perdas foram irreparáveis. A equipe de resgate do museu passou meses identificando e reconhecendo os restos da história que se misturava com as cinzas. Em 19 de outubro do mesmo ano, o museu anunciou que, em meio aos escombros, ressurgiu Luzia; 80% dela, porque sobreviver à pulsão de morte deixa marcas. Mas ela renasceu. Resistiu. Voltou do mundo de Hades com as marcas da negligência e do descaso, mas insiste em ser registro do passado.

Nos escombros do mesmo trágico incêndio, foi encontrada uma pedra. Quem visitou a Bienal de São Paulo em 2021 pôde vê-la, logo na entrada. Uma ametista que, com o calor do fogo, transformou-se em citrino. De quartzo violeta para quartzo amarelo. Uma alquimia longa que só é possível com um calor de 450 graus. A tragédia foi inevitavelmente absorvida pela pedra, que se transformou, como uma forma de testemunhar o processo doloroso que viveu. Mas

algo nela sobreviveu, insistiu e resistiu. Transformou-se, mas é a mesma pedra. Continua sendo a mesma pedra porque soube se transformar. O que imaginava a pedra enquanto o fogo a penetrava? Saberá ela que estava vivenciando um processo que não a mataria, mas a modificaria irremediavelmente?

Em 17 de março de 2020, após o registro da primeira morte no Brasil pela Covid-19, o governo de São Paulo adotou uma série de medidas de isolamento social para tentar conter a disseminação e alastramento do vírus. Era o início da pandemia, que duraria, até o momento, inimagináveis 2 anos, com um número de mortes que ultrapassa os 620 mil. Um pesadelo coletivo interminável, temperado com um cenário político de irresponsabilidade e descaso que nos deixou por nossa própria conta e risco. Ainda não temos a noção exata de que marcas nos deixará, mas uma coisa é certa: só os alienados não sairão modificados em algum nível por essa experiência devastadora. O que sobrar de nós após essa tragédia que nos abateu?

Uma pergunta sem resposta que nos desperta uma infinidade de reflexões. Durante esse período, adotei uma espécie de mantra: “brechas de sobrevivência”. Onde eu as encontrava? Ao constatar a resistência do amor transferencial nas sessões *on-line*, ao testemunhar encontros amorosos que aconteciam apesar do isolamento social, ao presenciar as relações parentais, os nascimentos de novos filhos, as amizades que não só sobreviveram, mas se fortaleceram. Ao me emocionar com mães confeccionando capas plásticas para poder abraçar filhos e netos.

Muitas foram as histórias de amor que resistiram e ainda teimam em resistir. A história de Madalena, por exemplo. Madalena havia sido minha paciente nos tempos em que as pessoas podiam se aproximar sem máscara. Um

processo de aproximadamente dois anos que se encerrou juntamente com um dos ciclos de sua vida. A pandemia trouxe-a de volta. Como tantas histórias vividas durante esse período, o isolamento social havia acelerado nela a intensidade de uma relação amorosa recém-iniciada. O mergulho da convivência precipitou processos que talvez demorassem anos para virem à tona. Esse foi o momento do nosso reencontro. Um reencontro virtual, sustentado pela transferência e que me proporcionou um dos mais belos momentos da minha vivência na clínica. Madalena engravidou. Acompanhei o crescimento de sua barriga, sempre destacada de seu rosto: ela tinha que baixar o celular para me mostrar o quanto seu bebê crescia. Se eu via a barriga, não via seu rosto. Fui percebendo as alterações em sua face, em seu semblante, em seu olhar. E ela me relatava, com detalhes que no atendimento presencial seriam desnecessários, suas mudanças corporais. A partir da 38ª semana, todas as vezes que seu horário se aproximava, eu ficava ansiosa para saber se ela estaria do outro lado da câmera. E lá estava ela, com sua barriga que não parava de crescer, até a 41ª semana. Na 42ª, ela também estava! Com seu bebê não mais na barriga, mas no colo. Ela acabava de sair da maternidade e entrou em sua sessão para me contar todos os detalhes de seu parto. Pela primeira vez, ela verbalizava como foi o momento do nascimento de seu filho. Uma narrativa detalhada, emocionada, viva. Era como se eu estivesse naquelas horas do parto, desde as primeiras contrações até a primeira sucção de seu filho em seu peito. O amor em tantas formas: amor romântico, amor materno, amor transferencial.

Foram muitas as brechas. E entramos em contato de forma intensa e inevitável, com a palavra sobrevivência. Somos sobreviventes. Isso não nos coloca em nenhuma posição de hierarquia ou de sucesso. Não somos sobreviventes porque somos heróis ou porque temos históricos de atleta. O que nos coloca no lugar de sobreviventes é a morte de tantos outros. Tantas mortes

que poderiam, sim, ter sido evitadas. Ser sobreviventes remete-nos à vulnerabilidade da vida que é vivida, lança-nos para o reconhecimento de que temos um corpo que corre riscos ao viver. Sobreviver pode ser solitário. Quantos lutos estão sendo vivenciados em nossos consultórios, em nossas famílias? Quantas pessoas que sobreviveram choraram, isoladas, a morte de seus amores? Quanto medo sentimos de sobreviver e de transmitir a doença, a morte para as pessoas que amamos? No entanto, a antropóloga trans/feminista Bru Pereira (2021) afirma que, ainda assim, “sobreviver é antes sobre a vida do que sobre a morte: é sobre a vida de quem sobrevive tanto quanto um testemunho sobre a vida que se perdeu”, (p. 69).

A pulsão de morte esteve insistentemente presente ao longo desse período, não só pela presença literal da morte, da doença, do medo, mas também pelo descuido, pelo descaso, pela irresponsabilidade e pela intolerância. O que nós, brasileiros, vivenciamos é muito maior do que atravessar a pandemia, o que já seria uma missão e tanto. O que nós, brasileiros, tivemos que atravessar, foi a pandemia no atual panorama político do Brasil, que demonstra uma situação de desrespeito com a diversidade e as diferenças individuais sem precedentes na história brasileira, com exceção, talvez, dos horríveis anos de ditadura.

Desenvolvendo alguns conceitos

Na sociedade contemporânea, alguns princípios básicos de comunidade e coletividade têm sido feridos, principalmente com a onda da extrema direita que invadiu o Ocidente. Com o advento da pandemia, alguns desses princípios ficaram mais evidentes, talvez pela falta que a comunidade nos fez, talvez pela necessidade intensa que tivemos de um governo que olhasse para o seu povo. E não tivemos.

Um desses princípios vem da noção de pertencimento. Dentre alguns outros fatores, a crise de identidades que testemunhamos provém da falta de referências externas e da falta de reco-

nhcimento, o que deixa o sujeito com um imenso leque de possibilidades, que ele não é capaz de escolher. Na sociedade tradicional, a identidade e o sentido de existência eram pré-constituídos pelo local de nascimento, linhagem familiar e papéis sociais designados ao sujeito (LIPOVETSKY, 2009). As transformações sociais possibilitaram a reflexão e a escolha do sujeito, que tomaram o lugar dos dogmas e da autoridade hierárquica. As escolhas passam a fazer parte da construção da identidade e não são mais definidas simplesmente pelas origens.

A passagem da sociedade tradicional – com suas regras e conceitos rígidos – para a entrada da sociedade contemporânea – que enaltece a autogestão e autoconstrução do indivíduo –, no entanto, demonstra que a sociedade continua agindo de forma polarizada. O sujeito que vivia na sociedade tradicional era tiranizado pelo peso das normas e regras, enquanto o sujeito contemporâneo é tiranizado pela obrigação de ser livre, recusando toda e qualquer referência externa, buscando em si mesmo as referências para a construção de sua identidade (LIPOVETSKY, 2009).

Durante este período, emerge um sujeito que se sente cada vez mais independente e autônomo e, para afirmar essa conquista, precisa negar qualquer poder que exija dele submissão. Antes, na sociedade tradicional, o desafio era confrontar as instâncias externas que direcionavam seu destino. Agora o desafio passa a ser administrar os conflitos internos entre desejos e interdições, normas e transgressões. Nota-se uma transferência do transitar externo para o transitar interno, do objetivo para o subjetivo.

O imperativo social modifica-se de obediência a regras, convenções e hierarquias sociais, para a necessidade incessante do indivíduo em confirmar seu valor, seus méritos e sua força, unicamente pela própria produção e atuação nos planos social, econômico e pessoal. O preço a ser pago pela substituição de referências externas rígidas (porém estáveis),

por uma performance que seja socialmente aceita (porém instável e transitória), torna os indivíduos mais inconsistentes.

Nesse sentido, é preciso pertencer a um grupo para que se constitua a própria identidade. Segundo Francisco Bosco (2017), por sermos seres sociais, “nossa experiência é radicalmente intersubjetiva. Dependemos do reconhecimento do outro para ascendermos a um sentimento de segurança sobre nossa própria realidade, uma vez que a realidade é ela mesma uma experiência intersubjetiva” (p. 9). Por outro lado, o excesso desse senso de pertencimento a um único grupo pode causar um estranhamento patológico a outros grupos divergentes de seu próprio pensamento, o que pode se transformar em preconceito, discriminação e violência. Intolerância. E o preconceito, como forma de poder, “faz com que muitos indivíduos, por serem de antemão enquadrados em identidades desvalorizadas pelo sistema da tradição, não sejam devidamente reconhecidos (ibid., p. 9).

Francisco Bosco traz as questões das lutas identitárias em seu livro *A vítima tem sempre razão?* O reconhecimento de si mesmo é exatamente o que os movimentos identitários podem proporcionar aos indivíduos que fazem parte de seus grupos. Através do reconhecimento mútuo, os indivíduos sentem-se pertencentes a uma causa coletiva, ganham força e se unem nas mais diversas lutas. Diz a socióloga Eva Illouz (2011) que o amor vê e reconhece. Ser amado é ser visto e ser reconhecido. Há, porém, o risco de que o reconhecimento só seja válido entre iguais. Tudo o que é diferente, estranho a si mesmo e aos seus precisa ser eliminado. As lutas identitárias são fases do desenvolvimento psíquico individual e coletivo de extrema importância. Porém trazem consigo o perigo de perda da conexão com a multiplicidade. Identificar-se demais com um determinado padrão de funcionamento pode trazer uma rigidez que leva à falta de empatia e à intolerância. Leva ao desamor, ao ódio, ao fundamentalismo que, juntamente com a falta de pertencimento, ar-

ranca o sujeito de um lugar de coletividade que pode levar a muitas tragédias sociais.

O perigo é que, nessa dinâmica fundamentalista, o conceito de liberdade apareça deturpado na medida em que qualquer intromissão no contorno da esfera individual seja considerada nociva. Assim, pode vir à tona um caráter negativo da liberdade, que demanda que, não só o Estado, mas também qualquer interação social se mantenha neutra para não esbarrar na fronteira individualizada. Nesse sentido, o outro é considerado inimigo e a intervenção do Estado, tirania, e não bem comum. Vemos aqui uma grande confusão entre liberdade e individualismo desenfreado e irresponsável.

Ou seja, as noções de grupo, de coletivo, de pertencimento, de liberdade e de comunidade aparecem pela via da sombra. E assim, o amor cai em desuso. Tira-se do amor toda a sua importância. Ele é despotencializado pela lógica capitalista narcisista e individualista e se torna mais um produto na sociedade de desempenho.

A palavra amor, para bell hooks (2020), “é um substantivo, mas a maioria dos mais perspicazes teóricos dedicados ao tema reconhece que todos amaríamos melhor se pensássemos o amor como uma ação” (p. 46). É uma atitude ou uma imaginação porque “o que não podemos imaginar não pode vir a ser” (p. 55). O amor se realiza no mundo em uma atitude de doação. Diferente da espera passiva por receber pois é a doação do amor que cria o amor.

Byung-Chul Han (2017), em seu livro *A agonia do Eros*, afirma que hoje as pessoas estão narcisicamente voltadas para o desempenho e para seu próprio sucesso. O outro desaparece em um processo dramático de narcisificação do si mesmo. Para o sujeito narcísico, não existe uma diferença entre o eu e o outro, e sim uma extensão ou uma projeção de si. O indivíduo é incapaz de reconhecer e perceber o outro em sua alteridade. Isso significaria enxergá-lo na sua diferença única e incomparável. Essa é a condição *sine qua non* para o amor. Ainda Byung-Chul Han (2017) afirma que

a primazia do outro distingue o poder de Eros da violência de Ares. Na relação de poder enquanto relação de domínio eu me afirmo e me estabeleço frente ao outro na medida em que o submeto a mim. Mas o poder de Eros, ao contrário, implica uma impotência na qual, em vez de me afirmar, me perco no outro ou me perco para o outro, ele que depois volta a me colocar de pé (p. 49).

Eros arranca o sujeito de si mesmo. Nesse sentido, a utopia de Eros é o reconhecimento do outro. O sair de si seria relacionar-se com o outro, mas na sua diferença e não na sua semelhança: outros seres, outras culturas, outras histórias, outras vivências. Uma relação com o outro que se estabelece para além do desempenho e do poder, sem a tentativa de apreendê-lo e de convertê-lo a um igual, porque assim ele deixará de ser o outro. Para Alain Badiou (2013),

defender o amor naquilo que ele tem de transgressor e heterogêneo é mesmo uma tarefa do momento. No amor, no mínimo, confia-se na diferença, em vez de desconfiar dela. E, na reação, sempre se desconfia da diferença em nome da identidade. Se, ao contrário, quisermos uma abertura para a diferença e para tudo o que ela implica, ou seja, que o coletivo seja capaz de ser o coletivo do mundo inteiro, um dos pontos praticáveis da experiência individual é a defesa do amor (p. 60).

O amor pressupõe morte. Morte do eu, morte de ideais narcisistas, morte do poder, morte de ideias pré-concebidas, morte do antropocentrismo. De quais outras mortes Eros necessita para ter espaço e se instaurar? Quais as projeções egoicas que precisam ser retiradas para o despertar de Eros?

Percebemos na atualidade uma necessidade de manutenção da distância emocional. As escolhas amorosas tendem a não mais ser feitas

intuitivamente, mas racionalmente. Os aplicativos de relacionamento tentam calcular – de preferência sem margem de erro – o par que encaixaria perfeitamente em seu perfil. Deixam pouco espaço para uma escolha pela via do improvável e do inesperado. O amor aparece aqui como uma espécie de objeto de consumo disponível em prateleiras e aquele que se afeta é rotulado como “emocionado”, como se fosse uma crítica ou uma qualidade negativa. Porém, qual seria a explicação para tantos desencontros ocorridos nas escolhas amorosas feitas por essa via?

Segundo Liv Stromquist (2021), no livro *A rosa mais vermelha desabrocha*, o distanciamento emocional vem tanto a serviço de proteger a masculinidade que está sob risco, como a serviço de uma reação das mulheres a anos do patriarcado do qual, em sua forma sombria, subjuga e menospreza pessoas que valorizam as emoções e os sentimentos.

Cabe aqui lembrar que o distanciamento social exigido pela pandemia não colaborou em nada para um afrouxamento do distanciamento emocional. Muito pelo contrário, os efeitos desse distanciamento devido à pandemia, ainda não podem ser mensurados.

Mas não se trata apenas, e não seria pouco, de falar desse distanciamento emocional nas relações românticas, de amizade ou familiares. Trata-se de um Eros agonizando na *anima mundi*: na natureza, nas cidades, na política, na economia. Uma agonia pela perda de tudo aquilo o que no mundo é capaz de animar a existência. O amor realmente tornou-se irrelevante e insignificante? Estaria a linguagem do amor esquecida? É possível imaginar uma linguagem capaz de ser falada e entendida na diversidade? Uma linguagem de nativos e estrangeiros que respeite as diferenças e que leve as pessoas para uma ação amorosa? Ou será que estamos aprisionados à maldição da torre de Babel, onde todos falam, cada um em sua própria língua e ninguém é ouvido e muito menos compreendido? Seria a morte do amor parte desta maldição?

Conta o mito da torre de Babel no capítulo 11 do Livro do Gênesis:

antes de Babel todos os homens da Terra tinham uma única língua, usavam as mesmas palavras. Disseram um ao outro: Vamos construir para nós uma cidade e uma torre cujo topo toque o céu e vamos nos dar um nome para não dispersarmos sobre toda a terra. Mas o Senhor desceu do céu e disse: “Eis, eles são um só povo e todos têm uma única língua e eis, esse é o início da sua obra. E agora quanto planejarão fazer não será impossível, quer dizer, agora poderão fazer qualquer coisa. Desçamos para lhes confundir a linguagem de sorte que já não se compreendam um ao outro (BÍBLIA SAGRADA, 1957, p. 57).

Assim acontece que Deus dispersou os homens por toda a terra, e criou uma infinidade de línguas, e o povo não foi mais um só. Essa foi a punição. Os homens foram punidos porque ultrapassaram os limites impostos por Deus. Queriam alcançar o céu ou, em outras interpretações, atacar o céu. Por isso foram punidos e destinados a jamais voltarem a se compreender. No entanto, e talvez aqui encontremos a brecha para o encontro com Eros, Hillman (2016) nos abre uma nova possibilidade de interpretar o mito. A dispersão dos homens por todo o planeta e a grande variedade dos lugares geográficos, que estão ligadas à multiplicidade das línguas, constitui uma resposta à *hybris* da unificação. Seria a diversidade de línguas, de fato, uma punição? Não poderia ser vista como um desafio? A pergunta seria: como os seres humanos poderiam se comunicar apesar de falarem línguas diferentes?

Talvez a resposta esteja em imaginar a utilização de um pensamento e de uma linguagem menos fundamentalista, fixa, rígida e mais flexível, maleável, fluida. Para tanto, vamos recorrer a Paul Preciado, um filósofo que fala a partir das encruzilhadas por ser a encruzilhada, do seu ponto de vista, o único lugar existente.

Um pensamento que não fala nem da direita e nem da esquerda. Pensar a partir da encruzilhada, seria não se fixar em nenhum lugar. Seria pensar na errância, um pensamento da travessia. E ele questiona qual a voz que poderia ser ouvida neste não lugar, já que “falar é inventar a língua da travessia, projetar a voz numa viagem interestelar” (PRECIADO, 2020, p. 25). Não nos interessa mais “traduzir nossa diferença para a linguagem da norma, enquanto continuamos a praticar em segredo um blábláblá insólito que a lei não entende” (ibid., p. 25).

Permanecer nas extremidades não promove diálogos frutíferos. Permanecer nas extremidades é o que promove guerras, intolerância, pensamento único, solidão, desamor. É preciso caminhar. Sair das extremidades rumo a outros caminhos: caminhos periféricos, caminhos alternativos, atalhos; caminhos de terra, de asfalto, de pedra, com mato ou sem mato, múltiplos caminhos.

É preciso encontrar caminhos para retornar ao senso de comunidade, aquele que, segundo o mito da Torre de Babel, faria todas as obras possíveis de serem feitas. Não mais com uma única língua, mas com a língua da pluralidade, preservando as diferenças, as singularidades, as peculiaridades e, dessa forma, com as vulnerabilidades advindas desse modelo, nos sabermos mais fortes, justamente porque somos fracos.

Para completar esse pensamento, trago Francisco Bosco novamente:

Diferentemente do que se poderia pensar a princípio, um ego forte não é um ego sólido. Ao contrário, os sujeitos que têm uma relação mais segura com a sua autoimagem são aqueles que a têm leve, arejada, inconsistente, frágil em certo sentido. Lembremos que estereótipo vem do grego *stereos*, que quer dizer sólido. Um ego sólido é frágil porque depende todo o tempo da confirmação de sua autoimagem. Um ego frágil é, ao contrário, forte, porque não se abala facilmente com os reflexos distorcidos que o outro lhe apresenta (2015).

Não se abala porque se relaciona, vê e é visto. Reconhece e é reconhecido. Ego forte poderia, então, ser concebido como o ego que tem um certo nível de adaptação e controle da realidade, através da razão e da vontade. A adaptação do ego imaginal (HILLMAN, 1984), por sua vez, significa poder imaginar a realidade. O ego imaginal é impelido a ser fiel a si mesmo, pois as fantasias são fruto da vida psíquica inconsciente e acompanham o indivíduo em sua trajetória.

Acredito que esse conceito poderia nos ajudar a encontrar uma forma de relação, mesmo que dentro da torre de Babel. Existe nele uma plasticidade que o faz mais flexível do que forte e heroico e pode, através da imaginação e da fantasia, nos levar a encontrar saídas que respondam às demandas de uma alma, que não é individual, mas inserida em um todo muito maior do que nós mesmos.

Paul Preciado (2020) radicaliza. Cito suas palavras, que nos aproxima das nossas fraquezas e até das nossas covardias, como uma forma de falar de amor:

Mas como eu os amo, meus corajosos iguais, desejo que vocês também percam a coragem. Desejo que lhe falte força para repetir a norma, que não tenham energia para continuar fabricando identidade, que percam a determinação de continuar acreditando que seus papéis dizem a verdade sobre vocês. E quando tiverem perdido toda a coragem, loucos de covardia, desejo que inventem novos e frágeis usos para seus corpos vulneráveis. É por amá-los que os desejos frágeis e não corajosos. Porque a revolução atua através da fragilidade (p. 142).

A partir desta fragilidade, retornamos à pedra. Aquele quartzo que foi transformado de ametista em citrino pela alta temperatura do incêndio. A pedra que não morre, mas transforma-se, que segue viva com sua substância primordial e imutável, mas transforma sua

relação com sua própria natureza. Hillman associa justamente nossas fragilidades, nossas excentricidades, nossas vulnerabilidades com pedras na psique. Aquilo que é imutável em nós. “Algumas coisas não mudam nunca. São como rochas na psique. Existem cristais, minérios de ferro, existe um nível metálico em que certas coisas não mudam” (HILLMAN, VENTURA, 1995, p. 19). Reconhecer a imutabilidade de algumas de nossas características nos lança para a aceitação de si e para a possibilidade da descoberta de um novo caminho. Isso é individuar. Estabelecer uma nova relação com nossos fracassos, fragilidades e excentricidades.

O amor também é pedra. O amor é pedra porque ele só pode existir na fragilidade. Diz Byung-Chul Han que “um sujeito do amor é tomado por um tornar-se fraco todo próprio, que vem acompanhado ao mesmo tempo por um sentimento de fortaleza. Mas esse sentimento não é o desempenho próprio de si mesmo, mas o dom do outro” (2017, p. 11). O dom do outro que nos leva a uma impotência, aquela impotência, repito, que leva o indivíduo a se perder no outro e para o outro e que só se revela na fraqueza.

Um bom exemplo encontrado da literatura é o livro *O amor nos tempos do cólera*, de Gabriel Garcia Marques. Florentino Ariza era um jovem que se apaixonava facilmente pelas coisas da vida. Para ele, o mundo era cheio de novidades e ele não se economizava em correr riscos e viver as aventuras que cruzavam seu caminho. Isso, porém só aconteceu depois de ter sido rejeitado pelo seu primeiro amor. A descoberta do amor para Florentino Ariza chegou cedo e com a dor que costuma acompanhar os grandes amores. Por ser intensa a forma com que vivia o amor, Florentino conseguiu sentir no corpo os sintomas do amor:

perdeu a fala e o apetite, passava as noites em claro rolando na cama. [...] Sua ansiedade se complicou com caganeiras e vômitos verdes, perdeu o sentido da orientação e passou a sentir desmaios re-

pentinos, e a mãe se aterrorizou porque seu estado não se parecia com as desordens do amor e sim com os estragos do cólera (MARQUES, 1985, p. 81-2).

Mas depois de um exame minucioso, o médico comprovou que os sintomas do amor são os mesmos do cólera. Ou seja, o amor enfraquece corpo e alma. Florentino amou várias vezes e de muitas formas diferentes. Porém, a pedra do seu primeiro amor retorna na velhice porque o amor é um *daimon*. *Daimon*, segundo Hillman (2001) é uma espécie de guia que a alma de cada um de nós recebe ao nascer, como se fosse um portador dos nossos destinos, que nunca vai embora e nunca nos deixa esquecer o que a alma deseja.

O amor é *daimon* porque ele é a parte da nossa vida que não nos pertence. É a parte que rompe com as pretensões do ego de bastar-se a si mesmo. Porém é inevitável abandonar-se a ele, pois sua exigência é nossa exigência e sua felicidade é nossa felicidade (AGAMBEM, 2017). Florentino abandona-se, espera e retorna. Transformado, claro. Assim como a ametista se transformou em citrino, o amor de Florentino Ariza não era mais um amor adolescente. Ele foi julgado por querer realizar seu amor na velhice. Mas a psique quer, deseja e necessita. Hillman (2016) afirma que a alma quer mais do que necessita e o querer pertence ao mundo do amor, que está na base do amar. O amor está para além da necessidade, para além da vontade. É o amor que nos tem e só o que nos resta é transformá-lo em ação.

Nesse sentido, Jung (2012) afirma que a meta de Eros é estabelecer, unir e conservar relações. Sua natureza é tanto espiritual quanto animal, por isso Eros se faz presente em todos os tipos de relacionamento e inclui todo o espectro da afeição emocional: da sexualidade e amizade ao envolvimento com profissão, hobbies e arte.

Eros intima, inicia, excita, cria vida. Eros tem conexões míticas com muitos dos deuses do panteão olímpico, dentre eles Pã, a força masculina da natureza, Dioniso, a indescritível energia

viva, além de ser filho de Afrodite, a deusa da beleza. O amor em sua forma masculina e feminina. Eros abarca corpo, alma e espírito. É ele quem penetra e colore padrões de determinados comportamentos provocando eventos transformadores. É ele o intermediário entre o pessoal e algo além do pessoal. É ele que enlaça, mantém juntos e une os opostos.

Últimas palavras

Para finalizar, gostaria de apresentar um poema da poetisa americana Hilda Doolittle. Aos 74 anos, internada em um sanatório, Hilda se apaixona por um jornalista que a visita para uma entrevista e para descrever seu amor escreve o seguinte poema:

Por que vieste perturbar meu declínio?
Sou velha (eu era velha até a sua vinda)
A rosa mais vermelha desabrocha (o que é ridículo, neste momento, neste lugar, impróprio, impossível, até um tanto escandaloso).
A rosa mais vermelha desabrocha; (ninguém pode impedir, nenhuma ameaça

imane ao ar, nem mesmo o tempo, que rói nossos frutos de verão),

A rosa mais vermelha desabrocha (é preciso levar isso em conta) (STROMQUIST, 2021, p. 66-7 apud DOOLITTLE, 1972, p. 1).

E, assim, finalizo essas reflexões. Sem nenhuma conclusão, porque o amor é a sua própria conclusão. “A amizade é uma conclusão. O amor é uma conclusão absoluta. É absoluto porque pressupõe a morte, a entrega de si mesmo [...]. e enquanto conclusão absoluta, atravessa a morte. Morremos no outro, mas dessa morte surge um retorno a si mesmo” (HAN, 2017, p. 47).

É através dessa morte do Eu, via relação com o outro e da vivência da alteridade, que a individuação acontece. Individuação é o encontro das próprias singularidades e excentricidades, porém nunca alheio ao mundo, mas inserido nele. É uma vivência com o coletivo, com a comunidade, com o mundo e com outras formas de vida. ■

Recebido em: 25/02/2022

Revisão: 30/05/2022

Resumen

Raspaduras y restos nos interesan: sobre el amor en tiempos de supervivencia

Este ensayo propone reflexionar sobre la experiencia del amor, a partir de vivencias en tiempos oscuros y sin esperanza como el que asoló Brasil en el período de la pandemia de Covid 19, ocurrida a partir de diciembre de 2019. Para eso, utiliza autores de la psicología arquetípica, así como filósofos y sociólogos. Trae ejemplos de la clínica y la literatura, y se dirige a un análisis en el que el amor

es acción y presupone fragilidad, pertenencia, flexibilidad y alteridad. En este sentido, la entrega a las relaciones amorosas, ya sea en la amistad, la maternidad, el matrimonio u otras manifestaciones amorosas, podría posibilitar el reconocimiento del lugar que ocupan el yo y el otro, lo que permitiría una vida más armoniosa del individuo consigo mismo, con el otro y con el anima mundi. ■

Palabras clave: amor, pandemia, pertenencia, narcisismo, alteridade

Abstract

Scrapes and scraps are interesting to us: about love in times of survival

This essay proposes to reflect on the experience of love, starting from experiences in dark and hopeless times such as the one that devastated Brazil during the Covid-19 pandemic that started on December 2019. For this, it references authors of archetypal psychology, as well as philosophers and sociologists. It brings examples from clinical practice and literature, and is directed towards an analysis in which love is

action and presupposes fragility, belonging, flexibility and otherness. In this sense, being invested in loving relationships, whether in friendship, motherhood, marriage or other manifestations of love, could enable the recognition of the place occupied by the self and the other, which would allow a more harmonious life of the individual with themselves, with the other and with the anima mundi. ■

Keywords: love, pandemic, belonging, narcissism, otherness

Referências

- AGAMBEM, G. *Profanações*. São Paulo, SP: Boitempo, 2017.
- BADIOU, A.; TRUONG, N. *Elogio ao amor*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2013.
- BÍBLIA SAGRADA. *Genesis*. 95. ed. São Paulo, SP: Ave Maria, 1957.
- BOSCO, F. *A vítima tem sempre razão? Lutas identitárias e o novo espaço público brasileiro*. São Paulo, SP: Todavia, 2017.
- _____. Notas sobre o narcisismo. *O Globo*, 11 fev. 2015. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/notas-sobre-narcisismo-15301917>>. Acessado em: 17 maio 2022.
- HAN, B. -C. *Agonia do Eros*. Petrópolis RJ: Vozes, 2017.
- HILLMAN, J. *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1984.
- _____. *O código do ser: uma busca do caráter e da vocação pessoal*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. *Philosophical intimations*. Washington, DC: Spring, 2016.
- HILLMAN, J.; VENTURA, M. *Cem anos de psicoterapia... E o mundo está cada vez pior*. São Paulo, SP: Summus, 1995.
- HOOBS, B. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo, SP: Elefante, 2020.
- ILLOUZ, E. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2011.
- JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Obras completas de Carl Gustav Jung vol. 14).
- LIPOVETSKY, G. Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo. In: NEUTZLING, I.; YUNES, M. C.; BINGEMER, E. *O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro, RJ: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2009.
- MARQUES, G. G. *O amor nos tempos do cólera*. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1985.
- PEREIRA, B. A comunidade das sobreviventes contra a sobrevivência dos heróis. In: PELBART, P. P.; FERNANDES, R. M. (Org.). *Pandemia crítica*. São Paulo: Serviço Social do Comércio, 2021.
- PRECIADO, P. B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020.
- STROMQUIST, L. *A rosa mais vermelha desabrocha: o amor nos tempos do capitalismo tardio ou porque as pessoas se apaixonam tão raramente hoje em dia*. São Paulo, SP: Quadrinhos na Companhia, 2021.



Scrapes and scraps are interesting to us: about love in times of survival

Luciana Ximenez*

Abstract

This essay proposes to reflect on the experience of love, starting from experiences in dark and hopeless times such as the one that devastated Brazil during the Covid-19 pandemic that started on December 2019. For this, it references authors of archetypal psychology, as well as philosophers and sociologists. It brings examples from clinical practice and literature, and is directed towards an analysis in which love is action and presupposes fragility, belonging, flexibility and otherness. In this sense, being invested in loving relationships, whether in friendship, motherhood, marriage or other manifestations of love, could enable the recognition of the place occupied by the self and the other, which would allow a more harmonious life of the individual with themselves, with the other and with the *anima mundi*. ■



Keywords
love,
pandemic,
belonging,
narcissism,
otherness.

* Clinical psychologist, Master in Jungian Studies at PUC-SP, analyst in training at Ijusp, AJB and IAAP. Member of LAPA, archetypal psychology laboratory, founding member of Coletivo Aisthesis and coordinator of Thiasos: shared imagination workshop. e-mail: <luximenez72@gmail.com>

Scrapes and scraps are interesting to us: about love in times of survival

Where did I start from

In 1975, in excavations carried out in the Lapa Vermelha cave, located in the municipality of Pedro Leopoldo – in the Belo Horizonte metropolitan area – the oldest human fossil in Latin America was found, from about 12,500 to 13,000 years ago: Luzia. She was a woman who died between the age of 20 and 24, and this discovery brought controversy to the existing theory about the peopling of America. It meant Luzia had come from Africa, not from Asia, as the first theories claimed. Controversy aside, the fact that matters here is that Luzia's precious skull was taken to the National Museum, located in São Cristóvão – Rio de Janeiro.

On February 9, 2018, the museum's headquarters was devastated by a fire that almost entirely destroyed the institution's historical and scientific collection, comprising about 20 million items. The damage and losses were irreparable. The museum's rescue team spent months identifying and recognizing the remains of history among the ashes. On October 19 of the same year, the museum announced that, amidst the rubble, Luzia resurfaced. 80% of her, because surviving the death drive leaves a mark. But she was reborn. She resisted. She returned from the world of Hades with the marks of negligence and neglect, but she insists on being a record of the past.

In the rubble of the same tragic fire, a rock was found. Those who visited the São Paulo Biennial in 2021 could see it, right at the entrance. An amethyst that, under the heat of the fire, turned into citrine. From violet quartz to yellow quartz. A long alchemy that is only possible in 450°C. The tragedy was inevitably absorbed by the stone, which transformed itself as a way of witnessing the painful process that it went through. But something in it survived, persisted

and resisted. It has changed, but it is the same rock. It remains the same rock because it knew to transform itself. What did the rock imagine while the fire penetrated it? Did it know it was experiencing a process that would not kill it, but change it irrevocably?

On March 17, 2020, after the first recorded death by Covid-19 in Brazil, the government of São Paulo adopted a series of social isolation measures to try to contain the dissemination and spread of the virus. It was the beginning of the pandemic, which would last, so far, an unimaginable 2 years, with a death toll exceeding 620,000. An endless collective nightmare, seasoned with a political scenario of irresponsibility and neglect that left us to fend for ourselves. We still don't know exactly how it's going to mark us, but one thing is certain: all but the alienated will be changed at some level by this devastating experience. What will be left of us after this tragedy?

An unanswered question that raises an infinity of reflections. During this period, I adopted a sort of mantra: "survival gaps". Where did I find them? By noting the resistance of transference in online sessions, by witnessing loving encounters that took place despite social isolation, by witnessing parental relationships, the birth of new children, friendships that not only survived, but were strengthened. When I'm moved by mothers making plastic covers to be able to hug their children and grandchildren.

There were many love stories that resisted, and insist on resisting. The story of Madalena, for example. Madalena had been my patient in the days when people could be close to each other without a mask. It was a process of approximately two years that ended along with one of her life's cycles. The pandemic brought her back. Like so many stories lived during this period, so-

cial isolation had accelerated in her the intensity of a newly initiated romantic relationship. The plunge of living together precipitated processes that might have taken years to surface. That was the moment of our reunion. A virtual reunion, sustained by the transference and which provided me with one of the most beautiful moments of my experience at the clinic. Madalena got pregnant. I watched her belly grow, always detached from her face: she had to lower her cell phone to show me how much her baby was growing. When I saw her belly, I couldn't see her face. I started noticing the changes in her face, in her countenance, in her gaze. And she told me, including details that would have been unnecessary in face-to-face sessions, about the changes in her body. From the 38th week onwards, whenever the time of her session approached, I'd become anxious to know if she would be on the other side of the camera. And there she was, with her belly that wouldn't stop growing, until the 41st week. In the 42nd week, she was there too! With the baby no longer in her belly, but on her lap. She had just come out of the maternity ward and straight to her session to tell me all the details of her childbirth experience. For the first time, she described the moment of her son's birth. A detailed, emotional, vivid narrative. I felt like I had been present in those hours of childbirth, from her first contractions to the first time she breastfed her son. Love in so many forms: romantic love, maternal love, transference love.

There were many gaps. And we came into contact, intensely and inevitably, with the word "survival". We are survivors. This does not put us in any position of hierarchy or success. We are not survivors because we are heroes or because we have a background in sports. We're survivors because of the deaths of so many others. So many deaths that could have been avoided. Being survivors reminds us of the vulnerability of the life that is lived, it compels us to acknowledge that we have a body that is at risk as we live. Surviving can be lonely. How many people are grieving in our offices, in our families? How many people

who survived mourned, isolated, the deaths of their loved ones? How afraid are we of surviving and transmitting the disease, and death, to the people we love? Nonetheless, according to trans-feminist anthropologist Bru Pereira, "survival is more about life than about death: it is about the life of those who survive as much as it is a testimony about the life that was lost" (2021, p. 69)

The death drive was insistently present throughout this period, not only due to the literal presence of death, illness, fear, but also due to carelessness, neglect, irresponsibility and intolerance. What we Brazilians are experiencing is something much bigger than going through the pandemic, which would have been quite an undertaking by itself. What we Brazilians had to go through was the pandemic in Brazil's current political landscape, which shows disrespect for diversity and individual differences without precedent in Brazilian history, with the exception, perhaps, of the abhorrent years of dictatorship.

Developing a few concepts

In contemporary society, some basic principles of community and collectivity have been damaged, especially by the wave of far-right politics that has invaded the West. With the advent of the pandemic, some of these principles became more evident, perhaps because we lacked a sense of community, perhaps because of our intense need for a government that looked out for its people, something we didn't have.

One of these principles comes from a sense of belonging. Among some other factors, the identity crisis that we are witnessing comes from a lack of external references and a lack of recognition, leaving the subject with an immense range of possibilities from which they are unable to choose. In traditional society, identity and sense of existence were pre-constituted by place of birth, family lineage and social roles assigned to the subject (LIPOVETSKY, 2009). Social transformations allowed reflection and the subject's choice, taking the place of dogmas and hierarchical authority. Choices became part of the

construction of identity, and they are no longer defined simply by origins.

The passage from traditional society – with its rigid rules and concepts – into contemporary society – which praises the self-management and self-construction of the individual – however, demonstrates that society continues to act in a polarized way. The subject who lived in traditional society was tyrannized by the weight of norms and rules, while the contemporary subject is tyrannized by the obligation to be free, refusing any and all external references, seeking in themselves the references for the construction of their identity (LIPOVETSKY, 2009)

During this period, emerges a subject who feels increasingly independent and autonomous, and in order to affirm this achievement, they need to deny any power that requires submission from them. Before, in traditional society, the challenge was confronting the external instances that directed their destiny. The challenge now is to manage internal conflicts between desires and interdictions, norms and transgressions. There is a transference from the external transit to the internal transit, from the objective to the subjective.

The social imperative changes from obeying rules, conventions and social hierarchies to the individual's incessant need to confirm their value, their merits and strength, solely through their own production and actions in the social, economic and personal spheres. The price to be paid for replacing rigid (but stable) external references with a performance that is socially accepted (but unstable and transient) makes individuals more inconsistent.

In this sense, it is necessary to belong in a group in order to constitute one's own identity. According to Francisco Bosco, because we are social beings, "our experience is radically intersubjective. We depend on the recognition of the other to ascend to a feeling of security about our own reality, since reality is itself an intersubjective experience" (2017, p. 9). On the other hand, in excess, this sense of belonging

to a single group can cause pathological feelings of strangeness toward other groups that diverge from their own thinking, which can turn into prejudice, discrimination and violence. Intolerance. And prejudice, as a form of power, "causes many individuals, because they were previously framed in identities devalued by the system of tradition, to not be properly recognized. (ibid., p. 9)

Francisco Bosco brings up the issues of identity struggles in his book *A vítima tem sempre razão?* (Is the victim always right?) Self-recognition is exactly what identity movements can provide to individuals who are part of their groups. Through mutual recognition, individuals feel that they belong to a collective cause, gain strength and come together in the most diverse struggles. Sociologist Eva Illouz (2011) says that love sees and recognizes. To be loved is to be seen and recognized. There is, however, the risk that recognition will only be valid between equals. Everything that is different, foreign to yourself and yours, needs to be eliminated. Identity struggles are extremely important phases of individual and collective psychic development. However, they carry the danger of a lost connection with the multiplicity. Over-identifying with a particular pattern of functioning can bring about a rigidity that leads to a lack of empathy and intolerance. It leads to lovelessness, to hatred, to fundamentalism that, together with the lack of belonging, remove the subject from a place of collectivity, which can lead to many social tragedies.

The danger is that, in this fundamentalist dynamic, the concept of freedom appears distorted to the extent that any intrusion into the contours of the individual sphere is considered harmful. Thus, a negative attribute of freedom can emerge, demanding that not only the state, but also any social interaction remains neutral so as not to bump into the individualized border. In this sense, the other is considered an enemy, and state intervention is considered tyranny, not the common good. Here we see a great deal of

confusion between freedom and unbridled, irresponsible individualism.

In other words, the notions of group, collective, belonging, freedom and community appear through the shadow. And so, love falls into disuse. Love is stripped of all its importance. Its power is diminished by the narcissistic and individualistic capitalist logic and it becomes yet another product in the performance society.

The word love, to bell hooks, “is a noun, but the majority of the most insightful theorists dedicated to the topic recognize that we would all love better if we thought of love as an action” (2020, p.46). It is an action or an imagination because “what we cannot imagine cannot come to be” (ibid., p. 55). Love is realized in the world in an action of giving, not waiting passively to receive, because it is the giving of love that creates love.

Byung-Chul Han (2017), in his book *The Agony of Eros*, states that people today are narcissistically focused on performance and their own success. The other disappears in a dramatic process of narcissification of the self. For the narcissistic subject, there is no difference between the self and the other, but an extension or a projection of the self. The individual is unable to recognize and perceive the other in their otherness. That would mean seeing them in their unique and incomparable difference. This is the *sine qua non* for love. Yet Byung-Chul Han states that:

the primacy of the other distinguishes the power of Eros from the violence of Ares. In the power relation as a relation of domination, I assert and establish myself in front of the other insofar as I submit them to me. But the power of Eros, on the contrary, implies an impotence in which, instead of asserting myself, I lose myself in the other or I lose myself to the other, who then puts me back on my feet (2017, p. 49).

Eros pulls the subject out of itself. In this sense, the utopia of Eros is the recognition of the

other. Coming out of oneself would be to relate to the other, but in their difference and not in their similarity: other beings, other cultures, other stories, other experiences. A relationship with the other that is established beyond performance and power, without attempting to apprehend them and convert them into an equal, because they would cease to be the other. To Alain Badiou

Defending love in its transgressive and heterogeneous nature is really a task of this moment in time. In love, at the very least, one trusts difference rather than distrusting it. And, in reaction, difference is always suspected in the name of identity. If, on the contrary, we want an openness to difference and all that it implies, that is, for the collective to be capable of being the collective of the entire world, one of the practicable points of the individual experience is the defense of love (BADIOU, TRUONG, 2013, p. 60).

Love presupposes death. Death of the self, death of narcissistic ideals, death of power, death of preconceived ideas, death of anthropocentrism. What other deaths does Eros need to have space and establish himself? What are the ego projections that need to be removed for the awakening of Eros?

In current times, we perceive a need to maintain emotional distance. Romantic choices tend to no longer be made intuitively, but rationally. Dating apps try to calculate – preferably without a margin of error – the perfect match for your profile. They leave little room for choosing the improbable and the unexpected. Love appears here as a kind of consumer object available on shelves, and those affected are labeled “emotional”, as if it were negative criticism or a negative quality. However, what would explain so many mismatches that occur in the romantic choices made in this way?

According to Liv Strömquist (2021) in *A Rosa Mais Vermelha Desabrocha (The Reddest*

Rose), emotional distancing comes as much in the service of protecting masculinity at risk as in the service of a reaction from women to years of patriarchy which, in its darkest form, subjugates and belittles people who value emotions and feelings.

It should be reminded that the social distancing required in the pandemic did not contribute in any way to a reduction in emotional distancing. It's quite the opposite: the effects of this distancing brought on by the pandemic cannot yet be measured.

But it's not just – and it would be no small feat – a matter of talking about this emotional distancing in romantic, friend or family relationships. It is an Eros agonizing in the *anima mundi*: in nature, in cities, in politics, in the economy. An agony at the loss of everything in the world that is capable of animating existence. Has love really become irrelevant and insignificant? Has the language of love been forgotten? Is it possible to imagine a language capable of being spoken and understood in diversity? A language of natives and foreigners, that respects differences and that leads people to loving actions? Or are we trapped in the curse of the Tower of Babel, where everyone speaks, each in their own language, and no one is heard, much less understood? Was the death of love part of this curse?

From the myth of the Tower of Babel in chapter 11 of the Book of Genesis:

Before Babel all men on Earth had a single language, they used the same words. They said one to another: "Let us build for ourselves a city and a tower that touches the sky, and let us give ourselves a name so that we do not scatter over all the earth." But the Lord came down from heaven and said: "Look, they are one people, and they have all one language; and this is only the beginning of their works. Now, nothing that they propose to do will now be impossible for them, which means they will be able to do anything. Let us go down

to confuse their language so that they no longer understand each other (BÍBLIA SA-GRADA, 1957, p. 57).

So it happens that God scattered men throughout Earth, and created an infinity of languages, and the people were no longer one. That was the punishment. Mankind was punished for exceeding the limits imposed by God. They wanted to reach the sky or, in other interpretations, attack the sky. For that, they were punished and destined never to understand each other again. However, and here we might find the gap for the encounter with Eros, Hillman (2016) opens up a new possibility for us to interpret the myth. The dispersion of mankind all over the planet and the great variety of geographic locations, which are linked to the multiplicity of languages, constitute a response to the *hybris* of unification. Is the diversity of languages in fact punishment? Could it not be seen as a challenge? The question would be: how could human beings communicate, despite speaking different languages?

Perhaps the answer lies in imagining the use of a way of thinking and a language that are less fundamentalist, fixed, rigid, and more flexible, malleable, fluid. To do so, we will turn to Paul Preciado, a philosopher who speaks from the crossroads because the crossroads, from his point of view, is the only existing place. A thought that speaks neither of the right nor of the left. To think from the crossroads would be not to settle anywhere. It would be to think of the wandering, a thought of the crossing. And he asks which voice could be heard in this non-place, since "to speak is to invent the language of the crossing, to project the voice on an interstellar journey" (PRECIADO, 2020, p. 25). We are no longer interested in "translating our difference into the language of the norm, while continuing to secretly practice an unusual 'blah blah blah' which the law does not understand" (p. 25).

Staying on the margins does not promote fruitful dialogue. Staying on the margins is what promotes wars, intolerance, single thinking,

loneliness, lovelessness. It is necessary to walk. Leaving the margins, towards other paths: peripheral paths, alternative paths, shortcuts; dirt, asphalt and stone paths, with or without weeds, multiple paths.

It is necessary to find ways to return to the sense of community, the one that, according to the myth of the Tower of Babel, would make all the works possible. No longer with a single language, but with the language of plurality, preserving differences, singularities, peculiarities, and thus, with the vulnerabilities arising from this model, we'll know ourselves stronger, precisely because we are weak.

To complete this thought, once again, Francisco Bosco:

Contrary to what one might think at first, a strong ego is not a solid ego. On the contrary, subjects who have a more secure relationship with their self-image are those who have a light, airy, inconsistent, fragile self-image, in a sense. Remember that stereotype comes from the Greek *stereos*, which means solid. A solid ego is fragile because it depends all the time on the confirmation of its self-image. A fragile ego is, on the contrary, strong, because it is not easily shaken by the distorted reflexes presented by the other (2015).

It is not shaken because it relates, it sees and is seen. It recognizes and is recognized. A strong ego could then be conceived as the ego that has a certain level of adaptation and control of reality through reason and will. The adaptation of the imaginal ego (HILLMAN, 1984) however, means being able to imagine reality. The imaginal ego is impelled to be true to itself, as fantasies are the result of the unconscious psychic life and accompany the individual on their trajectory.

I believe this concept could help us find a form of relationship, even within the Tower of Babel. It has a plasticity that makes it more flexible

than strong and heroic, and it can, through imagination and fantasy, lead us to find outlets that respond to the demands of a soul, which is not individual, but inserted in a whole much larger than ourselves.

Paul Preciado radicalizes this. To quote his words, which bring us closer to our weaknesses and even to our cowardice as a way of talking about love:

But since I love you, my courageous equals, I hope you will lack courage in turn. I hope you will no longer have the strength to reiterate the norm, no longer have the energy to fabricate identity, to lose faith in what your documents say about you. And when you have lost all your courage, mad with cowardice, I hope you invent new and fragile uses for your vulnerable bodies. It is because I love you that I desire you weak and without courage. Because it is through fragility that the revolution operates (PRECIADO, 2020, p.142).

From this fragility, we return to that rock. That quartz that was turned from amethyst to citrine by the high temperatures of the fire. The rock that does not die, but transforms itself, that continues to live with its primordial and immutable substance, but transforms its relationship with its own nature. Hillman rightly associates our frailties, our eccentricities, our vulnerabilities with rocks in the psyche. That which is immutable in us. "Some things never change. They are like rocks in the psyche. There are crystals, iron ores, there is a metallic level where certain things do not change" (HILLMAN, VENTURA, 1995, p. 19). Recognizing the immutability of some of our characteristics propels us towards self-acceptance and to the possibility of discovering a new path. This is individuating. Establishing a new relationship with our failures, fragilities and eccentricities.

Love is also rock. Love is rock because it can only exist in fragility. Byung-Chul Han says that

“A singular process of weakening lays hold of the subject of love – which, however, is accompanied by a feeling of strength. This feeling is not the achievement of the self, but the gift of the other” (HAN, 2017, p. 11). The gift of the other that leads us to impotence – the impotence, once again, that leads the individual to lose themselves in the other and for the other, and which is only revealed in weakness.

A good example found in literature is in the book *Love in the Time of Cholera* by Gabriel García Márquez. Florentino Ariza was a young man who easily fell in love with the stuff of life. To him, the world was full of novelty, and he didn't shy away from taking risks and experiencing the adventures that crossed his path. This, however, only happened after he had been turned down by his first love. For Florentino Ariza, the discovery of love came early and with the pain that usually accompanies a great love. Because he experienced love so intensely, Florentino was able to feel its symptoms on his body:

he lost his speech and his appetite, and spent sleepless nights tossing and turning in bed. [...] His anxiety was complicated by diarrhea and green vomit, he became disoriented and started suffering from sudden fainting spells, and his mother was terrified because his condition did not resemble the turmoil of love, but the ravages of cholera (MARQUES, 1985, p. 81 and 82).

But after a thorough examination, the doctor proved that the symptoms of love are the same as those of cholera. That is, love weakens body and soul. Florentino loved many times and in many different ways. However, the rock of your first love returns in old age because love is a daimon. Daimon, according to Hillman (2001) is a sort of guide each soul receives at birth, as if it were the bearer of our destinies, which never leaves and never lets us forget what the soul desires.

Love is a daimon because it is the part of our life that does not belong to us. It is the part that breaks away from the ego's pretensions to be self-sufficient. But it is inevitable to abandon oneself to it, for its demand is our own, and its happiness is our own (AGAMBEM, 2017). Florentino abandons himself, waits and returns. Transformed, of course. Just like that amethyst that turned into citrine, Florentino Ariza's love was no longer a teenage love. Florentino was tried for wanting to realize his love in old age. But the psyche wants it, desires it and needs it. Hillman (2016) states that the soul wants more than it needs, and wanting belongs to the world of love, which is at the basis of loving. Love is beyond need, beyond will. It is love that has us, and all that remains for us is turning it into action.

In this sense, Jung (2012) states that the goal of Eros is to establish, unite and conserve relationships. Its nature is both spiritual and animal, so Eros is present in all types of relationships and includes the full spectrum of emotional affection: from sexuality and friendship to involvement in profession, hobbies and art.

Eros commands, initiates, excites, creates life. Eros has mythical connections with many of the gods of the Olympic pantheon, including Pan, the male force of nature, Dionysus, the indescribable living energy and son of Aphrodite, the goddess of beauty. Love in its male and female form. Eros encompasses body, soul and spirit. It is he who penetrates and colors patterns of certain behaviors, prompting transformative events. He is the intermediary between the personal and something beyond the personal. It is he who links, holds together and unites opposites.

Final words

Lastly, I would like to present a poem by American poet Hilda Doolittle. At the age of 74, hospitalized in a sanatorium, Hilda falls in love with a journalist who visits her for an interview, and in order to describe her love, she writes the following poem:

Why did you come
to trouble my decline?
I am old (I was old till you came);
the reddest rose unfolds,
(which is ridiculous
in this time, this place,
unseemly, impossible,
even slightly scandalous),
the reddest rose unfolds;
(nobody can stop that,
no immanent threat from the air,
not even the weather,
blighting our summer fruit),
the reddest rose unfolds,
(they've got to take that into account)
(STRÖMQUIST, 2021, p. 66 and 67 apud
DOOLITTLE, 1972, p. 1).

And so I reach the end of these reflections.
Without any conclusion, because love is its
own conclusion. "Friendship is a conclusion.
Love is an absolute conclusion. It is absolute
because it presupposes death, the surrender
of oneself [...] and as an absolute conclusion,
it goes through death. We die in the other, but
from that death comes a return to oneself"
(HAN, 2017, p.47)

It is through this death of the self via the re-
lationship with the other and the experience of
otherness that individuation takes place. Indi-
viduation is the gathering of one's singularities
and eccentricities, yet never alien to the world,
but inserted in it. It is a life experience with the
collective, with community, with the world and
with other forms of life.

Received: 02/25/2022

Revised: 05/30/2022

Resumo

Rasps e restos nos interessam: sobre o amor em tempos de sobrevivência

Este ensaio propõe-se a refletir sobre a experiência do amor, partindo de vivências em tempos sombrios e desesperançosos como o que assolou o Brasil no período de pandemia da Covid-19, ocorrido a partir de dezembro de 2019. Para tanto, utiliza-se de autores da psicologia arquetípica, bem como de filósofos e sociólogos. Traz exemplos da clínica e da literatura e direciona-se para uma análise na qual o amor é ação

e pressupõe fragilidade, pertencimento, flexibilidade e alteridade. Nesse sentido, a entrega aos relacionamentos amorosos, seja na amizade, na maternidade, no casamento ou em outras manifestações amorosas, poderia viabilizar o reconhecimento do lugar ocupado pelo eu e pelo outro, o que possibilitaria uma vida mais harmônica do indivíduo consigo mesmo, com o outro e com a anima mundi. ■

Palavras-chave: amor, pandemia, pertencimento, narcisismo, alteridade

Resumen

Raspaduras y restos nos interesan: sobre el amor en tiempos de supervivencia

Este ensayo propone reflexionar sobre la experiencia del amor, a partir de vivencias en tiempos oscuros y sin esperanza como el que asoló Brasil en el período de la pandemia de Covid 19, ocurrida a partir de diciembre de 2019. Para eso, utiliza autores de la psicología arquetípica, así como filósofos y sociólogos. Trae ejemplos de la clínica y la literatura, y se dirige a un análisis en el que el amor es acción

y presupone fragilidad, pertenencia, flexibilidad y alteridad. En este sentido, la entrega a las relaciones amorosas, ya sea en la amistad, la maternidad, el matrimonio u otras manifestaciones amorosas, podría posibilitar el reconocimiento del lugar que ocupan el yo y el otro, lo que permitiría una vida más armoniosa del individuo consigo mismo, con el otro y con el anima mundi. ■

Palabras clave: amor, pandemia, pertenencia, narcisismo, alteridad

References

- AGAMBEM, G. *Profanações*. São Paulo, SP: Boitempo, 2017.
- BADIOU, A.; TRUONG, N. *Elogio ao amor*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2013.
- BÍBLIA SAGRADA. *Genesis*. 95. ed. São Paulo, SP: Ave Maria, 1957.
- BOSCO, F. *A vítima tem sempre razão? Lutas identitárias e o novo espaço público brasileiro*. São Paulo, SP: Todavia, 2017.
- _____. Notas sobre o narcisismo. *O Globo*, 11 fev. 2015. Available from: <<https://oglobo.globo.com/cultura/notas-sobre-narcisismo-15301917>>. Accessed on: May 17, 2022.
- HAN, B. C. *Agonia do Eros*. Petrópolis RJ: Vozes, 2017.
- HILLMAN, J. *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1984.
- _____. *O código do ser: uma busca do caráter e da vocação pessoal*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. *Philosophical intimations*. Washington, DC: Spring, 2016.
- HILLMAN, J.; VENTURA, M. *Cem anos de psicoterapia... E o mundo está cada vez pior*. São Paulo, SP: Summus, 1995.
- HOOBS, B. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo, SP: Elefante, 2020.
- ILLOUZ, E. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2011.
- JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Obras completas de Carl Gustav Jung vol. 14).
- LIPOVETSKY, G. Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo. In: NEUTZLING, I.; YUNES, M. C.; BINGEMER, E. *O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro, RJ: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2009.
- MARQUES, G. G. *O amor nos tempos do cólera*. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1985.
- PEREIRA, B. A comunidade das sobreviventes contra a sobrevivência dos heróis. In: PELBART, P. P.; FERNANDES, R. M. (Org.). *Pandemia crítica*. São Paulo: Serviço Social do Comércio, 2021.
- PRECIADO, P. B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020.
- STROMQUIST, L. *A rosa mais vermelha desabrocha: o amor nos tempos do capitalismo tardio ou porque as pessoas se apaixonam tão raramente hoje em dia*. São Paulo, SP: Quadrinhos na Companhia, 2021.



Gratidão e individuação: revisão e reflexões

Renata Ferraz Torres*

Resumo

O presente artigo tem como objetivo abordar diferentes leituras a respeito da gratidão, traço emocional que já foi estudado por psicanalistas, pesquisadores da psicologia positiva e da personalidade humana. A autora articula essa diversidade de abordagens e propõe uma leitura analítica a respeito da gratidão como fator de saúde emocional, observando também que este mesmo traço pode adotar características sombrias que merecem discriminação. Ressalta a importância do trabalho consciente acerca da gratidão no caminho de individuação. ■



Palavras-chave
gratidão,
emoções
positivas,
individuação.

* Médica formada pela Faculdade de Medicina da USP em 1998. Residência em Psiquiatria no Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da FMUSP concluída em 2001. Membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica e da *International Association for Analytical Psychology* desde 2006. Membro da Comissão de Ensino da SBPA desde 2011. e-mail: <renata.ferraz.torres@gmail.com>

Gratidão e individuação: revisão e reflexões

Introdução

O fenômeno da gratidão tem sido abordado através de diversos prismas e leituras. O presente artigo propõe-se a tecer reflexões a respeito deste traço emocional e de seu papel como um fator de proteção na saúde psíquica do indivíduo. Para isso, foi realizada uma revisão bibliográfica acerca do estudo das emoções humanas, fazendo uma distinção entre emoção e traço afetivo, na tentativa de classificar a gratidão dentro desse campo complexo. A autora passeia pelo texto clássico de Melanie Klein, “Inveja e gratidão”, por Carlos Byington, pela psicologia positiva – corrente que existe desde os anos 2000 –, abordando também o que algumas tradições religiosas têm a dizer sobre a gratidão.

A discussão transita pelos gregos da antiguidade, debruça-se sobre a questão de a gratidão ser digna de exaltação ou de reserva.

Histórico

Para começar esta reflexão, é importante situarmos a gratidão num campo de estudo maior, que é o das emoções.

Paul Ekman, psicólogo norte-americano e pioneiro no estudo das emoções humanas, propõe que elas sejam divididas em dois grupos: básicas e complexas. As emoções básicas estariam relacionadas a um comportamento instintivo presente nos animais e a determinadas expressões faciais típicas, independente da cultura do indivíduo e, inclusive, havendo um paralelo dessas expressões faciais em primatas (EKMAN, 1992). Exemplos de emoções básicas são: raiva, medo, tristeza, nojo, surpresa, curiosidade, aceitação e alegria. Emoções complexas seriam compostas por uma combinação dessas básicas, assim como as cores primárias se mesclam resultando em inúmeras tonalidades que compõem a paleta de cores. Um exemplo: uma com-

binção de emoções básicas como raiva e nojo resultaria na emoção complexa de desprezo.

Robert Plutchik, também um psicólogo norte-americano, propôs que essas emoções básicas seriam biologicamente primitivas e teriam evoluído no ser humano de modo a resultar em comportamentos complexos e sofisticados. Tais comportamentos representariam um incremento na capacidade reprodutiva ou de sobrevivência. Como exemplo, podemos citar o medo, que incita a reação de luta ou fuga através da ativação adrenérgica, uma vantagem evolutiva numa situação de ameaça (PLUTCHIK, 2000).

Nesse sentido, Plutchik propôs um modelo que denomina roda das emoções, dispondo num eixo a intensidade da emoção, colocando-a numa gradação de ativação, como, por exemplo: serenidade – alegria – êxtase. Trata-se, aqui, de um afeto agradável que num nível de baixa ativação compõe a serenidade, ao passo que, associado à excitação, compõe o êxtase. O mesmo pode acontecer com uma emoção negativa, como, por exemplo, um estado de leve apreensão, quando mais ativado, se eleva ao estado de medo que, em seu pico emocional, atinge o terror. Plutchik constrói um polígono em três dimensões, em cujo vértice se encontra uma emoção de fraca intensidade, pouco diferenciada, como um estado de repouso emocional. No lado do polígono que se opõe ao vértice, numa figura tridimensional que é como um diamante, as emoções se destacam e se diferenciam uma das outras, de modo que podemos ver a expressão de cada uma com nitidez e especificidade: admiração, êxtase, angústia, ira, assim por diante.

É curioso observar que todo este interesse científico na classificação das respostas emocionais humanas é recente, teve início na década de 1960. Tais pesquisas se inserem num campo

de trabalho que estuda a personalidade. Assim, se de um modo geral as emoções emergem num contexto que as elicitam e provocam, olhando-se com mais detalhe, fica claro que existem determinados padrões de temperamento específicos que facilitam ou dificultam o surgimento de algumas emoções. Por exemplo, pessoas com um temperamento inclinado à hostilidade têm um limiar menor para experimentar a raiva.

Desta forma, existe uma distinção entre emoção e traço afetivo (WATSON, 2000). Enquanto a emoção é uma resposta mais bruta e independente, o traço afetivo guarda uma relação longitudinal com o temperamento do indivíduo, que é a parcela da personalidade geneticamente herdada, que tende a ter uma estabilidade longitudinal. Assim, embora todos os indivíduos sejam capazes de experimentar todas as emoções ao longo da vida, a depender de um contexto, existem pessoas que, por temperamento, estão mais predispostas a experimentar uma maior frequência, duração e intensidade seja do medo, da tristeza, da aceitação etc.

Podemos nos perguntar: nessa mistura de emoções, onde se encontraria a gratidão? Trata-se de uma classificação difícil. Ela já foi caracterizada como uma emoção complexa, uma virtude moral, um hábito, um traço de personalidade, um comportamento ou um *coping behaviour*.

Podemos aproximá-la da apreciação, da aceitação, da serenidade, do contentamento. Além disso, podemos supor que a gratidão guarde uma relação com a capacidade de sentir empatia e solidariedade com o outro, engajando-se como um receptor numa relação de cooperatividade e altruísmo. Lazarus e Lazarus (1994) propõem que a gratidão seja uma das “emoções empáticas” cujas raízes repousam na capacidade de estabelecer empatia com os outros. No extremo oposto do espectro, sabemos que pessoas altamente competitivas, muitas vezes, têm dificuldade em sentir gratidão, engajando-se com maior frequência em relações nas quais a rivalidade, a inveja, o ressentimento e a comparação se tornam aspectos proeminentes.

Estudos sobre gratidão

A palavra gratidão vem do latim *gratia*, graça. Este vernáculo se aproxima tanto do termo graciosidade quanto de gratuidade. Gratidão guarda uma relação com aquilo que é engraçado (tem graça) e com aquilo que veio de graça, foi grátis, foi recebido como uma dádiva. Sentimos gratidão quando reconhecemos que recebemos algo de valor. O benefício recebido pode ser material ou imaterial, e a fonte pode ser atribuída a recursos humanos (pessoas) ou não humanos (deus, a vida, o cosmos, o acaso, a sorte).

Alguns pesquisadores têm-se dedicado especificamente ao estudo da gratidão. McCullough et al. (2001) descrevem um traço afetivo, que chamam de “disposição à gratidão” – uma tendência generalizada a reconhecer e responder com gratidão às atitudes de outras pessoas, nas experiências e desfechos que se obtêm. Tais pesquisadores notam que algumas pessoas se sentem gratas até em relação a experiências negativas, como uma doença grave, por julgarem que tal evento adverso as projetou em direção a transformações que, posteriormente, consideraram positivas. No extremo oposto, existem indivíduos que, por mais agraciados que sejam, estão sempre se considerando prejudicados, queixando-se quase que independentemente do contexto.

Os referidos autores desse trabalho descrevem a disposição à gratidão como dotada de algumas características, como: intensidade, frequência, *spam*, densidade. Isto é: indivíduos tipicamente gratos tendem a sentir gratidão numa maior intensidade e frequência do que a população geral. Além disso, tendem a estender esta gratidão a um grande número de eventos em relação aos quais se sentem gratos – família, saúde, emprego, à vida como um todo –, a isso denominam *spam*. A densidade refere-se a um grande número de pessoas em relação às quais o indivíduo se sente “grato a”.

Um aspecto interessante que esses pesquisadores observaram é que o fato de pessoas gratas atribuírem seu sucesso a outros não significa

que elas subestimem seu próprio esforço. Pelo contrário, é como se elas expandissem o crédito a um número grande de pessoas que contribuíram para seu bem-estar, inclusive a si próprias.

Uma pergunta da qual os pesquisadores partiram é: a gratidão pode ser estudada como uma variável independente? Ou trata-se de um conglomerado de emoções, atitudes e comportamentos misturados? Para responder a esta pergunta tentaram validar um questionário específico para pesquisa que isolasse a variável gratidão e, depois, compararam os dados obtidos através dele com dados oriundos de outros questionários que separavam outras variáveis como determinadas características de personalidade, tendência à esperança, à felicidade, ao otimismo, à vitalidade ou à satisfação com a vida. As características de personalidade estudadas foram maior e menor inclinação à afetividade positiva e negativa, além de cordialidade, afabilidade, abertura, neuroticismo e extraverson (que é diferente do que chamamos, na psicologia analítica, de extroversão). Os pesquisadores também testaram a população considerada mais inclinada à gratidão com questionários que pesquisavam sentimentos de inveja e inclinação ao materialismo. E também submeteram o mesmo questionário de gratidão a quatro pessoas que conheciam bem cada um dos sujeitos da pesquisa, a fim de testar se as pessoas que se consideravam gratas eram também assim consideradas pelos seus pares.

O resultado demonstrou que a gratidão pode ser estudada como uma variável independente de outros traços de personalidade e comportamento, e que existe uma boa correlação entre pessoas que se consideram gratas e a opinião de seus pares a este respeito. Além disso, através da referida pesquisa, foi possível observar que pessoas inclinadas à gratidão são menos predispostas à inveja e aos valores materialistas. Essas pessoas são menos inclinadas a considerar que sua felicidade guarda relação com bens materiais, tendendo a partilhar seus recursos com os outros. A pesquisa também apontou

que é uma população que fica menos frustrada e ressentida quando outras pessoas ao seu redor conquistam coisas que ela não tem.

De fato, quando falamos em gratidão dentro do campo da psicologia, um trabalho fundamental e clássico é o de Melanie Klein (1882 – 1960), que opõe a inveja à gratidão. Eminente psicanalista, pioneira no estudo baseado em observação empírica de crianças e de bebês, Melanie Klein publicou, em 1957, o trabalho seminal “Inveja e gratidão” (KLEIN, 1991). Já numa fase bastante madura de sua trajetória, a autora postula que a inveja e a gratidão são sentimentos opostos que interagem entre si. Diz também que o primeiro objeto a que se referem é o seio nutridor. A psicanalista observa que o seio nutridor é percebido pelo bebê como uma fonte de criatividade e de pujança, e que a emoção da inveja, quando excessiva, prejudica a capacidade criativa desse indivíduo. Aponta que a inveja tem uma influência negativa não apenas em situações de privação emocional, como também em situações aparentemente normais, nas quais haveria um prejuízo da capacidade de sentir gratidão. Faz uma relação entre a psicopatologia do narcisismo e indivíduos que sentem as emoções de inveja acentuadamente. Descreve o que chama de formação anormal da posição esquizoparanóide, na qual acontece uma cisão acentuada entre o seio bom (através do qual o bebê se satisfaz e se sente atendido, alimentado) e o seio mau (pelo qual o bebê se sente perseguido, frustrado, abandonado, rejeitado). Outro aspecto interessante do texto é que Klein também faz considerações acerca da estruturação normal da psique do bebê, o que nos leva a refletir não só no sentido da patologia, mas também da fisiologia e da saúde psíquica.

Klein estende sua reflexão, ainda, para o campo transferencial, aplicando as observações sobre inveja e gratidão na relação terapêutica. A este respeito, a autora demarca um limite para a possibilidade de se analisar a inveja. Aponta que, às vezes, não é possível progredir muito porque estamos tratando de uma patolo-

gia muito arcaica e arraigada, capaz de criar cicatrizes psíquicas difíceis de serem superadas e cuidadas. A autora afirma que a inveja cria um “solapamento das raízes dos sentimentos de amor e de gratidão, pois ela afeta a relação mais antiga de todas, a relação com a mãe” (KLEIN, 1991, p. 207).

O trabalho de Klein aponta a questão de que a inveja guarda uma relação com a idealização do outro. Assim, derivamos que sentir gratidão pelo outro é, também, ser capaz de enxergá-lo em sua vulnerabilidade, com as complexidades e dificuldades próprias de qualquer ser humano. A autora postula que a idealização que o bebê faz da mãe tem a ver possivelmente com a ansiedade persecutória suscitada pelo próprio parto, imputando à mãe a capacidade de satisfazê-lo por completo. O bebê ainda não nascido começa a separar os sentimentos de satisfação na permanência no ambiente uterino dos sentimentos de opressão e insegurança originadas pelo trabalho de parto (assim, a posição esquizoparanóide de cindir entre “seio bom” e “seio mau” se inicia antes mesmo da amamentação). Tal texto influenciou toda uma geração de psicanalistas.

Em relação aos trabalhos de psicologia positiva – ramo recente da psicologia que estuda estados emocionais saudáveis como a felicidade, o otimismo, o contentamento, a resiliência, a qualidade de vida –, um artigo interessante é o de Emmons e McCullough (2003). Os pesquisadores realizaram um estudo caso-controle com um grupo de 65 portadores de doença neuromuscular. Com sintomas similares de doença, os sujeitos foram randomicamente separados em dois grupos. Num dos grupos, os sujeitos deviam listar a cada dia, por 21 dias, cinco coisas em relação às quais se sentiram gratos naquele dia, e também preencher um questionário diário avaliando suas condições de saúde física e emocional. O segundo grupo apenas preenchia o questionário diário sobre sua saúde.

Os resultados apontaram que a simples intervenção de se fazer uma lista acerca daquilo a que se é “grato”, diariamente, levou a uma redu-

ção de afetos negativos e a um aumento de afetos positivos que foi estatisticamente significativa. Além disso, os sujeitos estimulados a fazer a “lista da gratidão” tiveram melhor qualidade e quantidade de sono, maior tendência ao otimismo e a um senso de conexão com os outros.

Ao lado das leituras psicológicas a respeito da gratidão, é importante observar que diversas correntes religiosas tradicionais valorizam este traço emocional. O judaísmo, o cristianismo, o islamismo e o budismo, para citar alguns exemplos, avaliam positivamente a gratidão, o que aparece em dados de pesquisas sociodemográficas como uma associação positiva entre populações religiosas e a inclinação à gratidão (McCULLOUGH et al., 2001). Este dado requer um cuidado ao ser interpretado, pois não é possível, através de estudos de associação, dizer o que é causa e o que é consequência. Será que pessoas inclinadas à gratidão se aproximam de ambientes religiosos por encontrarem ressonância num grupo que estimule este traço já presente? Ou será que pessoas religiosas passam a praticar o gesto da gratidão por serem estimuladas a fazê-lo? O dado observado, sem interpretações causais, é que as variáveis religiosidade e/ou espiritualidade costumam caminhar juntas com a variável inclinação à gratidão (BAETZ, TOEWS, 2009).

De fato, várias religiões têm datas comemorativas para celebrar coletivamente a gratidão. O festival judeu de Sukkot no outono, a colheita de ação de graças de correntes cristãs e a prática do Ramadan islâmico têm uma relação com o cultivo da gratidão.

Discussão

Podemos começar a discussão perguntando-nos: afinal, a gratidão merece admiração ou desprezo? Alguns autores célebres, como Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), enalteciam o valor da gratidão, tanto para o bem-estar dos indivíduos como para o bem-estar social. De outro lado, Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) e Epicuro (341 a.C. – 271 a.C.) afirmavam que as manifestações

da gratidão não passam de véus para encobrir o interesse comezinho de indivíduos ou amarras emocionais que fazem as pessoas sentirem-se desnecessariamente endividadas com seus supostos beneficiários.

Observamos clinicamente que as duas hipóteses podem ser verdadeiras. Existem indivíduos nos quais a gratidão emerge como uma benéfica capacidade de reconhecer o valor das pessoas e das situações que encontraram na vida. Em outros casos, vemos que a gratidão pode se expressar através de uma afetação, uma máscara atrás da qual podemos reconhecer sentimento de culpa, desejo de manipulação dos outros, além de inúmeros outros aspectos sombrios, como hipocrisia, falsidade, uma regressiva moralidade religiosa etc.

Analogamente ao que propõe Carlos Byington, em seu livro “Inveja criativa” (2002), podemos pensar em gratidão como uma função estruturante, a qual estrutura a consciência modulando a integração simbólica. Ela pode ser vivida como criativa ou defensiva.

Na gratidão defensiva, vemos traços destrutivos e mal trabalhados, em rota de colisão. Eu me recordo de uma história contada por uma paciente que dizia conhecer uma criança de cerca de dez anos de idade que tinha nascido com uma deformidade física, sem a presença de um dos braços. Tal criança costumava dizer, a respeito de si mesma: “quando eu ia nascer do meu lado tinha um anjinho sem braço e eu doeiei o meu para ele, fiquei muito grata pela oportunidade de fazer isto”. Essa criança vivia num ambiente familiar altamente religioso, e certamente tinha aprendido com algum adulto a declaração, que inspirava admiração e apreço pelo grupo religioso. Ela reproduzia essa declaração como um papagaio, sem nenhuma integração de seu conteúdo. Nesta suposta atitude cooperativa e generosa existe a declaração de uma gratidão artificial, que não contribui para a elaboração genuína da deficiência física dessa criança.

Já na gratidão criativa, é fácil identificar comportamentos que contribuem com a saú-

de emocional do indivíduo. Muitas vezes, pude observar no consultório pacientes que sofreram muito, seja com um episódio depressivo ou até mesmo com uma neoplasia, e que, posteriormente – para sua própria surpresa –, sentem-se gratos por essa experiência amarga, que os acordou para um processo de autoconhecimento, de aprofundamento de consciência e de resiliência.

Conclusões

Sentir-se grato por um evento fugaz e hedônico é fácil e não tem relevância alguma a longo prazo, é efêmero. Proponho que aprofundemos a reflexão e consideremos o cultivo da gratidão como a possibilidade de sentir-se satisfeito num mundo cheio de limitações, desencontros e interações complexas. A gratidão como o desenvolvimento de uma serenidade que nos fortaleça em contextos adversos, na impermanência e no desconhecido. Como uma flexibilidade de acolher aquilo que venha, uma prontidão para reconhecer a graça do que recebemos, seja o que for. E a contornar as intempéries e vicissitudes inescapáveis à existência humana.

Nossa sociedade tende a colocar uma ênfase no que nos falta. Incorporamos o hábito de colocar um holofote no que não temos, no que não somos. Chamo a atenção para que reconheçamos as nossas bênçãos, para que coloquemos o feixe de luz também naquilo que temos, naquilo que somos.

É possível que o desenvolvimento da gratidão criativa exija um tempo. É um fato sabido que diferentes emoções têm tempos diversos de ocorrência. Enquanto a surpresa acontece num átimo de segundo, o amor pode demorar anos para se estabelecer e se arraigar. Para que se desenvolva a gratidão como a superação da competitividade e da inveja, o caminho proposto por Melanie Klein é o de desidealizar o outro, enxergá-lo como humano e passível de equívocos, sujeito a vulnerabilidades e pontos cegos. Desenvolver empatia pelo outro e por nós mesmos.

Diversas pesquisas têm apontado que gratidão pode ser um traço afetivo que é pró-social

e que facilita a felicidade e o bem-estar subjetivo (EMMONS, McCULLOUGH, 2003; LARSEN, McKIBBAN, 2008; SANSONE, SANSONE, 2010).

Desenvolver uma inclinação à gratidão com profundidade e sabedoria pode ajudar-nos a trilhar uma jornada de individuação e realização.

Uma pergunta relevante seria: “quanto é *o suficiente* para que uma pessoa se sinta grata e satisfeita pela vida?”. ■

Recebido em: 18/01/2022

Revisão: 12/06/2022

Abstract

Gratitude and individuation: review and reflections

The current article intends to describe several approaches regarding gratitude, an emotional trait that has been studied by psychoanalysts, positive psychology and human personality researchers. The author reviews this diversity of approaches and proposes an analytical discussion on gratitude as an aspect of emotional health, observing that it can also adopt shadowy characteristics that deserve discrimination. It emphasizes the importance of conscious work on gratitude in the path of individuation. ■

Keywords: gratitude, positive emotions, individuation

Resumen

Gratitud e individualización: revisión y reflexiones

Este artículo pretende abordar diferentes lecturas sobre la gratitud, un rasgo emocional que ya ha sido estudiado por psicoanalistas, investigadores de la psicología positiva y de la personalidad humana. La autora articula esta diversidad de enfoques y propone una lectura analítica sobre la gratitud como factor de salud emocional, advirtiendo también que este mismo rasgo puede adoptar características oscuras que merecen discriminación. Destaca la importancia del trabajo consciente sobre la gratitud en el camino de la individuación. ■

Palabras clave: gratitud, emociones positivas, individuación

Referências

- BAETZ, M.; TOEWS, J. Clinical implications of research on religion, spirituality, and mental health. *The Canadian Journal of Psychiatry*, Ottawa, v. 54, n. 5, p. 292- 301, maio 2009.
<https://doi.org/10.1177/070674370905400503>
- BYINGTON, C. A. B. *Inveja criativa: o resgate de uma força transformadora da civilização*. São Paulo, SP: Religare, 2002.
- EKMAN, P. Are there basic emotions? *Psychological Review*, Washington, v. 99, n. 3, p. 550-3, jul. 1992.
<https://doi.org/10.1037/0033-295X.99.3.550>
- EMMONS, R.; McCULLOUGH, M. E. Counting blessings versus burdens: an experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. *Journal of Personality and Social Psychology*, Washington, v. 84, n. 2, p. 377-89, fev. 2003.
<https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.2.377>
- KLEIN, M. *Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946 – 1963)*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1991. (Obras Completas de Melanie Klein vol. 3).
- LARSEN, J.T.; McKIBBAN, A. R. Is happiness having what you want, wanting what you have, or both? *Psychological Science*, Washington, v. 19, n. 4, p. 371-7, abr. 2008.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02095.x>
- LAZARUS, R. S.; LAZARUS, B. N. *Passions and reasons: making sense of our emotions*. New York, NY: Oxford University, 1994.
- McCULLOUGH, M. E.; EMMONS, R. A.; TSANG, J. A. The grateful disposition: a conceptual and empirical topography. *Journal of Personality and Social Psychology*, Washington, v. 82, n. 1, p. 112-27, jan. 2002.
<https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.1.112>
- PLUTCHIK, R. *Emotions in the practice of psychotherapy: clinical implications of affect theories*. Washington, DC: American Psychological Association, 2000.
- SANSONE, R. A.; SANSONE L. A. Gratitude and well-being: the benefits of appreciation. *Psychiatry*, Edgemont, v. 7, n. 11, p. 18-22, nov. 2010.
- WATSON, D. *Mood and temperament*. New York, NY: Guilford, 2000.



Gratitude and individuation: review and reflections

Renata Ferraz Torres*

Abstract

The current article intends to describe several approaches regarding gratitude, an emotional trait that has been studied by psychoanalysts, positive psychology and human personality researchers. The author reviews this diversity of approaches and proposes an analytical discussion on gratitude as an aspect of emotional health, observing that it can also adopt shadowy characteristics that deserve discrimination. It emphasizes the importance of conscious work on gratitude in the path of individuation. ■



Keywords
gratitude,
positive
emotions,
individuation.

* Physician graduated from the Faculty of Medicine of USP in 1998. Residency in Psychiatry at the Institute of Psychiatry, Hospital das Clínicas, FMUSP concluded in 2001. Analyst member of the Brazilian Society of Analytical Psychology and of the International Association for Analytical Psychology since 2006. Member of the Teaching Comitee at SBPA since 2011. e-mail: <renata.ferraz.torres@gmail.com>

Gratitude and individuation: review and reflections

Introduction

The phenomenon of gratitude has been approached through various lenses and perspectives. The current article proposes to reflect on this emotional trait and its role as a protection factor in the individual's psychic health. This article presents a bibliographic review on the study of human emotions, making a distinction between emotion and affective traits, in an attempt to classify gratitude within this complex field. The author walks through Melanie Klein's classic text "Envy and gratitude", through Carlos Byington and through positive psychology – an analytical field since the year 2000 –, and through the view on gratitude by some religious traditions. The discussion continues through the Greeks of antiquity and focuses on whether gratitude is worthy of exaltation or reservation.

Background

To begin this reflection, it is important to place gratitude within emotions, a broad field of study.

Paul Ekman, a North American psychologist and pioneer in the study of human emotions, proposes to divide emotions in two groups: basic and complex. Basic emotions relates to an instinctive behavior present in animals, and to certain typical facial expressions, independent of the individual culture, and in fact it has a parallel to facial expressions in primates (EKMAN, 1992). Examples of basic emotions are anger, fear, sadness, disgust, surprise, curiosity, acceptance, joy. Complex emotions is made up of a combination of these basic emotions, in the same way as primary colors blend resulting in countless hues that make up the color palette. One example is the combination of basic emotions such

as anger and disgust resulting in contempt, a complex emotion.

Robert Plutchik, another North American psychologist, proposes that these basic emotions are biologically primitive and have evolved in the human being resulting in complex and sophisticated behaviors. Such behaviors represent an increase in the capacity to reproduce themselves or to survive. For instance, we could mention fear, a behavior that would stimulate the reaction of fight or flight through an adrenergic activation, an evolutive advantage in a threatening situation. (PLUTCHIK, 2000).

In that regard, Plutchik proposes a model which he calls Wheel of Emotions, displaying the intensity of the emotion on an axis, placing it in a gradation of activation, such as: serenity – joy – ecstasy. Here, it is a pleasing affection in a low activation level that brings serenity, whereas, when associated with excitement, results in ecstasy. The same may occur with a negative emotion, for instance, a state of mild apprehension, when activated more results in the state of fear, which at its emotional peak becomes terror. Plutchik builds a three-dimension polygon; in its apex there is a little differentiated emotion of low intensity, like a state of emotional rest. On the side of the polygon that is opposite the vertex, a diamond-like three-dimensional figure, in which the emotions stand out and differentiate themselves one from the others, so that we can see the expression of each of them with clarity and specificity: admiration, ecstasy, anguish, wrath and so forth.

It is interesting to observe that all this scientific interest to classify the emotional reactions in humans is recent, having started at the beginning of the 1960s. Such research is part of the field that studies personality. Thus, in general terms emotions emerge in a context

that elicits and provokes them, when looking closely, it becomes clear that there are certain specific temperament patterns that make the appearance of certain emotions easy or difficult. For example, people with a temperament prone to hostility have a lower threshold to experience anger.

In this way, there is a distinction between emotion and affective trait (WATSON, 2000). While emotion is a more crude and independent response, the affective trait maintains a longitudinal relationship with the individual's temperament, which is the genetically inherited portion of the personality that tends to have longitudinal stability. Thus, although everyone can experience all the emotions during their life, depending on the context, there are those who are more predisposed by temperament to experience fear, sadness, acceptance etc., more frequently, for a longer time and with more intensity.

We could ask ourselves: where can we find gratitude within this mix of emotions? This is a difficult classification. It has already been characterized as a complex emotion, a moral virtue, a habit, a personality trait, a behavior or even a coping behavior.

We can relate it closer to appreciation, acceptance, serenity, contentment. Furthermore, we can assume that gratitude may be related to the ability to feel empathy and solidarity towards the other, as a receiver engaging in a cooperative and altruistic relationship. Lazarus and Lazarus (1994) propose that gratitude is one of the "empathetic emotions," which roots lie in the ability to establish empathy towards others. At the opposite end of the spectrum, we know that highly competitive people often find it difficult to feel gratitude, engaging more often in relationships where rivalry, envy, resentment, and comparison become prominent features.

Studies on gratitude

The word gratitude comes from Latin *gratia*, grace. This vernacular is close to the word gra-

sciousness and gratuity. Gratitude has a relationship with what is *gracious*, *witty* and what comes *gratis*, free, and is received as a gift. We feel gratitude when we recognize that we have received something of value. The benefit received may be material or immaterial, and the source may be attributed to human resources (people) or non-human resources (god, life, cosmos, chance, luck).

Some researchers have dedicated themselves specifically to the study of gratitude. McCullough et al. (2001) describe an affective trait, which they call "disposition towards gratitude" – a generalized tendency to recognize and respond with gratitude to the attitudes of other people, in the experiences and outcomes obtained. These researchers note that some people feel grateful even for negative experiences, such as a serious illness, believing that such adverse event project them towards transformations that, later, they consider it as positive. On the opposite extreme, there are those who, however graced (*agraciados*), always consider themselves as being harmed, and complain almost regardless of the context.

These authors describe the disposition towards gratitude as having other characteristics, such as: intensity, frequency, spam, density. This means that individuals who are typically grateful tend to feel gratitude much more intensely and frequently than the population in general. In addition, they tend to extend gratitude to many events for which they feel grateful – family, health, job, life as a whole – which they call spam. Density refers to a large number of people for whom the individual is "grateful to."

An interesting aspect observed by these researchers is the fact that people who are grateful and attribute their success to others, do not underestimate their own effort. Rather, it is as if they expand the credit to a larger number of people who contribute to their wellbeing, including themselves.

The starting questions for the researchers were: can gratitude be studied as an independent variable? Or is it a conglomerate of mixed emotions, attitudes and behaviors? To answer these questions, they tried to validate a questionnaire prepared specifically for their research, isolating gratitude as a variable, and then comparing the data obtained from this questionnaire to other data from other questionnaires that separated other variables such as certain personality characteristics, tendency to hope, happiness, optimism, vitality or satisfaction with life. The personality characteristics studied were greater and lesser tendency to positive and negative affectivity, in addition to cordiality, affability, opening, neuroticism and extraversion (that is different from what we call extroversion in analytical psychology). Researchers also tested the population who were more prone to gratitude, using questionnaires that researched feelings of envy and leaning towards materialism. They also submitted the same questionnaire on gratitude to four people who were familiar with each subject in the research, to verify if people who felt grateful were also considered by their peers to be grateful.

The result showed that gratitude can be studied as a variable independent from other personality and behavior traits, and that there is a good correlation between people who consider themselves grateful and the opinion of their peers in this regard. Furthermore, through this research it was possible to observe that people inclined towards gratitude are less predisposed towards envy and materialistic values. These people are less inclined to consider their happiness to be related to material goods and tend to share their resources with others. The research also showed that this population is less frustrated and resentful when people around them obtain something that they do not have.

In fact, when we think about gratitude in psychology, there is a fundamental paper by Melanie Klein (1882-1960), in which she oppos-

es envy to gratitude. An eminent psychoanalyst and pioneer in the study based on empirical observation of children and babies, Melanie Klein published in 1957 her seminal work entitled "Envy and gratitude" (KLEIN, 1991). Already in a very mature period of her trajectory, the author postulates that envy and gratitude are opposite feelings that interact with each other. She also states that the first object to which they refer is the nurturing breast. The psychoanalyst observes that the nurturing breast is perceived by the baby as a source of creativity and strength, and when the emotion of envy is excessive, it harms this individual's creative ability. Melanie Klein further points out that envy has a negative influence not only in situations of emotional deprivation, but also it has a negative influence in situations that are apparently normal, in which there is a reduction in the ability to feel gratitude. Klein makes a connection between narcissism psychopathology and individuals who feel the emotion of envy very strongly. She describes what she calls abnormal formation of the schizoid-paranoid position, where there is an accentuated split between the good breast (through which the baby feels satisfied, cared for and nurtured) and the bad breast (by which the baby feels persecuted, frustrated, abandoned and rejected). Another interesting aspect of the text is that Klein also makes considerations about the normal structure of the baby's psyche, what makes us ponder not only on the meaning of pathology, but also on the meaning of physiology and psychic health.

Melanie Klein also extends her thoughts to the field of transference, applying her observations on envy and gratitude to the therapeutic relationship. In this regard, the author puts a limit to the possibility of analyzing envy. She points out that sometimes it is not possible to make too much progress, as we are dealing with a very old and deep-rooted pathology, capable of creating psychic scars that are difficult to overcome and be treated. The author further states that envy

creates an “undermining of the roots of feelings of love and gratitude, as it affects the oldest relationship of all, the relationship with the mother” (KLEIN, 1991, p. 207).

Klein’s work points to the question that envy is related to the idealization of the other. Thus, we derive that the feeling of gratitude towards the other is also to be able to see the other as vulnerable, with complexities and difficulties typical of any human being. The author postulates that the idealization of the mother by the baby is probably related to a persecutory anxiety prompted by birth itself, attributing to the mother the ability to completely satisfy the baby. The unborn baby begins to separate the feelings of satisfaction while in the uterine environment from the feelings of oppression and insecurity caused by labor (thus, even before breastfeeding, the paranoid-schizoid position begins splitting between “good breast” and “bad breast”). This work influenced a whole generation of psychoanalysts.

Going back to papers on positive psychology – a recent area in psychology that studies healthy emotional states such as happiness, optimism, contentment, resilience, quality of life –, there is an interesting article by Emmons and McCullough (2003). These researchers have made a case-control study with a group of 65 neuromuscular disease patients. With similar disease symptoms, the subjects were randomly separated in two groups. In one group, the subjects had to list every day, for 21 days, five things which they felt grateful for on that day and fill a daily questionnaire evaluating their physical and emotional health conditions. The second group filled the daily questionnaire only about their health.

The results showed that the simple intervention of making a list about what you were grateful for, each day, resulted in a statistically significant reduction in negative affections and an increase in positive affections. Furthermore, the subjects

who were encouraged to make a “gratitude list” had a better sleeping quality and quantity, were more prone to optimism and a sense of connection with others.

In addition to psychological readings on gratitude, it is important to observe that many traditional religious currents value this emotional trait. Judaism, Christianity, Islamism and Buddhism consider gratitude positively, shown in socio-demographic research as a positive association between religious populations and the inclination towards gratitude (McCULLOUGH et al., 2001). This point needs to be carefully interpreted, as, through association studies, it is not possible to say what is cause and what is consequence. Do people who lean towards gratitude get close to religious environments because they find a resonance in a group that encourages this characteristic that is already present? Or do religious people start to practice gratitude because they are encouraged to do so? What has been observed, without causal interpretations, is that religiosity and/or spirituality variables tend to go hand in hand with the variable inclination towards gratitude (BAETZ, TOEWS, 2009).

In fact, various religions have commemorative days to celebrate gratitude collectively. Sukkot, the Jewish festival in the Fall, Christian Thanksgiving harvest and the practice of Ramadan in Islam are all related to the cultivation of gratitude.

Discussion

We may start the discussion asking ourselves: in the end, does gratitude deserve admiration or contempt? Some well-known authors such as Seneca (4 BC – 65 AD) praised the value of gratitude not only for the wellbeing of individuals but also for social wellbeing. On the other hand, Aristotle (384 BC – 322 BC) and Epicurus (341 BC – 271 BC) believed that manifestations of gratitude are nothing more than veils to cover the initial interest of individuals or are emotional ties

that make people feel unnecessarily indebted to their supposed beneficiaries.

Clinically, we observe that the two hypotheses may be true. There are individuals in whom gratitude emerge as a beneficial ability to recognize the value of people and situations they encountered in life. In other cases, we see that gratitude may be expressed through an affectation, a mask behind which we may recognize the feeling of guilt, the desire to manipulate others, and many other dark aspects such as hypocrisy, falsehood, regressive religious morality etc.

Similarly to what Carlos Byington proposes in his book “Creative envy” (BYINGTON, 2002), we can think of gratitude as a structuring function, which structures consciousness by modulating symbolic integration. It can be experienced as creative or defensive.

In defensive gratitude, we see destructive and poorly worked traits on a collision path. I remember a story told by a patient who mentioned that she knew a 10-year-old girl who was born with a physical deformity, without one of her arms. This child used to say about herself: “when I was about to be born, next to me there was a little angel without an arm, so I gave him mine, and I was grateful for the opportunity to do so.” This child lived in a highly religious family environment, and surely had learned this statement from an adult, that inspired admiration and appreciation by the religious group. She repeated this statement as a parrot, not at all integrating its content. In this supposedly cooperative and generous attitude there is a declaration of an artificial gratitude, which does not contribute to a genuine elaboration of this child’s physical disability.

In creative gratitude, on the other hand, it is easy to identify behaviors that contribute to the emotional health of the individual. Many times, in my office I was able to observe patients, who had suffered a lot, either from a depressive episode or even from neoplasia, and who later

– to their own surprise – feel grateful for this bitter experience, which woke them up to a process of self-knowledge, deepening awareness and resilience.

Conclusions

It is easy to feel grateful for a fleeting and hedonic event and it has no long-term relevance, it is ephemeral. I propose that we deepen our reflection and consider the cultivation of gratitude as the possibility of feeling satisfied in a world full of limitations, disagreements and complex interactions. Gratitude as the development of a serenity that strengthens us in adverse contexts, in impermanence and in the face of the unknown. As a flexibility to welcome whatever comes, a readiness in recognizing grace in what we receive, whatever it may be. And to circumvent the inescapable obstacles and vicissitudes inherent in human existence.

Our society tends to put an emphasis on what we lack. We incorporate the habit of shining a spotlight on what we do not have, on what we are not. I call the attention for us to count our blessings, and to also put a beam of light on what we have, on what we are.

It is possible that the development of creative gratitude may take some time. It is a known fact that different emotions may happen in different lengths of times. While surprise happens in a split second, love can take years to be established and take root. To develop gratitude as a way to overcome competitiveness and envy, the path proposed by Melanie Klein is to de-idealize the other, to see the other as a human being susceptible to mistakes, subject to vulnerabilities and blind spots. To develop empathy towards the other and oneself.

Much research have pointed out that gratitude can be an affective trait that is pro-social and that it facilitates subjective happiness and wellbeing (EMMONS, McCULLOUGH, 2003; LARSEN, MCKIBBAN, 2008; SANSONE, SANSONE, 2010).

To develop an inclination towards gratitude with depth and wisdom may help us on a journey of individuation and realization. A relevant question would be: “how much is

sufficient for someone to feel grateful and satisfied with life?” ■

Received: 01/18/2022

Revised: 06/12/2022

Resumo

Gratidão e individuação: revisão e reflexões

O presente artigo tem como objetivo abordar diferentes leituras a respeito da gratidão, traço emocional que já foi estudado por psicanalistas, pesquisadores da psicologia positiva e da personalidade humana. A autora articula essa diversidade de abordagens e propõe uma leitura analítica a respeito da gratidão como fator de saúde emocional, observando também que este mesmo traço pode adotar características sombrias que merecem discriminação. Ressalta a importância do trabalho consciente acerca da gratidão no caminho de individuação. ■

Palavras-chave: gratidão, emoções positivas, individuação.

Resumen

Gratitud e individualización: revisión y reflexiones

Este artículo pretende abordar diferentes lecturas sobre la gratitud, un rasgo emocional que ya ha sido estudiado por psicoanalistas, investigadores de la psicología positiva y de la personalidad humana. La autora articula esta diversidad de enfoques y propone una lectura analítica sobre la gratitud como factor de salud emocional, advirtiendo también que este mismo rasgo puede adoptar características oscuras que merecen discriminación. Destaca la importancia del trabajo consciente sobre la gratitud en el camino de la individuación. ■

Palabras clave: gratitud, emociones positivas, individuación.

References

- BAETZ, M.; TOEWS, J. Clinical implications of research on religion, spirituality, and mental health. *The Canadian Journal of Psychiatry*, Ottawa, v. 54, n. 5, p. 292- 301, maio 2009. <https://doi.org/10.1177/070674370905400503>
- BYINGTON, C. A. B. *Inveja criativa: o resgate de uma força transformadora da civilização*. São Paulo, SP: Religare, 2002.
- EKMAN, P. Are there basic emotions? *Psychological Review*, Washington, v. 99, n. 3, p. 550-3, jul. 1992. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.99.3.550>
- EMMONS, R.; McCULLOUGH, M. E. Counting blessings versus burdens: an experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. *Journal of Personality and Social Psychology*, Washington, v. 84, n. 2, p. 377-89, fev. 2003. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.2.377>
- KLEIN, M. *Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946 – 1963)*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1991. (Obras Completas de Melanie Klein vol. 3).
- LARSEN, J.T.; McKIBBAN, A. R. Is happiness having what you want, wanting what you have, or both? *Psychological Science*, Washington, v. 19, n. 4, p. 371-7, abr. 2008. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02095.x>
- LAZARUS, R. S.; LAZARUS, B. N. *Passions and reasons: making sense of our emotions*. New York, NY: Oxford University, 1994.
- McCULLOUGH, M. E.; EMMONS, R. A.; TSANG, J. A. The grateful disposition: a conceptual and empirical topography. *Journal of Personality and Social Psychology*, Washington, v. 82, n. 1, p. 112-27, jan. 2002. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.1.112>
- PLUTCHIK, R. *Emotions in the practice of psychotherapy: clinical implications of affect theories*. Washington, DC: American Psychological Association, 2000
- SANSONE, R. A.; SANSONE L. A. Gratitude and well-being: the benefits of appreciation. *Psychiatry*, Edgemont, v. 7, n. 11, p. 18-22, nov. 2010.
- WATSON, D. *Mood and temperament*. New York, NY: Guilford, 2000.



A concessão da outorga: O arquétipo do pai e os fundamentos simbólicos da depressão

Maria Zelia de Alvarenga*

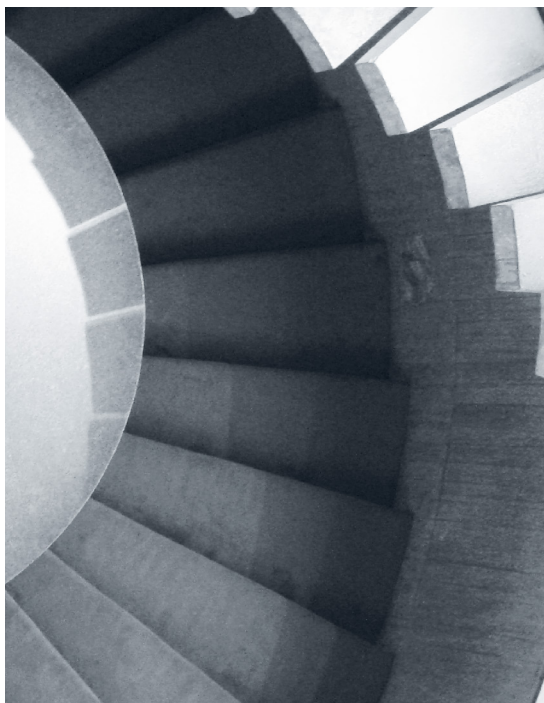
Resumo

O mito de Tântalo como referencial primordial da conferência da outorga. Concessão de Outorga como atributo do Arquétipo do Pai. Os sofrimentos do tutelado e comprometimentos severos da psique decorrentes da negação ou da perda da outorga. Reações psíquicas, em função da perda da outorga como: vergonha, sentimento de culpa. A vergonha de se saber incompetente. E a humilhação por ser ridículo. Os fundamentos simbólicos da emergência da depressão. Pai-Narciso, aquele que não outorga. Pais com estruturas patriarcais rigidamente defensivas. Os conflitos de filhos de casais cindidos, em que um confere a outorga e o outro a nega. A possibi-

lidade de saída resiliente com a automobilização da outorga. Correlações simbólicas entre os castigos de Tântalo e a grandiosidade da outorga. ■

Palavras-chave

Tântalo, Outorga, Arquétipo do Pai, Pai Narciso, Vergonha, Culpa, Depressão, Cura.



* Médica (FMUSP-1966), psiquiatra (AMB), analista junguiana - SBPA (Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica) e afiliada à IAAP (*International Association for Analytical Psychology*). 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 Sylvia Baptista); *Por que os deuses castigam?* (todos pela Casa do Psicólogo); *Os deuses castigam? Anima/Animus de todos os tempos* (em colaboração). e-mail: <mza@boitata.org>

A concessão da outorga: O arquétipo do pai e os fundamentos simbólicos da depressão

1. O mito de Tântalo e a concessão da outorga

Na mitologia grega (BRANDÃO, 1986, p. 67), Tântalo, rei da Frígia ou da Lídia, casado com Dione, era considerado filho de Zeus e da princesa Plota. Segundo outras versões, seria filho do Rei Tmolos da Lídia. Teve três filhos: Pélops, Dásilo e Níobe. Na história de todos os malditos do Hades vamos encontrar, nos relatos sobre o mito de Tântalo, acintosas ofensas por ele cometidas contra os divinos, apesar de desfrutar, previamente, das benesses da intimidade com esses mesmos deuses. Assim, num momento de impetuosa inflação, resolveu testar a onisciência dos divinos e, para fazê-lo, cometeu a barbárie de matar o próprio filho Pélops e oferecê-lo, num banquete, como guisado a seus convidados olímpicos e divindades menores.

Tântalo já havia previamente ofendido os divinos, em situações outras como, num primeiro momento, fazer comentários chulos sobre o comportamento de alguns olímpicos, divulgando entre os *amigos* mexericos maledicentes sobre seus casos amorosos. Incontinentemente, foi advertido!

Num segundo momento, Tântalo roubou néctar e ambrosia, alimentos sagrados tidos como promotores ou mantenedores da imortalidade, usando-os para si mesmo e oferecendo aos *amigos*. Ocorre, porém, que a concessão da imortalidade só pode ser conferida por quem de direito, ou seja, por quem a possuir previamente. Esse pressuposto mítico permanece ainda presente em nossos tempos, seja no campo da religiosidade, nos ritos iniciáticos indígenas, nas concessões cerimoniais e nas atribuições de Méritos e Honrarias. Dos sete sacramentos da Igreja Católica (batismo, crisma, confissão, comunhão, extrema unção, ordem e matrimônio), a ordem, para ser conferida, implica que a ou-

torga seja concedida somente por aqueles que, previamente, sejam detentores dessa consigna. Dessa mesma forma, somente poderiam sagrar cavaleiros aqueles que já fossem previamente consagrados com esse atributo. A realização dos ritos iniciáticos entre os índios Xavantes também demanda a presença de *padrinhos* previamente iniciados para outorgar o mérito aos que demandam iniciação (DELGADO, 2008). Desses relatos, podemos inferir a condição de caráter primordial, arquetípico, presente nesses rituais e que confere, ao outorgado, um caráter divino de aquisição de imortalidade, à imagem e semelhança da ingestão de “alimentos” conferentes de vida eterna.

2. O arquétipo do pai

Os atributos decorrentes da estruturação, atualização e implantação do arquétipo do Pai implicam o estabelecimento da ordem e o cumprimento de tarefas, a assimetria das relações e o consequente exercício do Poder, a obediência aos pressupostos estabelecidos que compõem o Código, a constatação das polaridades e de tantas outras atividades discriminatórias, configurando realidades fundamentais para a organização da vida pessoal e da coletividade.

O arquétipo do Pai encontra-se representado, simbolicamente, em primeira instância, pelas expressões míticas, das mais variadas culturas, traduzidas por figuras masculinas com diferentes performances como: Brahma, Vishnu, Shiva, Zeus, Posídon, Hades, Júpiter, Netuno, Plutão, Wotan, Odin, Osiris, Oxalá, Oxóssi, Ogum e muitos outros. Na religião católica, se faz representar pela figura do Deus-Pai e pela do Cristo.

O exercício de atividades representativas de expressões do arquétipo do Pai se faz presente, em sua maior pujança, na vida dos Homens; todavia, essa manifestação primordial, de cará-

ter arquetípico, também se faz presente na vida das Mulheres.

O arquétipo do Pai, expresso pelos seus aspectos criativos, inseminadores, se faz representar, simbolicamente, pelo *falus fecundante* e/ou pelo raio penetrante.

As expressões arquetípicas, quando de suas manifestações, traduzem-se por seus efeitos ora criativos ou destrutivos, com tonalidade amorosa ou odiosa, com a qualidade continente ou abandonadora, apaziguante ou ansiosa, atuando de forma envolvente ou dissipadora, ora congregando e ora afastando, acalmando ou aterrorizando e tantas outras características dessas manifestações, quantas sejam suas emergências, decorrentes de suas naturezas primordiais!

3. A outorga

Outorgar, no sentido tanto efetivo quanto simbólico, significa conferir ao outro a força da competência, a qualificação implícita para realizar feitos ou para exercer-se com autoridade ou para desempenhar cargos, para assumir comandos e realizar expectativas, para sobressair-se aos demais, vencer obstáculos ou cumprir tarefas impensáveis.

O ato de outorgar decorre da competência inerente de quem outorga, ou seja, somente quem tem a dotação implícita do dom em si mesmo pode conferir ao outro o recurso simbólico para o exercício da realização de tarefas extraordinárias, ou conferir o poder para invocar as forças da natureza, ou transferir ao outro capacidades especiais.

O dom da outorga, como também sua destituição, no sentido simbólico, traduz realidade primordial, sendo de caráter divino e atributo **inalienável do arquétipo do Pai**. Somente ao arquétipo do Pai compete outorgar, como também destituir da concessão desse atributo!

Assim, quando a figura arquetípica do **Pai**, em caráter ritualístico, concede a graça ou o dom, a competência para o comando do extraordinário, ou quando outorga a ordenação do sacerdócio ou a sagração do cavaleiro ou, nos rituais inici-

áticos, confere ao iniciado um poder, uma força, uma competência, um carisma especial: *outorga a dotação*. Assim, concorre para que o outorgado se saiba capaz, dotado de *mana*, ou seja, aquinhado com a energia vital primordial que somente o arquétipo do Pai pode lhe conferir!

A outorga, simbolicamente, compete estima, carisma, força, vitalidade, confiança, luminosidade, entusiasmo, enlevo, gozo, bem-estar, júbilo, prazer, regozijo, arrebatamento, contentamento.

O outorgante, aquele que confere a outorga, explicita a imanência do caráter divino, pois confere ao outorgado um *quantum* significativo de energia que decorre de sua condição implícita de ser a expressão viva e incorporada da presença primordial arquetípica.

Crianças e adolescentes são contínua e constantemente instados a cumprir tarefas que configuram, simbolicamente, ritos iniciáticos profundamente transformadores, que podem concorrer para a estruturação saudável da psique como também para forjarem “feridas da alma” irreparáveis, fulcros de processos futuros de caráter patológico. Quantas são as vezes que essas crianças e adolescentes são intimados a realizar atividades de caráter enfadonho ou desagradável, muitas vezes cansativas e inadequadas, ou simplesmente afazeres domésticos, do cotidiano de todas as casas. E eis que os convocados não aguentam ou não suportam o peso da responsabilidade. E as críticas, como também os castigos, decorrentes do não cumprimento da tarefa, configuram desqualificações injuriosas que destituem essas crianças e adolescentes de outorga. Na realidade, são apontados como incompetentes, fracos, irresponsáveis ou inadequados.

4. A destituição da outorga

Quando a outorga é negada, o sujeito que a deixa de receber torna-se destituído de estima, de carisma, de *mana*. Ao não receber a outorga, sente-se envergonhado, constrangido e incompetente por não corresponder à expectativa do outro; infere ser responsável por não cumprir os

requisitos fundamentais para receber os merecimentos concedidos pela outorga. A vivência de não a receber, a par de causar a sensação de empobrecimento, fraqueza, falta de ânimo, de energia, desencadeia o sentimento subjetivo, ao carente de outorga, de ser ele o responsável pela impossibilidade do ritual se cumprir.

Sentir-se incompetente para que o milagre da outorga se cumpra implica atentar para sua incapacidade e, por assim se perceber, quando a carência da outorga ocorre, a culpa implícita, decorrente da sensação de ser incompetente, emerge, tornando o momento muitíssimo doloroso pelo não recebimento da especial deferência. Como consequência a condição de sentir-se envergonhado, por assim ser, torna-se também pesaroso pela emergência do sentir-se culpado.

De outra parte, sentimentos díspares também podem ocorrer dependendo da carga de desprezo expresso pelo outorgante sobre o candidato à outorga que, diante das injúrias recebidas, sente-se humilhado, aviltado, exposto ao opróbrio, desacreditado, enxovalhado.

5. A vergonha de se saber incompetente

A palavra vergonha vem do latim *verecunda* e deriva de *revereri*, formada por *re*, com o significado de “para trás, de novo”, acrescido de *vereri*, “respeitar”. *Revereri* significa respeitar novamente (CRETELLA, CINTRA, 1953). Sentir **vergonha** configura, pois, o sentimento de não ter tido competência para respeitar adequadamente o ritual vivido, medo de perder os vínculos por não atentar para a importância do momento, medo de que algo foi realizado de forma incompleta ou deixou-se de fazer algo, tornando os carentes de outorga indignos de se relacionar com outras pessoas.

A **vergonha**, por desencadear um **sentimento** constrangedor, muito doloroso, pode dar, também, como decorrência, a constatação de forjar a crença ao não outorgado de ser ele defeituoso, inadequado e, portanto, indigno de amor e aceitação.

Quando o ritual da outorga não se realiza, a condição de não se fazer jus ao direito de recebê-la configura fator imperioso para que o sentimento de vergonha, de pudor, se apresente.

Vergonha decorrente da não competência para reverenciar a magnitude do momento ritualístico! Vergonha por não se saber capaz, por não ter se preparado a contento, por não corresponder à consideração do outro. Vergonha por ter titubeado, pelas indecisões, pelo não reconhecimento da importância da tarefa concedida. Vergonha por ser fraco.

6. A humilhação por ser ridículo

Quando a perda da outorga ocorre numa condição pública, acrescido ao sentimento de vergonha, emerge, muitas vezes, a sensação de se saber humilhado e de ser ridículo, de ser menor, inferior, digno de desprezo, desqualificado e, a partir de então, por conta de sua atitude profundamente retraída, atrair sarcasmos, receber enxovalhamentos contínuos dos que nem sempre receberam outorgas ou, certamente, dos que nunca foram testados! A humilhação reeditada, denominada atualmente *bullying*, concorre para a cronificação do sofrimento.

Por outro lado, a perda pública da outorga pode ocorrer em estruturas familiares profundamente doentes nas quais muitos são os fracassados como os demais irmãos do não outorgado, juntamente com os serviços da família e, quando não, da própria figura materna, também desqualificada.

7. Pai-Narciso, aquele que não outorga

Podemos constatar o quanto é difícil, nos processos de análise, descobrir ou localizar os primeiros momentos em que a outorga foi negada. Difícil por conta da figura paterna pessoal ser, frequentemente, muito competente e, como decorrência, muito admirada. Essa figura paterna, com todas essas dotações, com certeza povoa-se com uma dose significativa de narcisismo. E, para este olhar narciso do pai, o filho precisa ser excelente, segundo os referenciais do próprio pai. Pai narciso que se preze respeita somente seus pró-

prios valores. Assim, a desqualificação por parte do Pai-narciso é uma realidade recorrente com a negação da outorga. O filho, diga-se, precisa ser muito competente no que faz, para conseguir surpreender o Pai. Mas, para um Pai-narciso reconhecer a qualificação do filho é um grande desafio e, muitas são as vezes que, a par do não reconhecimento, o que ocorre é a desqualificação, com a negação da outorga. Reativamente, vamos encontrar filhos que se isolam, ou filhos que se calam, ou os que tentam imitar o Pai nos afazeres profissionais ou aqueles que muito precocemente tentam sair da dependência econômica. Todavia, apesar de aparentemente as reações serem muito diferentes, a **tonalidade depressiva** estará sempre presente, a par de sintomas físicos que, simbolicamente, refletem suas emoções e sentimentos para com esse pai, como também refletem suas repressões afetivas.

De outra parte, tenho atentado a como todos esses filhos sem outorgas apresentam atitudes, aparentemente destituídas de intencionalidade, mas que concorrem para sofrerem acusações infundadas de trapaceiros, desonestos, de falsidade, de incompetência, fraudadores e, portanto, de não merecedores de outorga. Como consequência, objetivamente fracassam; comprovando, assim, não se automerecerem outorga.

Interessante também atentar para o fato de esses filhos de pais-narcisos tornarem-se pais superprotetores de seus próprios filhos, preenchendo-os de mil outorgas, ativando competências inegáveis. Todavia, desencadeiam também disputas entre os vários filhos, que se digladiam para saberem, entre eles, quem é o eleito!

Outorga confere confiança, mas em demasia confere dúvidas quanto a saberem-se realmente competentes e com despojamento necessário para reconhecer a competência dos outros.

8. Pais com estruturas patriarcais rigidamente defensivas

Os pais (tanto a figura do pai quanto a da mãe), defensivamente estruturados por regras rígidas da dinâmica patriarcal, primam por com-

portamentos referendados por pressupostos alicerçados em normas absolutistas de lei e ordem que não podem ser questionadas, em qualquer hipótese, pelos que se encontram sob seu jugo. Esses pais, que se encontram sob essas consignas, que nem eles próprios questionam, impõem a seus filhos, ou comandados, tarefas hercúleas, cujo cumprimento beira, muitas vezes, o limite do absurdo!

E os erros acontecem, e o cumprimento das tarefas não se faz a contento, e o fracasso emerge! Parece haver um prazer mórbido, um certo delírio ensandecedor nessas psiques paternas, rigidamente defendidas, em manter os filhos dominados por exigências excessivas, desencadeadoras de fracassos na consecução das tarefas. Pais com estruturas patriarcais rigidamente defensivas não conferem outorgas.

9. Como entender o conflito dos filhos de casais cindidos no qual um confere outorga e o outro a nega

Quando temos uma figura de pai-pessoal expressa como uma criatura alicerçada em componentes de personalidade **de caráter patriarcal rigidamente defensivas**, esse pai, como já descrito acima, não confere outorgas. Sendo a mãe pessoal a outorgante, sou levada a pensar que a demanda pela outorga do pai fica acentuada, talvez por conta do filho “perceber” que a mãe confere outorga e o pai não.

E, por que, se a mãe confere outorga, o pai a nega?

É meu entender serem muitas as possibilidades tradutoras desta conflitiva. Na primeira, temos um casal parental composto por uma figura materna que confere outorgas aos filhos conjugada a uma figura paterna fraca, deprimida, muitas vezes dependente, drogadito ou incompetente como provedor, e que fica muito mais na condição de ser o enésimo filho e não como figura de pai. A não conferência da outorga paterna não tem função desestruturante na vida desses filhos, pois, na realidade, é uma figura sem outorgas.

Entretanto, quando o casal parental é constituído por uma figura materna que confere outorga e uma paterna, defensivamente patriarcal, a carência da outorga paterna passa a ter uma importância extremamente significativa. Quer me parecer que a outorga fornecida pela mãe consegue criar alianças entre si e os filhos, mas podemos constatar reações, as mais díspares nos filhos com relação ao pai. Podemos encontrar reação de agressividade vingativa do filho contra o pai ou uma reação de se tornar servil diante do pai, implorando por uma outorga que nunca vem, associada frequentemente a uma conduta temerosa de desagradar a esse pai. Uma outra possibilidade decorre da condição de uma das filhas (se houver) assumir, simbolicamente, o papel de substituta da esposa, por conta do casamento parental estar em franco desmoronamento.

O pai, quando alicerçado em componentes de personalidade **de caráter patriarcal rigidamente defensivo**, a par de não conferir outorgas, pode estabelecer controles para manter a eterna tutela dos filhos, como se somente ele (pai que não confere outorgas) “soubesse” o que é melhor para os filhos, ou melhor, os quer dependentes e submissos às suas ordens. Os que assim se fazem, dependentes e submissos, ardentemente mantêm o desejo de corresponder às expectativas neurotizantes desse pai. Há de convir que esse “pai”, de caráter patriarcal rigidamente defensivo, a par de não conferir outorgas aos filhos, muitas vezes, **disputa pelas outorgas**, da esposa, que são conferidas aos filhos.

10. As consequências da perda da outorga

As feridas decorrentes das memórias dos momentos cruciais de perda de outorga, acrescidas de muitos outros incidentes de natureza depreciativa similar ocorridos ao longo da infância e adolescência, se somam, se confluem num todo aflitivo, pleno de amargura, constituindo-se como fulcro dos fundamentos simbólicos dos processos depressivos.

Nesses casos, com certa frequência, vamos encontrar uma desistência da condição de viver por conta de o sujeito nunca ter recebido a outorga, ou melhor, por não conseguir viver **sem o sentimento de honra**, que a outorga confere. Como soe acontecer no período da adolescência as demandas suicidas são muito frequentes, configurando uma profunda vivência simbólica de rito de passagem, durante o qual há um morrer para o tempo de infância e um renascer para o tempo de adultícia. Esse rito de passagem, inegavelmente, se faz comum para todos os seres humanos. Todavia, para os destituídos de outorga, quer me parecer, as demandas por suicídio são prevalentes por conta de o indivíduo não conseguir atualizar ou não se saber competente para assumir sua condição de adultícia por sentir-se destituído de honra, carisma, *mana!*

Outra decorrência possível, como consequência da perda da outorga, é a emergência de reações de vingança com alta possibilidade da incidência de criminalidade. A conduta reativa de se fazer como infrator contra toda e qualquer estrutura de caráter patriarcal, contra a lei e a ordem, contra a Vida, até então soberana dentro da tribo, emerge de forma imperiosa, com retaliações voltadas para quem lhe negou outorga.

Também podemos encontrar reações defensivas nos destituídos de outorga, caracterizadas por comportamentos defensivos de caráter psicopático, decorrente de inveja e demandas por vingança contra os agraciados com a outorga, do mesmo núcleo familiar, dando emergência a conflitos irreparáveis entre os membros da mesma família!

Carência de outorga gera depressão, gera defesa psicopática, gera maldições, gera desavenças, gera crimes!

11. A possibilidade de saída resiliente!

Como terceira e remota possibilidade, algumas vezes depois de muito trabalho analítico, podemos encontrar elementos de uma reestruturação resiliente da psique e consequente superação criativa. Aos feridos pela carência de

outorga, quando conseguem elaborar a presença **imane**nte da estrutura arquetípica do Pai, **em si mesmos**, lhes é conferida a certeza de poderem reconstruir-se com sua própria resiliência, estruturar-se e compor-se com invulnerabilidades e, assim, superar suas dores mais lancinantes. Ao se saberem e se descobrirem povoados por *mana* e se sentirem “abençoados” pela presença da divindade primordial inerente a todos os seres vivos, ou seja, a estrutura arquetípica do Pai **em si mesmos**, tornam-se autoconferidos de outorga.

Todos os seres humanos, portadores de consciência reflexiva, podem e conseguem ser orientados na constatação miraculosa de serem também portadores de todas essas realidades primordiais arquetípicas. Essa é uma das proposições fenomenais da Psicologia Analítica. Assim, o Pai arquetípico presente em todos os humanos, seja ele entendido religiosamente como Deus, ou como o “Senhor é meu Pastor”, ou como outra entidade cuidadora e protetora, esse Pai primordial, arquetípico, poderá conferir outorgas restauradoras!

Este fenômeno, aqui descrito, e que pode ser, simbolicamente, entendido como a religação com a divindade primordial protetora – arquétipo do Pai – da qual a criatura sofredora se viu apartada, pode ser entendido como a possibilidade da estruturação da *cura* da ferida pulsante de dor da alma, dor de carência de *mana*, carência de acolhimento, de honra, do prazer do recebimento de outorga!

Dessa forma, há de convir, com análise ou sem ela, transformações miraculosas podem ocorrer e fazer a Vida florescer!

12. O que, simbolicamente, os castigos recebidos por Tântalo revelam sobre a grandiosidade da outorga!

Certamente que os castigos impostos a Tântalo, na região dos Ínferos, refletem a realidade de sua profunda inadequação comportamental para com os divinos, frente a intimidade das be-nesses previamente por ele desfrutadas! Tântalo foi condenado a manter-se com os pés fixados

no solo, sem poder se deslocar com uma cornucópia de frutos e alimentos a sua frente, que se afastava quando ele tentava alcançá-la e, de outra parte com água até o meio das pernas, que sumia pelo solo adentro quando ele se abaixava para beber. Assim, diante da abundância de água e alimentos, sofria fome e sede, por toda a eternidade. Simbolicamente, podemos atentar para a profundidade da revelação, contida no mito, quando, de forma tão evidente, nos fala da realidade da manifestação do sagrado! No caso de Tântalo, sua demanda em conferir imortalidade “*aos amigos*”, parece estar muito mais correlacionada a sua necessidade em auferir galardão, reconhecimento de audácia, de bravura, de heroísmo e intrepidez por conta de suas atitudes: demandava reconhecimento pelos feitos realizados. Ele não compreendia que outorgar imortalidade implicava conferir ao outro as dotações divinas, ou seja, enriquecer o outro com dotações, as quais ele próprio já tivesse sido outorgado. Assim o outorgante retrata ser um fio condutor do mérito, da dotação recebida, de origem divina; mas não é o criador da dotação! O dom de outorgar demanda previamente receber do divino para depois conferir ao outro!

Tântalo ignorava que a outorga, sendo uma dotação divina, primordial, arquetípica conferida pelos deuses, detentores dessa imanência, implica transferir ao outro esse bem que lhe foi previamente dado, assim se dando ao longo das gerações!

Todas são as dotações divinas, arquetípicas, com as quais nascemos e que para serem atualizadas precisam da interação com o outro; entretanto, a outorga, demanda para ser atualizada de interações que se compõem de caráter ritualístico! O rito iniciático confere dotações sagradas que mobilizam a instauração da consciência reflexiva e a compreensão decorrente de assim se saber!

13. Considerações finais sobre as razões do texto

As proposições do texto decorrem de constatações havidas ao longo de minha atividade

profissional, de minha condição de analista junguiana, mito e literatura, sempre concorreram para meus esclarecimentos sobre psicopatologia, fundamentalmente, no sentido maior de expressão simbólica.

Esse caráter expressivo das manifestações psicopatológicas revela o sentido profundo, primordial das razões do adoecer psíquico como também do adoecer físico. Quanto mais pudermos saber das razões do adoecer mais podere-

mos concorrer para o resgate das forças imanentes que conduzem à restauração resiliente.

Agradeço a especial colaboração de Ana Maria Cordeiro, que acompanhou de perto a realização deste trabalho e suas proposições sobre ampliações demandadas ao longo da elaboração das ideias. ■

Recebido: 16/01/2022

Revisado: 31/05/2022

Abstract

The granting of the bestowal: The father archetype and the symbolic foundations of depression

The myth of Tantalus as a primary reference for the granting conference. Granting of Bestowal (the act of conferring an honor or presenting a gift) as an attribute of the Father Archetype. Sufferings of the ward and severe impairments of the psyche resulting from the denial or loss of the bestowal. Psychic reactions, due to the loss of the grant, such as: shame, feeling of guilt. The shame of being incompetent. And the humiliation

for being ridiculous. The symbolic foundations of the emergence of depression. Father-Narcissus, the one who does not bestow. Parents with rigidly defensive patriarchal structures. The conflicts of children of split couples in which one grants and the other denies it. The possibility of a resilient exit with the automobilization of the grant. Symbolic correlations between Tantalus' punishments and the grandiosity of the bestowal. ■

Keywords: Tantalum, Granting, Father Archetype, Father Narcissus, Shame, Fault, Depression, Cure.

Resumen

La concesión de la otorga: el arquetipo del padre y los fundamentos simbólicos de la depresión

El mito de Tántalo como referencia principal para la conferencia de concesión. Otorgamiento como un atributo del Arquetipo del Padre Los sufrimientos del pupilo y los severos impedimentos de la psique resultantes de la negación o pérdida del otorgamiento. Reacciones psíquicas, por la pérdida de la beca, tales como: vergüenza, sentimiento de culpa. La vergüenza de ser incompetente. Y la humillación por hacer el ridícu-

lo. Los fundamentos simbólicos de la aparición de la depresión. Padre-Narciso, el que no da. Padres con estructuras patriarcales rígidamente defensivas. Los conflictos de hijos de parejas escindidas en los que uno lo concede y el otro lo niega. La posibilidad de una salida resiliente con la automovilización de la subvención. Correlaciones simbólicas entre los castigos de Tántalo y la grandiosidad del otorgamiento. ■

Palabras clave: Tántalo, Grant, Padre Arquetipo, Padre Narciso, Vergüenza, Culpa, Depresión, Cura.

Referências

BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega volume I*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986

CRETELLA JR. J.; CINTRA, G. U. *Dicionário latino-português*. São Paulo, SP: Companhia Nacional, 1953.

DELGADO, P. S. *Entre a estrutura e a performance: ritual de iniciação e faccionalismo entre os Xavante da terra*

indígena de São Marcos. 2008. 245 fl. Tese (Doutorado em Antropologia) — Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2008. Disponível em: <<http://sga.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/PAULO-SERGIO-DELGADO.pdf>> In: <http://sga.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/PAULO-SERGIO-DELGADO.pdf>>. Acesso em: 4 jan. 2022.

La concesión de la otorga: El arquetipo del padre y los fundamentos simbólicos de la depresión

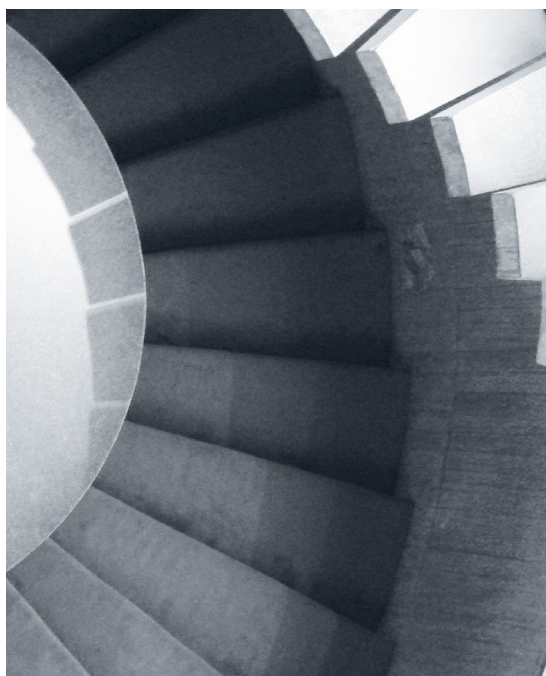
Maria Zelia de Alvarenga*

Resumen

El mito de Tántalo como referencia principal para la conferencia de concesión. Otorgamiento como un atributo del Arquetipo del Padre. Los sufrimientos del pupilo y los severos impedimentos de la psique resultantes de la negación o pérdida del otorgamiento. Reacciones psíquicas, por la pérdida de la beca, tales como: vergüenza, sentimiento de culpa. La vergüenza de ser incompetente. Y la humillación por hacer el ridículo. Los fundamentos simbólicos de la aparición de la depresión. Padre-Narciso, el que no da. Padres con estructuras patriarcales rígidamente defensivas. Los conflictos de hijos de parejas escindidas en los que uno lo concede y el otro

lo niega. La posibilidad de una salida resiliente con la automovilización de la subvención. Correlaciones simbólicas entre los castigos de Tántalo y la grandiosidad del otorgamiento. ■

Palabras clave
Tántalo,
Grant,
Padre
Arquetipo,
Padre Narciso,
Vergüenza,
Culpa,
Depresión,
Cura



* Médica (FMUSP-1966), psiquiatra (AMB), analista junguiana -SBPA (Sociedad Brasileña de Psicología Analítica), afiliada a la IAAP (Asociación Internacional de Psicología Analítica). Libros publicados: Mitología simbólica (en colaboración); The Grail: Arthur and His Knights (en portugués e inglés – editorial Karnac); Edipo, un héroe sin protección divina; Ulises el héroe de la astucia (en colaboración con Sylvia Baptista), ¿Por qué castigan los dioses? (todos por Casa del Psicólogo); ¿Los dioses castigan? Anima/Animus de todos los tiempos (en colaboración). e-mail: <mza@boitata.org>

La concesión de la otorga: El arquetipo del padre y los fundamentos simbólicos de la depresión

1. El mito de Tántalo y la concesión de otorgamiento

En la mitología griega, (BRANDÃO, 1986, 67e secs) Tántalo, rey de Frigia o Lidia, casado con Dione, era considerado hijo de Zeus y de la princesa Plota. Según otras versiones, sería hijo del rey Tmolos de Lidia. Tuvo tres hijos: Pélope, Dás-cilo y Niobe. En la historia de todos los condenados en el Hades encontraremos, en los relatos del mito de Tántalo, escandalosas ofensas cometidas por él contra lo divino, a pesar de gozar previamente de los beneficios de la intimidad con estos mismos dioses. Así, en un momento de impetuosa inflación, decidió poner a prueba la omnisciencia de lo divino y, para ello, comió la barbarie de matar a su propio hijo Pélope y ofrecerlo, en un banquete, como guiso a sus olímpicos invitados y divinidades menores.

Tántalo había ofendido previamente a las divinidades, en otras situaciones, como, al principio, haciendo comentarios obscenos sobre el comportamiento de algunos atletas olímpicos, difundiendo chismes maliciosos sobre sus amoríos entre amigos. ¡Incontinente, ha sido advertido!

En un segundo momento, Tántalo robó néctar y ambrosía, alimentos sagrados que se creía que promovían o mantenían la inmortalidad, usándolos para sí mismo y ofreciéndolos a “amigos”. Sucede, sin embargo, que la concesión de la inmortalidad sólo puede ser conferida por la persona legítima, es decir, por la persona que antes la poseía. Este supuesto mítico sigue presente en nuestros tiempos, ya sea en el campo de la religiosidad, en los ritos iniciáticos indígenas, en las concesiones ceremoniales y en las atribuciones de Méritos y Honores. De los siete sacramentos de la Iglesia Católica (Bautismo, Confirmación, Confesión, Comunión, Extremaunción, Orden Sagrado y Matrimonio), el orden, al ser conferido, implica

que el otorgamiento es concedido únicamente por aquellos que, previamente, son poseedores de este envío. Del mismo modo, solo podían ser nombrados caballeros aquellos que previamente hubieran sido consagrados con este atributo. La realización de ritos iniciáticos entre los indios *xavantes* también requiere la presencia de padrinos previamente iniciados para otorgar méritos a quienes demandan la iniciación (DELGADO, 2008). De estos relatos, podemos inferir la condición de carácter primordial, arquetípico, presente en estos rituales y que confiere, al otorgado, un carácter divino de adquirir la inmortalidad, imagen y semejanza de la ingestión del “alimento” que confiere la vida eterna.

2. El arquetipo del padre

Los atributos resultantes de la estructuración, actualización e implementación del arquetipo Padre implican el establecimiento del orden y el cumplimiento de las tareas, la asimetría de las relaciones y el consecuente ejercicio del Poder, la obediencia a los supuestos establecidos que componen el Código, la verificación del polaridades y de tantas otras actividades discriminatorias, configurando realidades fundamentales para la organización de la vida personal y colectiva.

El arquetipo del Padre está representado simbólicamente, en primera instancia, por expresiones míticas, de las más variadas culturas, traducidas por figuras masculinas con distintas actuaciones como: Brahma, Vishnu, Shiva, Zeus, Poseidón, Hades, Júpiter, Neptuno, Plutón, Wotan, Odin, Osiris, Oxalá, Ochosi, Ogun y muchos otros. En la religión católica, está representado por la figura de Dios Padre y por la figura de Cristo.

El ejercicio de actividades que representan expresiones del arquetipo del Padre está presen-

te, en su mayor fuerza, en la vida de los Hombres; sin embargo, esta manifestación primordial, de carácter arquetípico, también está presente en la vida de las mujeres.

El arquetipo del Padre, expresado por sus aspectos creadores, inseminadores, está representado simbólicamente por el falo fertilizador y/o el rayo penetrante.

Las expresiones arquetípicas, cuando se manifiestan, se traducen por sus efectos a veces creativos o destructivos, con un tono amoroso o de odio, con la cualidad de contener o abandonar, apaciguar o angustiar, actuando de manera envolvente o disipadora, a veces acercando y a veces empujando. lejos, tranquilizantes o aterradoras y tantas otras características de estas manifestaciones, cualesquiera que sean sus emergencias, surgidas de sus naturalezas primordiales!

3. El otorgamiento

Otorgar, tanto en sentido efectivo como simbólico, significa dar al otro la fuerza de la competencia, la cualificación implícita para realizar actos, o para ejercerse con autoridad o desempeñar cargos, para asumir mandos y cumplir expectativas, para sobresalir entre los demás, superar obstáculos o realizar tareas impensables.

El acto de otorgamiento deriva de la competencia inherente del que otorga, es decir, sólo aquellos que tienen en sí mismos la dotación implícita del don, pueden otorgar al otro el recurso simbólico para la realización de tareas extraordinarias, o conferir el poder de invocar las fuerzas de la naturaleza, o transferir habilidades especiales a otro.

El don del otorgamiento, así como su destitución, en sentido simbólico, traduce la realidad primordial, siendo de carácter divino y atributo inalienable del arquetipo del Padre.

Así, cuando la figura arquetípica del Padre, en carácter ritualista, otorga la gracia o el don, la competencia para mandar lo extraordinario, o cuando otorga la ordenación del sacerdocio o la consagración del caballero o, en los rituales de

iniciación, da al iniciado un poder, una fuerza, una competencia, un carisma especial: otorga la dotación. ¡Así, compite para que el dotado se sepa capaz, dotado de maná, es decir, dotado de la energía vital primordial que sólo el arquetipo del Padre le puede dar!

En el otorgamiento, simbólicamente, compite la estima, el carisma, la fuerza, la vitalidad, la confianza, la luminosidad, el entusiasmo, el éxtasis, el goce, el bienestar, el júbilo, el placer, el regocijo, el éxtasis, el contentamiento.

El otorgante, el que otorga la concesión, explica la inmanencia del carácter divino, ya que otorga al beneficiario una cantidad significativa de energía que se deriva de su condición implícita de ser la expresión viva y encarnada de la presencia primordial arquetípica.

Los niños y adolescentes son instados continua y constantemente a cumplir tareas que configuran simbólicamente ritos iniciáticos profundamente transformadores, que pueden contribuir tanto a la sana estructuración del psiquismo como a forjar “heridas del alma” irreparables, puntos de apoyo de futuros procesos patológicos. Cuántas veces estos niños, niñas y adolescentes son citados para realizar actividades aburridas o desagradables, muchas veces agotadoras e inapropiadas, o simplemente tareas del hogar que forman parte de la rutina diaria de todos los hogares.

Y, he aquí, los convocados no aguantan o no aguantan el peso de la responsabilidad. Y, las críticas, así como la sanción, derivadas del incumplimiento del deber, configuran inhabilitaciones lesivas que privan a estos niños y adolescentes del subsidio. De hecho, son identificados como incompetentes, débiles, irresponsables o inadecuados.

4. Retiro del otorgamiento

Cuando se niega la otorga, el sujeto que no la recibe queda destituido de estima, carisma y maná. Al no recibir la subvención, se siente avergonzado, avergonzado e incompetente por no cumplir con las expectativas del otro; infiere

ser responsable por no cumplir con los requisitos fundamentales para recibir los méritos otorgados por la concesión. La experiencia de no recibirlo, además de provocar un sentimiento de empobrecimiento, de debilidad, de falta de coraje, de energía, desencadena el sentimiento subjetivo, en quien necesita una subvención, de ser responsable de la imposibilidad de realización del ritual.

Sentirse incompetente para que se cumpla el milagro de la dotación implica prestar atención a la propia incapacidad y, tal como uno lo percibe, cuando se produce la falta de la dotación, surge la culpa implícita, derivada del sentimiento de incompetencia, tornando el momento extremadamente doloroso por no recibir una deferencia especial. Como consecuencia, la condición de sentirse avergonzado, por así decirlo, también se vuelve lamentable debido a la aparición del sentimiento de culpa.

Por otra parte, también pueden producirse sentimientos diferentes según el grado de desprecio expresado por el otorgante sobre el becario que, ante las injurias recibidas, se siente humillado, envilecido, expuesto al oprobio, desprestigiado, deshonorado.

5. La vergüenza de ser incompetente

La palabra Vergüenza proviene del latín *verecunda* y deriva de *revereri*, formado por **re**, con el significado de “atrás, otra vez”, más **vereri**, “respetar”. *Revereri* significa respetar de nuevo. (CRETELLA JR, CINTRA, 1953) El sentimiento de vergüenza configura, por tanto, el sentimiento de no haber tenido la competencia para respetar debidamente el ritual vivido, el miedo a perder lazos por no prestar atención a la importancia del momento, el miedo a que algo se haya realizado de forma incompleta o se haya dejado deshecho, haciendo que aquellos que necesitan una subvención no sean dignos de relacionarse con otras personas.

La vergüenza, al desencadenar un sentimiento vergonzoso y muy doloroso, también puede resultar en la realización de una creencia en lo

no concedido de que es defectuoso, inadecuado y, por lo tanto, indigno de amor y aceptación.

Cuando no se realiza el ritual de otorgamiento, la condición de no ser titular del derecho a recibirlo, configura un factor imperativo para que se presente el sentimiento de vergüenza, de pudor.

¡Vergüenza que surge de la incompetencia para reverenciar la magnitud del momento ritualista! Vergüenza por no saber que es capaz, por no haberse preparado satisfactoriamente, por no responder a la consideración del otro. Vergüenza por haber dudado, por indecisiones, por no reconocer la importancia de la tarea encomendada. Avergonzado por ser débil.

6. Humillación por hacer el ridículo

Cuando la pérdida de la beca se produzca en estado público, además del sentimiento de vergüenza, el sentimiento de ser humillado y ridículo, de ser menor, inferior, despreciable, inhabilitado y, en adelante, por razón de su actitud profundamente retraída, atrayendo el sarcasmo, recibiendo vergüenza continua de aquellos que no siempre han sido otorgados o, de hecho, ¡de aquellos que nunca han sido probados! La humillación reeditada, actualmente denominada *bullying*, contribuye a la cronicidad del sufrimiento.

Por otro lado, la pérdida pública de la beca puede darse en estructuras familiares profundamente enfermas donde muchos son los fracasos como los demás hermanos de los no becados, junto con los sirvientes de la familia y, cuando no, la propia figura materna, también descalificada.

7. Padre-narciso, el que no da el otorgamiento

Podemos ver lo difícil que es, en los procesos de análisis, descubrir o localizar los primeros momentos en los que se denegó la concesión. Difícil porque la figura paterna personal suele ser muy competente y, como resultado, muy admirada. Esta figura paterna, con todas estas dotes,

ciertamente está poblada de una importante dosis de narcisismo. Y, para la mirada narcisista de este padre, el hijo necesita ser excelente, según las propias referencias del padre. El padre Narciso, que se respeta a sí mismo, sólo respeta sus propios valores. Así, la inhabilitación por parte del Padre-Narciso es una realidad que se repite con la denegación de la concesión. El hijo, todo hay que decirlo, necesita ser muy competente en lo que hace, para poder sorprender al Padre, pero para un Padre Narciso reconocer la cualificación del hijo es un gran desafío y, muchas veces, junto con el no reconocimiento, lo que sucede es la inhabilitación, con la denegación de la subvención. Reactivamente encontraremos niños que se aíslan, o niños que guardan silencio, o quienes intentan imitar al Padre en las tareas profesionales o quienes desde muy temprano intentan salir de la dependencia económica. Sin embargo, aunque las reacciones sean aparentemente muy diferentes, siempre estará presente el tono depresivo, junto con síntomas físicos que reflejan simbólicamente sus emociones y sentimientos hacia este padre, así como sus represiones afectivas.

Por otro lado, he notado cómo todos estos niños sin becas presentan actitudes, aparentemente desprovistas de intencionalidad, pero que contribuyen a sufrir acusaciones infundadas de tramposos, deshonestos, falsos, incompetentes, defraudadores y, por tanto, indignos de la beca. Como resultado, fallan objetivamente; demostrando así que no son egoístas.

También es interesante prestar atención a que estos hijos de padres narcisos se convierten en padres sobreprotectores de sus propios hijos, llenándolos de mil becas, activando habilidades innegables. Sin embargo, también desencadenan disputas entre los distintos niños, que luchan para descubrir, entre ellos, ¡quién es el elegido!

El otorgamiento confiere confianza, pero en exceso genera dudas sobre si son realmente competentes y con el desapego necesario para reconocer la competencia de los demás.

8. Padres con estructuras patriarcales rígidamente defensivas

Los padres (tanto el padre como la madre), estructurados defensivamente por reglas rígidas de la dinámica patriarcal, sobresalen en conductas avaladas por supuestos fundamentados en normas absolutistas de orden público que no pueden ser cuestionadas, bajo ninguna circunstancia, por quienes se encuentran bajo su yugo. ¡Estos padres, que están bajo estas consignas, que ellos mismos no cuestionan, imponen tareas hercúleas a sus hijos, o a quienes están bajo su control, cuyo cumplimiento muchas veces raya en el absurdo!

Y, los errores suceden, y el cumplimiento de las tareas no se realiza satisfactoriamente, ¡y surge el fracaso! Parece haber un placer morboso, cierto delirio enloquecedor en estas psiques paternas, rígidamente defendidas, en mantener a sus hijos dominados por exigencias excesivas, desencadenando fracasos en la realización de las tareas. Los padres con estructuras patriarcales rígidamente defensivas no confieren derechos.

9. Cómo entender el conflicto de hijos de parejas escindidas en el que uno lo concede y el otro lo niega el otorgamiento

Cuando tenemos una figura paterna personal expresada como una criatura basada en componentes de personalidad patriarcales rígidamente defensivos, ese padre, como se describió anteriormente, no otorga. Siendo la madre personal la otorgante, me inclino a pensar que se acentúa la demanda de la donación del padre, quizás porque el hijo “se da cuenta” de que la madre otorga la donación y el padre no.

¿Y por qué, si la madre concede la concesión, el padre la niega!?

Tengo entendido que hay muchas posibilidades para traducir este conflicto. En el primero, tenemos una pareja parental compuesta por una figura materna que otorga los derechos de los hijos, combinada con una figura paterna débil, deprimida, muchas veces dependiente, droga-

dicta o incompetente, y que está mucho más en la condición de ser el enésimo niño y no como una figura paterna. La no conferencia de la subvención paterna no tiene una función desestructurante en la vida de estos niños, ya que, en realidad, es una figura sin subvención.

Sin embargo, cuando la pareja parental está constituida por una figura materna que otorga y una paterna, defensivamente patriarcal, la falta de otorgamiento paterno cobra suma importancia. Me parece que la subvención que aporta la madre consigue crear alianzas entre ella y los hijos, pero podemos ver reacciones, las más dispares, en los hijos en relación al padre. Podemos encontrar una reacción de agresión vengativa del hijo contra el padre, o una reacción de volverse servil al padre, rogando por un otorgamiento que nunca llega, a menudo asociado con un comportamiento temeroso de desagradar a ese padre; otra posibilidad surge de la condición de una de las hijas (si la hubiere) asumiendo simbólicamente el papel de sustituta de la esposa, por estar el matrimonio de los padres en franca ruina.

El padre, al fundamentarse en componentes de personalidad de carácter patriarcal rígidamente defensivo, además de no otorgar derechos, puede establecer controles para mantener la tutela eterna de sus hijos, como si solo él (el padre que no otorga derechos) “supiera” lo que es mejor para sus hijos, o mejor dicho, los quiere dependientes y sumisos a sus órdenes. Los que hacen esto, dependientes y sumisos, mantienen ardientemente el deseo de responder a las expectativas neurotizantes de este padre. Hay que convenir que este “padre”, con un carácter patriarcal rígidamente defensivo, además de no conceder derechos a sus hijos, disputa muchas veces las concesiones de la mujer, que se conceden a los hijos.

10. Consecuencias de la pérdida del otorgamiento

Las heridas resultantes de los recuerdos de los momentos cruciales de pérdida de la beca, sumadas a otros tantos incidentes de similar

carácter despectivo, ocurridos a lo largo de la niñez y la adolescencia, se suman, confluyen en un todo angustioso, lleno de amargura, constituyendo el punto de apoyo de los fundamentos simbólicos de los procesos depresivos.

En estos casos, con cierta frecuencia, nos encontraremos con una renuncia a la condición de vivir por no haber recibido el sujeto nunca la concesión, o mejor dicho, por no poder vivir sin el sentimiento de honor que la concesión confiere. Como suele ocurrir en la adolescencia, las demandas suicidas son muy frecuentes, configurando una profunda experiencia simbólica de un rito de paso, durante el cual se muere a la niñez y se renace a la edad adulta. Este rito de paso, innegablemente, es común a todos los seres humanos. Sin embargo, para los privados de la subvención, me parece, prevalecen las demandas de suicidio por no poder actualizar el individuo o no saber que es competente para asumir su condición de adulto porque se siente privado de honor, carisma, ¡hermana!

Otra posible consecuencia, como consecuencia de la pérdida de la concesión, es la aparición de reacciones de venganza con alta posibilidad de criminalidad. El comportamiento reactivo de actuar como ofensor contra toda y cualquier estructura patriarcal, contra la ley y el orden, contra la Vida, hasta entonces soberana dentro de la tribu, emerge imperiosamente, con represalias dirigidas a quienes la niegan.

También podemos encontrar reacciones defensivas en los privados de la beca, caracterizadas por comportamientos defensivos de carácter psicopático, derivados de la envidia y demandas de venganza contra los becados, del mismo núcleo familiar, dando lugar a conflictos irreparables entre los miembros de la misma. ¡la misma familia!

¡La falta de concesión genera depresión, genera defensa psicópata, genera maldiciones, genera desavenencias, genera crímenes!

11. ¡La posibilidad de una salida resiliente!

Como tercera y remota posibilidad, a veces después de mucho trabajo analítico, podemos

encontrar elementos de una reestructuración resiliente de la psiquis y consecuente superación creativa. A los heridos por la falta de otorgamiento, cuando logran elaborar la presencia inmanente de la estructura arquetípica del Padre, en sí mismos, se les da la certeza de poder reconstruirse con su propia resiliencia, estructurarse y componerse con invulnerabilidades etc., supere su dolor más insoportable.

Al saber y descubrir que están poblados de maná y al sentirse “bendecidos” por la presencia de la divinidad primordial inherente a todo ser vivo, es decir, la estructura arquetípica del Padre en sí mismos, se vuelven autootorgados.

Todos los seres humanos, portadores de conciencia reflexiva, pueden y logran ser guiados en la realización milagrosa de que también son portadores de todas estas realidades primordiales arquetípicas. Esta es una de las proposiciones fenoménicas de la Psicología Analítica. Así, el Padre arquetípico presente en todos los humanos, ya sea religiosamente entendido como Dios, o como el “Señor es mi Pastor”, o como otra entidad defensora y protectora, este Padre primordial, arquetípico, ¡podrá conferir dones restauradores!

Este fenómeno, aquí descrito, y que puede entenderse simbólicamente como el reencuentro con la divinidad primordial protectora -arquetipo del Padre- de la que la criatura doliente se vio separada, puede entenderse como la posibilidad de estructurar la curación de la herida palpitante de dolor del alma, dolor por falta de maná, falta de aceptación, de honor, del placer de recibir el otorgamiento!

De esta manera, hay que convenir, con o sin análisis, ¡pueden ocurrir transformaciones milagrosas y hacer florecer la Vida!

12. ¡Qué, simbólicamente, revelan los castigos recibidos por Tántalo acerca de la grandeza del otorgamiento!

¡Ciertamente, los castigos impuestos a Tántalo, en la región del Inframundo, reflejan la realidad de su profunda inadecuación de

comportamiento hacia lo divino, dada la intimidad de los beneficios que antes disfrutaba! Tántalo estaba condenado a mantener los pies pegados al suelo, incapaz de moverse con una cornucopia de frutas y comida delante, que se alejaba cuando intentaba alcanzarla y, por otro lado, con el agua hasta entre las piernas, que desaparecía en el suelo cuando se agachaba para beber. Así, ante la abundancia de agua y alimentos, padeció hambre y sed, por toda la eternidad. Simbólicamente, podemos prestar atención a la profundidad de la revelación, contenida en el mito, cuando, de manera tan evidente, ¡nos habla de la realidad de la manifestación de lo sagrado! En el caso de Tántalo, su exigencia de otorgar la inmortalidad “a sus amigos”, parece estar mucho más correlacionada con su necesidad de ganar galantería, reconocimiento de audacia, valentía, heroísmo e intrepidez por sus actitudes: exigió reconocimiento por los hechos cumplidos. No entendía que otorgar la inmortalidad implicaba conferir dones divinos al otro, es decir, enriquecer al otro con dones que él mismo ya había otorgado. Así, el otorgante se presenta como hilo conductor del mérito, de la dotación recibida, de origen divino; ¡pero no es el creador de la investidura! ¡El don de otorgamiento requiere recibir previamente de lo divino y luego conferir al otro!

Tántalo ignoraba que el otorgamiento, siendo una dotación divina, primordial, arquetípica conferida por los dioses, poseedores de esta inmanencia, implica transferir al otro este bien que le había sido previamente otorgado, ¡entregándolo así a través de las generaciones!

Todos son dotes divinos, arquetípicos, con los que nacemos y que, para actualizarse, necesitan de la interacción con el otro; sin embargo, ¡el otorgamiento exige ser actualizado con interacciones que se componen de un carácter ritualista! ¡El rito iniciático confiere dones sagrados que movilizan el establecimiento de la conciencia reflexiva y la comprensión resultante de conocer de esta manera!

13. Consideraciones finales sobre la motivación del texto

Las proposiciones del texto provienen de contactos realizados a lo largo de mi actividad profesional, de mi condición de analista junguiano. El mito y la literatura siempre han contribuido a mi esclarecimiento sobre la psicopatología, fundamentalmente, en el sentido mayor de la expresión simbólica.

Este carácter expresivo de las manifestaciones psicopatológicas revela el significado profundo y primordial de las causas tanto de la en-

fermedad mental como de la enfermedad física. Cuanto más podamos saber sobre las razones para enfermarse, más podremos contribuir al rescate de las fuerzas inmanentes que conducen a la restauración resiliente.

Agradezco la colaboración especial de Ana Maria Cordeiro, quien siguió de cerca la realización de este trabajo y sus propuestas sobre las ampliaciones demandadas durante la elaboración de las ideas. ■

Recibido: 16/01/2022

Revisão: 12/06/2022

Abstract

The granting of the bestowal: The father archetype and the symbolic foundations of depression

The myth of Tantalus as a primary reference for the granting conference. Granting of Bestowal (the act of conferring an honor or presenting a gift) as an attribute of the Father Archetype. Sufferings of the ward and severe impairments of the psyche resulting from the denial or loss of the bestowal. Psychic reactions, due to the loss of the grant, such as: shame, feeling of guilt. The shame of being incompetent. And the humiliation

for being ridiculous. The symbolic foundations of the emergence of depression. Father-Narcissus, the one who does not bestow. Parents with rigidly defensive patriarchal structures. The conflicts of children of split couples in which one grants and the other denies it. The possibility of a resilient exit with the automobilization of the grant. Symbolic correlations between Tantalus' punishments and the grandiosity of the bestowal. ■

Keywords: Tantalum, Granting, Father Archetype, Father Narcissus, Shame, Fault, Depression, Cure.

Resumo

A concessão da outorga: o arquétipo do pai e os fundamentos simbólicos da depressão

O mito de Tântalo como referencial primordial da conferência da outorga. Concessão de Outorga como atributo do Arquétipo do Pai. Os sofrimentos do tutelado e comprometimentos severos da psique decorrentes da negação ou da perda da outorga. Reações psíquicas, em função da perda da outorga como: vergonha, sentimento de culpa. A vergonha de se saber incompetente. E a humilhação por ser ridículo.

Os fundamentos simbólicos da emergência da depressão. Pai-Narciso, aquele que não outorga. Pais com estruturas patriarcais rigidamente defensivas. Os conflitos de filhos de casais cindidos, em que um confere a outorga e o outro a nega. A possibilidade de saída resiliente com a automobilização da outorga. Correlações simbólicas entre os castigos de Tântalo e a grandiosidade da outorga. ■

Palavras-chave: Tântalo, Outorga, Arquétipo do Pai, Pai Narciso, Vergonha, Culpa, Depressão, Cura.

Referências

- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega volume I*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986
- CRETELLA JR. J.; CINTRA, G. U. *Dicionário latino-português*. São Paulo, SP: Companhia Nacional, 1953.
- DELGADO, P. S. *Entre a estrutura e a performance: ritual de iniciação e faccionalismo entre os Xavante da terra indígena de São Marcos*. 2008. 245 fl. Tese (Doutorado em Antropologia) — Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2008. Disponível em: <<http://sga.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/PAULO-SERGIO-DELGADO.pdf>> In: <http://sga.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/PAULO-SERGIO-DELGADO.pdf>>. Acesso em: 4 jan. 2022.

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

