



JUNGUIANA

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

VOLUME 40 / 3



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 40-3/2022

Editorial

Rosana Rubini e Vera Lúcia Viveiros Sá - editoras chefes
Luísa de Oliveira - editora assistente
Maria Zelia de Alvarenga - editora assistente

Conselho Editorial

Fernanda da Silva Pimentel
Flávia Kfoury
Gustavo Orlandeli Marques
Heloísa 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

Dartiu Xavier da Silveira - Universidade Federal de São Paulo, SP
Dilip Loundo - Universidade Federal de Juiz de Fora, MG
Guilherme Scandiucci - Pontifícia Universidade Católica de São Paulos, 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/Tesoureiro - 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 Iara Patarra
Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – 04006-010
Telefax: (11) 2501-4859
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

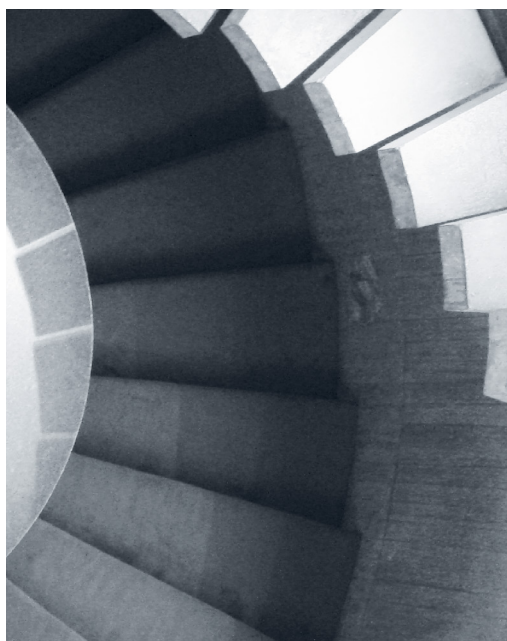
Index Psi Periódicos: www.bvs-psi.org.br
Base de dados Lilacs/Bireme – Literatura Latino-Americana e do Caribe da Saúde, da Organização Pan-Americana da Saúde (Opas) e da Organização Mundial da Saúde (OMS). www.bireme.br
PePSIC <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?lng=pt>

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



A Junguiana completou sua quadragésima edição e comemoramos de vários modos: neste volume editamos três fascículos, dois compostos de artigos inéditos e um com a reedição de textos importantes eleitos em consulta à comunidade da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA); tivemos a oportunidade de estar juntos numa noite agradável, confraternizando a inauguração da Biblioteca Carlos Byington, rememorando a fundação da SBPA e a criação da Revista Junguiana, juntamente ao lançamento do fascículo 40.2 com os artigos reeditados que aprofundaram o percurso da memória das nossas formações, da nossa história. O terceiro e último fascículo deste ano tem a missão de fechar o volume 40, divulgando o conhecimento da psicologia analítica e o nosso propósito de defender a diversidade e a alteridade respeitando as singularidades.

Como Jung nos ensinou, só desenvolvemos nossa individualidade quando também desenvolvemos a capacidade de relação com um outro. Nossa história pessoal é indissociável da sociedade, da cultura, do coletivo.

A diversidade, que é heterogênea e comporta singularidades, tem sido achatada, conformada aos padrões de valores impostos por crenças e entendimentos que não dão conta das demandas do momento presente. Vivemos um tempo em que espaços, como as redes sociais, acalentam aquilo que é igual, em que realidades paralelas e certezas implacáveis e indiscutíveis produzem uma dissonância cognitiva que fomenta embates e polarizações.

Se o ser humano está em constante transformação, tanto no plano individual quanto no coletivo, precisamos produzir reflexões que deem conta das sociedades contemporâneas e das angústias de suas respectivas subjetividades. Em nosso trabalho como analistas, buscamos dar voz àquilo que é singular nos indivíduos e nos coletivos, ao coração pulsante de cada um.

Os artigos inéditos que compõem este fascículo 40.3 abordam diversidades, alteridades e singularidades. Iniciamos com três artigos que promovem reflexões teóricas no seio da psicologia analítica. O artigo “A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo” problematiza as ideias de outro, de diferença e o uso do termo diversidade. Em seguida, apresentamos “Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial”, que é uma revisão crítica acerca das questões raciais no Brasil e das suas relações com a psicologia junguiana e pós-junguiana. O artigo “Os complexos culturais e os ativismos” propõe uma interlocução entre os complexos culturais e as teorias decoloniais, utilizando como ponto de intersecção para esse diálogo as produções artísticas chamadas ativismos. Ainda no campo das reflexões teóricas, o quarto artigo visa aproximar a psicologia arquetípica de James Hillman e a fenomenologia e tem como título “James Hillman e a fenomenologia: a base poética da psique”.

Os três artigos seguintes têm como ponto de contato as reflexões sobre a observação e a aceitação de diferenças pensadas a partir do campo teórico junguiano. “Hermes nos campos de Apolo: desidealização e excentricidade na paternidade neurodivergente” investiga o componente arquetípico das neurodiversidades pela ótica da relação entre pai e filho. Na interface entre literatura e psicologia analítica apresentamos o artigo “Entre a ordem e a desordem: leitura do conto ‘O papel de parede amarelo’ de Charlotte

Perkins Gilman”, que trabalha a desigualdade de gênero na saúde mental e o diálogo com áreas de conhecimento como estudos sociais, feministas e literários. Por fim, mas com tema importante, o artigo “#automutilação: a expressão simbólica da autolesão não suicida” reflete sobre os aspectos simbólicos relacionados a essa prática a partir das postagens feitas em uma comunidade de autolesão no Facebook.

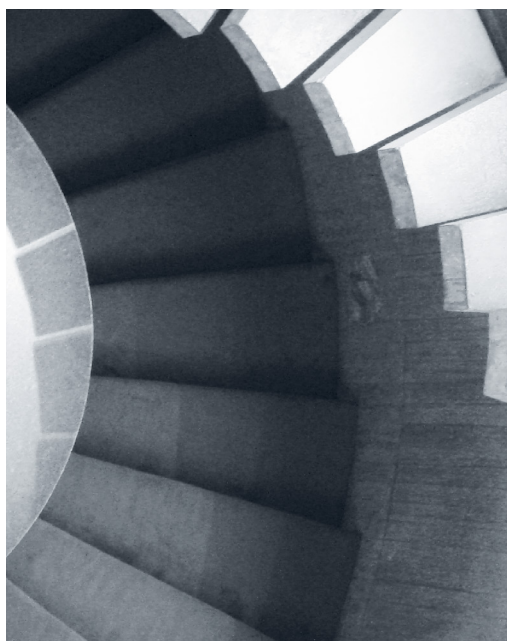
A Junguiana continua, forte e vibrante, a sua missão de difundir o pensamento junguiano, as ideias,

as experiências e os conceitos fundamentais, dando visibilidade aos trabalhos originais produzidos pela comunidade. Chegou aos 40 anos cheia de energia e disposição para produzir mais e continuar a acolher as diversidades, as transformações que compõem o colorido da psique, o colorido da alma do mundo. Desejamos que você aproveite a leitura e comemore essa alegria conosco!

Dezembro, 2022

As editoras

Editorial



Junguiana, our Journal, completed its fortieth edition and we celebrated it in several ways: in this volume we edited three issues, two composed of unpublished articles and one of a re-edition of important texts chosen in consultation with the SBPA community; we had the opportunity to be together on a pleasant evening, fraternizing the inauguration of the Carlos Byington Library, remembering the foundation of the SBPA and the creation of the Journal together with the launch of issue 40.2 with the republished articles that secured the memory journey of our trainings, of our history. The third and last issue of this year has the mission of closing volume 40, disseminating both knowledge of analytical psychology and our purpose of defending diversity and otherness while re-specting singularities.

As Jung taught us, we only develop our individuality when we also develop the ability to relate to one another. Our personal history is inseparable from society, culture, the collective.

Diversity, which is heterogeneous and involves singularities, has been flattened, conformed to the standards of values imposed by beliefs and understandings that do not cope with the demands of the present moment. We live in a time when spaces, such as social networks, nurture what is equal, where parallel realities and implacable and indisputable certainties produce a cognitive dissonance that fosters clashes and polarizations.

If human beings are in constant transformation, both individually and collectively, we need to produce reflections that deal with both contemporary societies and the anguish of their respective subjectivities. In our work as analysts, we seek to give voice to what is unique in individuals and groups, the beating heart of each one.

The unpublished articles that make up this issue 40.3 address diversities, alterities, and singularities. We begin with three articles that promote theoretical reflections within analytical psychology. The article “The psychology of the other: the trick of diversity and the difficulty in talking about one’s self” problematizes the ideas of the other, of difference and the use of the term diversity. Then, we present “From the narcissistic pact of whiteness to co-responsibility: a look at the racial cultural complex”, which is a critical review of racial issues in Brazil and their relationships with Jungian and post-Jungian psychology. The article “When cultural complexes meet activism” proposes an interlocution between cultural complexes and decolonial theories, using artistic productions called artivisms as an intersection point for this dialogue. Still in the field of theoretical reflections, the fourth article aims to bring the archetypal psychology of James Hillman and phenomenology closer together and is entitled “James Hillman and Phenomenology: the poetic basis of psyche”. The

following three articles have as a point of contact reflections on the observation and acceptance of differences thought from the Jungian theoretical field. “Hermes in the fields of Apollo: Deidealization and eccentricity in neurodivergent pattern” investigates the archetypal component of neurodiversities from the perspective of the relationship between father and son. At the interface between literature and analytical psychology, we also present the article “Between order and disorder: reading the short story “The yellow wall-

paper” by Charlotte Perkins Gilman”, which works on both gender inequality in mental health and dialogue with areas of knowledge such as social, feminist, and literary studies. Finally, but with an important theme, the article “#self-harm: the symbolic expression of non-suicidal self-injury” reflects on the symbolic aspects related to this practice based on posts made in a self-injury community on Facebook.

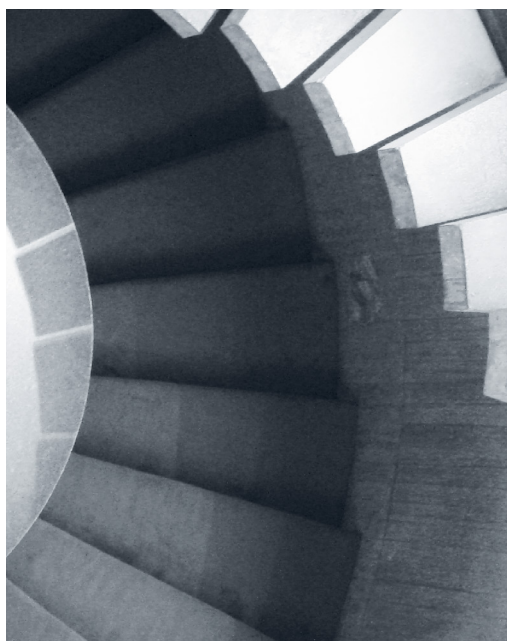
Junguiana continues, strong and vibrant, its mission to spread Jungian thought, ideas, experienc-

es, and fundamental concepts, giving visibility to the original works produced by the community. Our Journal reached the age of 40 full of energy and willingness to both produce more and continue to welcome the diversities, the transformations that make up the coloring of the psyche, the coloring of the soul of the world. We want you to enjoy reading and celebrate this joy with us!

December 2022

The editors

Editorial



Junguiana completó su cuadragésima edición la celebramos de varias maneras: en este volumen editamos tres fascículos, dos compuestos por artículos inéditos y uno con la reedición de textos importantes elegidos en consulta con la comunidad SBPA; tuvimos la oportunidad de estar juntos en una agradable velada, confraternizando la inauguración de la Biblioteca Carlos Byington, recordando la fundación de la SBPA y la creación de la Revista Junguiana junto al lanzamiento del número 40.2 con los artículos reeditados que aseguraron el recorrido de la memoria de nuestras formaciones, de nuestra historia. El tercer y último número de este año tiene la misión de cerrar el volumen 40, divulgando los conocimientos de la psicología analítica y nuestro propósito de defender la diversidad y la alteridad respetando las singularidades.

Como nos enseñó Jung, solo desarrollamos nuestra individualidad cuando también desarrollamos la capacidad de relacionarnos unos con otros. Nuestra historia personal es inseparable de la sociedad, la cultura, lo colectivo.

La diversidad, que es heterogénea e involucra singularidades, ha sido aplanada, conformada a los estándares de valores impuestos por creencias y entendimientos que no dan abasto con las exigencias del momento presente. Vivimos en una época en que espacios como las redes sociales nutren lo igual, donde realidades paralelas y certezas implacables e indiscutibles producen una disonancia cognitiva que propicia choques y polarizaciones.

Si el ser humano está en constante transformación, tanto individual como colectivamente, necesitamos producir reflexiones que aborden las sociedades contemporáneas y las angustias de sus respectivas subjetividades. En nuestro trabajo como analistas buscamos dar voz a lo que es único en los individuos y en los grupos, el corazón palpitante de cada uno.

Los artículos inéditos que componen este número 40.3 abordan diversidades, alteridades y singularidades. Comenzamos con tres artículos que promueven reflexiones teóricas dentro de la psicología analítica. El artículo “La psicología del otro: el truco de la diversidad y la dificultad de hablar de uno mismo” problematiza las ideas del otro, de la diferencia y el uso del término diversidad. Luego, presentamos “Del pacto narcisista de la blanquitud a la corresponsabilidad: una mirada al complejo cultural racial”, que es una revisión crítica de las cuestiones raciales en Brasil y sus relaciones con la psicología junguiana y posjunguiana. El artículo “Complejos culturales y artivismos” propone una interlocución entre complejos culturales y teorías decoloniales, utilizando producciones artísticas denominadas artivismos como punto de intersección de este diálogo. Aún en el campo de las reflexiones teóricas, el cuarto artículo pretende acercar la psicología arquetípica de James Hillman y la fenomenología y se titula “James Hillman y la fe-

nomenología: la base poética de la psique”. Los siguientes tres artículos tienen como punto de encuentro reflexiones sobre la observación y aceptación de las diferencias pensadas desde el campo teórico junguiano. “Hermes en los campos de Apolo: desidealización y excentricidad en la paternidad neurodivergente” investiga el componente arquetípico de las neurodiversidades desde la perspectiva de la relación entre padre e hijo. En la interfaz entre la literatura y la psicología analítica, presentamos el artículo “Entre el orden y el desorden: lectura del cuento

‘El papel de pared amarillo’ de Charlotte Perkins Gilman” que trabaja sobre la desigualdad de género en la salud mental y dialoga con áreas del conocimiento como estudios sociales, feministas y literarios. Finalmente, pero con una temática importante, el artículo “#automutilación: la expresión simbólica de las autolesiones no suicidas” reflexiona sobre los aspectos simbólicos relacionados con esta práctica a partir de publicaciones realizadas en una comunidad de autolesiones en Facebook.

Junguiana continúa, fuerte y vibrante, su misión de difundir el

pensamiento, las ideas, las experiencias y los conceptos fundamentales junguianos, dando visibilidad a las obras originales producidas por la comunidad. Llegó a los 40 años llena de energía y voluntad de producir más y seguir acogiendo las diversidades, las transformaciones que componen el colorido de la psique, el colorido del alma del mundo. ¡Queremos que disfrutes de la lectura y celebres esta alegría con nosotros!

Diciembre, 2022

Las editoras

Sumário

Contents

- Editorial **3** Editorial
- The psychology of the other: the trick of diversity and the difficulty in talking about one's self **11** A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo **11** A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo **11** A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo **11**
- The psychology of the other: the trick of diversity and the difficulty in talking about one's self*
Gustavo Pessoa
- A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo*
Gustavo Pessoa
- A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo*
Gustavo Pessoa
- From the narcissistic pact of whiteness to co-responsibility: a look at the racial cultural complex **39** Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial **39** Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial **39**
- From the narcissistic pact of whiteness to co-responsibility: a look at the racial cultural complex*
Carmen Lívia G. Parise, Guilherme Scandiucci
- Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial*
Carmen Lívia G. Parise, Guilherme Scandiucci
- Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial*
Carmen Lívia G. Parise, Guilherme Scandiucci
- When cultural complexes meet activism **67** Os complexos culturais e os activismos **67** Os complexos culturais e os activismos **67**
- When cultural complexes meet activism*
Julia Péret
- Os complexos culturais e os activismos*
Julia Péret
- Os complexos culturais e os activismos*
Julia Péret
- James Hillman and Phenomenology: the poetic basis of psyche* **91** James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique **91** James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique **91**
- James Hillman and Phenomenology: the poetic basis of psyche*
João L. Corá S., Carlos A Serbena
- James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique*
João L. Corá S., Carlos A Serbena
- James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique*
João L. Corá S., Carlos A Serbena
- James Hillman and Phenomenology: the poetic basis of psyche*
João L. Corá S., Carlos A Serbena

- Hermes in the fields of Apolo:
Deidealization and eccentricity in
neurodivergent pattern
- Hermes nos campos de Apolo:
desidealização e excentricidade na
paternidade neurodivergente
- Between order and disorder: reading
the short story “The yellow wallpaper”
by Charlotte Perkins Gilman
- Entre a ordem e a desordem: leitura do
conto “O papel de parede amarelo” de
Charlotte Perkins Gilman
- #self-harm: the symbolic expression of
non-suicidal self-injury
- #automutilação: a expressão simbólica
da autolesão não suicida
- 119** Hermes nos campos de Apolo:
desidealização e excentricidade na
paternidade neurodivergente
Fabio C. C. E. Villar
- 133** Hermes in the fields of Apolo:
Deidealization and eccentricity in
neurodivergent pattern
Fabio C. C. E. Villar
- 147** Entre a ordem e a desordem: leitura
do conto “O papel de parede
amarelo” de Charlotte Perkins
Gilman
Marcia Moura Coelho
- 159** Between order and disorder:
reading the short story “The yellow
wallpaper” by Charlotte Perkins
Gilman
Marcia Moura Coelho
- 171** #automutilação: a expressão
simbólica da autolesão não suicida
*Felipe Moreira Borges Nascimento Fabbrini,
Ivelise Fortim*
- 187** #self-harm: the symbolic expression
of non-suicidal self-injury
*Felipe Moreira Borges Nascimento Fabbrini,
Ivelise Fortim*

203 Normas

A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo

Gustavo Pessoa*

Resumo

O objetivo deste artigo é problematizar as ideias de outro e de diferença. Por meio da exploração do uso do termo diversidade, inicia-se um questionamento sobre qual funcionamento psíquico subjaz à exaltação das pessoas, assim chamadas, diversas. Tomando conceitos das ciências sociais, especialmente as ideias de colonialidade e de heteropatriarcado, articula-se uma possibilidade de compreensão das noções de outro e de diversidade na psicologia analítica. Para isso, resgata-se a proposta de complexo cultural e retoma-se a perspectiva da materialidade do outro, desvelando o caráter narcísico em se observar e escutar o outro a partir de um interesse em si mesmo que permanece oculto. ■



Palavras-chave
diversidade,
normatividade,
colonialidade,
heteropatriar-
cado,
psicologia
analítica.

* Psicólogo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Mestre em Psicologia do Desenvolvimento pela Universidade de São Paulo (USP). Analista Membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP). Mantém consultório particular em São Paulo, SP. e-mail: gustavompessoa@gmail.com

A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo

A diversidade

A palavra diversidade tem sido empregada como esforço em reunir uma variedade de corpos em diversos contextos, se distanciando da uniformização de corpos observada até então na nossa sociedade. Usualmente, quando observamos o uso do termo diversidade em redes sociais digitais, na imprensa e outros veículos de alcance generalizado, é esperado que tenhamos contato com pessoas negras, mulheres, pessoas LGBTI e pessoas com deficiência como participantes e convidados neste tema, seja em eventos, publicações, pesquisas ou qualquer outro tipo de iniciativa, pública ou privada.

É importante notarmos que, como nos aponta Lévi-Strauss (2021) em *O Cru e o Cozido*, um conceito frequentemente passa a existir como duplo, trazendo em si mesmo aquilo que ele é e também aquilo que ele nega ser: a ideia de alimento cru apenas se estabelece após formarmos a imagem de um alimento cozido por meio da tecnologia do fogo. Não há cru sem cozido e, na ideia de cozido, já notamos o ensejo daquilo que é cru. Seguindo este mesmo raciocínio, quando falamos em diversidade, cabe a indagação: diverso de quê?

Ao realizar um levantamento histórico sobre a ideia de heterossexualidade, Katz (2007) nos mostra que uma norma hegemônica se estabelece pelo ocultamento, tomando o lugar em nosso pensamento daquilo que consideramos normal. A partir do aprisionamento da noção de normal dentro da heterossexualidade, e também da ideia do comum, estabelecemos o que é anormal e incomum. Assim, como aponta Katz (2007), empreendeu-se socialmente a normatização e a normalização da heterossexualidade, ao passo que todas as demais sexualidades se tornaram anormais, incomuns e, quase sempre, desviantes e patológicas.

Como nos conta Foucault (2020), a sexualidade é um dispositivo do poder. Por meio da sexualidade e do estabelecimento da norma, quem detém o poder é capaz de controlar os corpos e hierarquizá-los. É evidente que, no contexto em que a heterossexualidade patriarcal é o regime hegemônico que dispõe sobre os corpos, serão os homens brancos heterossexuais de altas classes econômicas que deterão o poder.

Se o poder é exercido por aqueles que se enquadram na norma, são estas pessoas que terão os meios para erigir iniciativas de grande vulto. Todo o resto será resistência.

Na legislatura atual da câmara dos deputados do Brasil, por exemplo, cerca de 25% dos parlamentares são negros. Apenas 15% das deputadas se identificam como mulheres. Este cenário é apenas um exemplo daquilo que percorre nossa história em que o sistema heteropatriarcal se reproduz e produz o que foi nomeado como complexo heteropatriarcal (PESSOA, 2022).

Assim, os grandes projetos que versarem sobre os grupos minorizados mencionados serão inevitavelmente patrocinados por aqueles que não pertencem a estes grupos. Neste sentido, o que se nomeia como diversidade precisará de aliados para ter espaço e expressar sua voz em lugares de maior ressonância. Tais aproximações são bem-vindas e permitem que uma noção de democracia que inclua aqueles que são minorizados se estabeleça.

Por outro lado, não podemos esquecer que um projeto político de transformação profunda requer a tomada de consciência daqueles que nele se envolvem. É curioso notar que Jung (2013), em um dado momento, define a individualidade como “sempre, em alguma medida, oposta à norma coletiva, uma vez que significa separação e diferenciação do genérico para a construção do particular” (par. 751). O problema é que,

para que possamos nos diferenciar das normas coletivas, é preciso que tenhamos consciência delas. Neste sentido, a explicitação da norma oculta hegemônica é um passo fundamental se pretendemos empreender um processo de individualização. Torna-se, então, necessário que explicitemos quando falamos em diversidade que ela é o diverso em relação à norma coletiva que nos subjugou e nos lança no empreendimento de elaborar, entre outros, o complexo heteropatriarcal.

O complexo heteropatriarcal é um complexo cultural fundado no trauma que inferioriza e causa sofrimento psíquico às pessoas com base nas questões sociais estruturais relacionadas às questões de sexo e gênero, embasadas por uma norma universal esperada contra a qual todos nós somos inconscientemente comparados (PESSOA, 2022), como veremos adiante.

É imprescindível que a norma se mantenha explicitada, sob prejuízo de, caso não o façamos, criarmos categorias universais inadequadas e nos esquecermos de que aqueles que são diversos de nós também são sujeitos para quem nós compomos a diversidade. Este problema se reproduz infinitamente em uma série de problemáticas de grupos minorizados.

A visão colonial sobre o outro

O diverso de mim se torna, em nossa cultura e nosso tempo, aquele que é diverso do homem branco heterossexual. Olhamos para as pessoas que são consideradas representantes da diversidade como o outro e exercemos a reflexão sobre o outro que nos habita. É importante escutar o que o outro diz, porque ele nos trará a novidade e a criatividade que muitas vezes nos falta. Neste sentido, o outro se torna o próprio representante daquilo que nos é inconsciente.

Não é apenas o outro que nos esclarece a respeito de nós mesmos. Por meio do contato com o outro, podemos refletir sobre *como* nós o enxergamos. O que o outro fala revelará como escutamos; o que o outro apresenta nos dirá como nós vemos a ele e ao mundo. Anibal Quijano, sociólogo peruano, forjou o conceito de coloniali-

dade para caracterizar a forma de ver e pensar o mundo que toma como central tudo aquilo que é europeu e deixa sob a égide do outro as formas de enxergar, pensar, sentir e agir que se formam a partir das culturas de outros povos. Quijano (2009) afirma a colonialidade como

um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal (p. 73).

A colonialidade é um sistema que se relaciona com o colonialismo, isto é, uma estrutura de dominação e exploração de povos e terras em um determinado período histórico que durou até o século XX. A colonialidade persiste em nossas sociedades, do ponto de vista psíquico, ao manter nossos funcionamentos inconscientemente pautados numa suposta superioridade da produção material, cultural e subjetiva da Europa e da branquitude em relação às produções de pessoas negras, asiáticas, latinas e mestiças. Por ter se estabelecido a partir do trauma de um evento histórico e resistir na experiência dos povos e culturas, a colonialidade na perspectiva da psicologia analítica pode ser considerada um complexo cultural.

Quijano (2009) detalha como a colonialidade se estabelece e persevera no tempo naturalizando e absolutizando aquilo que é relativo, isto é, tornando a produção cultural europeia como referência. Aos modos de um complexo cultural, a colonialidade inferioriza e reproduz o sofrimento em alguns povos.

Desde o século XVII, nos principais centros hegemônicos desse padrão mundial de poder, [...] foi formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta

das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. Dentro dessa mesma orientação foram também já formalmente naturalizadas as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, pelo seu caráter e pela sua origem, eurocêntrico. Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade e como emblema da modernidade. As linhas matrizes dessa perspectiva mantiveram-se, não obstante as mudanças dos seus conteúdos específicos, das críticas e dos debates, ao longo da duração do poder mundial do capitalismo colonial e moderno. Essa é a modernidade/racionalidade que está agora, finalmente, em crise (p. 74).

A tomada de consciência a respeito da colonialidade impõe uma nova fratura à ideia do sujeito universal que se trata, certamente, de um sujeito de origem europeia. O branco do humano universal não é o branco latino da mestiçagem, tampouco se trata dos asiáticos ou africanos de tons de pele mais claros. Falamos aqui do branco europeu como originador do pacto narcísico da branquitude. As pessoas brancas no Brasil se identificam com este branco eurocêntrico e participam da dinâmica da colonialidade que se expressa desde a noção de elegância atribuída às roupas de frio nas conversas corriqueiras até a preponderância de autores europeus para a qualificação de nossos profissionais.

Quando invocamos a noção de diversidade, portanto, também estamos falando de todos os corpos que escapam à subjugação promovida pela colonialidade. Estamos falando de corpos

que escapam da racionalidade eurocêntrica que leva à relação sujeito-objeto apontada por Quijano (2009) e criticada por Jung (2017), quando este anuncia que a psicologia se trata de uma ciência que se estrutura pela formulação de relação sujeito-sujeito. Neste sentido, há potencial na psicologia analítica para elaborar o complexo cultural da colonialidade, contanto que ela se proponha a tal tarefa.

Interlocuções com a Psicologia Analítica

O conceito de complexo cultural foi trazido por Thomas Singer e Samuel Kimbles. De forma resumida, Singer (2022) nos aponta que a teoria dos complexos culturais é “um espelho e uma extensão da teoria de complexo individual que Jung introduziu no início do século XX. Assim como os complexos individuais formam o conteúdo do inconsciente pessoal, os complexos culturais formam o conteúdo do inconsciente cultural” (p. 110).

Os complexos culturais atuam psicologicamente na esfera da coletividade, de acordo com os traumas experimentados pelas culturas. São poderosos centros de energia inconsciente que levam pessoas ou grupos a pensar, sentir e agir de determinada forma que pode perpetuar os conflitos que habitam o interior desses complexos, dificultando sua elaboração. Para Singer (2022),

Os complexos culturais estruturam a experiência emocional e operam na psique individual e coletiva da mesma maneira que os complexos individuais, embora seu conteúdo possa ser bem diferente. Como os complexos pessoais, os complexos culturais tendem a ser repetitivos, autônomos, resistem à consciência e acumulam experiências que confirmam seu ponto de vista histórico (pp. 112-113).

Este modo de funcionar dos complexos culturais faz com que nossos pontos de vista tingidos pela experiência emocional do trauma sejam

distorcidos, mas, ao mesmo tempo, sejam vistos como verdade. Este funcionamento nos explica por que o referencial de humanidade a partir da branquitude europeia, mas também considerando outras categorias como a heterossexualidade, a cisgeneridade e a plasticidade do corpo fabricam uma visão de mundo excludente que torna a noção de outro como aquele que é exótico, minoritário e inferior em relação ao suposto padrão da norma oculta universal. Ao questionarmos este modo de pensar e ver o mundo, estamos elaborando o complexo cultural da colonialidade e o complexo cultural heteropatriarcal.

Rita Segato, antropóloga argentina que permaneceu mais de 30 anos lecionando no Brasil, nos propõe uma prática radical de transformação ao lidarmos com o outro. Em seu ofício, Segato (2021) introduz a ideia de uma antropologia por demanda, que inverta e refaça a relação com o outro, impedindo que se forme uma relação sujeito-objeto na prática antropológica.

O que proponho é que nosso antigo “objeto” clássico seja aquele que nos interpela, nos diga quem somos e o que espera de nós, e exija que usemos nossa “caixa de ferramentas” para responder a suas perguntas e contribuir com seu projeto histórico. É por causa dessa disponibilidade para a solicitação de comunidades e povos que essa prática disciplinar é também uma antropologia litigante, a serviço, questionada. Desse modo, também, a antropologia supera a “crise do objeto” que a vinha ameaçando, bem como a sua contrapartida, um *umbiguismo* iniciático, uma *ego trip* narcísica que consome uma porção excessiva de suas páginas (p. 16).

O que a autora propõe para a antropologia pode se aplicar à psicologia clínica que recebe o outro desconhecido que solicita ajuda diante de cada analista que o recebe. É interessante notar que novamente vemos a ideia de narcisismo povoando a crítica a respeito de como encaramos

o outro. Na psicologia, o traço narcísico do branco heteropatriarcal pode se expressar em nosso furor patologizante como modo de confirmar a assimetria que vivemos em face daquele que requisita ajuda e demonstra seu estado de sofrimento. Apenas em 2022, o Conselho Federal de Psicologia reconhece a bissexualidade e as sexualidades não monossexuais como passíveis de autodeterminação pelas pessoas que se apresentam como pacientes em consultórios de psicologia clínica. Uma resolução semelhante em relação às pessoas transexuais havia sido publicada apenas em 2018. Cabe ressaltar ainda que, para a Organização Mundial de Saúde (OMS), a homossexualidade deixa de figurar como patologia somente em 1990 e a transexualidade perde seu caráter patológico apenas a partir de 2019 sob a publicação do CID11.

Vemos, neste percurso histórico, que a ideia de um sujeito universal que se estrutura a partir da heterossexualidade, do patriarcado e da colonialidade vem sendo questionada e tem seus complexos em lenta elaboração ao longo dos séculos. A empolgação e celebração em face da noção de diversidade precisam, assim, ser tomadas com crítica e cautela, sempre por meio da afirmação de quem é este um a partir do qual existe um outro que é diverso.

Corpo, cisgeneridade e plasticidade

Quando discutimos a heterossexualidade, parece já estar de alguma forma elaborada na consciência coletiva a ideia de que todos nós orientamos o desejo em relação a determinados corpos e o exercemos de determinadas formas. Uns se declaram homossexuais, outros heterossexuais e ainda há uma infundável categorização das orientações do desejo polimórfico que nos habita. Existem diferentes maneiras do mesmo desejo se expressar, como ocorre na assexualidade e na demissexualidade. Não parece haver dificuldade em pensarmos que todos nós, humanos, orientamos nosso desejo em direção a alguns corpos e de algumas formas mais ou menos específicas. Por outro lado, é um desafio

explorar e mesmo admitir que é possível desejar todas as possibilidades oferecidas para o exercício de nossa pulsão erótica.

Esta mesma consciência não é tão clara a respeito da branquitude. Como propuseram Prestes e Scandiucci (2022), há uma resistência nas pessoas brancas em se reconhecerem como pessoas racializadas, o que não ocorre com as pessoas negras. Da mesma forma, o fenômeno da cisgeneridade e a dimensão da plasticidade do corpo parecem operar de forma semelhante. Há muita discussão contemporânea a respeito das pessoas transexuais e transgêneros, como exemplificado na edição de setembro de 2021 do *Journal of Analytical Psychology*, maior publicação científica da comunidade junguiana. Entretanto, vemos muito menos literatura versar sobre a cisgeneridade, para complementar da transexualidade. Na referida edição deste periódico, quatro artigos e uma réplica foram publicados a respeito da transexualidade. Nenhum discutiu a questão da cisgeneridade. Parece ser mais frequente que pessoas transexuais se reconheçam desta forma e menos comum que as pessoas cisgênero se nomeiem de tal maneira. É evidente para uma pessoa negra os efeitos da racialização de sua cultura e aparência, enquanto pessoas brancas mais frequentemente se apresentam como pessoas, humanos, em vez de brancos. Novamente, a norma permanece oculta e os sujeitos que dispõem de privilégio para tanto se categorizam como universais, ainda que de forma relativamente inconsciente.

Monique Wittig, pensadora francesa, foi pioneira em elaborar a ideia de que existe um *pensamento hétero* responsável por tratar a noção de diferença e de outro dentro de uma relação de poder. Wittig (2022) nos conta que

A sociedade hétero é baseada na necessidade do diferente/outro em todos os níveis. Ela não funciona econômica, simbólica, linguística ou politicamente sem esse conceito. Essa necessidade do diferente/outro é ontológica para todo o con-

glomerado de ciências e disciplinas que chamo de pensamento hétero. Mas o que é o diferente/outro senão o dominado? Pois a sociedade heterossexual é a sociedade que não oprime somente lésbicas e homens gays, mas também oprime muitos diferentes/outros, oprime todas as mulheres e muitas categorias de homens, todos os que estão em posição de serem dominados (p. 63).

A ideia do outro e do diferente carregará, segundo a autora, a inferiorização como sua maior marca, eufemisticamente tratada pelas palavras da diversidade e da diferença. Ao ser inferiorizado, este outro diverso da norma pode se tornar um objeto ou um fetiche para que possa haver uma tentativa de integração ou cooptação. A impossibilidade de sustentar os conflitos trazidos pelo outro/diferente nos leva a tal fantasia de integração. Wittig (2022) advoga pela autodeterminação do sofrimento e das identidades, trazendo a ideia de que ela, como pessoa lésbica, tal como outras lésbicas, poderia nem ser considerada mulher. A ideia de mulher, tal qual a de homem, é criada e reproduzida pelo sistema do pensamento hétero e, portanto, não seria realmente aplicável aqueles que propõe dissidências a este sistema e retomam a capacidade de falar por si.

Os conceitos héteros são minados. O que é a mulher? Pânico, alarme geral de defesa ativa. Francamente, esse é um problema que as lésbicas não tem por causa de uma mudança de perspectiva, e seria incorreto dizer que as lésbicas se associam, fazem amor, vivem com mulheres, pois “a mulher” só tem significado nos sistemas de pensamento heterossexuais e nos sistemas econômicos heterossexuais. Lésbicas não são mulheres (p. 67).

O pensamento da autora nos leva à questão da cisgeneridade. Comumente, a ideia de cis-

generidade se relaciona à identidade e à compreensão da pessoa a respeito da coincidência de seu sexo biológico com seu gênero atribuído no nascimento (EL KHOURI, 2022). Com a disputa introduzida por Wittig (2022), todavia, alcançamos um novo questionamento a respeito do que se referem as ideias de sexo-gênero que usamos para designar as pessoas, tal como a palavra “mulher”. A questão que emerge com a autodeterminação das pessoas trans é: as palavras “homem” e “mulher” ainda nos descrevem? E, em caso afirmativo, nos descrevem de que forma? Wittig (2022) advoga que as dissidências do heteropatriarcado não poderiam se apropriar do léxico heteropatriarcal, porque este não as descreve. O caminho para a saída da inferiorização proposta pelo conceito hétero do outro/diferente seria o desenvolvimento de vocabulário próprio, o que não é diferente da experiência de encontros sociais de rua na comunidade LGBTI, que usa uma série de expressões da língua *pajubá*¹.

A artista Linn da Quebrada, criativamente, autodenominou-se *bixa travesty* em documentário de mesmo nome (GOIFMAN; PRISCILLA, 2018). A tentativa é escapar do retorno às normatizações ao se nomear como mulher trans, ainda que esta identidade seja uma possibilidade. O que se abre no documentário é a ideia de que o processamento da identidade sexual e de gênero é algo contínuo, mutável e deve ser coordenado pelo sujeito que experimenta o processo em vez de ciências biológicas ou disciplinas sociais. A artista explora seu corpo e as possíveis transformações que para ele deseja, sem tratá-las como imposição para a constituição de uma determinada identidade. Ser mulher não implicaria, portanto, ter um determinado corpo com certas

características. Preciado (2017) questiona fortemente os marcadores corporais que nos levam a uma identidade sexo-gênero em seu *Manifesto Contrassexual*. Para o autor, há grande arbitrariedade nas escolhas que levam médicos, por exemplo, a recomendar condutas de cirurgias que levam bebês intersexo a um corpo mais condizente com aquele esperado para um homem ou para uma mulher.

A plasticidade do corpo é tratada pelo sistema social, econômico e político que reproduz a norma oculta do sujeito universal. Tiburi (2018) nos conta que todo corpo é plástico, isto é, passível de transformações e capaz de fazer adaptações para sustentar tais mudanças. A plasticidade ocorre desde o cérebro, no qual é possível estabelecermos novos percursos sinápticos que nos levam a diferentes comportamentos, passando por tragédias que obrigam pessoas ao uso de próteses até a ideia central de que o corpo abarca uma miríade de possibilidades de formas e funções que podem ser transformadas em certos graus.

Pensarmos radicalmente sobre a plasticidade nos abre caminho para olharmos para as pessoas com deficiência e pessoas que sofrem estigmas, como ocorre com a gordofobia, por exemplo. Em uma perspectiva de saúde, seria melhor nos atermos à pergunta *de que forma pode este corpo sustentar esta expressão?* em vez de caminhar munidos de dispositivos genéricos de poder que nos levam a questionar que uma pessoa gorda não seria saudável ou uma pessoa em cadeira de rodas não poderia executar uma dada tarefa. Evidentemente, a pergunta deve ser dirigida ao sujeito, sob risco de retomarmos um viés de poder das ciências da saúde em que o corpo do outro/diferente é determinado por uma junta de profissionais.

A conduta diferente desta é arriscada por nos levar a um território potencialmente violento, certamente agressivo. Isto ocorre porque, com mais ou menos consciência, acabaríamos censurando e interditando o desejo do outro/diferente em vez de pensarmos de que forma ele pode ser

¹ A língua *pajubá* é um conjunto de expressões usadas na comunidade LGBT que foi primeiramente articulada por travestis e transexuais frequentadoras de terreiros de religiões afrobrasileiras. Com o uso dessas expressões, era possível dialogar sem que os temas fossem propriamente identificados por outras pessoas na rua, especialmente forças policiais e de segurança que perseguiram e reprimiram esta população na época da ditadura civil-militar de 1964-1988. Uma descrição mais aprofundada do período é encontrada em Green et al. (2018).

expressado. O não reconhecimento das categorias de privilégio (branco, hétero, cisgênero, magro etc.) nos leva a uma atitude de superioridade sobre o outro que nos outorga autoridade para dizer e fazer a respeito do outro o que talvez sequer consideraríamos para nós mesmos. Quando me vejo cisgênero, posso observar uma pessoa transexual em condição de igualdade. Ambos compartilhamos uma identidade talhada dentro do sistema heteropatriarcal que nos oprime a quase todos, ainda que em graus muito distintos. A partir desta mínima simetria, uma alteridade genuína se torna possível.

O pacto narcísico da branquitude

Prestes e Scandiucci (2022), sob as palavras da autora Clélia Prestes, nos contam que: “O pacto narcísico da branquitude no campo psi serve à disseminação do branco arquetípico como referencial de humanidade que, funcionando como hegemônico, é tomado como universal” (p. 242).

A noção de pacto narcísico da branquitude foi trazida por Cida Bento (2014), assim nomeado porque se relaciona com uma ideia de auto-preservação e disseminação do lugar do branco como referencial universal para todas as coisas. Se o homem branco heterossexual é o sujeito universal, a condição de diverso é sempre atribuída às mulheres, aos negros, aos LGBTIs, aos indígenas e às pessoas com deficiência.

Esta ideia pode ser usada no discurso poético-conservador do outro em mim, aquele que prefere falar de si por meio de uma abstração sem fundamento em um outro objetivo que possa efetivamente nos contar sobre algo genuinamente diferente de nós. Mantêm-se, neste funcionamento outro-em-mim, os grupos minorizados como receptáculos de projeções da norma hegemônica, sem que se entre em contato com as pessoas diferentes de nós que habitam o mundo que compartilhamos. Tal modo de se relacionar com o outro chega ao limite de tomarmos grupos minorizados como exóticos e nos entreter com suas chegadas aos espaços majoritários, criando e reproduzindo estereóti-

pos como o gay divertido ou o negro sensual. Os estereótipos esclarecem o pensamento vigente, de que todos aqueles que escapam à norma do corpo branco do homem heterossexual carregam consigo uma falta. Esta é a própria ideia do falo como representação da falta em cada um de nós. Precisamos nos perguntar: por que o pênis se torna o falo, transformando-se numa abstração, e passa a representar nossa falta fundamental, como se a ausência desta falta consistisse em ser homem?

Em outras palavras, o pensamento heteropatriarcal nos leva inconscientemente à ideia de que as pessoas que não são um certo tipo de homem, branco e hétero detêm uma falta fundamental devido à ausência deste falo. Esta falta fica caracterizada como um desvio em relação à norma oculta que consiste justamente em ser este tipo de homem que detém o pênis imaginário e potente e, portanto, supostamente, nada lhe falta. Nós formulamos e mantemos tais imagens como consequência do sistema heteropatriarcal e dele precisamos tomar consciência (PESSOA, 2022).

Esclarecida essa questão, é preciso avançar para outra pergunta. Por que é tão difícil falar de nós mesmos? A quem serve a poética do outro e a noção de que sabemos tão claramente de quem se trata o outro? Por que, afinal, não falamos do um, já apelando a falar do outro? Para Prestes e Scandiucci (2022), na questão racial, a surdez dos brancos em relação à escuta de si mesmos e das vozes dos negros se relaciona à manutenção de seus privilégios. Se recorrermos à imagem de Narciso, é importante perceber que ele não conhece a si mesmo: quando enxerga seu reflexo no riacho, no mito grego, não sabe que está vendo a si próprio. O pacto narcísico do sujeito universal, portanto, fala a respeito de uma profunda inconsciência daqueles que usufruem de privilégio em alguma medida. Quando o inconsciente bate à nossa porta, na perspectiva da psicologia analítica, é tarefa ética escutá-lo. Precisamos, portanto, compreender por que é tão difícil para nós, como sociedade, falar do sujeito suposta-

mente universal, o homem branco heterossexual, como nos apontou Katz (2007).

O homem branco heterossexual

A ideia da existência de uma norma universal oculta é trabalhada por diversos autores, de Foucault (2020) a Katz (2007). É importante ressaltar que, embora usemos frequentemente apenas as categorias homem, branco e heterossexual, tal escolha é feita para representar o sujeito universal de forma ampla, por isso incluímos aí toda a normatização que inclui pessoas LGBTI que se reconhecem nas mais variadas identidades, assim como pessoas com deficiência. A redução no número de termos se dá por uma perspectiva didática, compreendendo que a junção destas categorias é suficiente para evocar em nosso imaginário a imagem da qual falamos. Por outro lado, será imprescindível discorrermos sobre as noções de cisgeneridade e plasticidade que também acompanham este sujeito universal. Além disso, o conceito de sujeito universal se refere àquele que possui acesso às condições materiais para que empreenda seu projeto de subjetivação. Desta forma, em nossa realidade, ele pode apenas ser projetado sobre uma classe socioeconômica privilegiada, já que sabemos que as pessoas mais pobres sequer têm acesso à saúde, educação, segurança e moradia de qualidade.

Feitos estes reparos, é lógico pensarmos que, se a humanidade como universal é projetada nas categorias da pessoa branca, identificada como homem e heterossexual, o olhar cuidadoso sobre estas pessoas pode nos revelar algo a respeito da dificuldade que temos em discorrer sobre a norma hegemônica baseada neste sujeito.

Tyminski (2018) apresenta-nos um longo estudo baseado em casos clínicos discorrendo sobre pessoas que se identificam como homens, em sua maioria, brancos e heterossexuais. O autor nos conta que esta imaginação hegemônica da masculinidade orbita ao redor de quatro fatores principais, a saber: não se considerar feminino, ser bem-sucedido, não aparentar ser fraco ou pequeno e ser aventureiro e tomar riscos.

Segundo o autor, tais características restringem a expressão de gênero nos homens, trazendo sofrimento relacionado à autoimagem, inibições e expectativas excessivas em relação à própria performance nas relações íntimas e sociais. Segundo o autor,

A tradicional masculinidade baseada na norma usualmente opera de modo binário quando versa sobre gênero e papéis de gênero; ou se é macho, ou fêmea. As recentes e públicas definições contemporâneas de fluidez de gênero parecem disruptivas para o senso de identidade dos homens. Eles protestam que não conseguem acompanhar o ritmo dessas mudanças, desejam de volta os dias de antigamente quando seus papéis eram mais claramente definidos por instituições sociais e anseiam por apoio inquestionável para si vindo de suas famílias e da sociedade (Tyminski, 2018, s.p.).

As reflexões do autor são condizentes com o imaginário que vem se revelando desde o movimento político conservador que tomou os Estados Unidos e, em seguida, o Brasil na eleição do ano de 2018. A ideia do homem do passado com seu gênero inquestionável e sua força potente para chefiar a família foi um dos motores da pauta de costumes que ajudou a eleger o então candidato Jair Bolsonaro na eleição daquele ano. Como vemos, a questão de gênero e a reflexão sobre o sujeito universal são assuntos fundamentais para a elaboração de complexos que atingem toda a sociedade.

A hipótese principal de Tyminski (2018) é de que essa estereotipia e a impossibilidade de ocupar novos espaços ou reinventar a masculinidade levam meninos e homens a um lugar psíquico de alienação, um sentimento generalizado de não pertencimento e falta de participação em seu tempo e nos lugares em que ocupa. A alienação, por sua vez, geraria uma tensão interna que, quando se expressa, ocorre por meio de

uma agressividade desmedida, violência e delinquência por parte dos homens. Tal expressão é resultado da impossibilidade de comunicação e nomeação dos sentimentos negativos que povoam a interioridade do homem que se vê sem lugar no seu contexto cultural e histórico. Além disso, não é possível que tais sentimentos, mesmo quando se tornam conscientes, sejam admitidos e elaborados, porque contrastam com a norma coletiva de masculinidade sobre a qual a identidade destes homens se ampara.

Se retomarmos a ideia de individuação exposta por Jung (2013), o que ocorre é a impossibilidade do geral, a norma coletiva, se transformar em algo particular, como identidade singular em cada um desses homens. Abre-se, assim, uma angústia existencial da individuação impedida que retorna ao coletivo sob a forma de uma violência monstruosa que susta qualquer possibilidade de mediação. O monstro do homem nos informa, com seu diálogo impedido, que ele está completamente alienado de nós.

Como argumenta Tyminski (2018), as pessoas que se identificam com características atribuídas a aspectos masculinos da personalidade se sentem sem validação suficiente para se expressar e ser legitimados em suas angústias e desejos. Quando isso ocorre, como nos conta o autor, estas pessoas permanecem num estado mais primitivo de afetividade pautada por valores coletivos, pouco humanizados e pouco singularizados. No âmbito do coletivo, as dificuldades, traumas e sofrimentos facilmente se convertem em violência e opressão do outro exatamente por falta desta mediação com as particularidades individuais que poderiam trazer humanização e sustentação das contradições individuais.

Tyminski (2018) nos traz dois aspectos exemplares da violência que se expressa por consequência da alienação: a homofobia e a fúria nos homens. O autor nos traz uma contribuição importante na psicologia analítica, sugerindo que, para os homens alienados, a imagem da *anima* que pode lhes informar sobre o desenvolvimento psíquico talvez não seja a de uma figura femini-

na, mas aquela de um menino perdido e abandonado. Confrontar a imagem do homem branco heterossexual implicaria, portanto, desenvolver nos homens que se identificam com tal imagem a ideia de que eles também fazem parte de um grupo profundamente ferido, dos meninos abandonados por seus pais em um futuro incerto num planeta que não tem mais condições de nos dar recursos para o desenvolvimento industrial do heteropatriarcado. A promessa do homem fálico superpotente e pleno de recursos fracassou e, agora, também estes homens são, como todas as pessoas de grupos minorizados, abandonados e feridos, sem um horizonte claro à frente. Esta angústia insuperável acompanha uma possibilidade: se puderem se ver desta forma, estes homens não estarão mais sozinhos. Eles terão um lugar a pertencer, junto com todos nós.

A dificuldade em falar de si mesmo

Ao apagar os conflitos de toda ordem que surgem na interação entre pessoas pertencentes a grupos majoritários e aquelas que resistem a partir de identidades dissidentes, o conceito de diversidade subverte o potencial criativo que existe na sustentação desses conflitos. Todos aprendemos menos, avançamos menos, elaboramos menos, quando os conflitos são relegados à esfera do inconsciente.

Há um enorme medo em falar de si mesmo. No Brasil, especialmente, suspeito que a ordem de grandeza da desigualdade nos deixa a nós, pessoas privilegiadas, ainda mais constrangidas de assumirmos nossos privilégios. É amplamente divulgado, a partir de levantamento feito pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais que o Brasil é o país que mais mata transexuais e travestis no mundo ao mesmo tempo em que é o recordista de consumo de pornografia produzida com atores transexuais e travestis (BENEVIDES, 2022).

Percorrer o caminho da diversidade até a aceitação do outro que me habita e explorar o outro em mim é, dito de forma objetiva, um empreendimento narcísico. Ao endossar este tipo

de raciocínio, não estamos, de fato, escutando e olhando para as pessoas. Aquele que é dissidente das normas causa estranhamento, incômodo e conflito. Se isto não ocorrer, algo provavelmente estará fora da ordem neste encontro.

Para uma psicologia mais profunda, é necessário que os brancos se vejam brancos, em vez de falarmos do racismo que submete os negros. Precisamos examinar nossas normas e nosso conforto com elas. É necessário que falemos sobre a heterossexualidade, não apenas discorramos sobre os agravos e as tragédias que acometem a comunidade LGBTI.

Suspeito que a enorme dificuldade em falar de si tenha um componente psicológico grave. As pessoas que ocupam dissidências, que ficam à margem do heteropatriarcado, apresentam também angústias profundas e, no limite, taxas de suicídio superiores às aquelas observadas nas populações ajustadas à norma oculta e identificadas com o sujeito universal (ROSA, 2021). É evidente que a sistematização da exclusão, a dor do abandono e o estreitamento das possibilidades e oportunidades não levam a outro lugar senão sofrimento e transtornos da saúde mental. Penso que as pessoas privilegiadas talvez carre-

guem esta enorme fobia de correr estes mesmos riscos. É tão delicada a conquista de certa estabilidade psíquica que pode mesmo ser aterrador nos confrontarmos com o risco de perdê-la.

Uma consideração final permanece para futuros estudos: *quem somos quando não somos homens brancos, cisgênero, europeus, habitando um corpo normativo?* Desconfio que, a rigor, nenhum de nós seja essa pessoa. Mas o conflito em se ver desta maneira, desidentificados com aquilo que pode nos estabilizar, parece que ainda é muito grande para que o sustentemos. O lado sombrio desta perspectiva é que, para não olharmos para as nossas projeções sobre os outros nós despendemos aqueles que realmente habitam o mundo que compartilhamos. Agora, é deste outro que falo: o jovem negro morto em operação policial, a menina lésbica que se suicida, a pessoa trans que é assassinada a facadas na madrugada da cidade enquanto se via obrigada a se prostituir. São esses os nossos outros e eles não estão em nós. Somos nós que os matamos. ■

Recebido: 03/07/2022

Revisado: 10/12/2022

Abstract

The psychology of the other: the trick of diversity and the difficulty in talking about one's self

The aim of this article is to problematize the ideas of the other and of difference. By exploring the use of the term diversity, a questioning begins about what psychic functioning underlies the exaltation of so-called diverse people. Taking concepts from the social sciences, especially the ideas of coloniality and heteropatriarchy, a possibility of understanding the no-

tions of the other and of diversity in analytical psychology is articulated. The theoretical frame of cultural complexes is used for this purpose. The perspective of the materiality of the other is affirmed, thus revealing the narcissistic character of observing and listening to the other from an abstract perspective that only benefits one's own development. ■

Keywords: diversity, normativity, coloniality, heteropatriarchy, analytical psychology.

Resumen

La psicología del otro: el truco de la diversidad y la dificultad de hablar de uno mismo

El objetivo de este artículo es problematizar las ideas del otro y de la diferencia. Al explorar el uso del término diversidad, se inicia un cuestionamiento sobre qué funcionamiento psíquico subyace a la exaltación de las personas llamadas diversas. Tomando conceptos de las ciencias sociales, en especial las ideas de colonialidad y heteropatriarcado, se articula

una posibilidad de comprensión de las nociones del otro y de la diversidad en la psicología analítica. Para tanto, se rescata la propuesta de un complejo cultural y se retoma la perspectiva de la materialidad del otro, revelando el carácter narcisista en observar y escuchar al otro desde un interés por uno mismo que permanece oculto. ■

Palabras clave: diversidad, normatividad, colonialidad, heteropatriarcado, psicología analítica.

Referências

- BENEVIDES, B. (Org.). *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. São Paulo: Associação Nacional de Travestis e Transexuais, 2022.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-58.
- EL KHOURI, J. K. Cis/transgeneridade: subjetividades e complexidades. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. (Orgs.). *Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattva, 2022.
- FOUCAULT, M. *A história da sexualidade, volume I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- GOIFMAN, K.; PRISCILLA, C. (Dir.). *Bixa travesty*. São Paulo: Paleotv/Canal Brasil/Válvula, 2018.
- GREEN, J. N. et al. (Orgs.). *A história do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.
- JUNG, C. G. *Fundamentos da psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2017. (Obras completas de C. J. Jung vol. 7).
- _____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2013. (Obras completas de C. J. Jung vol. 6).
- KATZ, J. N. *The invention of heterosexuality*. Chicago: University of Chicago, 2007.
- LEVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- PESSOA, G. O complexo cisheteropatriarcal: desde o desejo ao confronto do patriarcado. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. *Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattva, 2022. p. 277-96.
- PRECIADO, P. B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1, 2017.
- PRESTES, C.; SCANDIUCCI, G. Branco arquetípico, pactos narcísicos e as possibilidades de encontro entre gerações e raças: sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. *Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattva, 2022. p. 239-57.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.
- ROSA, W. *Pesquisa revela o risco de suicídio na comunidade LGBT*. Maceió: Conselho Regional de Psicologia 15ª região, 2021. Disponível em: <<https://www.crp15.org.br/artigos/pesquisa-revela-o-risco-de-suicidio-na-comunidade-lgbt>>. Acesso em: 26 maio 2022.
- SEGATO, R. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SINGER, T. Sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. (Orgs.). *Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattva, 2022.
- TIBURI, M. *Feminismo em comum: para todas, todes e todos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2018.
- TYMINSKI, R. *Male alienation at the crossroads of identity, culture and the cyberspace*. Londres: Routledge, 2018.
- WITTIG, M. *O pensamento hétero e outros ensaios*. São Paulo: Autêntica, 2022.



The psychology of the other: the trick of diversity and the difficulty in talking about one's self

Gustavo Pessoa*

Abstract

The aim of this article is to problematize the ideas of the other and of difference. By exploring the use of the term diversity, a questioning begins about what psychic functioning underlies the exaltation of so-called diverse people. Taking concepts from the social sciences, especially the ideas of coloniality and heteropatriarchy, a possibility of understanding the notions of the other and of diversity in analytical psychology is articulated. The theoretical frame of cultural complexes is used for this purpose. The perspective of the materiality of the other is affirmed, thus revealing the narcissistic character of observing and listening to the other from an abstract perspective that only benefits one's own development. ■



Keywords
diversity,
normativity,
coloniality,
heteropatriarchy,
analytical
psychology.

* Psychologist at Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Master in Developmental Psychology at Universidade de São Paulo (USP). Analyst member of Brazilian Society of Analytical Psychology (SBrPA) and of the International Association for Analytical Psychology (IAAP). He maintains a private practice in São Paulo, SP. e-mail: gustavompessoa@gmail.com

The psychology of the other: the trick of diversity and the difficulty in talking about one's self

Diversity

The word diversity has been used as an effort to bring together a variety of bodies in different contexts, moving away from the uniformity of bodies observed until then in our society. Usually, when we observe the use of the term diversity in digital social networks, in the press and other vehicles of general interest, it is expected that we have contact with black people, women, LGBTI people and people with disabilities as participants and guests in this theme, be they events, publications, research or any other type of public or private initiative.

It is important to note that, as Levi-Strauss (2021) points out in *The raw and the cooked*, a concept often comes into existence as a double, bringing within itself what it is and also what it denies being: the idea of raw food only establishes itself after we form the image of food cooked through the technology of fire. There is no raw without cooked and, in the idea of cooked, we have already imagined what is raw. Following this same reasoning, when we talk about diversity, the question is: diverse from what?

By carrying out a historical survey on the idea of heterosexuality, Katz (2007) shows us that a hegemonic norm is established through concealment, taking the place in our thinking of what we consider normal. By imprisoning the notion of normalcy within heterosexuality, and also of the idea of what is most common, we establish what is abnormal and unusual. Thus, as Katz (2007) points out, the norm of heterosexuality was socially undertaken, while all other sexualities became abnormal, uncommon and, almost always, deviant and pathological.

As Foucault (2020) tells us, sexuality is a device of power. Through sexuality and the establishment of the norm, those who hold power

are able to control bodies and hierarchize them. It is evident that, in the context in which patriarchal heterosexuality is the hegemonic regime that rules over bodies, it will be white heterosexual men of high economic classes who will hold power.

If power is exercised by those who fit the norm, it is these people who will have the means to build large-scale initiatives. Everything else will be resistance.

In the current legislature of Brazil's Chamber of Deputies, for example, about 25% of parliamentarians are black. Only 15% of MPs identify as women. This scenario is just one example of what runs through our history, in which the heteropatriarchal system reproduces itself and produces what has been named the heteropatriarchal complex (PESSOA, 2022).

Thus, large projects that focus on the mentioned minority groups will inevitably be sponsored by those who do not belong to these groups. In this sense, what is called diversity will need allies to have space and express its voice in places of greater resonance. Such approaches are welcome and allow a notion of democracy that includes those who are minorized.

On the other hand, we cannot forget that a political project of profound transformation requires the awareness of those who are involved in it. It is curious to note that Jung (2013) defines individuation as "always, to some extent, opposed to the collective norm, since it means separation and differentiation of the generic for the construction of the particular" (par. 751). The problem is that, in order to differentiate ourselves from collective norms, we need to be aware of them. In this sense, the explanation of the hegemonic hidden norm is a fundamental step if we intend to undertake a process of individuation. It is, therefore, necessary that we

make it explicit when we speak of diversity that it is the diverse in relation to the collective norm that subjugates us and launches us into the enterprise of elaborating, among others, the heteropatriarchal complex.

The heteropatriarchal complex is a cultural complex founded on trauma that inferiorizes and causes psychological suffering to people based on social and structural issues related to sex and gender issues, based on an expected universal norm against which we are all unconsciously compared (PESSOA, 2022).

It is essential that the norm remains explicit, to the detriment of, if we do not, we create inappropriate universal categories and forget that those who are different from us are also subjects for whom we compose diversity. This problem is endlessly reproduced in a series of problems of minority groups.

The colonial view of the other

Those diverse from me become, in our culture and our time, the ones who are different from the heterosexual white male. We look at people who represent diversity like they are the other, and we reflect on the other that inhabits us. It is important to listen to what the other says because he will bring us the novelty and creativity that we often lack. In this sense, the other becomes the very representative of what is unconscious to us.

It is not just the other who enlightens us about ourselves. Through contact with the other, we can reflect on *how* we see them. What the other says will reveal how we listen; what others present will tell us about how we see them and the world. Anibal Quijano, a Peruvian sociologist, forged the concept of coloniality of power to characterize the way of seeing and thinking about the world that takes as central everything that is European and leaves under the aegis of the other the ways of seeing, thinking, feeling and acting that are formed from the cultures of other peoples. Quijano (2009) affirms coloniality as

one of the constitutive and specific elements of the world pattern of capitalist power. It is based on the imposition of a racial/ ethnic classification of the world's population as the cornerstone of the aforementioned pattern of power and operates in each of the plans, means and dimensions, material and subjective, of everyday social existence and of the societal scale (p. 73).

Coloniality is a system that is related to colonialism, that is, a structure of domination and exploitation of peoples and lands in a certain historical period that lasted until the 20th century. Coloniality persists in our societies, from the psychic perspective, by keeping our functioning unconsciously guided by a supposed superiority of material, cultural and subjective production in Europe and whiteness in relation to the productions of black, Asian, Latino and mixed race people. Because it was established from the trauma of a historical event and resisted in the experience of peoples and cultures, coloniality from the perspective of analytical psychology can be considered a cultural complex.

Quijano (2009) details how coloniality is established and perseveres over time, naturalizing and absolutizing what is relative, that is, making European cultural production as an absolute reference. In the ways of a cultural complex, coloniality inferiorizes and reproduces suffering in some peoples.

Since the seventeenth century, in the main hegemonic centers of this world pattern of power, [...] a way of producing knowledge was formalized that took care of the cognitive needs of capitalism: the measurement, the externalization (or objectification) of the cognosc. In relation to the knower, for the control of the relationships of individuals with nature and between those in relation to it, in particular the ownership of produc-

tion resources. Within this same orientation, the experiences, identities and historical relationships of coloniality and the geocultural distribution of world capitalist power were also formally naturalized. This mode of knowledge was, by its character and origin, Eurocentric. Called rational, it was imposed and accepted in the capitalist world as a whole as the only rationality and as an emblem of modernity. The main lines of this perspective have been maintained, despite changes in their specific content, criticism and debates, throughout the duration of the world power of colonial and modern capitalism. This is the modernity/rationality that is now, finally, in crisis (p. 74).

The awareness of coloniality imposes a new fracture on the idea of the universal subject, which is certainly a subject of European origin. The whiteness of the universal human is not the Latin white of miscegenation, nor is it about Asians or Africans with lighter skin tones. We speak here of the white European colonizer as the originator of the narcissistic pact of whiteness. White people in Brazil identify with this Eurocentric whiteness and participate in the dynamics of coloniality that is expressed from the notion of elegance attributed to winter clothes in everyday conversations to the preponderance of European authors for the qualification of our professionals.

When we invoke the notion of diversity, therefore, we are also talking about all bodies that escape the subjugation promoted by coloniality. We are talking about bodies that escape the Eurocentric rationality that leads to the subject-object relationship pointed out by Quijano (2009) and criticized by Jung (2017), when the latter announces that psychology is a science that is structured by the formulation of a subject-subject relationship. In this sense, there is potential in analytical psychology to

elaborate the cultural complex of coloniality, as long as it undertakes such a task.

Interlocutions with Analytical Psychology

The concept of the cultural complex was brought up by Thomas Singer and Samuel Kimbles. In summary, Singer (2022) points out that the theory of cultural complexes is “a mirror and an extension of the individual complex theory that Jung introduced in the early 20th century. Just as individual complexes form the content of the personal unconscious, cultural complexes form the content of the cultural unconscious” (p. 110).

Cultural complexes act psychologically in the sphere of the collectivity, according to the traumas experienced by each culture. They are powerful centers of unconscious energy that lead people or groups to think, feel and act in a certain way that can perpetuate the conflicts that inhabit the interior of these complexes, making it difficult for us to elaborate on them. For Singer (2022),

Cultural complexes structure emotional experience and operate in the individual and collective psyche in the same way as individual complexes, although their content may be quite different. Like personal complexes, cultural complexes tend to be repetitive, autonomous, resist consciousness and accumulate experiences that confirm their historical point of view (pp. 112-113).

This way of functioning of cultural complexes makes our points of view tinged by the emotional experience of trauma be seen as true. This explains to us why the reference of what is humanity comes from the European whiteness, which also includes heterosexuality, cisgenderity, and the plasticity of the body. Such a reference manufactures an excluding worldview that makes the notion of the other as the one who is exotic and inferior in relation to the supposed standard of the universal hidden norm. By questioning this way of thinking and seeing the world, we are

elaborating the cultural complex of coloniality and the heteropatriarchal cultural complex.

Rita Segato, an Argentine anthropologist who spent more than thirty years teaching in Brazil, proposes a radical practice of transformation in dealing with the other. In her work, Segato (2021) introduces the idea of anthropology on demand, which inverts and remakes the relationship with the other, preventing the formation of a subject-object relation in anthropological practice.

What I propose is that our old classic “object” is one that challenges us, tells us who we are and what is expected of us, and demands that we use our “toolbox” to answer your questions and contribute to your historical project. It is because of this readiness to solicit communities and peoples that this disciplinary practice is also a litigant anthropology, in service, questioned. In this way, too, anthropology overcomes the “object crisis” that had been threatening it, as well as its counterpart, an initiatory *navel*, a narcissistic *ego trip* that consumes an excessive portion of its pages (p. 16).

What the author proposes for anthropology can be applied to clinical psychology that receives the unknown other who asks for help in front of each analyst who meets them. It is interesting to note that again we see the idea of narcissism being used by the criticism about how we view the other. In psychology, the narcissistic trait of the heteropatriarchal whiteness can express itself in our pathologizing rage as a way of confirming the asymmetry we experience in the face of those who ask for help and to demonstrate their state of suffering. Only in 2022, the Brazilian Federal Council of Psychology recognizes bisexuality and non-monosexual sexualities as subject to self-determination by people who present themselves as patients in clinical psychology offices. A similar resolution in relation to transgender people had only been

published in 2018. It is also worth noting that, for the WHO, homosexuality ceases to appear as a pathology only in 1990 and transsexuality loses its pathological character only from 2019 onwards under the publication of ICD11.

We see, in this historical course, that the idea of a universal subject that is structured from heterosexuality, patriarchy and coloniality has been questioned and has its complexes in slow elaboration over the centuries. The excitement and celebration in the face of the notion of diversity must, therefore, be taken with criticism and caution, always through the affirmation of who is this one from which there is another that is diverse.

Body, cisgenderness and plasticity

When we discuss heterosexuality, the idea that the orientation of our desire is in relation to certain bodies and exercised in certain ways seems to be already somehow elaborated in the collective consciousness. Some declare themselves to be homosexuals, other heterosexuals, and there is still an endless categorization of the orientations of the polymorphic desire that inhabits us. There are different ways for the same desire to be expressed, as in asexuality and demisexuality. There seems to be no difficulty in thinking that all of us humans direct our desire towards some bodies and in some more or less specific ways. On the other hand, it is a challenge to explore and even admit that it is possible to desire all the possibilities offered for the exercise of our erotic drive.

This same conscience is not so clear about whiteness. As proposed by Prestes and Scandiucci (2022), white people resist recognizing themselves as racialized people, while black people do not offer such resistance. Likewise, the phenomenon of cisgenderness and the dimension of plasticity of the body seem to operate similarly. There is much contemporary discussion about transgender and transgender people, as exemplified in the September 2021 issue of the *Journal of Analytical Psychology*, the largest scientific publication in the Jungian

community. However, we see much less literature dealing with cisgenderism, the complementary pair of transsexuality. In the aforementioned edition of this journal, four articles and a replica were published about transsexuality. None discussed the issue of cisgenderism. It seems more common for transgender people to recognize themselves in this way, and less common for cisgender people to name themselves in such a way. It is evident to a black person the effects they suffer from the racialization of their culture and appearance, while white people more often present themselves as people, humans, rather than whites. Again, the norm remains hidden and the subjects who have the privilege to do so are categorized as universal, albeit in a relatively unconscious way.

Monique Wittig, a French thinker, was a pioneer in elaborating the idea that there is a *straight thinking* responsible for dealing with the notion of difference and of the other within a power relationship. Wittig (2022) tells us that

straight society is based on the need for the different/other at all levels. It does not function economically, symbolically, linguistically or politically without this concept. This need for the different/other is ontological for the entire conglomerate of sciences and disciplines that I call straight thinking. But what is the different/other if not the dominated? For heterosexual society is the society that not only oppresses lesbians and gay men, but also oppresses many different/others, oppresses all women and many categories of men, all who are in a position to be dominated (p. 63).

The idea of the other and the different will carry, according to the author, inferiority as its greatest mark, euphemistically treated by the words of diversity and difference. When being inferiorized, this other diverse of the norm can become an object or a fetish so that there can

be an attempt at integration or co-optation. The impossibility of sustaining the conflicts brought about by the other/different leads us to such a fantasy of integration. Wittig (2022) advocates for the self-determination of suffering and identities, bringing the idea that she, as a lesbian, like other lesbians, could not even be considered women. The idea of a woman, like that of a man, is created and reproduced by the system of straight thinking and, therefore, would not really be applicable to those who propose dissent to this system and resume the ability to speak for themselves.

Straight concepts are undermined. What is the woman? Panic, active defense general alarm. Frankly, this is a problem that lesbians do not have because of a change in perspective, and it would be incorrect to say that lesbians associate, make love, live with women, as “the woman” only has meaning in heterosexual systems of thought and in heterosexual economic systems. Lesbians are not women (p. 67).

The author’s thinking leads us to the question of cisgenderness. Commonly, the idea of cisgenderness is related to the person’s identity and understanding of the coincidence of their biological sex with their assigned gender at birth (EL KHOURI, 2022). With the dispute introduced by Wittig (2022), however, we reach a new questioning about what the sex-gender ideas that we use to designate people refer to, such as the word “woman”. The question that emerges with the self-determination of trans people is: do the words “man” and “woman” still describe us? And, if so, how do they describe us? Wittig (2022) argues that the dissidence of the heteropatriarchy could not appropriate the heteropatriarchal lexicon because it does not describe them. The way out of the inferiorization proposed by the hetero concept of the other/different would be the development of one’s own vocabulary, which is not different

from the experience of social street meetings in the LGBTI community, which uses a series of expressions from the Pajub language there¹.

Artist Linn da Quebrada creatively called herself *bixa travesty* in a documentary of the same name (GOIFMAN, PRISCILLA, 2018). The attempt is to escape the return to norms by naming herself as a trans woman, even though this identity is a possibility. What opens up in the documentary is the idea that the processing of sexual and gender identity is something continuous, changeable and must be coordinated by the subject who experiences the process instead of biological sciences or social disciplines. The artist explores her body and the possible transformations she desires for it, without treating them as an imposition for the constitution of a certain identity. Being a woman would not, therefore, imply having a certain body with certain characteristics. Preciado (2017) strongly questions the bodily markers that lead us to a sex-gender identity in her *Contrasexual Manifesto*. For the author, there is great arbitrariness in the choices that lead doctors, for example, to recommend procedures for surgeries that lead intersex babies to a body more consistent with that expected for a man or a woman.

The plasticity of the body is dealt with by the social, economic and political system that reproduces the hidden norm of the universal subject. Tiburi (2018) tells us that everybody is plastic, that is, subject to transformations and capable of making adaptations to sustain such changes. Plasticity occurs from the brain, where it is possible to establish new synaptic pathways that lead us to different behaviors, passing through tragedies that force people to use prostheses to the central idea that the body encompasses a myriad

of possibilities of forms and functions that can be transformed to certain degrees.

Thinking radically about plasticity opens the way for us to look at people with disabilities and people who suffer stigma, such as fatphobia, for example. From a health perspective, it would be better to stick to the question *of how can this body sustain this expression?* instead of walking with generic power devices that lead us to question that a fat person would not be healthy or a person in a wheelchair could not perform a given task. Evidently, the question must be addressed to the subject, at the risk of returning to a power bias in the health sciences in which the body of the other/different is determined by a group of professionals.

Conducting differently from this is risky as it takes us into potentially violent, certainly aggressive, territory. This occurs because, with more or less awareness, we would end up censoring and interdicting the desire of the other/different instead of thinking about how it can be expressed. The non-recognition of the categories of privilege (white, hetero, cisgender, thin etc.) leads us to an attitude of superiority over the other that grants us the authority to say and do about the other, what perhaps not even we would consider for ourselves. When I see myself as cisgender, I can observe a transgender person on an equal footing. We both share an identity carved within the heteropatriarchal system that oppresses almost all of us, albeit to very different degrees. From this minimal symmetry, a genuine otherness becomes possible.

The narcissistic pact of whiteness

Prestes and Scandiucci (2022), in the words of the author Clélia Prestes, tell us that: “The narcissistic pact of whiteness in the psi field serves to disseminate the archetypal white as a reference of humanity that, functioning as hegemonic, is taken as universal” (p. 242).

The notion of the narcissistic pact of whiteness was brought by Cida Bento (2014), so named because it relates to an idea of self-pres-

¹ The pajubá language is a set of expressions used in the LGBT community that was first articulated by transvestites and transsexuals who frequented terreiros of Afro-Brazilian religions. With the use of these expressions, it was possible to dialogue without the themes being properly identified by other people on the street, especially police and security forces that persecuted and repressed this population at the time of the civil-military dictatorship of 1964-1988. A more in-depth description of the period is found in Green et al. (2018).

ervation and dissemination of the place of white people as a universal reference for all things. If the heterosexual white man is the universal subject, the condition of diversity is always attributed to women, blacks, LGBTIs, indigenous people and people with disabilities.

This idea can be used in a poetic, conservative discourse of the other in me, the one who prefers to talk about himself through a baseless abstraction, in another objective that can effectively tell us about something genuinely different from us. In this other-in-me functioning, the minorized groups are maintained as receptacles of projections of the hegemonic norm, without contacting people different from us who inhabit the world we share. Such a way of relating to the other reaches the limit of taking minority groups as exotic and entertaining us with their arrivals in the majority spaces, creating and reproducing stereotypes such as the fun gay or the sensual black man. Stereotypes clarify the current thinking that all those who escape the norm of the white body of the heterosexual man carry a fault. This is the very idea of the phallus as a representation of the lack in each of us. We need to ask ourselves: why does the penis become the phallus, transforming itself into an abstraction, and come to represent our fundamental lack, as if the absence of this lack consisted in being a man?

In other words, heteropatriarchal thinking unconsciously leads us to the idea that people who are not a certain type of man, white and straight, have a fundamental lack due to the absence of this phallus. This lack is characterized as a deviation from the hidden norm that consists precisely in being this type of man who holds the imaginary and powerful penis and, therefore, supposedly, lacks nothing. We formulate and maintain such images as a consequence of the heteropatriarchal system, and we need to be aware of it (PESSOA, 2022).

Having clarified this question, it is necessary to move on to another question. Why is it so hard to talk about ourselves? Who does the poetics of the other serve, and the notion that we know

so clearly who the other is? Why, after all, do we not speak of the one, already appealing to speak of the other? For Prestes and Scandiucci (2022), on the racial issue, the deafness of whites in relation to listening to themselves and the voices of blacks is related to the maintenance of their privileges. If we use the image of Narcissus, it is important to realize that he does not know himself: when he sees his reflection in the stream, in Greek myth, he does not know that he is seeing himself. The narcissistic pact of the universal subject, therefore, speaks about a deep unconsciousness of those who enjoy privilege to some extent. When the unconscious knocks on our door, from the perspective of analytical psychology, it is an ethical task to listen to it. We therefore need to understand why it is so difficult for us, as a society, to speak of the supposedly universal subject, the heterosexual white man, as Katz (2007) pointed out.

The heterosexual white man

The idea of the existence of a hidden universal norm is worked on by several authors, from Foucault (2020) to Katz (2007). It is important to note that, although we often only use the categories male, white and heterosexual, this choice is made to represent the universal subject in a broad way, so we include all the regulation that includes LGBTI people who recognize themselves in the most varied identities, as well as people with disabilities. The reduction in the number of terms takes place from a didactic perspective, understanding that the combination of these categories is enough to evoke in our imagination the image that we are referring to. On the other hand, it will be essential to discuss the notions of cis-genderness and plasticity that also accompany this universal subject. Furthermore, the concept of universal subject refers to one who has access to material conditions to undertake his project of subjectivation. Thus, in our reality, it can only be projected onto a privileged socioeconomic class, since we know that the poorest people do not

even have access to health, education, security, and quality housing.

These remarks, it is logical to think that, if humanity as universal is projected into the categories of the white person, identified as male and heterosexual, a careful look at these people can reveal something about the difficulty we have in discussing the norm hegemony based on this subject.

Tyminski (2018) presents us with a long study based on clinical cases discussing people who identify as men, mostly white and heterosexual. The author tells us that this hegemonic imagination of masculinity revolves around four main factors, namely: not considering oneself feminine, being successful, not appearing to be weak or small, being adventurous and taking risks. According to the author, such characteristics restrict gender expression in men, bringing suffering related to self-image, inhibitions and excessive expectations in relation to their own performance in intimate and social relationships. According to the author,

Traditional norm-based masculinity usually operates in a binary fashion when it comes to gender and gender roles; or whether it is male or female. Recent and public contemporary definitions of gender fluidity seem disruptive to men's sense of identity. They protest that they cannot keep up with these changes, wish back the days when their roles were more clearly defined by social institutions, and crave unquestioning support for themselves from their families and society (Tyminski, 2018).

The author's reflections are consistent with the imagery that has been revealed since the conservative political movement that took over the United States, and then Brazil, in the 2018 election. The idea of the man of the past with his unquestionable gender and his potent strength to head the family was one of the drivers of the

customs agenda that helped elect the then candidate Jair Bolsonaro in that year's election. As we can see, the question of gender and the reflection on the universal subject are fundamental issues for the elaboration of complexes that affect the whole of society.

Tyminski's (2018) main hypothesis is that this stereotype and the impossibility of occupying new spaces or reinventing masculinity, leads boys and men to a psychic place of alienation, a generalized feeling of non-belonging and lack of participation in their lives time and in the places it occupies. Alienation, in turn, would generate an internal tension that, when expressed, occurs through excessive aggression, violence, and delinquency on the part of men. Such expression is the result of the impossibility of communicating, and naming the negative feelings that populate the interiority of the man who sees himself without a place in his cultural and historical context. Furthermore, it is not possible for such feelings, even when they become conscious, to be admitted and elaborated because they contrast with the collective norm of masculinity on which the identity of these men is based.

If we go back to the idea of individuation exposed by Jung (2013), what happens is the impossibility of the general, the collective norm, becoming something particular, as a singular identity in each of these men. Thus, an existential anguish of impeded individuation opens up, which returns to the collective in the form of a monstrous violence that stops any possibility of mediation. The monster inside the man informs us, with his dialogue soon impeded, that he is completely alienated from us.

As Tyminski (2018) argues, people who identify with characteristics attributed to masculine aspects of the personality feel lacking sufficient validation to express themselves and be legitimized in their anxieties and desires. When this occurs, as the author tells us, these people remain in a more primitive state of affectivity guided by collective values, little humanized and little singularized. In the context of the

collective, difficulties, traumas, and sufferings easily convert into violence and oppression of the other precisely because of the lack of this mediation with individual particularities that could bring humanization and support of individual contradictions.

Tyminski (2018) brings us two exemplary aspects of the violence that is expressed as a result of alienation: homophobia and fury in men. The author brings us an important contribution in analytical psychology, suggesting that, for alienated men, the image of the *anima* that can inform them about psychic development may not be that of a female figure, but that of a lost and abandoned boy. Confronting the image of the heterosexual white man would imply, therefore, developing in men who identify with such an image the idea that they too are part of a deeply wounded group, of boys abandoned by their parents in an uncertain future on a planet that has no more conditions to give us resources for the industrial development of the heteropatriarchy. The promise of the super potent and resourceful phallic man has failed, and now these men too are, like all people from minority groups, abandoned and wounded, without a clear horizon ahead. This insurmountable anguish accompanies a possibility: if they can see themselves in this way, these men will no longer be alone. They will have a place to belong, along with all of us.

The difficulty in talking about one's self

By erasing all kinds of conflicts that arise in the interaction between people belonging to majority groups and those who resist from dissident identities, the concept of diversity subverts the creative potential that exists in sustaining these conflicts. We all learn less, advance less, elaborate less, when conflicts are relegated to the sphere of the unconscious.

There is a giant fear in talking about yourself. In Brazil, especially, I suspect that the order of magnitude of inequality makes us privileged people even more embarrassed to assume our privileges. It is widely publicized, based on a

survey carried out by the National Association of Transvestites and Transsexuals that Brazil is the country that kills most transsexuals and transvestites in the world, while it is the record holder for consumption of pornography produced with transsexuals and transvestites (BENEVIDES, 2022).

Walking the path of diversity to the meaning of the other that inhabits me and exploring the other in me is, objectively said, a narcissistic undertaking. In endorsing this kind of reasoning, we are not really listening and looking at people. The one who is a dissident of the norms causes estrangement, discomfort, and conflict. If this does not happen, something is probably out of order at this meeting.

For a deeper psychology, it is necessary for whites to see themselves as white, instead of talking about the racism that subjects blacks. We need to examine our norms and our comfort with them. It is necessary that we talk about heterosexuality, not just talk about the grievances and tragedies that affect the LGBTI community.

I suspect that the enormous difficulty in talking about oneself has a serious psychological component. People who identify with sexual and gender dissidence and inhabit the margins of heteropatriarchy, also have deep anguish and, at the limit, suicide rates higher than those observed in populations adjusted to the hidden norm and identified with the universal subject (ROSA, 2021). It is evident that the systematization of exclusion, the pain of abandonment and the narrowing of possibilities and opportunities leads to no other place than suffering and mental health disorders. I think that privileged people may carry this giant phobia of taking these same risks. The achievement of a certain psychic stability is so delicate that it can even be terrifying to face the risk of losing it.

A final consideration remains for future studies: *who are we when we are not white, cisgender, European men, inhabiting a normative body?* I suspect that, strictly speaking, none of us is that person. But the conflict in seeing

ourselves this way, disidentified with what can stabilize us, seems to be still too great for us to sustain. The dark side of this perspective is that, in order not to look at our projections on others, we spend those who really inhabit the world we share. Now, I am talking about this other: the young black man killed in a police operation, the

lesbian girl who commits suicide, the trans person who is stabbed to death at dawn in the city while she was forced to prostitute herself. These are our others, and they are not in us. We are the ones who kill them. ■

Received: 07/03/2022

Revised: 12/14/2022

Resumo

A psicologia do outro: o truque da diversidade e a dificuldade em falar de si mesmo

O objetivo deste artigo é problematizar as ideias de outro e de diferença. Por meio da exploração do uso do termo diversidade, inicia-se um questionamento sobre qual funcionamento psíquico subjaz à exaltação das pessoas, assim chamadas, diversas. Tomando conceitos das ciências sociais, especialmente as ideias de colonialidade e de heteropatriarcado,

articula-se uma possibilidade de compreensão das noções de outro e de diversidade na psicologia analítica. Para isso, resgata-se a proposta de complexo cultural e retoma-se a perspectiva da materialidade do outro, desvelando o caráter narcísico em se observar e escutar o outro a partir de um interesse em si mesmo que permanece oculto. ■

Palavras-chave: diversidade, normatividade, colonialidade, heteropatriarcado, psicologia analítica

Resumen

La psicología del otro: el truco de la diversidad y la dificultad de hablar de uno mismo

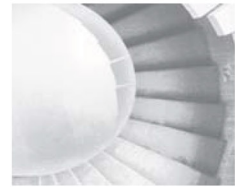
El objetivo de este artículo es problematizar las ideas del otro y de la diferencia. Al explorar el uso del término diversidad, se inicia un cuestionamiento sobre qué funcionamiento psíquico subyace a la exaltación de las personas llamadas diversas. Tomando conceptos de las ciencias sociales, en especial las ideas de colonialidad y heteropatriarcado, se articula

una posibilidad de comprensión de las nociones del otro y de la diversidad en la psicología analítica. Para tanto, se rescata la propuesta de un complejo cultural y se retoma la perspectiva de la materialidad del otro, revelando el carácter narcisista en observar y escuchar al otro desde un interés por uno mismo que permanece oculto. ■

Palabras clave: diversidad, normatividad, colonialidad, heteropatriarcado, psicología analítica

References

- BENEVIDES, B. (Org.). *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. São Paulo: Associação Nacional de Travestis e Transexuais, 2022.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-58.
- EL KHOURI, J. K. Cis/transgeneridade: subjetividades e complexidades. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. (Orgs.). *Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattva, 2022.
- FOUCAULT, M. *A história da sexualidade, volume I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- GOIFMAN, K.; PRISCILLA, C. (Dir.). *Bixa travesty*. São Paulo: Paleotv/Canal Brasil/Válvula, 2018.
- GREEN, J. N. et al. (Orgs.). *A história do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.
- JUNG, C. G. *Fundamentos da psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2017. (Obras completas de C. J. Jung vol. 7).
- _____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2013. (Obras completas de C. J. Jung vol. 6).
- KATZ, J. N. *The invention of heterosexuality*. Chicago: University of Chicago, 2007.
- LEVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- PESSOA, G. O complexo cisheteropatriarcal: desde o desejo ao confronto do patriarcado. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. *Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattva, 2022. p. 277-296.
- PRECIADO, P. B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1, 2017.
- PRESTES, C.; SCANDIUCCI, G. Branco arquetípico, pactos narcísicos e as possibilidades de encontro entre gerações e raças: sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. *Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattva, 2022. p. 239-257.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.
- ROSA, W. *Pesquisa revela o risco de suicídio na comunidade LGBT*. Maceió: Conselho Regional de Psicologia 15ª região, 2021. Disponível em: <<https://www.crp15.org.br/artigos/pesquisa-revela-o-risco-de-suicidio-na-comunidade-lgbt>>. Acesso em: 26 maio 2022.
- SEGATO, R. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SINGER, T. Sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. (Orgs.). *Re-imaginando um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattva, 2022.
- TIBURI, M. *Feminismo em comum: para todas, todes e todos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2018.
- TYMINSKI, R. *Male alienation at the crossroads of identity, culture and the cyberspace*. Londres: Routledge, 2018.
- WITTIG, M. *O pensamento hétero e outros ensaios*. São Paulo: Autêntica, 2022.



Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial

Carmen Livia G. Parise*
Guilherme Scandiucci**

Resumo

Este artigo propõe uma revisão crítica acerca das questões raciais no Brasil e suas relações com a psicologia junguiana e pós-junguiana. Iniciamos com um breve resgate histórico. Em seguida, trouxemos alguns debates contemporâneos sobre o tema, identificando as principais publicações da psicologia pós-junguiana e suas relações com a clínica. A ideia de complexo cultural abre importantes chaves de compreensão, bem como algumas colocações da escola arquetípica sobre o assunto. Constata-se um forte complexo racial presente na vida psicológica brasileira, que perpassa o atendimento psico-

terápico. Conclui-se a fundamental importância da escuta do múltiplo diante das tendências a um discurso homogêneo presente atualmente, de forma mais ou menos direta e violenta. ■

Palavras-chave
racismo,
complexo
cultural,
clínica
psicológica,
psicologia
analítica.



* Psicóloga e analista junguiana. Membro e diretora administrativa do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP/AJB), filiada à IAAP. Co-coordenadora do Arché - núcleo de psicologia arquetípica do IJUSP e do departamento de sexualidade de gênero da AJB. Coeditora da Revista Self e membro-fundador do Coletivo Aisthesis. e-mail: carmenlivia@hotmail.com

** Psicólogo clínico e professor. Mestre e doutor em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da USP, MA em Estudos Junguianos e Pós-Junguianos pela University of Essex (Reino Unido). Membro-fundador do Coletivo Aisthesis. e-mail: guiscandi@gmail.com

Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial

"Raça", racismo e sociedade brasileira

Começemos com alguns dados: segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)¹, a população do Brasil é composta hoje por 56% de negros, que representam 75% dos que vivem abaixo da linha de pobreza. Menos de 30% das lideranças nas empresas nacionais são negras, 67% do contingente carcerário também. São negros 75% das crianças e adolescentes entre 10 e 19 anos vítimas de homicídio; 75% dos mortos pela polícia e 76% das vítimas de mortes violentas. Torna-se difícil dissimular o fato de que, aqui, classe importa, mas raça é, igualmente, combustível potente para a produção de assimetrias. Assimetrias essas que também ficaram evidentes assim que foram divulgadas notícias que contrastavam o perfil das primeiras pessoas a se infectar na pandemia do COVID-19 (brancas, de classes média e alta, recém-chegadas de viagens de férias ao exterior) ao das primeiras a morrerem (empregadas domésticas, negras, pobres)².

Diante de tudo isso, perguntamos: por que dados como esses não deixam boa parte das pessoas perplexas? Melhor: por que, muitas vezes, nem sequer temos consciência deles? Por que, frequentemente, não nos causa estranheza termos tão poucos colegas negros na psicologia? Ao contrário do que possa parecer em um primeiro momento, o racismo é problema de todos nós e se nós, brancos, não nos engajarmos nessa luta, essa realidade não mudará.

A temática das relações raciais tem ganhado espaço crescente na sociedade nas últimas

décadas, sendo assunto para a mídia, eventos acadêmicos, encontros de sociedades as mais diversas. A constatação a respeito do racismo estrutural fortemente presente no Brasil é uma das mais importantes, e a necessidade de se ter atitudes antirracistas se tornou crucial para quem olha de frente para este grave problema no país.

Para iniciar nosso debate sobre psicologia analítica (ou junguiana) e questões raciais, é preciso definir o termo "raça". Esse termo não apresenta bases objetivas na biologia e na genética que possam sustentá-lo; é, portanto, um conceito criado no bojo das complexas relações sociais, um artefato cultural arbitrário (MORGAN, 2002; IANNI, 2004; ADAMS, 1996). Ou, como coloca a pesquisadora Munanga (2003, p. 22, citado por TRINIDAD, 2011, p. 25), "[...] o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam". Os conceitos de negro, branco, mestiço têm significados diversos em países diferentes como Estados Unidos, Brasil, África do Sul, Inglaterra etc. Desta forma, o conteúdo de tais palavras é etnossemântico, político-ideológico e não biológico.

Ainda de acordo com Trinidad (2011), o século XIX foi o divisor de águas no que se refere aos sentidos atribuídos ao conceito raça, que mantinham, em comum, a inferiorização daqueles considerados diferentes. As teorias poligenistas deste século compreendiam a palavra raça e passam a classificar os humanos em termos físicos e de capacidade mental. Assim, os indivíduos de "raça branca" foram tidos como superiores aos da "raça negra" e "amarela", dadas suas características físicas hereditárias. Os negros, para os cientistas, seriam os mais estúpidos, emocionais, menos honestos e inteligentes e, portanto, mais sujeitos à escravidão e a todas as formas

¹ Fonte: <http://www.ibge.gov.br>, acesso em 19/05/2022.

² Ver, por exemplo, relatório *Health at a glance*, elaborado pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) e cinco parceiros, entre eles o Brasil. Fonte: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/negros-tem-15-mais-chance-de-morrer-por-covid-19-no-brasil-diz-ocde/>. Acesso em 30/06/2022.

de dominação (MUNANGA, 2003, p. 21, citado por TRINIDAD, 2011, p. 28).

O termo racismo denota, sempre, três dimensões: uma concepção de raças biológicas (racismo); uma atitude moral, em tratar de modo diferente membros de diferentes raças; e uma posição estrutural de desigualdade social entre raças (GUIMARÃES, 1999, p. 62, citado por TRINIDAD, 2011, p. 33). No caso do Brasil, é fundamental olharmos para o início do século XX. A miscigenação – que, até então, condenava o país ao fracasso – transformou-se, repentinamente, em solução. Defendendo a presença das três raças, o país constituía-se em uma democracia racial. Assim, a cultura mestiça foi, naquele momento, a saída para o impasse racial (TRINIDAD, 2011). De vilã, ela passa a ser uma qualidade para um povo bastante misturado. Estamos diante da famosa “democracia racial” brasileira, hoje sabidamente uma ideia falsa, uma espécie de persona do Brasil, dado o racismo estrutural reinante em nosso país.

E qual é a responsabilidade dos brancos na luta antirracista? Bem, para começarmos a responder essa pergunta, vamos recorrer à ideia de pactos narcísicos da branquitude, cunhada pela psicóloga Maria Aparecida Bento. Tais pactos se caracterizam exatamente pelo silenciamento dos brancos sobre a questão racial. São alianças inconscientes, intergrupais, caracterizadas pela ambiguidade e, no tocante ao racismo, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro, no universo social (BENTO, 2014).

Outra ideia que alicerça tais pactos é a invisibilidade de raça para as pessoas brancas. Brancos não tem raça, os não brancos, sim. Nos vemos como padrão de humanidade, enquanto outros são vistos como diferentes. Nesse sentido, nos pergunta uma outra psicóloga, Lia Vainer Schucman: quando raça foi um problema para nós brancos? Quando foi que pensamos o que significa ser branco? Quando pensamos em roupas étnicas, por que pensamos em roupas asiá-

ticas e africanas, mas nunca em ternos e gravatas? Quando foi que pensamos: hoje vou sair de casa vestido como branco? (SCHUCMAN, 2014).

Assim, fica evidente que, ao falarmos de racismo hoje, não estamos falando de algo referente ao âmbito moral: não quer dizer que alguém seja ou não racista porque é uma boa ou uma má pessoa. Todo dia a gente aprende a ser racista, pois o racismo é estrutural, é um pilar da nossa sociedade, é um fundamento sobre o qual ela se estrutura. E como se molda a sociedade brasileira?

O Brasil foi estruturado a partir de um projeto colonial racista. O racismo estava na discriminação da cor da pele, mas também na desqualificação dos elementos simbólicos que compõe as culturas não brancas e que produzem um deslocamento do ser para lugares não brancos. Na nossa herança colonial, aprendemos a identificar como parte “nobre” da cultura aquilo que cultivamos institucionalmente, o que tem origem branca europeia. A alma europeia devastou as almas indígena e negra ao destruir sua religião, sua mitologia, sua visão de mundo. Um semicídio ontológico que serviu de pressuposto e desculpa para o genocídio físico. Junto com os corpos, ia sendo exterminado também o sentido do Outro. Esse mecanismo estava diretamente relacionado com a colonização do tipo *plantation* que prevaleceu na América portuguesa, onde a vida da colônia estava a serviço do enriquecimento e desenvolvimento da metrópole (NOVAIS, 1997).

Nos dias de hoje, nossa civilização continua fundamentada em uma estrutura desigual. Alguém precisa fazer um trabalho que valha menos dinheiro, que pareça menos importante, para que alguém possa desempenhar uma função supostamente mais importante e mais bem remunerada. Exemplo típico seria o caso das empregadas domésticas que cuidam de nossas casas e filhos para que possamos nos dedicar às nossas carreiras. E será justamente o racismo que fará com que essas pessoas continuem sendo tão desvalorizadas, que o trabalho que elas ocupam continue parecendo valer menos. Até

mesmo quando ocupam os mesmos cargos que os brancos, negros chegam a ganhar até 30% menos, ainda de acordo com o IBGE.

Essa condição será sustentada pela ideia de raça, na qual um fenótipo teria uma continuidade interna, determinando características morais e intelectuais, por exemplo. No Ocidente, ao fenótipo branco é atribuída uma superioridade moral, intelectual e estética. A distribuição do poder econômico e político por aqui ajudou com que essas ideias fossem disseminadas, o que engendrou a produção de subjetividades que, por sua vez, produzem esse poder racista. Nesse contexto, todos nós fomos formatados racistas.

Assim, a branquitude é "um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, *não nomeada como tal*, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade" (BENTO, 2002, p.5, citada por SCHUCMAN, 2014, p. 92). Por isso mesmo é que hoje se diz que não basta não sermos racistas, precisamos de práticas diárias antirracistas: desde nos preocuparmos com a representatividade negra em nossos ambientes de trabalho e nas referências usadas em nossos estudos até no simples fato de termos em casa, por exemplo, boneca preta para os filhos e filhas, não só para os negros se sentirem representados, mas, principalmente, para brancos pararem de se sentir "o centro do mundo". Precisamos recuperar e atualizar nossa pluralidade e diversidade constitutivas: legitimar partes, fazer a necessária reparação histórica e incluir as lógicas negligenciadas. Só assim poderemos promover a descolonização da psique brasileira.

E quanto à psicologia analítica? De que forma o racismo aparece entre nós e nas ideias que cultivamos? Bem, já há algum tempo alguns autores vem apontando o racismo presente em algumas visões e posturas do próprio Jung (ADAMS, 1996; BREWSTER, 2017; DALAL, 1988; LU, 2020). A figura de Carl Jung é sabidamente controversa e ambivalente a respeito de algumas temáticas; sobre as relações raciais talvez sejam intensamente problemáticas certas posições do autor.

Em nosso ponto de vista, temos de partir disso para avançarmos na discussão. A intenção aqui não é tecer acusações ou mesmo recriminar as ideias do homem Jung, por muitas vezes datadas e afinadas com seu tempo. O que nos preocupa é entendermos de que forma tais ideias podem influenciar o campo junguiano hoje e a importância de serem revisadas de forma a trabalharmos nossa base teórica em uma direção antirracista.

O conhecido artigo do psicanalista Farhad Dalal (1988) sobre a relação de Jung com o racismo traz questões importantes para serem reconhecidas, e por vezes serem respondidas criticamente também. Quando Jung discorre sobre negros e os assim chamados "primitivos", temos um problema (JUNG, 1998; 2000; 2013). Como mostra Dalal, há uma nítida narrativa acerca dos "primitivos": estes possuem uma consciência inferior. Exemplo:

Quando o primitivo "pensa", ele tem, literalmente, visões, cuja realidade é tão grande que ele confunde, frequentes vezes, o psíquico com o real. Powell diz: "A confusão das confusões é aquele hábito universal dos selvagens – a confusão do objetivo com o subjetivo". Spencer e Gillen observam: "O que um selvagem experimenta durante um sonho é tão real para ele como aquilo que ele vê quando acordado". O que eu, pessoalmente, pude observar na psicologia do negro, endossa essas afirmações (JUNG, 2013, p. 44, par. 46).

Em segundo lugar, Jung equipara a consciência dos negros com o inconsciente dos brancos (estariam próximos). E por fim, o negro adulto é comparado à criança branca (mais uma vez, estão próximos na visão dele). Exemplos:

Eu consideraria a questão pelo seu reverso: coloco o inconsciente como um elemento inicial, do qual brotaria a condição consciente. As funções mais importantes de qualquer natureza instintiva são in-

conscientes, sendo a consciência quase que antinatural. Ao observarmos os primitivos, veremos que eles ficam sentados horas a fio. Quando lhes perguntamos: “O que está fazendo? O que você está pensando?” eles se ofendem e dizem: “Só um doido é que pensa só ele tem pensamentos na cabeça. Nós não pensamos”. Se concebem algum pensamento fazem-no antes com a barriga ou com o coração. Algumas tribos negras garantem que os pensamentos nascem na barriga, pois apenas conseguem apreender as ideias que realmente lhes perturbam o fígado, os intestinos ou o estômago. Em outras palavras: são atingidos apenas por pensamentos emocionais. As emoções e os afetos são, obviamente, sempre acompanhados por enervações psíquicas. Os índios Pueblos afirmaram-me que todos os americanos são loucos. É lógico que fiquei um tanto espantado e perguntei-lhes por que achavam isso. “Bem, os americanos disseram que pensam com a cabeça. Nenhum homem perfeito faz isso. Nós pensamos com o coração”. Esses índios se encontram exatamente na idade homérica, onde o diafragma (*phren* = espírito, mente) era considerado a sede das atividades psíquicas, o que significa uma localização psíquica de natureza diversa (JUNG, 1998, p. 6, par. 15).

Pois, embora uma criança não nasça consciente, sua mente não é *tábula rasa*; ela vem ao mundo com uma interioridade definida, e a mente de uma criança inglesa não é a mesma, nem trabalha como a de um pretinho australiano, mas sim, no mesmo sentido que o faz uma pessoa dos dias atuais na Inglaterra. O cérebro nasce com uma estrutura acabada, funcionará de maneira a inserir-se no mundo de hoje, tendo entretanto a sua história. Foi elaborado ao longo de milhões de anos

e representa a história da qual é o resultado. Naturalmente traços de tal história estão presentes como em todo o corpo, e se mergulhamos em direção à estrutura básica da mente, por certo encontraremos traços de uma mente arcaica (JUNG, 1998, p. 37, par. 84).

Jung enfatiza a emocionalidade dos negros, como uma raça toda, em qualquer país. Está associada a impulsos, agressividade, descontrole, não havendo grandes reflexões por parte do indivíduo negro. Jung não estuda, por exemplo, a filosofia de origem lorubá, mas tende a ver o pensamento deste povo como primitivismo; o que não é inteiramente negativo, mas olha os africanos com grande curiosidade, dado que o europeu teria perdido essa conexão direta com a alma, em sua visão. A pessoa branca muito emocional é sinal de atenção, possessão do complexo etc. O negro emocional é o natural, normal. Vejamos as seguintes colocações de Jung:

Para mim, foi uma lição: essas pessoas [africanos do norte] vivem por seus afetos; são conduzidos por eles. De um lado, sua consciência os orienta no espaço, comunicando-lhes as impressões vindas de fora e, de outro, são agitados por pulsões e afetos de ordem interior. Mas, isso, sem reflexão; o eu é desprovido de qualquer autonomia. No europeu, as coisas não se passam muito diferentemente; mas nós somos um pouco mais complicados. Em todo caso, dispomos de uma certa dose de vontade e de intenção refletida (JUNG, 1963, p.259).

[...] em algum lugar somos também um negro, ou um chinês ou qualquer outro homem do mundo, em tal hora somos apenas seres humanos da mesma raça que todos os homens. Temos os mesmos arquétipos, bem como todos possuímos fígado, olhos e coração. Não importa que

a pele seja negra. Evidentemente há uma importância relativa, pois provavelmente o negro terá uma camada cultural a menos que você. Os diferentes estratos da mente correspondem à história das raças (JUNG, 1998, p.42, par.93).

Assim, na evolução da consciência há um atraso por parte dos negros. Europeus estão na frente e precisam lidar com a sombra, dado que o ego é essencial e elástico (JUNG, 1998; 2000). Os negros, na visão de Jung, estão no estágio da infância da humanidade. O autor também tem sérias desconfianças em relação ao hibridismo e à mistura de diferentes "raças", conforme demonstra Kevin Lu (2020). Suas observações sobre os estadunidenses não são menos problemáticas, pois os pretos aí são entendidos como espontâneos, risonhos, emotivos. Jung (1998) também demonstra nítido preconceitos em relação aos chineses habitantes de Nova York.

É fácil verificar que o homem de cor influenciou o "comportamento" americano com seus movimentos primitivos, com sua emotividade transparente, com seu lado criança à flor da pele, com seu senso de música e ritmo, com sua linguagem invertida e pitoresca (JUNG, 2000, par. 965).

Fanny Brewster (2017) cita, a título de exemplo, a forma como ele – e posteriormente os junguianos – reproduz o racismo da sociedade em uma hierarquia na qual os negros ficavam na base e os brancos, no topo. Diz ter sentido no seu próprio corpo de mulher negra e analista junguiana, o estigma presente na linguagem junguiana quando ela se refere ao negro como estranho, diferente, primitivo, Outro (BREWSTER, 2017).

Para Brewster (2017), há também o silenciamento, uma vez que diante de todo ódio racial presente nos Estados Unidos no início do século XX – inclusive com o surgimento da Klu Klux Klan e dos linchamentos de pessoas negras – não se encontra na literatura junguiana menções ao

impacto ou influência da violência racial branca. Estaremos nós também sob entorpecimento dos pactos narcísicos?

Brewster (2018) tenta dar voz ao que foi silenciado em seus inúmeros estudos. Em *Archetypal Grief*, por exemplo, se dedica a compreender os efeitos psicológicos intergeracionais da perda infantil vivenciada por mulheres escravizadas nas Américas e de seus efeitos contínuos na sociedade contemporânea. Essas perdas gerariam um trauma cultural, que se estenderia por gerações.

Há ainda a apropriação, sem atribuição de autoria ou influência. Um dos grandes diferenciais da psicologia junguiana é o fato de ela ser epistemologicamente híbrida, composta por ideias que se aproximam de ontologias outras, o que a leva numa direção para além do homem branco moderno, na medida em que promete um encontro para além de dois egos, de duas consciências. O modo como Jung trabalha a ideia de *participatiön mystique*, por exemplo, pressupõe essa influência: relações coletivas, distante do conceito moderno de individualidade (JUNG, 2013). O ego diferenciado, que separa sujeito de objeto, fica indiferenciado e a pessoa exposta a uma experiência psicológica de maior contato com o outro, algo que ocorre, por exemplo, na relação transferencial em análise.

As raízes da psicologia americana continuam europeias, apesar de a psicologia junguiana ter bebido de fontes africanas e indígenas. Com que se parece uma verdadeira psicologia multicultural junguiana? Entender que o racismo como uma possível energia arquetípica está sempre presente na sala de atendimento é um bom começo.

Além da produção de Fanny Brewster, muita coisa vem sendo pensada na psicologia tanto no sentido da compreensão do racismo e seus catastróficos efeitos, quanto na direção da construção de uma psicologia antirracista. Uma importante expoente de tal psicologia é Grada Kilomba, psicanalista e artista portuguesa, de raiz angolana.

De acordo com Kilomba (2019), "o negro" foi como que uma invenção do branco, ele não existe por si só. Sua identidade, enquanto sujeito,

fica dificultada, uma vez que nele é projetado tudo o que o branco espera ou até mesmo precisa que ele seja. O branco fantasia uma negritude, a partir de um Outro alienado de si mesmo e projeta esse Outro no negro, privando-o de um contato com um Eu que não intermediado por esse olhar. E o pior: a parte projetada, nesse caso, será a parte "má" do ego, preservando intacta a positividade do branco. O mecanismo de defesa utilizado será então a negação dessas partes más em nós que resulta em cisão e projeção. Kilomba afirma que se a informação original é que nós estamos tirando o que é deles, tal informação será refutada e projetada no outro: eles vêm aqui e retiram o que é nosso. Seguindo a autora, a aproximação da culpa faria com que, em um primeiro momento, nos valessemos ainda da intelectualização ou da racionalização, com ponderações do tipo: "somos todos humanos" (KILOMBA, 2019).

A psicologia analítica acompanha esse raciocínio ao entender, por vezes, a projeção como uma defesa contra a ansiedade ou partes inaceitáveis da personalidade sendo colocadas em uma pessoa ou objeto externo ao sujeito – o que daria uma libertação provisória a ele (SAMUELS et al., 1998). O mal e o feio estão no outro, dito de forma grosseira. Mas a teoria junguiana fala também da projeção como um meio pelo qual os conteúdos do mundo interno se tornam disponíveis à consciência do ego: a projeção iria então além de um mecanismo de defesa, podendo ser o início da elaboração de uma cisão na psique. Na proposição de Kilomba (2019), isso corresponderia ao momento em que o branco consegue passar pela vergonha ao dar-se conta dos seus privilégios, e chega, enfim, a um reconhecimento de quem ele, de fato, é. Só a partir disso poderia haver a reparação, no sentido de sacudir as estruturas de poder e fazer a diferença.

Psicologia pós-junguiana e novos diálogos possíveis

Estas problematizações têm muita importância para o trabalho clínico. Há poucas produ-

ções que tratam diretamente da questão racial em psicoterapia. Polly Young-Eisendrath (1987) publicou um artigo bastante crítico sobre a falta de analistas junguianos negros nos Estados Unidos. Michael Adams (1996) explora o tema com profundidade, num livro dedicado ao tema das questões do racismo, que será abordado mais à frente. Helen Morgan (2002), analista britânica branca, por sua vez, escreve sobre um ato falho de sua paciente negra, que diz temer passar por um "*whitewashing*" – a tensão racial se explicita.

No Brasil, temos alguns exemplos de trabalhos que versam sobre a temática. Vivian Buck (2014) relata um caso clínico no qual as questões transferenciais e contratransferenciais são interpretadas a partir dos efeitos do racismo. Guilherme Scandiucci (2018) também relata atendimento a uma paciente negra com "persona branca". Bruno Mota (2019), autor negro, analisa o complexo cultural ligado à escravidão e ao racismo estrutural no Brasil. Esteves e Tancetti (2020) exploram a violência racial sofrida por mulheres negras e a falta de consciência de tal complexo cultural dentre analistas.

Kimble (2014), autor negro estadunidense, tem um capítulo primoroso sobre como complexos pessoal e cultural estão entrelaçados no inconsciente. Enquanto um analista preto atendendo uma paciente branca, depara-se com fantasias de escravização e sexualidade interpenetradas por questões familiares (relativas ao complexo paterno). Discorre em detalhes o caso clínico e mostra a importância das relações raciais no atendimento.

Acreditamos que algumas concepções ligadas ao universo pós-junguiano dialogam melhor com o pensamento contemporâneo. A noção de *anima mundi*, por exemplo, presente em Jung e ampliada por James Hillman (1993), é uma crítica ao investimento de energia psíquica no ego e uma abertura para a presença na psique no ambiente coletivo, com foco no meio urbano. Não é difícil fazer relações da *anima mundi* com a crítica ao antropoceno, algo que vem sendo discuti-

do por ambientalistas nas últimas décadas. Mas sendo o foco deste artigo as relações raciais, vamos expor como os pós-junguianos podem contribuir para tal debate.

Para além das dinâmicas da consciência e inconsciência individuais, a psicologia analítica também tem importantes contribuições à questão no que tange ao funcionamento da cultura e do inconsciente coletivo. Em seu livro *"The Multicultural Imagination: Race, Color and the Unconscious"* (1996), Michael Adams defenderá que as categorizações raciais não são fatores naturais, mas artefatos culturais ou constructos que são arbitrários, assim raça só existiria na realidade psicológica dos racistas. Nesse sentido, as questões ligadas à raça e ao racismo podem ser pensadas na perspectiva do inconsciente, tanto quanto o sexo.

O autor postulará a racialidade do inconsciente, não como se houvesse um instinto racial ou como se a psicologia de pessoas de diferentes raças fosse diversa, mas porque entende que o inconsciente coletivo compreende fatores arquetípicos e fatores estereotípicos, étnicos-culturais. A construção da realidade psíquica seria, portanto, mediada por categorias ou tipos (arquétipos ou estereótipos) naturalmente herdados ou tão culturalmente arraigados que pareceriam herdados (ADAMS, 1996). Esse aspecto merece ser observado tanto nas nossas relações sociais, quanto quando estamos atendendo em nossos consultórios. Nos percebermos racializados, na medida em que o racismo pode ser uma energia estereotípica, pode ser um bom orientador de nossa escuta.

Outra ideia importante trazida nos anos 2000 por Samuel Kimbles e Thomas Singer foram os complexos culturais. Tais complexos emergiriam do inconsciente cultural, camada que estaria em relação, simultaneamente, com a camada arquetípica e com a camada pessoal da psique e com o mundo externo compartilhado. Eles se formariam através de experiências grupais repetitivas e históricas que se enraízam no inconsciente cultural e tomam a psique coletiva do grupo ou

a psique individual ou coletiva do indivíduo de forma autônoma, podendo, inclusive se utilizar de forças bastante irracionais em nome de suas lógicas (SINGER, KIMBLES, 2020).

Se por um lado, os complexos culturais fornecem sentimento de pertencimento, identidade e continuidade histórica, por outro lado podem gerar estereótipos e preconceito, uma vez que são bipolares, ou seja, seu modo de funcionar faz com que o ego grupal ou individual fique identificado com uma parte do complexo cultural inconsciente e outra parte seja projetada em outro grupo ou um de seus membros. Nesse sentido, podem constituir uma ameaça à diversidade (SINGER, KIMBLES, 2020).

Assim, a importância de conhecermos os complexos culturais nos quais estamos mergulhados se justifica na medida em que uma cultura que não esteja em poder de um complexo tem mais autonomia na relação entre os grupos e pessoas que a constituem, uma vez que suas consciências não estão tomadas por conteúdos emocionais carregados que podem alterar suas percepções e comportamentos. Estarmos mais conscientes dos complexos culturais que nos atravessam, coletiva e individualmente, talvez nos possibilite despertar do entorpecimento a que os pactos narcísicos nos submetem.

A já citada pesquisadora negra Fanny Brewster falará de um complexo racial que atua em cada indivíduo, mas também no nível coletivo. A inconsciência dele pode ter efeitos catastróficos de projeção e destruição, mas se nos propusermos a olhar verdadeiramente para ele, poderemos entrar em contato com o privilégio branco, a raiva branca, a consciência da fúria branca. Ela entende a questão do racismo como uma sombra que está no complexo e que age diretamente no caso da branquitude, projetado pela via dessa sombra destruidora (BREWSTER, 2019).

É evidente que, no que tange as questões clínicas, a questão não se limita às diferenças raciais no atendimento psicoterápico. O complexo cultural opera de muitas formas e por vezes de forma mais silenciosa. Quanta violência existe

por detrás de um universo no qual uma maioria de analistas brancos atendendo em consultórios privados pacientes também brancos? Quantos e tortura de todos os tipos foi necessária para uma segregação racial esmagadora e excludente? A branquidade da prática clínica está em todo lugar e, enquanto complexo, atravessa qualquer atendimento no limite, assim como as questões de gênero.

A alma da cidade (*anima mundi*) também pode ser olhada do ponto de vista do complexo racial. Enquanto brancos (caso dos autores deste artigo), circulamos com liberdade nas partes centrais da cidade – mais ainda no caso do homem cis, claro. É um tipo de abertura para a psique urbana, diferente de quem tem pele escura. Qual a experiência psicológica de ser perseguido num supermercado? Um grupo de jovens brancos pode circular pela madrugada se divertindo, bem ou malvestidos. Desnecessário dizer que se fosse um grupo de jovens pretos haveria grande possibilidade de serem violentamente revistados, no melhor dos casos.

Se pensarmos no caso dos indígenas, a situação não é diferente, sobretudo em tempos em que o fascismo mostra suas garras. Os povos originários, como sabemos, estão ainda em pior condição hoje, perdendo suas terras para o garimpo e outras práticas ilegais. Definitivamente, os não brancos estão submetidos a uma necropolítica – na conhecida expressão de Achille Mbembe – que tem avançado em passos largos.

Falhamos enquanto sociedade no aspecto da pluralidade democrática. Não podemos, enquanto analistas (junguianos ou não), nos furtar a perceber e pensar criticamente a presença do complexo cultural racial, pois obviamente a alma é atravessada por séculos de sangue derramado que se esvai da pele com mais melanina. Tal situação evidentemente persiste nas periferias das cidades brasileiras, pois sabemos que a polícia é mais um órgão do estado que garante o bom funcionamento da necropolítica. Na nossa visão, nada disso escapa à psique, seja qual for a situação clínica em questão.

Voltando às questões da psique e da cor, o que todas essas construções teóricas parecem trazer em comum é a ideia de que o racismo se alicerça psicologicamente em um pensamento oposicional. Dirá James Hillman (1986) que o embranquecimento do ocidente ocorreu simultaneamente ao enegrecimento do resto do mundo e que pessoas identificadas pela cor se tornam identificadas com a cor.

Nesse sentido, Hillman (1986) irá postular que a fantasia supremacista é arquetipicamente inerente à branquitude, à consciência branca. Para tanto, primeiramente o autor recorre à raiz indo-europeia da palavra: ser claro, brilhoso, reluzente. Retoma o fato de os norte-europeus, principalmente germânicos, se enxergarem étnica e religiosamente escolhidos pelo deus cristão, como se fossem instrumentos do Espírito para prosseguir com o "avanço", com a obtenção de novas marcas culturais na escala civilizatória que registra os graus de distanciamento entre natureza e cultura. Hillman tentará uma compreensão via aproximação arquetípica com a cor branca e nesse percurso se deparará com algumas ideias de branco consteladas na nossa tradição cultural.

O autor irá postular então que o branco forma sua própria sombra branca, sua própria doença, que, por ser branca, é indiscernível para a consciência definida em termos de luz. Por isso, nós nos sentimos livres da sombra na supremacia branca. Como se a linguagem do branco, só pela virtude de suas ressonâncias arquetípicas, pudesse restaurar a pureza, eliminar o pecado, a culpa e a vergonha.

No entanto, o autor adverte que na supremacia branca, a sombra é branca, mas, ainda assim, é sombra. O mau aqui não é como uma ausência do bom, mas como um excesso de presença do bom: a sombra desse branco fica misturada, imperceptivelmente, na unidade lunar que forma, na crença de opus concluída, sem sombra. Esta é a ilusão induzida pela supremacia, que verá suas próprias sombras no preto, não porque eles sejam inerentemente opostos, mas porque é ar-

quetipicamente dado que o branco imagina em oposição, a supremacia do branco depende da imaginação oposicional. E quando a percepção do branco aqui implica na percepção simultânea do preto lá, temos a projeção. Ou seja, toda a sombra da própria lógica branca ficará projetada no preto.

Hillman trará ainda um outro ponto de extrema relevância. Se o pensamento branco é oposicional e se a supremacia branca deste ego é uma "pureza" branca que ele tenta preservar fobicamente, então o si mesmo branco requereria um outro negro, não só para perpetuar um ego defensivo, mas para subvertê-lo – ou ao menos para revisá-lo (HILLMAN, 1986).

Vale lembrar que a cor preta, arquetipicamente falando, ameaça o próprio centro da identidade, o que entendemos por "Eu" até então, e essa é também sua virtude. Essa cor dissolve o significado e a esperança pelo significado. É um arauto da mudança, da descoberta invisível e da dissolução das ligações com tudo aquilo que foi tomado como verdade e realidade, fato sólido ou virtude dogmática. Escurece e sofisticada o olhar de forma que ele pode enxergar através (HILLMAN, 2013).

Se olharmos através dessas projeções, entendendo que o que se projeta no negro é tudo que o ego branco acha que é negativo, talvez possamos chegar à uma equação interessante. Negativo também é oposto de positivo, do que é manifesto, visível, revelado. Se seguirmos esse raciocínio talvez possamos dizer que o que foi colocado nos negros fale também de uma essência sutil referente à psique branca, uma vez que seus atributos ocultos e violadores pertencem à adjetivação de Hades, do reino dos mortos, das múltiplas possibilidades inconscientes.

Assim, a mensagem ali corporificada seria psíquica. Ela nos levaria para baixo, para o profundo, o psicológico e nos roubaria nossos "bens" e ameaçaria nosso ego estabelecido até então através de suas portas trancadas para o Outro, o diferente. Trariam o retorno do reprimido: a morte, o que não está no mundo da cons-

ciência, dos vivos. Estamos diante da morte metafórica do ego branco: o ego branco precisa morrer metaforicamente.

Se adentrarmos essa dimensão psicológica, talvez possamos livrar os negros de carregar a sombra sociológica da primitividade, uma vez que passaríamos a questionar a fantasia desenvolvimentista do ego; da vitalidade, se colocarmos em xeque a força heroica do ego como única força motriz, e da inferioridade ao dialogarmos com a fantasia moral ou política do ego. Ao fazermos uma passagem do branco virginal para um branco lunar, talvez possamos conduzir a branquitude a refletir sobre ideias tais como a limitação da sua liberdade, a expansão de seu etnocentrismo para coletivos universais, o tingimento de sua branquitude com variedade, o que desafiaria sua superioridade e mancharia sua inocência.

Se deixamos de colocar as coisas em oposição, poderemos ir além da supremacia branca. Nos tornarmos policromáticos, não monocromáticos. Cada ato de consciência é supremamente inconsciente. "Não há uma luz toda branca, uma percepção imaculada, somos todos mestiços da mente", diz Hillman (1986, p. 48, tradução livre). Para libertar as diferenças precisamos de um pensamento sem contradição, sem dialética, sem negação: um pensamento afirmativo cujo instrumento seja a disjunção; um pensamento do múltiplo, da multiplicidade dispersa e nômade.

Não podemos sair das nossas peles, mas da nossa mente branca, sim. E urge que façamos, pois o racismo, como construção mítica da diferença racial, é o centro semiótico da mentalidade genocida. Passou da hora de entendermos que essa dominação não prejudica apenas uma camada fenotipicamente marcada, mas todos nós, pois essa inconsciência não nos permite nos reconhecer em nossa própria diversidade constitutiva.

Somos fruto de uma experiência civilizatória de desconforto, de não lugar, um projeto institucional de morte de corpos e saberes. Para sairmos dessa lógica tanática, precisaremos nos apoiar no múltiplo, no diverso e no plural como

condições fundantes do psiquismo. É preciso pensar a partir da diversidade em vez de buscarmos uma pretensa unidade, pois o fazer alma – de um indivíduo ou de um povo – se dá de inúmeras formas e se alimenta das tensões prenhes do novo, com as diferenças em movimento.

Está ideia está presente também na filosofia Banto, povo ao qual pertencia a maioria dos negros escravizados trazidos para o Brasil. Para os bantos é o *moyoo* a força vital que nos mantém vivos, uma força que é não permanente, mas que vai se renovando, principalmente através dos encontros, dos “cruzos”³ entre Eu e outro, entre as diferentes culturas. Uma perspectiva de ser através da encruzilhada, a partir dos afetos e tensões que acontecem quando culturas se cruzam e que pode ser expressa pela filosofia do *ubuntu*: Eu sou porque nós somos, eu sou eu e o outro, eu mais o outro (PARISE, SCANDIUCCI, 2021).

Podemos aprender com eles e sustentar nossas ideias e nossas práticas diárias a partir da ideia do múltiplo sempre que estivermos diante dos discursos homogêneos, onde apenas uma verdade prevalece. O diverso e o plural são con-

dição do viver psíquico e da vida civilizatória. Quando aprendermos a conviver com a diferença, dentro e fora de nós, e mais que isso: quando aprendermos a honrá-la, poderemos reinventar a vida nas frestas desse projeto de horror.

E Acredito, acredito sim
que os nossos sonhos
protegidos
pelos lençóis da noite
ao se abrirem um a um
no varal de um novo tempo
escorrem as nossas lágrimas
fertilizando toda a terra
onde negras sementes resistem
reamanhecendo esperanças
em nós

(Conceição Evaristo). ■

Recebido: 03/08/2022

Revisado: 07/12/2022

³ Termo utilizado por Luiz Antonio Simas, por exemplo no livro “Umbandas: uma história do Brasil” (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021).

Abstract

From the narcissistic pact of whiteness to co-responsibility: a look at the racial cultural complex

This article proposes a critical review of racial issues in Brazil and its relationship with Jungian and post-Jungian psychology. We begin with a brief historical review. Then, we brought some contemporary debates on the subject, identifying the main publications of post-Jungian psychology and its relationship with the clinical work. The idea of cultural complex opens important keys

to analyze it, as well as some ideas of the archetypal school on the subject. There is a strong racial complex present in Brazilian psychological life, which permeates psychotherapeutic care. As a conclusion we point out the fundamental importance of listening to the multiple in the face of a homogeneous discourse present today, in a more or less direct and violent way. ■

Keywords: racism, cultural complex, psychological clinic, analytical psychology

Resumen

Del pacto narcisista de la blanquitud a la corresponsabilidad: una mirada al complejo cultural racial

Este artículo propone una revisión crítica de las cuestiones raciales en Brasil y su relación con la psicología junguiana y posjunguiana. Comenzamos con una breve reseña histórica. Luego, trajimos algunos debates contemporáneos sobre el tema, identificando las principales publicaciones de la psicología posjunguiana y su relación con la clínica. La idea de complejo cultural abre importantes claves de compren-

sión, así como algunos posicionamientos de la escuela arquetípica sobre el tema. Hay un fuerte complejo racial presente en la vida psicológica brasileña, que impregna la atención psicoterapéutica. Concluye la importancia fundamental de la escucha de lo múltiple frente a las tendencias hacia un discurso homogéneo presentes en la actualidad, de forma más o menos directa y violenta. ■

Palabras clave: racismo; complejo cultural; clínica psicológica, psicología analítica

Referências

- ADAMS, M. V. *The multicultural imagination: "race", color and the unconscious*. London: Routledge, 1996.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-58.
- BREWSTER, F. *Africans americans and junguian psychology: leaving the shadows*. London: Routledge, 2017.
- _____. *Archetypal grief: slavery's legacy of intergenerational child loss*. London: Routledge, 2018.
- _____. *The Racial Complex: a jungian perspective on culture and race*. London: Routledge, 2019.
- BUCK, V. V. A alma ancestral africana bate à porta dos consultórios de análise: estaremos prontos para recebê-la? In: BOECHAT, W. *A alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 194-215.
- DALAL, F. Jung: a racist. *British Journal of Psychotherapy*, London, v. 4, n. 3, p. 263-79, mar. 1988. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0118.1988.tb01028.x>
- ESTEVES, J. H.; TANCETTI, B. O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 49-62, jul./dez. 2020.
- HILLMAN, J. Notes on white supremacy: essaying an archetypal account of historical events. *Spring*, p. 29-58, 1986.
- _____. *Cidade e alma*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- _____. *O sonho e o mundo das trevas*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- IANNI, O. O preconceito racial no Brasil: entrevista de Octavio Ianni. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, pp. 6-20, 2004. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000100002>
- JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 1998. (Obras completas de C. G. Jung; v. 18, n. 1).
- _____. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras completas de C. G. Jung; v. 10)
- _____. *Memories, dreams, reflections*. New York: Vintage Books, 1965.
- _____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2013. (Obras Completas de C.G. Jung; v. VI).
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KIMBLES, S. *Phantom narratives: the unseen contributions of culture to psyche*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.
- LU, K. Racial hybridity: jungian and post-jungian perspectives. *International Journal of Jungian Studies*, Hoboken, v. 12, p. 11-40, 2020. <https://doi.org/10.1163/19409060-01201006>
- MORGAN, H. Exploring racism. *Journal of Analytical Psychology*, Oxford, v. 47, n. 4, p. 567-81, out. 2002. <https://doi.org/10.1111/1465-5922.00347>
- MOTA, B. C. *Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural... marcas do Brasil negro!* 2019. 188 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Educação, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2019.
- NOVAIS, F. A. Condições da privacidade na colônia. In: SOUZA, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 8-24.
- PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. Arkhés africanas e a descolonização da psicologia: a clínica como quilombos imaginários. In: OLIVEIRA, H.; GUI, R. T.; BRAGARNICH, R. (Orgs.). *O insaciável espírito da época*. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 141-71.
- SAMUELS, A.; SHORTER, B.; PLAUT, F. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- SCANDIUCCI, G. Racismo: marcas de um potente complexo cultural no Brasil. In: PERRONE, P.; VALLADA, C. *Ideias e afetos: a clínica dos complexos*. São Paulo: Satva, 2018. p. 67-78.
- SCHUCMAN, L. V. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana.

Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 83-94, abr. 2014.
<https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>

SINGER, T.; KIMBLES, S. A teoria emergente dos complexos culturais. In: CAMBRAY, J.; CARTER, L. (Orgs.). *Psicologia analítica: perspectivas contemporâneas em análise junguiana*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 254-91.

TRINIDAD, C. T. *Identificação étnico-racial na voz de crianças em espaços de educação infantil*. 2011. 210 f. Tese (Doutorado em Educação, Psicologia da Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

YOUNG-EISENDRATH, P. The absence of Black Americans as Jungian analysts. *Quadrant: Journal of the C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology*, New York, v. 20, n. 2, p. 41-53, 1987.

From the narcissistic pact of whiteness to co-responsibility: a look at the racial cultural complex

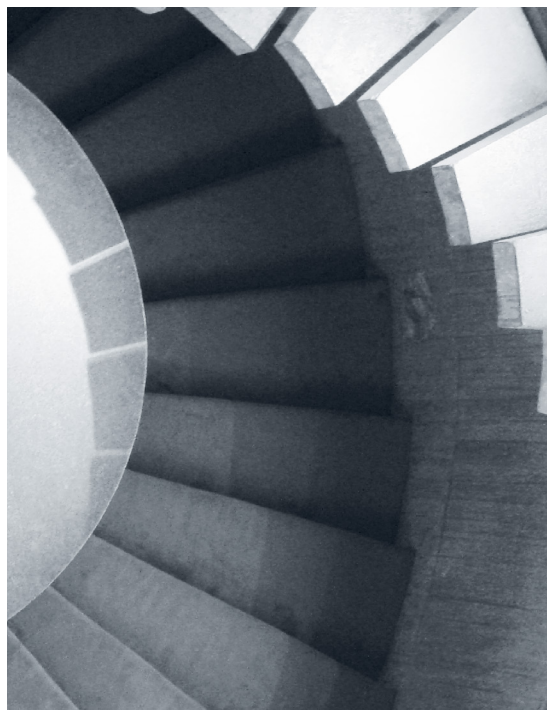
Carmen Livia G. Parise*
Guilherme Scandiucci**

Abstract

This article proposes a critical review of racial issues in Brazil and its relationship with Jungian and post-Jungian psychology. We begin with a brief historical review. Then, we brought some contemporary debates on the subject, identifying the main publications of post-Jungian psychology and its relationship with the clinical work. The idea of cultural complex opens important keys to analyze it, as well as some ideas of the archetypal school on the subject. There is a strong racial complex present in Brazilian psychological life, which permeates psychotherapeutic care. As a conclusion, we point out the fundamental im-

portance of listening to the multiple in the face of a homogeneous discourse present today, in a more or less direct and violent way. ■

Keywords
racism,
cultural
complex,
psychological
clinic,
analytical
psychology.



* Psychologist and Jungian analyst, member and administrative director of the Jungian Institute of São Paulo (IJUSP/AJB), affiliated to the IAAP, co-coordinator of Arché - IJUSP's archetypal psychology nucleus and of the department of gender sexuality at the AJB, co-editor of the Revista Self and founding member of the Aisthesis Collective. e-mail: carmenlivia@hotmail.com

** Clinical psychologist and professor, master and PhD in Psychology at the Institute of Psychology at USP, MA in Jungian and Post-Jungian Studies at the University of Essex (United Kingdom), founding member of the Aisthesis Collective. e-mail: guiscandi@gmail.com

From the narcissistic pact of whiteness to co-responsibility: a look at the racial cultural complex

“Race”, racism and Brazilian society

Let's start with some data: according to the Brazilian Institute of Geography and Statistics (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* – IBGE)¹, the population of Brazil is today composed of 56% of black people, who represent 75% of those who live below the poverty line. Less than 30% of the leaders in national companies are black, and 67% of the prison contingent is also black. 75% of children and adolescents between the ages of 10 and 19 are victims of homicide; 75% of those killed by the police and 76% of victims of violent deaths. It is difficult to hide the fact that here, class matters, but race is also a potent fuel for the production of asymmetries. These asymmetries were also evident as soon as news was released that contrasted the profile of the first people to be infected in the COVID-19 pandemic (white, middle and upper classes, newcomers from vacation trips abroad) to that of the first to die (maids, black, poor)².

Considering all this, we ask: why data like these do not leave most people perplexed? Even better: why are we often not even aware of them? Why is it not often surprising that we have so few black colleagues in psychology? Contrary to what it may seem at first, racism is a problem for all of us and if we, whites, do not engage in this struggle, this reality will not change.

The theme of race relations has gained increasing space in society in recent decades, being a subject for the media, academic events, meetings of the most diverse societies. The ob-

servation of structural racism strongly present in Brazil is one of the most important, and the need to have anti-racist attitudes has become crucial for anyone looking at this serious problem in the country.

To begin our debate on analytical (or Jungian) psychology and racial issues, it is necessary to define the term “race”. This term has no objective basis in biology and genetics to support it; it is, therefore, a concept created in the midst of complex social relations, an arbitrary cultural artifact (MORGAN, 2002; IANNI, 2004; ADAMS, 1996). Or, as researcher Munanga (2003, p. 22, quoted by Trinidad, 2011, p. 25) puts it, “[...] the semantic field of the concept of race is determined by the global structure of society and by power relations. who govern it”. The concepts of black, white, mestizo have different meanings in different countries such as the United States, Brazil, South Africa, England etc. In this way, the content of such words is ethnosemantics, political-ideological and not biological.

Also according to Trinidad (2011), the 19th century was a watershed in terms of the meanings attributed to the concept of race, which maintained, in common, the inferiorization of those considered different. The polygenist theories of this century understood the word race, and began to classify humans in terms of physical and mental capacity. Thus, individuals of the “white race” were considered superior to those of the “black” and “yellow race”, given their hereditary physical characteristics. Blacks, for scientists, would be the most stupid, emotional, least honest and intelligent and, therefore, more subject to slavery and all forms of domination (MUNANGA, 2003, p. 21, cited by TRINIDAD, 2011, p. 28).

The term racism always denotes three dimensions: a conception of biological races (ra-

¹ Source: <http://www.ibge.gov.br>, accessed in 05/19/2022.

² See, for example, *Health at a glance* report, prepared by the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) and five partners, including Brazil. Source: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/negros-tem-15-mais-chance-de-morrer-por-covid-19-no-brasil-diz-ocde/>. Accessed on 06/30/2022.

cialism); a moral attitude, in treating members of different races differently; and, a structural position of social inequality between races (Guimarães, 1999, p. 62, cited by Trinidad, 2011, p. 33). In the case of Brazil, it is essential to look at the beginning of the 20th century. Miscegenation – which, until then, had condemned the country to failure – was suddenly transformed into a solution. Defending the presence of the three races, the country constituted itself as a racial democracy. Thus, mestizo culture was, at that moment, the way out of the racial impasse (Trinidad, 2011). From being a villain, she becomes a quality for a very mixed people. We are facing the famous Brazilian “racial democracy”, today known to be a false idea, a kind of persona of Brazil, given the structural racism prevailing in our country.

And what is the responsibility of whites in the anti-racist struggle? Well, to start answering this question, let's turn to the idea of narcissistic pacts of whiteness, coined by the psychologist Maria Aparecida Bento. Such pacts are characterized precisely by the silencing of whites on the racial issue. They are unconscious, intergroup alliances, characterized by ambiguity and, with regard to racism, by the interdiction of blacks in a space of power, by the permanent effort of moral, affective, economic and political exclusion of blacks in the social universe (BENTO, 2014).

Another idea that underpins such pacts is the invisibility of race for white people. Whites have no race, non-whites do. We see ourselves as the standard of humanity, while others are seen as different. In this sense, another psychologist, Lia Vainer Schucman, asks us: when was race a problem for us whites? When did we think about what it means to be white? When we think of ethnic clothing, why do we think of Asian and African clothing, but never suits and ties? When did we think: today I'm going to leave the house dressed as white? (SCHUCMAN, 2014).

Thus, it is evident that when we talk about racism today, we are not talking about some-

thing related to the moral sphere: it does not mean that someone is or is not racist because they are a good or a bad person. Every day we learn to be racist, because racism is structural, it is a pillar of our society, it is a foundation on which it is structured. And how is Brazilian society shaped?

Brazil was structured from a racist colonial project. Racism was in the discrimination of skin color, but also in the disqualification of the symbolic elements that make up non-white cultures and that produce a displacement of the being to non-white places. In our colonial heritage, we have learned to identify as a “noble” part of culture what we institutionally cultivate, which has white European origins. The European soul devastated the indigenous and black souls by destroying their religion, their mythology, their worldview. An ontological semicide that served as a presupposition and excuse for physical genocide. Along with the bodies, the meaning of the Other was also being exterminated. This mechanism was directly related to the plantation-type colonization that prevailed in Portuguese America, where the life of the colony was at the service of the enrichment and development of the Metropolis (NOVAIS, 1997).

Today, our civilization remains founded on an uneven structure. Someone needs to do work that is worth less money, who feels less important, so that someone can perform a supposedly more important and better-paid job. A typical example would be the case of domestic workers, who take care of our homes and children so that we can dedicate ourselves to our careers. And it will be precisely racism that will make these people continue to be so devalued, that the work they occupy will continue to seem worth less. Even when they occupy the same positions as whites, blacks earn up to 30% less, according to the IBGE.

This condition will be supported by the idea of race, in which a phenotype would have an internal continuity, determining moral and in-

tellectual characteristics, for example. In the West, the white phenotype is attributed a moral, intellectual and aesthetic superiority. The distribution of economic and political power here helped to spread these ideas, which engendered the production of subjectivities that, in turn, produced this racist power. In this context, we were all formatted racists.

Thus, whiteness is “a place of racial, economic and political privilege, in which raciality, not named as such, loaded with values, experiences, affective identifications, ends up defining society” (BENTO, 2002, p. 5, cited by SCHUCMAN, 2014, p. 92). That is why today it is said that it is not enough to not be racist, we need daily anti-racist practices: from being concerned with black representation in our work environments and in the references used in our studies to the simple fact of having at home, for example, black dolls for sons and daughters, not only for blacks to feel represented, but mainly for whites to stop feeling “the center of the world”. We need to recover and update our constitutive plurality and diversity: legitimize parts, make the necessary historical reparation and include the neglected logics. Only in this way will we be able to promote the decolonization of the Brazilian psyche.

What about analytical psychology? How does racism appear among us and in the ideas we cultivate? Well, for some time now some authors have been pointing out the racism present in some views and postures of Jung himself (ADAMS, 1996; BREWSTER, 2017; DALAL, 1988; LU, 2020). The figure of Carl Jung is known to be controversial and ambivalent about some themes; on race relations, certain positions of the author may be intensely problematic. In our point of view, we have to start from this to advance the discussion. The intention here is not to make accusations or even recriminate the ideas of the man Jung, which are often dated and in tune with his time. What concerns us is to understand how such ideas can influence the Jungian field today and the importance of being

revised in order to work our theoretical basis in an anti-racist direction.

The well-known article by the psychoanalyst Farhad Dalal (1988) on Jung’s relationship with racism raises important questions to be recognized, and sometimes to be critically answered as well. When Jung discusses blacks and the so-called “primitives”, we have a problem (JUNG, 1976; 1970; 1974). As Dalal shows, there is a clear narrative about “primitives”: they have a lower consciousness. Example:

Powell says “The confusion of confusions is that universal habit of savagery - the confusion of the objective with the subjective”. Spencer and Gillan observe: ‘What a savage experiences during a dream is just as real to him as what he sees when he is awake.’ What I myself have seen of the psychology of the negro completely endorses these findings (JUNG, 1974, vol. 6, p. 30, par. 46).

Second, Jung equates the consciousness of blacks with the unconscious of whites (they would be close). And finally, the black adult is compared to the white child (once again, they are close in his view). Examples:

I would put it the reverse way: I would say the thing that comes first is obviously the unconscious and that consciousness really arises from an unconscious condition. In early childhood we are unconscious; the most important functions of an instinctive nature are unconscious, and consciousness is rather the product of the unconscious. It is a condition which demands a violent effort. You get tired from being conscious. You get exhausted by consciousness. It is an almost unnatural effort. When you observe primitives, for instance, you will see that on the slightest provocation or with no provocation whatever they doze off, they disappear.

They sit for hours on end, and when you ask them, "What are you doing? What are you thinking?" they are offended, because they say, "Only a man that is crazy thinks- he has thoughts in his head. We do not think." If they think at all, it is rather in the belly or in the heart. Certain Negro tribes assure you that thoughts are in the belly because they only realize those thoughts which actually disturb the liver, intestines, or stomach. In other words, they are conscious only of emotional thoughts. Emotions and affects are always accompanied by obvious physiological innervations (JUNG, 1976, vol.18, p. 10, par. 15).

For, though a child is not born conscious, his mind is not a tabula rasa. The child is born with a definite brain, and the brain of an English child will work not like that of an Australian blackfellow but in the way of a modern English person. The brain is born with a finished structure, it will work in a modern way, but this brain has its history. It has been built up in the course of millions of years and represents a history of which it is the result. Naturally it carries with it the traces of that history, exactly like the body, and if you grope down into the basic structure of the mind you naturally find traces of the archaic mind (JUNG, 1976, vol. 18, p. 41, par. 84).

Jung emphasizes the emotionality of blacks, as a whole race, in any country. It is associated with impulses, aggression, lack of control, with no great reflections on the part of the black individual. Jung does not study, for example, the philosophy of Yoruba origin, but tends to see the thought of this people as primitivism; which is not entirely negative, but he looks at Africans with great curiosity, given that the European would have lost this direct connection with the soul, in his view. The very emotional white person is a sign of attention, possession of the com-

plex etc. The emotional black is the natural, normal. Let's see Jung's following statements:

These people live from their affects, are moved and have their being in emotion. Their consciousness takes care of their orientation in space and transmits impressions from the outside, and it is also stirred by inner impulses and affects. But is not given to reflection; the ego has almost no autonomy. The situation is not so different from the European; but we are after all somewhat more complicated. At any rate the European possesses a certain measure of will and directed intention (JUNG, 1965, p. 270).

[...] because somewhere you are the same as the negro or the Chinese or whoever you live with, you are all just human beings. In the collective unconscious you are the same as a man of another race, you have the same archetypes, just as you have, like him, eyes, a heart, a liver, and so on. It does not matter that his skin is black. It matters to a certain extent, sure enough he has probably a whole historical layer less than you. The different strata of the mind correspond to the history of the races (JUNG, 1976, vol.18, p. 46, par.93).

Thus, in the evolution of consciousness, there is a delay on the part of blacks. Europeans are ahead and need to deal with the shadow, given that the ego is essential and elastic (JUNG, 1976; 1970). Blacks, in Jung's view, are at the infancy stage of humanity. The author also has serious suspicions about hybridity and the mixing of different "races", as shown by Kevin Lu (2020). His observations on the Americans are no less problematic, as blacks, there are understood to be spontaneous, laughing, and emotional. Jung (1976) also demonstrates clear prejudices towards Chinese inhabitants of New York.

It would be difficult not to see that the coloured man, with his primitive motility, his expressive emotionality, his childlike directness, his sense of music and rhythm, his funny and picturesque language, has infected the American “behaviour” (JUNG, 1970, vol.10, p. 493, par. 965).

Fanny Brewster (2017) cites, by way of example, the way he – and later the Jungians – reproduces society’s racism in a hierarchy in which blacks were at the bottom and whites at the top. She claims to have felt, in her own body as a black woman and Jungian analyst, the stigma present in the Jungian language when she refers to black people as strange, different, primitive, Other (BREWSTER, 2017).

For Brewster (2017), there is also silencing, since in the face of all the racial hatred present in the United States at the beginning of the 20th century – including the emergence of the Klu Klux Klan and the lynchings of black people – it is not found in Jungian literature. Mentions of the impact or influence of white racial violence. Are we also under the stupor of narcissistic pacts?

Brewster (2018) tries to give voice to what has been silenced in his countless studies. In Archetypal Grief, for example, she is dedicated to understanding the intergenerational psychological effects of child loss experienced by enslaved women in the Americas and its ongoing effects on contemporary society. These losses would generate a cultural trauma that would last for generations.

There is also appropriation, without attribution of authorship or influence. One of the great differentials of Jungian psychology is the fact that it is epistemologically hybrid, composed of ideas that approach other ontologies, which takes it in a direction beyond the modern white man, as it promises an encounter beyond simply two egos. The way Jung works with the idea of *participación mística*, for example, presupposes this influence: collective relationships, far from the

modern concept of individuality (Jung, vol. 6). The differentiated ego, which separates subject from object, becomes undifferentiated, and the person is exposed to a psychological experience of greater contact with the other, something that occurs, for example, in the transference relationship in analysis.

The roots of American psychology remain European, despite Jungian psychology drawing on African and indigenous sources. What does a true Jungian multicultural psychology look like? Understanding that racism as a possible archetypal energy is always present in the consulting room is a good start.

In addition to the production of Fanny Brewster, much has been thought in psychology, both in the sense of understanding racism and its catastrophic effects, and in the direction of building an anti-racist psychology. An important exponent of such psychology is Grada Kilomba, a Portuguese psychoanalyst and artist of Angolan origin.

According to Kilomba (2019), “the black” was like an invention of the white, he does not exist by himself. His identity, as a subject, is in trouble, since everything that the white person expects or even needs is projected onto him. The white man fantasizes about blackness, from an Other alienated from himself and projects this Other onto the black, depriving him of contact with a Self that is not mediated by this gaze. And the worst: the projected part, in this case, will be the “bad” part of the ego, preserving intact the positivity of the white. The defense mechanism used will then be the denial of these bad parts in us, which results in splitting and projection. Kilomba claims that if the original information is that we are taking what is theirs, that information will be refuted and projected onto the other: they come here and take what is ours. Following the author, the approximation of guilt would make us, at first, still make use of intellectualization or rationalization, with considerations such as: “we are all human” (KILOMBA, 2019).

Analytical psychology follows this reasoning by understanding, sometimes, projection as a defense against anxiety or unacceptable parts of the personality being placed on a person or object external to the subject - which would give him a temporary release (SAMUELS et al., 1998). Evil and ugly are in the other, crudely said. But Jungian theory also speaks of projection as a means by which the contents of the internal world become available to the ego's consciousness: projection would then go beyond a defense mechanism, and could be the beginning of the elaboration of a split in the psyche. In Kilomba's (2019) proposition, this would correspond to the moment when the white man manages to go through the shame of realizing his privileges, and finally comes to recognition of whom he, in fact, is. Only from this could there be reparation, in the sense of shaking up the structures of power and making a difference.

Post-Jungian psychology and new possible dialogues

These problematizations are significant for clinical work. There are few productions that directly address the racial issue in psychotherapy. Polly Young-Eisendrath (1987) published a very critical article about the lack of black Jungian analysts in the United States. Michael Adams (1996) explores the topic in depth, in a book dedicated to the topic of racism issues, which will be addressed later. Helen Morgan (2002), a white British analyst, in turn, writes about a Freudian slip of her black patient, who says she fears going through "whitewashing" – racial tension becomes explicit.

In Brazil, we have some examples of works that deal with the theme. Vivian Buck (2014) reports a clinical case in which transference and countertransference issues are interpreted from the effects of racism. Guilherme Scandiucci (2018) also reports a case of a black patient with a "white persona". Bruno Mota (2019), a black author, analyzes the cultural

complex linked to slavery and structural racism in Brazil. Esteves and Tancetti (2020) explore the racial violence suffered by black women and the lack of awareness of such a cultural complex among analysts.

Kimbles (2014), a black American author, has an exquisite chapter on how personal and cultural complexes are intertwined in the unconscious. As a black analyst treating a white patient, he is faced with fantasies of enslavement and sexuality interpenetrated by family issues (relating to the father complex). It discusses the clinical case in detail and shows the importance of racial relations in the process of analysis.

We believe that some concepts linked to the post-Jungian universe dialogue better with contemporary thinking. The notion of *anima mundi*, for example, present in Jung and expanded by James Hillman (1993), is a criticism of the investment of psychic energy in the ego and an opening for the presence of the psyche in the collective environment, with a focus on the urban environment. It is not difficult to make connections between the *anima mundi* and the critique of the Anthropocene, something that has been discussed by environmentalists in recent decades. But with race relations being the focus of this article, we will expose how post-Jungians can contribute to such a debate.

In addition to the dynamics of individual consciousness and unconsciousness, analytical psychology also has important contributions to the issue regarding the functioning of culture and the collective unconscious. In his book "The Multicultural Imagination: Race, Color and the Unconscious" (1996), Michael Adams will argue that racial categorizations are not natural factors, but cultural artifacts or constructs that are arbitrary, so race would only exist in the psychological reality of racists. In this sense, issues related to race and racism can be thought of from the perspective of the unconscious, as well as sex.

The author will postulate the raciality of the unconscious, not as if there were a racial instinct

or as if the psychology of people of different races were different, but because he understands that the collective unconscious comprises archetypal and stereotypical, ethnic-cultural factors. The construction of psychic reality would therefore be mediated by categories or types (archetypes or stereotypes) naturally inherited or so culturally ingrained that they would appear to be inherited (ADAMS, 1996). This aspect deserves to be observed both in our social relationships and when we are working with patients. Perceiving ourselves as racialized, insofar as racism can be a stereotypical energy, can be a good guide for our listening.

Another important idea brought up in the 2000s by Samuel Kimbles and Thomas Singer is the cultural complex. Such complexes would emerge from the cultural unconscious, a layer that is in relationship, simultaneously, with both the archetypal layer and with the personal layer of the psyche, and also with the shared external world. They are formed through repetitive and historical group experiences that are rooted in the cultural unconscious and take the collective psyche of the group or the individual or collective psyche of the individual autonomously, and may even use quite irrational forces in the name of their logic (SINGER, KIMBLES, 2020).

If, on the one hand, cultural complexes provide a sense of belonging, identity and historical continuity, on the other hand, they can generate stereotypes and prejudice, since they are bipolar, that is, their way of functioning makes the group or individual ego identified. With one part of the unconscious cultural complex and another part being projected onto another group or onto one of its members. In this sense, they can pose a threat to diversity (SINGER, KIMBLES, 2020).

Thus, the importance of knowing the cultural complexes in which we are immersed is justified: a culture that is not in the power of a complex has more autonomy concerning the relationship between the groups and people

that constitute it, since their consciences are not taken by charged emotional contents that can alter their perceptions and behaviors. Being aware of the cultural complexes that cross us, collectively and individually, may allow us to wake up from the numbness to which narcissistic pacts submit us.

The aforementioned black researcher Fanny Brewster will speak of a racial complex that operates in each individual, but also at the collective level. Its unconsciousness can have catastrophic effects of projection and destruction, but if we set out to truly look at him, we can get in touch with white privilege, white anger, the consciousness of white fury. She understands the issue of racism as a shadow that is in the complex and that acts directly in the case of whiteness, projected through this destructive shadow (BREWSTER, 2019).

It is evident that, as far as clinical issues are concerned, the issue is not limited to racial differences in psychotherapeutic care. The cultural complex operates in many ways, and sometimes more silently. How much violence is there behind a universe in which most of white analysts attend to white patients in private clinics? How much pain and torture of all kinds did crushing and exclusionary racial segregation take? The whiteness of clinical practice is everywhere and, while complex, crosses any service on the edge, as well as gender issues.

The soul of the city (*anima mundi*) can also be looked at from the point of view of the racial complex. As whites (in the case of the authors of this article), we freely circulate in the central parts of the city – even more so in the case of the cis man, of course. It is a kind of openness to the urban psyche, unlike those with dark skin. What is the psychological experience of being chased in a supermarket? A group of young whites can roam the night having fun, well or poorly dressed. Needless to say, if it were a group of young black people, there would be a high possibility of being violently searched, in the best of cases.

If we think about the case of indigenous people, the situation is not different, especially in times when fascism shows its claws. The native peoples, as we know, are in even worse condition today, losing their lands to mining and other illegal practices. Definitely, non-whites are subjected to a necropolitics – in the well-known expression of Achille Mbembe – that has advanced in great strides.

We have failed as a society in terms of democratic plurality. We cannot, as analysts (Jungians or not), avoid perceiving and critically thinking about the presence of the racial cultural complex, as obviously the soul is crossed by centuries of spilled blood that drains from the skin with more melanin. This situation evidently persists on the outskirts of Brazilian cities, as we know that the police are yet another state agency that ensures the proper functioning of necropolitics. In our view, none of these escapes the psyche, whatever the clinical situation in question.

Returning to the issues of psyche and color, what all these theoretical constructions seem to have in common is the idea that racism is psychologically grounded in oppositional thinking. James Hillman (1986) will say that the whitening of the West occurred simultaneously with the blackening of the rest of the world, and that people identified by color become identified with color.

In this sense, Hillman (1986) will postulate that supremacist fantasy is archetypically inherent in whiteness, in white consciousness. To do so, the author first resorts to the Indo-European root of the word: to be clear, bright, shining. It takes up the fact that North Europeans, mainly Germans, see themselves ethnically and religiously chosen by the Christian god, as if they were instruments of the Spirit to proceed with “advancement”, with the attainment of new cultural marks in the civilizational scale that registers the degrees of distance between nature and culture. Hillman will try to understand through an archetypal approxima-

tion with the color white, and in this way he will come across some ideas of white constellated in our cultural tradition.

The author will then postulate that white forms its own white shadow, its own disease, which because it is white is indiscernible for consciousness defined in terms of light. Therefore, we feel free from the shadow of white supremacy. As if the language of the white, by virtue of its archetypal resonances alone, could restore purity, eliminate sin, guilt and shame.

However, the author warns that in white supremacy, the shadow is white, but it is still shadow. The bad here is not like an absence of the good, but like an excess of the presence of the good: the shadow of this white is mixed, imperceptibly, in the lunar unity that it forms, in the belief of the completed opus, without shadow. This is the supremacy-induced illusion, which will see its own shadows in black, not because they are inherently opposites, but because it is archetypically given that white imagines in opposition, white supremacy depends on oppositional imagination. And when the perception of white here implies the simultaneous perception of black there, we have projection. That is, the entire shadow of white logic itself will be projected onto black.

Hillman brings up another point of extreme relevance. If white thinking is oppositional and if the white supremacy of this ego is a white “purity” that it phobically tries to preserve, then the white self would require a black other, not only to perpetuate a defensive ego, but to subvert it – or at least to revise it (HILLMAN, 1986).

It is worth remembering that the color black, archetypically speaking, threatens the very center of identity, what we have understood by “I” until then, and this is also its virtue. This color dissolves meaning and hope for meaning. It is a herald of change, of invisible discovery and the dissolution of connections with all that taken as truth and reality, solid fact or dogmatic virtue. It darkens and sophisticates the gaze so that it can see through (HILLMAN, 2013).

If we look through these projections, understanding that what is projected onto the black is whatever the white ego thinks it is negative, perhaps we can arrive at an interesting equation. Negative is also the opposite of positive, of what is manifest, visible, revealed. If we follow this reasoning, perhaps we can say that what was put in the blacks also speaks of a subtle essence referring to the white psyche, since its hidden and violating attributes belong to the adjective of Hades, the realm of the dead, the multiple unconscious possibilities.

Thus, the message embodied there would be psychic. It would take us down, into the deep, the psychological and would rob us of our “assets” and threaten our hitherto established ego through its locked doors to the Other, the different. They would bring the repressed back: death, what is not in the world of consciousness, of the living. We are facing the metaphorical death of the white ego: the white ego must metaphorically die.

If we enter this psychological dimension, perhaps we can free blacks from carrying the sociological shadow of primitivity, since we would come to question the developmental fantasy of the ego; of vitality, if we question the heroic force of the ego as the only driving force, and of inferiority when we dialogue with the moral or political fantasy of the ego. By making a transition from virginal white to lunar white, perhaps we can lead whiteness to reflect on ideas such as the limitation of its freedom, the expansion of its ethnocentrism to universal collectives, the dyeing of its whiteness with variety, which would challenge its superiority and tarnish their innocence.

If we stop putting things in opposition, we can go beyond white supremacy. We become polychromatic, not monochromatic. Every act of consciousness is supremely unconscious. “There is no light all white, no immaculate perception. We are all mulattoes of the mind”, says Hillman (1986, p. 48). To free differences we need a thought without contradiction, without dialectics, without negation: an affirmative thought whose instrument

is disjunction; a thought of the multiple, of the dispersed and nomadic multiplicity.

We can’t get out of our skins, but we can get out of our white mind. It is urgent that we do so because racialism, as a mythical construction of racial difference, is the semiotic center of the genocidal mentality. It is time for us to understand that this domination does not harm only a phenotypically marked layer, but all of us, as this unconsciousness does not allow us to recognize ourselves in our own constitutive diversity.

We are the result of a civilizational experience of discomfort, of non-place, an institutional project of death of bodies and knowledge. To get out of this thanatical logic, we will need to rely on the multiple, the diverse and the plural as founding conditions of the psyche. It is necessary to think from the point of view of diversity instead of looking for an alleged unity because the soul making – of an individual or of a people – takes place in countless ways and feeds on the tensions pregnant with the new, with the differences in movement.

This idea is also present in the Bantu philosophy, a people to which most of the enslaved blacks brought to Brazil belonged. For the Bantu, *moyoo* is the vital force that keeps us alive, a force that is not permanent, but that is renewed, mainly through encounters, through “crosses” between Me and others, between different cultures. A perspective of being through the crossroads, from the affections and tensions that occur when cultures cross and that can be expressed by the *ubuntu* philosophy: I am because we are, I am me and the other, I plus the other (PARISE, SCANDIUCCI, 2021).

We can learn from them and support our ideas and our daily practices from the idea of the multiple whenever we are faced with homogeneous discourses, where only one truth prevails. The diverse and the plural are a condition of psychic living and civilizing life. When we learn to live with difference, inside and outside of us, and more than that: when we learn to honor it, we will be able to reinvent life in the cracks of this horror project.

And I believe, I do believe
that our dreams
protected
by the sheets of the night
when they open one by one
on the clothesline of a new time
our tears flow
fertilizing all the earth
where black seeds resist
reawakening hopes
in us

(Conceição Evaristo). ■

Received: 08/03/2022

Revised: 12/07/2022

Resumo

Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial

Este artigo propõe uma revisão crítica acerca das questões raciais no Brasil e suas relações com a psicologia junguiana e pós-junguiana. Iniciamos com um breve resgate histórico. Em seguida, trouxemos alguns debates contemporâneos sobre o tema, identificando as principais publicações da psicologia pós-junguiana e suas relações com a clínica. A ideia de complexo cultural abre importantes

chaves de compreensão, bem como algumas colocações da escola arquetípica sobre o assunto. Constatamos um forte complexo racial presente na vida psicológica brasileira, que perpassa o atendimento psicoterápico. Conclui-se a fundamental importância da escuta do múltiplo diante das tendências a um discurso homogêneo presente atualmente, de forma mais ou menos direta e violenta. ■

Palavras-chave: racismo, complexo cultural, clínica psicológica, psicologia analítica

Resumen

Del pacto narcisista de la blanquitud a la corresponsabilidad: una mirada al complejo cultural racial

Este artículo propone una revisión crítica de las cuestiones raciales en Brasil y su relación con la psicología junguiana y posjunguiana. Comenzamos con una breve reseña histórica. Luego, trajimos algunos debates contemporáneos sobre el tema, identificando las principales publicaciones de la psicología posjunguiana y su relación con la clínica. La idea de complejo cultural abre importantes claves de compren-

sión, así como algunos posicionamientos de la escuela arquetípica sobre el tema. Hay un fuerte complejo racial presente en la vida psicológica brasileña, que impregna la atención psicoterapéutica. Concluye la importancia fundamental de la escucha de lo múltiple frente a las tendencias hacia un discurso homogéneo presentes en la actualidad, de forma más o menos directa y violenta. ■

Palabras clave: racismo; complejo cultural; clínica psicológica, psicología analítica

References

- ADAMS, M. V. *The multicultural imagination: "race", color and the unconscious*. London: Routledge, 1996.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-58.
- BREWSTER, F. *Africans americans and junguian psychology: leaving the shadows*. London: Routledge, 2017.
- _____. *Archetypal grief: slavery's legacy of intergenerational child loss*. London: Routledge, 2018.
- _____. *The Racial Complex: a junguian perspective on culture and race*. London: Routledge, 2019.
- BUCK, V. V. A alma ancestral africana bate à porta dos consultórios de análise: estaremos prontos para recebê-la? In: BOECHAT, W. *A alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 194-215.
- DALAL, F. Jung: a racist. *British Journal of Psychotherapy*, London, v. 4, n. 3, p. 263-79, mar. 1988. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0118.1988.tb01028.x>
- ESTEVES, J. H.; TANCETTI, B. O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 49-62, july/dec. 2020.
- HILLMAN, J. Notes on white supremacy: essaying an archetypal account of historical events. *Spring*, p. 29-58, 1986.
- _____. *Cidade e alma*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- _____. *O sonho e o mundo das trevas*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- IANNI, O. O preconceito racial no Brasil: entrevista de Octavio Ianni. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, pp. 6-20, 2004. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000100002>
- JUNG, C. G. *Civilization in transition*. New York: Princeton University, 1970. (The collected works of C. G. Jung, vol. 10).
- _____. *Memories, dreams, reflections*. New York: Vintage Books, 1965.
- _____. *Psychological types*. New Jersey: Princeton University, 1974. (The collected works of C. G. Jung, vol. 6).
- _____. *The symbolic life: miscellaneous writings*. New Jersey: Princeton University, 1976. (The collected works of C. G. Jung, vol. 18).
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KIMBLES, S. *Phantom narratives: the unseen contributions of culture to psyche*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.
- LU, K. Racial hybridity: junguian and post-junguian perspectives. *International Journal of Jungian Studies*, Hoboken, v. 12, p. 11-40, 2020. <https://doi.org/10.1163/19409060-01201006>
- MORGAN, H. Exploring racism. *Journal of Analytical Psychology*, Oxford, v. 47, n. 4, p. 567-81, oct. 2002. <https://doi.org/10.1111/1465-5922.00347>
- MOTA, B. C. *Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural... marcas do Brasil negro!* 2019. 188 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Educação, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2019.
- NOVAIS, F. A. Condições da privacidade na colônia. In: SOUZA, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 8-24.
- PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. Arkhés africanas e a descolonização da psicologia: a clínica como quilombos imaginais. In: OLIVEIRA, H.; GUI, R. T.; BRAGARNICH, R. (Orgs.). *O insaciável espírito da época*. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 141-71.
- SAMUELS, A.; SHORTER, B.; PLAUT, F. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- SCANDIUCCI, G. Racismo: marcas de um potente complexo cultural no Brasil. In: PERRONE, P.; VALLADA, C. *Ideias e afetos: a clínica dos complexos*. São Paulo: Satva, 2018. p. 67-78.

SCHUCMAN, L. V. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 83-94, apr. 2014. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>

SINGER, T.; KIMBLES, S. A teoria emergente dos complexos culturais. In: CAMBRAY, J.; CARTER, L. (Orgs.). *Psicologia analítica: perspectivas contemporâneas em análise junguiana*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 254-91.

TRINIDAD, C. T. *Identificação étnico-racial na voz de crianças em espaços de educação infantil*. 2011. 210 f. Tese (Doutorado em Educação, Psicologia da Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

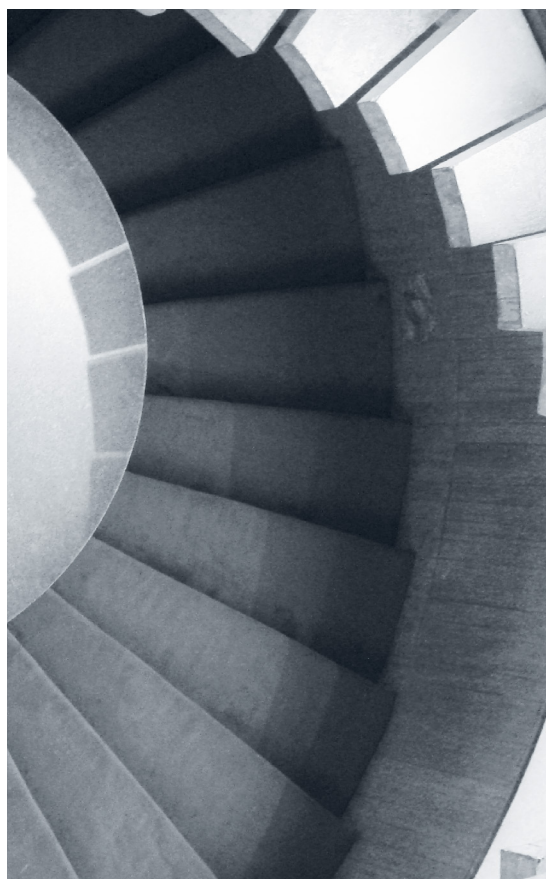
YOUNG-EISENDRATH, P. The absence of Black Americans as Jungian analysts. *Quadrant: Journal of the C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology*, New York, v. 20, n. 2, p. 41-53, 1987.

Os complexos culturais e os artivismos

Julia Péret*

Resumo

A partir da teoria dos complexos formulada por Jung este trabalho se propõe a fazer uma interlocução entre os estudos pós-junguianos sobre Complexos Culturais e as teorias decoloniais, utilizando como ponto de intersecção para esse diálogo os artivismos. Entende-se por artivismos toda produção artística que carrega em seu âmago a resistência e a subversão de quaisquer narrativas ou normas que colaborem ou promovam a opressão de um indivíduo e/ou grupo. Esse artigo tem o intuito de trazer a psicologia analítica para a arena dos debates contemporâneos na tentativa de ampliar a discussão entre indivíduo-grupo-sociedade, que podem contribuir para o desenvolvimento da psicologia analítica brasileira. ■



Palavras-chave
psicologia
analítica,
complexo
cultural,
complexo
colonial,
ativismo.

* Psicóloga, arteterapeuta junguiana. Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades (NuCuS) vinculado ao HIAC da UFBA. Mestranda no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (IHAC – UFBA), sob a orientação do Prof. Dr. Leandro Colling. e-mail: juliaperet@hotmail.com

Os complexos culturais e os activismos

Introdução

A teoria dos Complexos Culturais, ao mesmo tempo em que se baseia na teoria dos complexos formulada por Jung, também contribui para a sua própria ampliação. A seguir trago alguns conceitos-chaves importantes para o entendimento de ambas. Jung têm como uma das bases do seu pensamento o entendimento de que o inconsciente possui diferentes níveis ou camadas. Optou-se por chamar essas camadas de inconsciente pessoal e inconsciente coletivo. A respeito das suas características, Jung escreveu que:

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos inconsciente pessoal. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos inconsciente coletivo. Eu optei pelo termo "coletivo" pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (2016, p. 19, par. 3).

Segundo Jung, o que "entendemos por 'arquétipos' é, em si, irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, chamadas por ele de representações arquetípicas" (2014, p. 172, par. 417).

Embora os arquétipos em si sejam irrepresentáveis, conteúdos do inconsciente pessoal e coletivo podem ser acessados pela consciência por meio dos complexos.

Os complexos podem agir na consciência como "lentes" pelas quais o indivíduo tem a sua percepção distorcida pelo teor do complexo, podendo este ser positivo ou negativo para o indivíduo. Esta distorção "embaça" a consciência podendo provocar dificuldades (ou facilidades) no processo de adaptação do indivíduo. Os complexos agem quase como outras personalidades e interferem nas tomadas de decisões e nas relações interpessoais, por isso, diz-se que uma pessoa é tomada pelo complexo e não o contrário (JACOBI, 2016).

Jung comenta que, quando os complexos não são trabalhados na consciência pelo indivíduo, portanto permanecendo inconscientes, eles "nada perdem de sua carga afetiva original, embora suas manifestações externas possam modificar-se de forma quase ilimitada" (2020, p.106 par. 122). Isso significa que eles devem ser trazidos à luz da consciência para que assim o indivíduo se dê conta de como ocorre a atuação deles em sua vida, e a partir daí, confrontá-lo com o propósito de elaboração e integração.

Os complexos culturais

Ao longo dos seus escritos, principalmente nos volumes 10/2 e 10/3 das Obras Completas¹, Jung vai dando pistas sobre a relação do inconsciente com a cultura sem nunca ter formulado um conceito que se dirija diretamente a ela. A ideia de Inconsciente Cultural foi formulada pela primeira vez, após a morte de Jung, pelo ana-

¹ As Obras Completas de C.G. Jung são divididas em 18 volumes, totalizando 35 livros. Os volumes 10/2 e 10/3 são respectivamente os livros intitulados: Aspectos do drama contemporâneo (2020) e Civilização em transição (2013).

lista junguiano Joseph Henderson. Ao longo da sua trajetória Henderson produziu escritos que relacionavam o indivíduo, a psique e a cultura, passando pelas ideias de inconsciente cultural, arquétipos culturais e atitudes culturais (SILVA; SERBENA, 2021). Henderson (1990, p. 103, tradução livre) o descreve da seguinte forma:

O Inconsciente Cultural, no sentido que eu emprego, é uma área da memória histórica entre o Inconsciente Coletivo e o padrão manifesto da cultura. Pode ser incluso ambas as modalidades, consciente e inconsciente, além disso, tem algum tipo de identidade decorrentes dos arquétipos do Inconsciente Coletivo, que auxilia à formação de mitos e rituais, promovendo o desenvolvimento individual.

Sua maior contribuição foi localizar o inconsciente cultural entre o inconsciente coletivo e o pessoal. Sendo assim, os conteúdos coletivos necessariamente atravessam uma malha cultural antes de habitar o inconsciente pessoal. Thomas Singer e Samuel Kimbles (2004) desenvolveram melhor a ideia de Inconsciente Cultural, a partir da teoria dos complexos de Jung. Segundo os autores, o intento não era de descobrir a causa dos conflitos entre grupos, mas sim de ampliar a própria teoria analítica que permanece com lacunas. Baseado no princípio de seus antecessores, Thomas Singer (2021, p. 115) argumenta:

[...] um complexo cultural é definido como um agregado autônomo, em grande parte inconsciente e emocionalmente carregado de memórias, afetos, ideias, imagens e comportamentos que tendem a se agrupar em torno de um núcleo arquetípico e que são compartilhados por indivíduos dentro de um grupo. Os complexos culturais são ativos tanto na psique do grupo como um todo quanto no indivíduo, no que podemos pensar como sendo o nível grupal da psique do indivíduo.

Singer (2021, p. 116) continua sua definição elencando algumas características típicas dos complexos culturais: são autônomos e repetitivos; reúnem experiências e memórias que validam seu próprio ponto de vista; os pensamentos dos complexos culturais tendem a ser simplistas, têm fortes afetos ou emoções pelas quais se reconhece sua presença e, por fim, "nem todos os complexos culturais são destrutivos; nem todos os complexos culturais são egodistônicos para com a identidade cultural de um grupo ou indivíduo. De fato, alguns complexos culturais podem formar o âmago de uma identidade cultural saudável". Singer e Kimbles (2004) consideram que os complexos culturais começam a integrar a nossa psique quando entramos em contato com a vida coletiva e as estruturas públicas que nos cercam, como por exemplo, a comunidade em que estamos inseridos, as escolas, as mídias que nos envolvem etc.

Os autores destacam que os complexos culturais não se configuram em identidades coletivas nem nacionais. Apesar de essas ideias estarem entrelaçadas, analisar a identidade de grupos ou indivíduos apenas pelas lentes do complexo cultural seria perigoso, pois assim tenderíamos a uma universalização malfeita dos sujeitos – o que na prática não acontece. O que se pode argumentar é que os complexos culturais "podem servir para fornecer um forte senso de identidade cultural e pertença a um grupo que é essencial para uma sensação de bem-estar" (SINGER, 2022, p. 114).

Alguns pensadores junguianos estão explorando o campo da teoria dos complexos culturais e dedicaram-se a escrever sobre alguns dos complexos culturais que assolam não apenas uma cultura, mas o globo como um todo. Alguns desses complexos foram nomeados como: complexo racial (*racial complex*) (BREWSTER, 2020), complexo cultural do racismo (CARIBÉ, 2018), complexo heteropatriarcal (PESSOA, 2021).

O analista junguiano brasileiro Walter Bochat (2018), a partir das ideias de Leonardo

Boff (2016), nomeou quatro grandes complexos culturais da nação brasileira, sendo eles: colonialismo, escravidão, extermínio indígena e corrupção. Adiante me aprofundarei no complexo colonial para posteriormente escrever sobre a sua relação com os ativismos.

Complexo cultural do colonialismo

O sociólogo Aníbal Quijano (2005), ao analisar o processo de colonização da América Latina, identifica três pontos básicos para a consolidação das estruturas coloniais de poder nas Américas: (1) o processo de classificação racial e universal em nome do capital; (2) o etnocentrismo colonial, assim como a invenção dos conceitos de modernidade e racionalidade como experiências e produções exclusivamente europeias e (3) o eurocentrismo – a Europa como centro da subjetividade, da cultura, do conhecimento e da produção do conhecimento – produzindo a narrativa de que os outros povos não possuem a capacidade intelectual de desenvolver-se como civilização.

Nelson Maldonado-Torres (2020) argumenta que para a colonialidade do poder se sustentar, é necessário também aniquilar a subjetividade (o ser) e o saber dos colonizados. Ou seja, é necessário tornar sua religião, cosmogonia, cultura, linguagem, símbolos, em suma, toda a sua humanidade em algo primitivo, inferior, não humano. Desta maneira é possível substituir a cultura dos colonizados pela cultura, linguagem, ciência e "modernidade" dos colonizadores. Sendo assim, o autor completa: "Não somente terras e recursos são tomados, mas as mentes também são dominadas por formas de pensamentos que promovem a colonização e a autocolonização" (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 41).

Posteriormente outros autores desenvolveram a teoria decolonial e começaram a produzir conceitos como a colonialidade do gênero, formulado por María Lugones (2014; 2020). A autora argumenta que o sistema de gênero moderno/colonial não existe sem a colonialidade

do poder, ou seja, o processo de colonização também importou uma série de normas e valores "formais-ideais". Algumas delas são: a ideia de biologia anatomicamente correta (homem/pênis e mulher/vagina), a hierarquização e o comportamento sexual adequado entre os gêneros – sendo a mulher inferior ao homem. E o modelo de família nuclear burguesa (pai, mãe, filhos) como a única configuração familiar aceitável. Viviane Vergueiro (2015) ainda complementa esse pensamento se referindo a uma ciscolonialidade que inventa a cisgeneridade², a cisnormatividade³ e o cissexismo⁴, hierarquizando ainda mais os seres humanos como aceitáveis, inaceitáveis e não humanos.

A partir da leitura dessas autoras fica evidente que aqueles que ocupam o lugar de sujeitos-humanos são os europeus-homens/cis-brancos-heterossexuais e *aquelus colocades*⁵ no lugar de objetos-não-humanos foram os povos racializados como não brancos, sobretudo as mulheres. Krenak (2019, p. 70) chama esse processo de invenção da humanidade de criação do "clube seleta da humanidade", em que aqueles que não se encaixam no padrão imposto por esse clube são os "que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida".

A ideia do complexo cultural do colonialismo é semelhante à ideia que Grada Kilomba (2019) desenvolve em seu livro *Memórias da Planta-*

² A cisgeneridade, fundamentalmente, pode ser compreendida como a identidade de gênero 'típica', naturalizada. O termo "cisgênero" é um conceito que abarca as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento, ou seja, as pessoas não transgênero (VERGUEIRO, 2015, p. 192).

³ Podemos tomar a cisnormatividade como uma série de forças socioculturais e institucionais que discursivamente produzem a cisgeneridade como "natural" (VERGUEIRO, 2015, p. 68).

⁴ Semelhante à ideia de sexíssimo, o cissexismo se configura como uma série de práticas discriminatórias que estabelece uma hierarquia entre pessoas cis e trans, estando a pessoa cis acima da pessoa trans.

⁵ Linguagem neutra utilizada para se referir a qualquer gênero, seja o masculino, o feminino ou o não binário.

ção. No livro a autora discorre sobre o racismo se configurar como um trauma psíquico, a partir do conceito formulado por Freud, que gera uma série de sofrimentos para a população negra impactando diretamente na sua qualidade de vida. Apesar de possuir formação psicanalítica, Kilomba chega a citar o inconsciente coletivo quando diz:

Poderíamos dizer que no mundo conceitual *branco* é como se o inconsciente coletivo das pessoas *negras* fosse pré-programado para a alienação, decepção e trauma psíquico, uma vez que as imagens da *negritude* as quais somos confrontadas/os não são nada realistas, tampouco gratificantes (KILOMBA, 2019, p. 39, grifo da autora).

Apesar de se tratar de teorias psicológicas distintas, Jung teve um profundo vínculo com a psicanálise, que o enriqueceu para o desenvolvimento da sua própria teoria. Nesse exemplo que Kilomba traz seria equivalente a ação de um complexo cultural na psique individual que altera a percepção do sujeito enquadrando-a na sua narrativa inconsciente. Por conseguinte, o complexo cultural do colonialismo seria como um trauma implantado na alma do colonizado, uma vivência coletiva de exploração, dominação, expropriação, extermínio, naturalização da morte, tortura e estupro (MALDONADO-TORRES, 2020).

A noção de trauma pensada através de uma perspectiva junguiana seria, de acordo com Kalsched (2013), qualquer experiência que cause uma *dor ou ansiedade insuportáveis ou intoleráveis*, que ameacem a personalidade humana ou o espírito pessoal. Esse trauma impede o sujeito de ter um desenvolvimento psíquico satisfatório e criativo, ativando o que ele chamou de "sistema de autocuidado arquetípico da psique". A psique está disposta a fazer qualquer coisa para proteger o espírito pessoal (sic) desse indivíduo fragilizado que não consegue se realizar socialmente, inclusive matá-lo (suicídio).

Os mecanismos que a psique individual produz para lidar com esse trauma podem ser negativos/autodestrutivos ou positivos/transformadores. Experiências como o racismo e LGBTQIAP+ fobia, por exemplo, encaixam-se perfeitamente nessa descrição de trauma.

A forma que esses complexos agem na psique individual dos descendentes dos povos não brancos fica bastante evidente quando se analisa o panorama da saúde mental no Brasil. As populações não brancas e LGBTQIAP+, devido ao racismo e à cisheteronormatividade estruturais, aparecem como as mais propensas a desenvolver transtornos psíquicos, como mostram as pesquisas de Ghorayeb (2007); Cardoso e Ferro (2012); Smolen e Araújo (2017) e Oliveira e Vedana (2020). Não é de se surpreender, inclusive, que essas mesmas populações são aquelas que possuem o maior risco de cometer suicídio, como mostram as pesquisas feitas pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2018) e pelo Observatório de mortes e violências LGBTI+ no Brasil (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS et al., 2021).

O livro *Enfrentamento dos Efeitos do Racismo, Cissexismo e Transfobia na Saúde Mental*, organizado por Neon Cunha (2021) e colaboradores, explora muito bem essas consequências. Por isso os psicoterapeutas Parise e Scandiucci (2021, p. 144) reiteram que "urge descolonizarmos a psique brasileira. Só assim elaboraremos nosso trauma fundante".

Diante do exposto fica um questionamento no ar. Antes da invasão europeia, Abya Yala⁶ já possuía na sua diversidade de povos sua própria diversidade de complexos culturais que organizavam a vida grupal das populações que aqui habitavam. Então questiono: o que acon-

⁶ Porto-Gonçalves (2009, p. 26, grifo do autor) define "Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa *Terra madura*, *Terra Viva* ou *Terra em florescimento* e é sinônimo de América. [...] Pouco a pouco, nos diferentes encontros do movimento dos povos indígenas, o nome América vem sendo substituído por Abya Yala, indicando assim não só outro nome, mas também a presença de outro sujeito enunciativo de discurso, até então calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários".

teceu com os conteúdos desses complexos culturais que compunham a psique dos povos originários? E os complexos culturais trazidos pelos povos escravizados? Do ponto de vista junguiano, supõe-se que esses conteúdos foram relegados à sombra.

Quando se estuda o comportamento de um complexo e discute-se a sua autonomia, diz-se que um complexo não deixa de existir, ele apenas é "descarregado". Deste modo, a energia psíquica que estava disponível para um complexo pode ser redistribuída para outro. E quanto mais energia psíquica um complexo dispõe mais próximo do limiar da consciência ele fica (JUNG, 2014).

Em resumo, os complexos podem apresentar quatro comportamentos na psique individual: "completa inconsciência da sua existência, identificação, projeção e confrontação. No entanto, apenas essa última pode ajudar a lidar com o complexo e levar à sua resolução" (JACOBI, 2016, p. 28); e, segundo Boechat (2018, p. 82), "O primeiro passo para confrontar um complexo, tanto no indivíduo quanto na cultura, é reconhecer sua existência".

Ao se referirem as patologias geradas pelo complexo colonial, Parise e Scandiucci (2021, p. 145) sugerem que a alma brasileira precisa ser urgentemente "re-imaginada" e que para isso "precisamos recuperar e atualizar uma pluralidade que já existia antes mesmo da chegada dos invasores portugueses". Boechat (2018), ao formular uma resposta para a cura dessas patologias, nos dá algumas pistas de como isso pode ser feito:

O que fazer para tentar transformar esses graves complexos culturais enraizados em nossa própria origem como nação? A grande resposta para esse processo é a mesma que numa psicoterapia individual: *a memória*. [...] no confronto com os graves problemas culturais, faz-se necessário lembrar e não recalcar, esquecer, jogar para o fosso do passado (BOECHAT, 2018, p. 83-84, grifo do autor).

O movimento intelectual, social e artístico da descolonização⁷ seria como um processo de tomada de consciência e confrontação desse complexo colonial. Confrontação essa que esbarra em todas as estruturas de poder/saber/ser e nos indivíduos que as encarnam. Ao mesmo tempo, esse movimento faz um trabalho de resgate dos símbolos, linguagens e histórias que os colonizadores tentaram apagar. Sobre esse processo não se pode deixar de invocar Conceição Evaristo quando ela diz que "eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer" (informação oral)⁸. Não foram apenas almas que sobreviveram, mas toda uma cultura e sabedoria que a duras penas conseguiu se manter viva. Sem deixar, é claro, de sofrer severas mutilações.

Destaca-se, a partir da sessão seguinte, o papel importante que os ativismos desempenham nesse processo de confrontação (ou seria resistência?) do complexo colonial ou, como Singer (2022) chamou, das "defesas arquetípicas do espírito de grupo":

Quando um grupo é atacado no seu núcleo e nos seus valores [...] ou quando um grupo é corroído no seu núcleo e nos seus valores [...] acredito que as defesas arquetípicas do espírito de grupo são mobilizadas para proteger o espírito de grupo (que se encontra vulnerável e ferido) [...] Encaro essa resposta como uma reação automática, reflexa e, de certa forma, a maneira mais natural da psique do grupo reagir quando se encontra nas garras de um complexo cultural (p. 124-5)

⁷ O termo descolonização pode ser entendido como: "politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia" (KILOMBA, 2019, p. 224).

⁸ Célebre frase de Conceição Evaristo, nacionalmente conhecida e propagada tanto pelos movimentos negros quanto pelos movimentos de mulheres negras.

Os complexos culturais encontram os artivismos

Como dito anteriormente, os complexos se expressam por meio de símbolos. E esses símbolos não estão imunes aos complexos culturais e pessoais que carregamos, eles falam através deles, contam histórias e carregam um pouco da nossa psique. Jung (2020, p. 152 par. 180) refere-se ao símbolo como "uma expressão indeterminada, ambígua, que indica alguma coisa dificilmente definível, não reconhecida completamente". Para que uma imagem se torne um símbolo é preciso que a consciência observadora crie com esta uma espécie de vínculo, uma troca que a envolva de sentido (RODRIGUES, 2019).

A linguagem simbólica consegue capturar, como um imã, aquele que a observa, sendo capaz de instigar a movimentação de aspectos psíquicos evitando assim uma estagnação da psique (JACOBI, 2016).

Essas imagens do inconsciente (pessoal, cultural e coletivo) são projetadas no "mundo real" através das artes sob a forma de símbolos. O artista, ao se apropriar de materiais naturais e/ou artificiais mesclando-os à sua criatividade, pode criar novas subjetivações, percepções e sentidos, bem como criar outras possibilidades e outros mundos capazes de dialogar com o espectador (ROLNIK, 2003).

Em seu livro *Imagens do Inconsciente*, a psiquiatra Nise da Silveira (2015) diz:

O processo psíquico desenvolve seu dinamismo por intermédio da criação de imagens simbólicas. "o símbolo é o mecanismo psicológico que transforma energia" [JUNG O.C. 8]. Assim, a objetivação⁹ de imagens simbólicas no desenho ou na pintura poderá promover transferências de energia de um nível para outro nível psíquico. A imagem não é algo estático.

Ela é viva, atuante e possui mesmo eficácia curativa (p. 135).

Nise da Silveira (1905-1999) foi uma psiquiatra brasileira que desenvolveu seu pensamento e pesquisa no Centro Psiquiátrico Pedro II localizado no Rio de Janeiro. Responsável pela criação do *Atelier* de Pintura em 1946, Nise tinha como proposta criar uma alternativa terapêutica aos violentos "tratamentos" destinados aos doentes mentais da época. A expressiva melhora observada nos internos que espontaneamente frequentavam o *atelier* impulsionou Nise a iniciar a sua pesquisa.

Gustavo Barcellos (2006), em seu texto *O sul e a alma*, discorre sobre como os complexos culturais se manifestam e se atualizam nas artes. Para demonstrar sua perspectiva, ele utiliza a expressão artística do barroco colonial/tropical como exemplo de manifestação artística que confronta o complexo colonial. Ao longo do texto, ele argumenta que o barroco colonial se recusou a aceitar a expressão artística do barroco português como "pronta". Visto que, apesar do estilo barroco ser importado de Portugal, quando chega ao "Brasil", ele passa por uma série de transformações, engloba referências artísticas e culturais de outros povos e se transforma em um estilo diferente do original. Assume, assim, as suas próprias idiossincrasias que tanto o definem quanto o diferenciam.

Como ocorreria então essa confrontação entre os complexos e os artivismos? O primeiro passo desse diálogo seria definir o que são Artivismos. Raposo (2015, p. 5) o define como uma produção artística que:

Apela a ligações, tão clássicas como prolixas e polêmicas entre arte e política, e estimula os destinos potenciais da arte enquanto ato de resistência e subversão [...] A sua natureza estética e simbólica amplifica, sensibiliza, reflete e interroga temas e situações num dado contexto histórico e social, visando à mudança

⁹ Por objetivação a autora se refere ao processo de dar forma à imagem, transformá-la em uma criação, em uma obra palpável e observável.

ou a resistência. Ativismo consolida-se assim como causa e reivindicação social e simultaneamente como ruptura artística – nomeadamente, pela proposição de cenários, paisagens e ecologias alternativas de fruição, de participação e de criação artística.

Em resumo, os ativismos são produções artísticas que carregam em seu âmago a resistência e a subversão de quaisquer narrativas ou normas que colaborem ou promovam a opressão de um indivíduo e/ou grupo. Em geral essas produções artísticas se referem a temáticas sociais e políticas emergentes.

É interessante ressaltar aqui que o próprio Jung, em seu texto *Relação da psicologia analítica com a obra de arte poética (1922)*, se refere ao valor social que a arte possui e o papel do artista diante das insatisfações da sua época:

Este é o segredo da ação da arte. O processo criativo consiste (até onde nos é dado segui-lo) numa ativação inconsciente do arquétipo e numa elaboração e formalização na obra acabada. De certo modo a formação da imagem primordial é uma transcrição para a linguagem do presente pelo artista, dando novamente a cada um a possibilidade de encontrar o acesso as fontes mais profundas da vida que, de outro modo, lhe seria negado. É aí que está o significado social da obra de arte: ela trabalha continuamente na educação do espírito da época, pois traz a tona aquelas formas das quais a época mais necessita. Partindo da insatisfação do presente, a ânsia do artista recua até encontrar no inconsciente aquela imagem primordial adequada para compensar de modo mais efetivo a carência e unilateralidade do espírito da época. [...] o gênero da obra de arte nos permite uma conclusão sobre a característica da época na qual ela se originou (JUNG, 2013, p. 83, par. 130).

Ao analisar a cena ativista brasileira, Leandro Colling (2019, p. 29) observa o que parece ser uma grande mobilização em torno das temáticas que envolvem as dissidências sexuais e de gênero. Temática esta que se entrelaça com o pensamento decolonial exposto anteriormente.

Colling observa que a cena ativista das dissidências valoriza as identidades híbridas de gênero e sexualidade, opondo-se à ideia de identidade fixada em homem/pênis/heterossexual e mulher/vagina/heterossexual. Observa também a predominância de múltiplas linguagens artísticas e coletivos – não centraliza a produção em uma pessoa – que, muitas vezes, convocam o expectador a participar e intervir na obra.

A cena ativista faz coro contra qualquer tipo de preconceito e normatização de corpos e identidades e, neste ponto, ela é bem semelhante às ideias decoloniais. Colling (2019) também faz essa ponte e chega a citar alguns autores que pensam a produção artística da cena através da ideia da descolonização.

Ao que parece, ao produzir imagens que desconstruem a noção de identidade fixa e rompem com uma série de normatizações inventadas pela cultura, essa cena artística colide e ameaça diretamente os pressupostos que sustentam o complexo colonial, promovendo a "descarga", por assim dizer, e a circulação da energia psíquica para imagens e complexos outros que subvertem a imagem da colonialidade.

Além disso, o autor também percebe na cena ativista o que chamou de "uma felicidade de transgredir". Transgredir o que exatamente?

No artigo intitulado *Fracasso, utopia queer ou resistência? Chaves de leitura para pensar as artes das dissidências sexuais e de gênero no Brasil*, Colling (2021, p. 15) observa que "muitas pessoas e coletivos que integram essa cena ativista das dissidências sexuais e de gênero no Brasil da atualidade, dizem não à pulsão de morte, ao fracasso e à infelicidade. Nessa cena, desobedecer (OLIVEIRA, 2017), às vezes inclusive com alegria, é um verbo muito mais apropriado do que fracassar".

Seria essa uma defesa arquetípica do espírito do "grupo dos dissidentes"? Uma defesa (ou autodefesa?) criativa e positiva que engloba complexos culturais adormecidos e se recusa a operar nos moldes coloniais que produzem imagens de infelicidade e morte? Ou seria então um resgate/inflação dos complexos culturais pré-invasão colonial?

Os ativismos parecem confrontar as narrativas que sustentam o complexo colonial, fazendo-o através de imagens e cenas positivas e alegres que representam as pessoas não brancas e LGBTQIAP+ com dignidade, criatividade, força e liberdade. Essas imagens e cenas movimentam e direcionam a energia psíquica para outros complexos culturais que vêm confrontando e ameaçando o complexo colonial.

Considerações finais

Se tanto a arte como terapia quanto a Arteterapia têm o potencial de transformar as pessoas através da imagem e promover, como disse Nise da Silveira, uma autocura¹⁰ o que essas imagens artistas conseguiriam fazer, mesmo que lentamente, com as coletividades?

Questionando isso me refiro aqui à subjetividade humana, que não está imune aos constantes bombardeios visuais que recebemos. Sejam essas imagens veiculadas pelos meios de comunicação e mídias sociais ou estampadas em outdoors e muros das cidades.

Impregnadas de uma narrativa que, como visto, perpassa pelos complexos culturais as imagens veiculadas pela mídia hegemônica nos ensinam, dentre tantas coisas, que: a família feliz é aquela que estampa as propagandas de margarina (branca, heterossexual e com prole); que índios no Brasil só existem em terras isoladas em algum lugar da Amazônia; que o agro é pop e que está tudo bem destruir o nosso planeta; e que negros e negras só ocupam os lugares subalternos da sociedade por que não se esforçaram o suficiente.

Por mais que tenhamos avançado muito com políticas públicas e pressão dos movimentos sociais nas últimas décadas, ainda há fragilidade nas conquistas políticas a favor das massas e da diversidade. É indiscutível que uma mudança a nível estrutural é necessária. Contudo, para que ocorra é necessário também uma mudança subjetiva e os ativismos demonstram ser um potente aliado para alcançá-la.

A arte tem o poder de chegar a lugares inimagináveis e não se cala diante da censura, pelo contrário, quanto mais se censura a arte mais transgressora ela se tornará. Finalizo esse artigo com uma frase muito pertinente da artista visual Elidayana Alexandrino (2022): "Precisamos entender as imagens como criadoras de mundos e realidades possíveis. Precisamos de uma nova cultura visual baseada no amor, amor no sentido político de ação e transformação!". ■

Recebido: 02/08/2022

Revisado: 04/12/2022

¹⁰ Cura, no vocabulário analítico, significa transformação.

Abstract

When cultural complexes meet activism

Based on the theory of complexes formulated by Jung, this work aims to establish a dialogue between post-Jungian studies on Cultural Complexes and decolonial theories, utilizing activism as an intersection point for this dialogue. Activism is understood as any artistic production that carries at its core the resistance and subversion of any narra-

tives or norms that collaborate or promote the oppression of an individual and/or group. This article aims to bring analytical psychology to the arena of contemporary debates in an attempt to broaden the discussion between individual-group-society, which can greatly contribute to the development of Brazilian analytical psychology. ■

Keywords: analytical psychology, cultural complex, colonial complex, activism.

Resumen

Los complejos culturales y los activismos

A partir de la teoría de los complejos formulada por Jung, este trabajo propone establecer un diálogo entre los estudios pos-junguianos sobre los Complejos Culturales y las teorías decoloniales, utilizando el activismo como punto de intersección de dicho diálogo. Se entiende por activismo toda producción artística que lleve en su núcleo la resistencia y subversión de cualesquie-

ra narrativas o normas que coadyuven o promuevan la opresión de un individuo y/o grupo. Este artículo tiene como objetivo traer la psicología analítica a la arena de los debates contemporáneos en un intento de ampliar la discusión entre individuo-grupo-sociedad, que puede contribuir en gran medida al desarrollo de la psicología analítica brasileña. ■

Palabras clave: psicología analítica, complejo cultural, complejo colonial, activismo

Referências

- ALEXANDRINO, E. Que imagens ainda não foram criadas? *@narrativaz_que_se_encontram*, 17 set. 2022. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CinjV4mOVX7/>>. Acesso em: 18 set. 2022.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS – ANTRA et al. *Mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil: dossiê 2021*. Florianópolis, 2021.
- BARCELLOS, G. O sul e a alma. In: BARCELLOS, G. *Vôos & raízes: ensaios sobre psicologia arquetípica, imaginação e arte*. São Paulo: Ágora, 2006. p. 41-60.
- 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.
- BOFF, L. Quatro sombras afligem a realidade brasileira. *A Gazeta: Opinião*, 4 abr. 2016.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.
- BREWSTER, F. *The racial complex: a jungian perspective on culture and race*. New York: Routledge, 2020.
- CARDOSO, M. R.; FERRO, L. F. Saúde e população LGBT: demandas e especificidades em questão. *Rev. Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília*, v. 32, n. 3, p. 552-563, 2012.
- CARIBÉ, T. Caminhos de volta: o retorno consciente as origens. In: OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 28-59.
- COLLING, L. A emergência e algumas características da cena ativista das dissidências sexuais e de gênero no Brasil da atualidade. In: COLLING, L. (Org.). *Artivismos das dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019. p. 11-40.
- _____. Fracasso, utopia queer ou resistência? Chaves de leitura para pensar as artes das dissidências sexuais e de gênero no Brasil. *Conceição/Conception*, Campinas, v. 10, p. 1-22, 2021. <https://doi.org/10.20396/conce.v10i00.8664371>
- CUNHA, N. et. al. *O enfrentamento dos efeitos do racismo, cissexismo e transfobia na saúde mental*. São Paulo: Dan-dara, 2021.
- GHORAYEB, D. B. *Saúde mental, qualidade de vida, religiosidade e identidade psicossocial nas homossexualidades*. 2007. 194 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- HENDERSON, J. L. The cultural unconscious. In: HENDERSON, J. L. *Shadow and self: selected papers in analytical psychology*. Wilmette: Chiron, 1990. p. 103-13.
- JACOBI, J. *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2014. (Obras completas de C. G. Jung v. 8, n. 2).
- _____. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis: Vozes, 2013. (Obras completas de C. G. Jung v. 15).
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2016. (Obras completas de C. G. Jung v. 9, n. 1).
- _____. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2020. (Obras completas de C. G. Jung v. 5).
- KALSCHED, D. *O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal*. São Paulo: Paulus, 2013.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar o Tempo, 2020. p. 52-83.
- _____. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-52, set./dez. 2014.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J. et. al. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-53.

- OLIVEIRA, J. M. *Desobediências de gênero*. Salvador: Devires, 2017.
- OLIVEIRA, E. T.; VEDANA, K. G. G. Suicídio e depressão na população LGBT: postagens publicadas em blogs pessoais. *Smad: Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas*, Ribeirão Preto, v. 16, n. 4, p. 39-48, dez. 2020.
- PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. Arkhés africanas e a descolonização da psicologia: a clínica como quilombo imaginal. In: OLIVEIRA, H.; GUI, R. T.; BRAGARNICH, R. (Org.). *O insaciável espírito da época: ensaios de Psicologia Analítica e Política*. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 141-71.
- PESSOA, G. O complexo heteropatriarcal: uma contribuição para o estudo da sexualidade na psicologia analítica a partir da teoria social. *Junguiana*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 82-102, jul./dez. 2021.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. <https://doi.org/10.5380/dma.v20i0.16231>
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-42.
- RAPOSO, P. "Artivismo": articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 3-12, out. 2015. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.909>
- RODRIGUES, S. Símbolo & imagem na arteterapia junguiana: aproximações e distanciamentos conceituais. São Paulo: Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa, 2019. Disponível em: <<https://www.ijep.com.br/artigos/show/simbolo-imagem-na-arteterapia-junguiana-aproximacoes-e-distanciamentos-conceituais>>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- ROLNIK, S. Alteridade e cultura arte cura? Lygia Clark no limiar do contemporâneo. In: BARTUCCI, G. (Org.). *Psicanálise, arte e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2003. p. 365-82.
- SILVA, C. E.; SERBENA, C. A. A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, Londrina, v. 12, n. 1, p. 158-82, abr. 2021. <https://doi.org/10.5433/2236-6407.2021v12n1p158>
- SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SINGER, T. A teoria do complexo cultural: modos científicos e mitopoéticos de conhecer. In: CAMBRAY, J.; SAWIN, L. (Orgs.). *Pesquisa em psicologia analítica: aplicações a partir da pesquisa científica, histórica e intercultural*. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 108-27.
- _____. Sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. (Orgs.). *Re-imaginado um lugar de escuta: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais*. São Paulo: Sattiva, 2022. p. 104-39.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. (orgs.). *The cultural complex: contemporary perspectives on psyche and society*. Londres: Routledge, 2004.
- SMOLEN, J. R.; ARAÚJO, E. M. Raça/cor da pele e transtornos mentais no Brasil: uma revisão sistemática. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 12, p. 4021-30, dez. 2017. <https://doi.org/10.1590/1413-812320172212.19782016>
- VERGUEIRO, V. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2015.

When cultural complexes meet activism

Julia Péret*

Abstract

Based on the theory of complexes formulated by Jung, this work aims to establish a dialogue between post-Jungian studies on Cultural Complexes and decolonial theories, utilizing activism as an intersection point for this dialogue. Activism is understood as any artistic production that carries at its core the resistance and subversion of any narratives or norms that collaborate or promote the oppression of an individual and/or group. This article aims to bring analytical psychology to the arena of contemporary debates in an attempt to broaden the discussion between individual-group-society, which can greatly contribute to the development of Brazilian analytical psychology. ■



Keywords
analytical
psychology,
cultural
complex,
colonial
complex,
activism.

* Bachelor's degree in Psychology, works as an Junguian Art therapist, and is currently a researcher at Federal University of Bahia Research Centre in the realm of culture, gender and sexualities studies (NuCuS – Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades). Master's degree student at the Multidisciplinary Post-graduation Program of Culture and Society, under the supervision of a Ph.D. Leandro Colling. e-mail: juliaperet@hotmail.com

When cultural complexes meet activism

Introduction

The Cultural Complexes theory is based on the theory of complexes formulated by Carl Gustav Jung, so to understand both of them I will bring some key concepts below. Jung has as one of his thought fundamentals the idea that the unconscious has different levels or layers. He did opt to call these layers the personal unconscious and the collective unconscious. Regarding its characteristics, Jung wrote that:

A more or less superficial layer of the unconscious is undoubtedly personal. I call it the personal unconscious. But this personal unconscious rests upon a deeper layer, which does not derive from personal experience and is not a personal acquisition but is inborn. This deeper layer I call the collective unconscious. I have chosen the term “collective” because this part of the unconscious is not individual but universal; in contrast to the personal psyche, it has contents and modes of behavior that are more or less the same everywhere and in all individuals. It is, in other words, identical in all men and thus constitutes a common psychic substrate of a suprapersonal nature that is present in every one of us (JUNG, 1980, p. 20, par. 3).

According to Jung “‘archetype’ is in itself irrepresentable, but has effects which make visualizations of it possible, namely, the archetypal images and ideas” (JUNG, 1975, p. 199, par. 417).

As archetypes in their pure state are non-representable content for the consciousness, they access our personal unconsciousness under the form of complexes.

The Complexes may act consciously as a “lens” where the individual has his perception

distorted by the complex’s content, which turns out to be positive or negative for the person. This distortion blurs the conscious and may provoke struggling (or facilitate) the subject’s adaptation process. It interferes with decision-making and in interpersonal relationships, the complexes act almost like other personalities; for this reason, one may say that a person is taken by the complex itself, not the opposite (JACOBI, 2007).

As Jung comments, when a complex is not treated on the subject’s conscious, remaining unconscious, they “[...] lose nothing of their original affectivity, though their outward manifestations can change almost endlessly” (JUNG, 1976, p. 92, par. 122). It means that, besides they’re being quite insistent and creative, the complexes can and should be brought to the light of consciousness for the subject to realize how these complexes affect his life, and once they did realize it, confront them with the elaboration and integration purpose.

The cultural complexes

Along his writings, mainly in volume 10 of The Collected Works¹, Jung gives us some clues about the correlations of unconsciousness with culture, without however addressing a proper concept that applies directly to it. The idea of Cultural Unconscious was formulated for the first time after Jung’s death, by the Jungian analyst Joseph Henderson, which along his lifetime trajectory wrote about correlations between the individual, the psyche, and culture, coming across the ideas of cultural unconscious, cultural archetypes and cultural attitudes (SILVA, SERBENA, 2021). Henderson (1990) formally defined the culture unconscious as:

¹ The Collected Work of C. G Jung is split into 20 books. Volumes 10 are respectively the book entitled: Civilization in Transition (1970).

The cultural unconscious, in the sense I use it, is an area of historical memory that lies between the collective unconscious and the manifest pattern of culture has some kind of identity arising from the archetypes of the collective unconscious, which assists in the formation of myth and ritual and also promotes the process of development in individuals (p. 103).

Henderson's major contribution was spotting the cultural unconscious among the cultural unconscious and the personal and collective unconscious, to the extent that, those collective contents necessarily have to pass through a cultural mash before inhabiting the personal unconscious. The authors Thomas Singer and Samuel Kimbles (2004) further developed the idea of Cultural Unconscious, starting from Jung's Complexes theory, not intending to discover the causes of grupal conflicts, but mainly to amplify analytical theory on its own, due to its remaining flaws. Based on their predecessor's principles, Thomas Singer (2018) argues:

[...] a cultural complex is defined as an autonomous, largely unconscious, emotionally charged aggregate of memories, affects, ideas, images, and behaviors that tend to cluster around an archetypal core and are shared by individuals within a group. Cultural complexes are active both in the psyche of the group as a whole and in the individual at what we can think of as the group level of the individual's psyche (p. 73).

Singer (2018, p. 73-74, emphasis on original) proceeds with his definition, naming a few cultural complexes' typical characteristics: they are autonomous and repetitive; collect experiences and memories that validate their own point of view; the thoughts of cultural complexes tend to be simplistic; have strong effects or emotions by which one can recognize their presence

and, ultimately, "Not all cultural complexes are destructive; not all cultural complexes are ego-dystonic to the cultural identity of a group or individual. Indeed, some cultural complexes can form the core of a healthy cultural identity". Singer e Kimbles (2004) consider that the cultural complexes start to integrate our psyche when we get in touch with collective life and public structures surrounding us, for instance, the community we belong to, schools, the media around us etc.

The author draws attention to the fact that cultural complexes are not collective identities or national ones. Despite these ideas being intertwined, it would be dangerous and even simplistic to analyze individual and group identities through the lens of cultural complexes. What could be argued is that cultural complexes "May contribute to a better sense of cultural identity and belonging to a group, which is essential for a well-being state of feeling" (SINGER, 2022, p. 114, free translation).

Some Jungian thinkers are exploring the realm of cultural complexes theory and are dedicated to writing about some cultural complexes that jeopardize not one culture alone, but the entire globe as a whole. Some of these complexes were named: *racial complex* (BREWSTER, 2020), *racism cultural complex* (CARIBÉ, 2018), and *heteropatriarchal complex* (PESSOA, 2021).

That's an attempt to bring theory into the contemporary debate, contributing with a psychological perspective. In the Brazilian scenario, the Jungian analyst Walter Boechat (2018), starting from the ideas developed by Leonardo Boff (2016), named the fourth greater cultural complexes of the Brazilian nation that would be: colonialism, slavery, indigenous genocide, and corruption. Further on, I will dig into the colonial complex and thereafter, work on its relationship with artivisms.

Colonialism cultural complex

The sociologist Aníbal Quijano (2005) analyses the colonization of America, especially

Latin America, as a universal racial classification process in the name of capitalism, and also as ethnocentric colonialism; He argues that the invention of concepts such as modernity and rationality are experiences and products exclusively European – therefore colonial from the outset – what is called Eurocentrism. Thinking about Europe as the center of subjectivity, culture, knowledge and its reproduction do create a narrative that other nations and cultures didn't have the intellectual capacity for self-development as a civilization, thus, requiring European enlightenment. Those became the basis for the consolidation of colonial power structures. Nelson Maldonado-Torres (2020) still argues that for colonial power to sustain itself it is necessary to annihilate subjectivity (being) as well as the knowledge of colonized nations, turning its religion, cosmogony, culture, language, symbols - in short, turns its humanity - primitive, inferior, inhuman. Then replacing its culture, language, and Science for the colonizer's modernity, for this reason, Nelson Maldonado claims that "not only are lands and resources taken, but minds are also dominated by thought forms that promote colonization and self-colonization" (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 41, free translation).

Subsequently, other authors developed the decolonial theory and started to forge concepts such as gender coloniality, created by María Lugones (2014; 2020) claiming that the modern/colonial gender system doesn't exist without the coloniality of power, that is to say, the colonialization process also imported a number "ideal-formal" rules and values. Some of them are: (i) the idea of anatomically correct biology (man/penis and woman/vagina); (ii) the hierarchization and adequate sexual behavior among genders – as women being inferior to men. Then, the bourgeoisie family-core model (father, mother, children) as being the only acceptable family configuration. Viviane Vergueiro (2015) still complements this thought by referring to a ciscolo-

nality that comes up with cisgender², cisnormativity³, and cissexism⁴, even more ranking human beings, labeling them as acceptable, unacceptable, or inhuman.

From the lessons of Viviane Vergueiro and María Lugones, it becomes evident that those who occupy the human-subject locus are the European-men/cisgender-white-heterosexuals and those placed in the object-non-human spot where the people racialized as non-white, above all, women. Krenak (2019, p.37) calls this process of "selective human club", in which those who don't fit in the patterns imposed by this club "insist on declining to join this dance of civilization, technology, and planetary control. And as their dance is a strange one, it has to be stopped, and the dancers eradicated through epidemics, poverty, starvation, and violence".

The idea of colonialism's cultural complex is similar to Grada Kilomba's (2010) ideas developed in her book *Plantation Memories*. In her new book, the author expatiates racism treating it as a psychic trauma, following the concept formulated by Freud, which generates a bunch of suffering for the black population, directly impacting those communities' quality of life. Despite Kilomba's psychoanalytical background, she quotes the collective unconscious when she argues that:

We could say that in the *white* conceptual world, it is as if the collective unconscious of Black people is pre-programmed for alienation, disappointment and psychic

² The Cisgender, fundamentally, may be perceived as the typical gender identity, therefore, a neutral one. The term "cisgender" is a concept that encompasses people who do not identify with the gender determined at birth, in other words, the non-transgender people (VERGUEIRO, 2015, p. 192, free translation).

³ We may assume that cisnormativity is a series of sociocultural and institutional forces that take the cisgender phenomena as a "natural" discourse (VERGUEIRO, 2015, p. 68, free translation).

⁴ Comparable to the idea of sexism, cissexism can be defined as a series of discriminatory practices which stables a hierarchy between cis and transgender people, being the cisgender people on top and transgender at the bottom.

trauma since the images of Blackness we are confronted with are neither realistic nor gratifying (KILOMBA, 2010, p. 19).

Despite being distinct psychological theories, Jung had a profound bond with psychoanalysis, which had a great contribution to his work. This very example that Kilomba brings would be an equivalent of a complex cultural action on the individual psyche, which changes the subject's perspective, framing it on its unconscious narrative. Therefore, the colonialism cultural complex would be like a trauma implanted within the soul of the colonized, a collective experience of exploitation, domination, expropriation, extermination, death's trivialization, torture, and rape (MALDONADO-TORRES, 2020).

The notion of trauma thought through a Jungian perspective would be, according to Kalsched (2013), any experience that causes unbearable or intolerable pain or anxiety, which threatens the human personality or the personal spirit. This trauma prevents the subject from having a satisfactory and creative psychic development, activating what he called the "archetypal self-care system of the psyche"; the psyche is willing to do anything to protect this fragile Self that cannot fulfill itself socially, including killing himself (suicide). The mechanisms that the individual psyche produces to deal with this trauma can be negative/self-destructive or positive/transformational. Experiences such as racism and LGBT-phobia fit this description of trauma perfectly, as we will see later.

The way these complexes act on the individual psyche of non-white people's descendants turns out pretty evident when we analyze the mental health overview in Brazil. The non-white population and LGBTQIA+ Community, due to racism and structural cis/straight-normativity turn out to be the ones who are most likely to develop psychiatric disorders, according to the research work of Ghorayeb (2007); Cardoso e Ferro (2012); Smolen e Araújo (2017) and Oliveira and Vedana (2020). Not surpris-

ingly though, those same populations are the ones at greater risk of committing suicide, as shown by the research conducted by Brazilian Healthcare Ministry (BRASIL, 2018) and by the Brazilian LGBTI+ Death and Violence Observatory (ANTRA et al., 2022).

The book *Enfrentamento dos Efeitos do Racismo, Cissexismo e Transfobia na Saúde Mental* (Facing the effects of Racism, Cissexism, and Transphobia on Mental Health) organized by Neon Cunha (2021) e co-workers explores pretty well these consequences. That is the reason why psychoanalysts Parise e Scandiucci (2021, p. 144, free translation) reiterate "[...] we ought to decolonize Brazilian psyche. Only then we can elaborate our founding trauma".

Based on these considerations, lays a question. Before the European invasion, *Abya Yala*⁵ already has on its people diversity and their own cultural complexes that organized collective life. So, what happened to the contents of those cultural complexes that inhabited the cultural unconscious after the pre-colonial invasion context? What about the cultural complexes brought by slaved people? From a Jungian perspective, it is assumed that these contents have been relegated to the shadow.

When someone studies a complex's behavior and discusses its autonomy, it is true to say that a complex does not stop existing, it just "discharged". Thus, the psychic energy once available for a complex may be redistributed for another one. And the more psychic energy a complex has, the more it gets close to consciousness (JUNG, 1975).

When studying the behavior of a complex, while discussing its autonomy, it's common to say that a complex doesn't stop existing, it just

⁵ Porto-Gonçalves (2009, p. 26, free translation) defines "*Abya Yala*, in the language of the Kuna people, it means Ripe Earth, Alive Earth or Flowering Earth, and its synonymous with America. [...] Little by little, in the different meetings of the indigenous people's movement, the name America has been replaced by *Abya Yala*, thus indicating not only another name but also the presence of another subjective speech, hitherto silent and subordinated in political terms: the native people".

is “unloaded”, and the psyche energy which was available for a complex may be redistributed to another one. The complexes may present four distinct behaviors: “[...] total unconsciousness of its existence, identification, projection, or confrontation. But only confrontation can help the ego to come to grips with the complex and lead to its resolution” (JACOBI, 2007, p. 17-18); and, according to Boechat (2018, p. 82, free translation) “The first step in order to confront a complex, as for individuals as for the culture, is to acknowledge its very existence”.

Parise e Scandiucci (2021, p. 145, free translation) referring to pathologies generated by the colonial complex suggest that the Brazilian soul urges to be “re-imagined” and to achieve that we ought to “restore and update a plurality that already existed even before the portuguese invisor’s arrival”. Boechat (2018, free translation), in an attempt of formulating a response for healing those pathologies, give us some clues on how it can be done:

What could we do to transform those harsh cultural complexes deeply rooted in our self-image as a nation? The major answer for this process is the same given in individual psychotherapy: Memory, in confrontation with severe cultural problems, we ought to remember, not repress, forget and throw away in the past ditch (p. 83-84).

The intellectual, social, and artistic movement of decolonization⁶ would be a sort of process of awareness and confrontation of this colonial complex. This process of confrontation stands against all power/knowledge/being structures, and it stumbles upon the individuals who incarnate it. All of this, at the same

⁶ The term decolonization may be understood as: “Politically, the term describes the achievement of autonomy by those who have been colonized and therefore involves the realization of both independence and self-determination” (KILOMBA, 2010, p.138).

time, that this movement rescues the symbols, languages and history that the colonizers tried to erase. Speaking on this process, I can’t do no other than quote Conceição Evaristo when she says that “They agreed on an arrangement for killing us, but we did agree not dying” (oral source)⁷. It wasn’t the surviving souls alone that managed to live, but a whole culture and wisdom that struggled to be kept alive, without of course suffering several mutilations

From now on, I highlight the crucial role of activism in this process of confrontation (or that would be resistance?) of the colonial complex or as Singer (2022, free translation) called “archetypical defense of collective spirit”, when he says that:

When some group has its core values threatened, or when some group has its core values corroded I believe that archetypical defenses of spirit are mobilized in order to save the group’s spirit (which is found wounded and vulnerable) [...] I face this answer as an automatic response, a reflex, in a certain way, the most proper way of one’s collective psyche reacting to a cultural complex (p. 124-125).

The cultural complexes meet the activisms

As we previously commented, the complexes express themselves through symbols. And these psychic images are not immune to cultural and personal complexes we carry with ourselves, they speak through them, tell us stories, and bring some of our psyches. Jung (1976, p. 124 par 180) refers to the idea of the symbol as “[...] an indefinite expression with many meanings, pointing to something not easily defined and therefore not fully known”. To become a symbol, an image needs an observer’s consciousness to

⁷ A widely known quotation of Conceição Evaristo, nationally acclaimed and widespread author, well-known for advocating both for civil rights and black women’s rights organizations.

create a bond with this image, on a trade involving it in meaning (RODRIGUES, 2019).

The symbolic language can capture, like a magnet, those who observe it, being able to instigate the movement of psychic aspects, thus, avoiding psyche stagnation (JACOBI, 2007).

These images from the unconscious (personal, cultural, and collective) are projected in “the real world” via visual arts in the form of symbols. Those symbols are defined as an image or scene with a visible meaning, but underneath the visible, it carries an occult and deeper meaning (JACOBI, 2007).

The artist, by appropriating natural and/or artificial materials and entangling them with their creativity, can create new subjectivities, perceptions, and meanings, as well as create other possibilities and other worlds capable of dialoguing with the spectators (ROLNIK, 2003). In her book *Images of Unconsciousness* the psychiatrist Nise da Silveira (2015) tells us:

The psychic process develops its dynamism through the creation of symbolic images. “the symbol is the psychological mechanism that transforms energy” [JUNG O.C. 8]. Thus, the objectification⁸ of symbolic images in drawing or painting may promote energy transfers from one level to another psychic level. The image is not something static. It is alive, active, and even possesses curative efficiency (p. 135, free translation).

Nise da Silveira (1905-1999) was a Brazilian psychiatrist who developed her train of thought and research fundamentals inside Pedro II Psychiatric Ward, located on Rio de Janeiro. Nise was responsible for the creation of Painting Atelier, in 1946, and she had set as the main goal creating a therapeutic alternative for violent “treatments” forced upon mentally disordered patients. The

significant improvement observed in the patients, who willingly frequented the Painting Atelier led Nise da Silveira to start her research work.

Gustavo Barcellos (2006) in his paper *South and the Soul* discusses a bit how these cultural complexes manifest themselves and update in the arts, for this purpose, the author uses the artistic expression of colonial/tropical baroque as an example of artistic manifestation that confronts the colonial complex, to the extent that it refuses to accept this artistical expression as a finished work; regarding that, besides the baroque was a style imported from Portugal, when it arrives in Brazil it is transformed, encompassing several other cultural references, until it becomes a whole different and unique style, distancing itself from the original baroque, which has its own idiosyncrasies that differentiate and defines it.

So how this confrontation with activism would occur? This artistic and political movement does not work with subtleties and turns the conflict between the cultural complexes wide open? The first step would be to define what activism is, which Raposo (2015, p. 05, free translation) did when he argues that:

It appeals to connections, as classical as they are prolix and polemical, between art and politics, and stimulates the potential destinations of art as an act of resistance and subversion [...] Its aesthetic and symbolic nature amplifies, sensitizes, reflects, and interrogates themes and situations in a given historical and social context, aiming at change or resistance. Activism is thus consolidated as a cause and social claim and simultaneously as an artistic rupture - namely, by the proposition of alternative scenarios, landscapes, and ecologies of fruition, participation, and artistic creation.

Briefly, activism is an artistic production that carries in its core the resistance and subversion

⁸ By objectivities the authors refer to the process of giving shape to a certain image, transforming it into creation, a tangible and observable work of art.

of any narratives or standards that promote or even cooperate with individuals or groups' oppression. In general, artistic production refers to social themes and emerging politics.

It is interesting to note here that Jung himself, in his text *On the relation of Analytical Psychology to poetry (1922)* refers to the social value that art has and the role of the artist in the face of the inadequacy of his time:

That is the secret of great art and its effect on us. The creative process, so far as we can follow it at all, consists of the unconscious activation of an archetypal image, and elaborating and shaping of this image into the finished work. By giving it shape, the artist translates it into the language of the present, and so makes it possible for us to find our way back to the deepest springs of life. Therein lies the social significance of art: it is constantly at work educating the spirit of the age, conjuring up the forms in which the age is most lacking. The unsatisfied yearning of the artist reaches back to the primordial image in the unconscious which is best fitted to compensate for the inadequacy and one-sidedness of the present. The artist seizes on this image, and in raising it from deepest unconsciousness he brings it into relation with conscious values, thereby transforming it until it can be accepted by the minds of his contemporaries according to their powers (JUNG, 1971, p. 77, par. 130).

By analyzing the Brazilian activism scene, Leandro Colling (2019, p. 29) observes what it seems to be a major mobilization around themes involving sexual and gender dissents. This topic is intimately intertwined with the decolonial fundamentals aforementioned. In this activism scene, the author remarks on what seems to be a "happiness of trespassing" but trespassing what exactly?

Throughout the text, Colling observes that the activism scene values the hybrid gender sexual identities, opposing the idea of the attached identity of male/penis/heterosexual and woman/vagina/heterosexual. He also observes that the predominance of multiple artistic languages and collectives – not centralized on a person alone –, several times, provokes the spectator to participate and intervene in the work of art. The activism scene makes chorus against any kind of prejudice and bodies and identities normalization, which on this subject, it is very similar to decolonial ideas.

Colling (2019) links these two references and even quotes some authors who analyze artistic production through the decolonization idea. Apparently, by producing images that deconstruct the notion of fixed identity and breaking with a series of norms invented by culture, this artistic scene collides directly with the very basis of the colonial complex, promoting discharge, so to speak, and circulation of psychic energy to other images and complexes that subvert the coloniality image.

In another paper called *Failure, queer utopia or resistance? Reading keys for thinking about the arts of sexual and gender dissidents in Brazil*, Colling (2021, p. 15, free translation) observes that "many individuals and groups forming the current activist sex and gender dissents scene in Brazil refuse to accept the death drive, they refuse to take part on failure or unhappiness. In this scene, disobeying (OLIVEIRA, 2017), sometimes with joy, is much more appropriate than failure".

Would it be an archetypal defense of the spirit of "dissent groups"? Maybe it is a creative and positive defense (or self-defense?) that encompasses unawakened cultural complexes and refuses to operate in the colonial terms that produce images of death and unhappiness? Or would it be a rescue/inflation of pre-intrusion colonial cultural complexes?

This artistic movement seems to confront the narratives that sustain the very basis of the colo-

nial complex, doing so through positive and joyful images and scenes that represent non-white and LGBTQIAP+ people with dignity, creativity, strength and freedom.

Final considerations

If we assume art as a kind of therapy, or Art therapy itself, and realize it has the power to transform people through image and promote, as Nise da Silveira once said, a self-healing process⁹, what could these images achieve, even slowly, on behalf of collective entities? By questioning it is referrer to human subjectivity, which is not immune to the constant visual bombing we receive. Even when those images are transmitted through traditional media, or even through social media, stamped on Billboards and walls along the city.

Impregnated with a narrative that, as seen, permeates the cultural complexes, the images conveyed by the hegemonic media teach us, among many things, that: the happy family is the one pictured in the advertisements (white, heterosexual, and with offspring); that Indians in Brazil only exist in isolated lands somewhere in the Amazon; that *agro* is pop and that it is okay to destroy our planet; and that black men and

women only occupy the subordinate places in society because they didn't try hard enough.

Regardless of the effort, we had on public policies and pressure from social movements in the last few decades, there is still fragility in the political conquests in favor of the masses and diversity.

It is indisputable that a change at the structural level is necessary. However, for this to occur, a subjective change is also necessary. And activism proves to be a powerful ally to achieve it. Art has the power to reach unimaginable places, and it doesn't silence itself when faced with censorship; on the contrary, the more art is censored, the more transgressive it will become. And the current government seems to have realized this power, since it was responsible for trying to censor several artistic manifestations, especially those linked to LGBTQIAP+ themes.

Utterly, I finish this article with a very relevant quote from visual artist Elidayana Alexandrino (2022, online, free translation): "We have to understand images as world creators and possible realities. We need a new visual culture based on love, in the political sense of action and transformation!". ■

Received: 08/02/2022

Revised: 12/04/2022

⁹ Cure in the analytic vocabulary means transformation.

Resumo

Os complexos culturais e os ativismos

A partir da teoria dos complexos formulada por Jung, este trabalho se propõe a fazer uma interlocução entre os estudos pós-junguianos sobre Complexos Culturais e as teorias decoloniais, utilizando como ponto de intersecção para esse diálogo os ativismos. Entende-se por ativismos toda produção artística que carrega em seu âmago a resistência e a subversão de

quaisquer narrativas ou normas que colaborem ou promovam a opressão de um indivíduo e/ou grupo. Esse artigo tem o intuito de trazer a psicologia analítica para a arena dos debates contemporâneos na tentativa de ampliar a discussão entre indivíduo-grupo-sociedade, que podem contribuir para o desenvolvimento da psicologia analítica brasileira. ■

Palavras-chave: psicologia analítica, complexo cultural, complexo colonial, ativismo.

Resumen

Los complejos culturales y los activismos

A partir de la teoría de los complejos formulada por Jung, este trabajo propone establecer un diálogo entre los estudios pos-junguianos sobre los Complejos Culturales y las teorías decoloniales, utilizando el activismo como punto de intersección de dicho diálogo. Se entiende por activismo toda producción artística que lleve en su núcleo la resistencia y subversión de cualesquie-

ra narrativas o normas que coadyuven o promuevan la opresión de un individuo y/o grupo. Este artículo tiene como objetivo traer la psicología analítica a la arena de los debates contemporáneos en un intento de ampliar la discusión entre individuo-grupo-sociedad, que puede contribuir en gran medida al desarrollo de la psicología analítica brasileña. ■

Palabras clave: psicología analítica, complejo cultural, complejo colonial, activismo

References

- ALEXANDRINO, E. Que imagens ainda não foram criadas? *@narrativaz_que_se_encontram*, 17 set. 2022. Available at: <<https://www.instagram.com/p/CinjV4mOVX7/>>. Accessed on: Sept. 18, 2022.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS – ANTRA et al. *Mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil: dossiê 2021*. Florianópolis, 2022.
- BARCELLOS, G. O sul e a alma. In: BARCELLOS, G. *Vôos & raízes: ensaios sobre psicologia arquetípica, imaginação e arte*. São Paulo: Ágora, 2006. p. 41-60.
- 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.
- BOFF, L. Quatro sombras afligem a realidade brasileira. *A Gazeta: Opinião*, Apr. 04, 2016.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016*. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.
- BREWSTER, F. *The racial complex: a jungian perspective on culture and race*. New York: Routledge, 2020.
- CARDOSO, M. R.; FERRO, L. F. Saúde e população LGBT: demandas e especificidades em questão. *Rev. Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília*, v. 32, n. 3, p. 552-563, 2012.
- CARIBÉ, T. Caminhos de volta: o retorno consciente as origens. In: OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 28-59.
- COLLING, L. A emergência e algumas características da cena artista das dissidências sexuais e de gênero no Brasil da atualidade. In: COLLING, L. (Org.). *Artivismos das dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019. p. 11-40.
- COLLING, L. Fracasso, utopia queer ou resistência? Chaves de leitura para pensar as artes das dissidências sexuais e de gênero no Brasil. *Conceição/Conception*, Campinas, v. 10, p. 1-22, 2021. <https://doi.org/10.20396/conce.v10i00.8664371>
- CUNHA, N. et. al. *O enfrentamento dos efeitos do racismo, cissexismo e transfobia na saúde mental*. São Paulo: Dandara, 2021.
- GHORAYEB, D. B. *Saúde mental, qualidade de vida, religiosidade e identidade psicossocial nas homossexualidades*. 2007. 194 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- HENDERSON, J. L. The cultural unconscious. In: HENDERSON, J. L. *Shadow and self: selected papers in analytical psychology*. Wilmette: Chiron, 1990. p. 103-13.
- JACOBI, J. *Complex/archetype/symbol in the psychology of C G Jung*. London: Routledge, 2007.
- JUNG, C. G. *The structure and dynamics of the psyche*. Princeton: Princeton University, 1975. (C. G. Jung the Collected Works v. 8).
- _____. *Spirit in man, art, and literature*. Princeton: Princeton University, 1971. (C. G. Jung the Collected Works v. 15).
- _____. *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton: Princeton University, 1980. (C. G. Jung the Collected Works v. 9).
- _____. *Symbols of transformation*. Princeton: Princeton University, 1976. (C. G. Jung the Collected Works v. 5).
- KALSCHED, D. *O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal*. São Paulo: Paulus, 2013.
- KILOMBA, G. *Plantation memories: episodes of everyday racism*. 2. ed. Münster: Unrast, 2010.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar o Tempo, 2020. p. 52-83.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-52, sept./dec. 2014.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J. et. al. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-53.

- OLIVEIRA, J. M. *Desobediências de gênero*. Salvador: Devires, 2017.
- OLIVEIRA, E. T.; VEDANA, K. G. G. Suicídio e depressão na população LGBT: postagens publicadas em blogs pessoais. *Smad: Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas*, Ribeirão Preto, v. 16, n. 4, p. 39-48, dec. 2020.
- PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. Arkhés africanas e a descolonização da psicologia: a clínica como quilombo imaginal. In: OLIVEIRA, H.; GUI, R. T.; BRAGARNICH, R. (Org.). *O insaciável espírito da época*: ensaios de Psicologia Analítica e Política. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 141-71.
- PESSOA, G. O complexo heteropatriarcal: uma contribuição para o estudo da sexualidade na psicologia analítica a partir da teoria social. *Junguiana*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 82-102, jul./dez. 2021.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. <https://doi.org/10.5380/dma.v20i0.16231>
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-42.
- RAPOSO, P. "Artivismo": articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 3-12, oct. 2015. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.909>
- RODRIGUES, S. Símbolo & imagem na arteterapia junguiana: aproximações e distanciamentos conceituais. São Paulo: Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa, 2019. Available at: <<https://www.ijep.com.br/artigos/show/simbolo-imagem-na-arteterapia-junguiana-aproximacoes-e-distanciamentos-conceituais>>. Accessed on: July 20, 2022.
- ROLNIK, S. Alteridade e cultura arte cura? Lygia Clark no limiar do contemporâneo. In: BARTUCCI, G. (Org.). *Psicanálise, arte e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2003. p. 365-82.
- SILVA, C. E.; SERBENA, C. A. A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, Londrina, v. 12, n. 1, p. 158-82, apr. 2021. <https://doi.org/10.5433/2236-6407.2021v12n1p158>
- SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SINGER, T. The cultural complex theory: scientific and mythopoetic ways of knowing. In: CAMBRAY, J.; SAWIN, L. (Orgs.). *Research In analytical psychology*: applications from scientific, historical, and cross-cultural research. New York: Routledge, 2018. p. 69-82.
- _____. Sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. In: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. (Orgs.). *Re-imaginado um lugar de escuta*: a pluralidade da clínica contemporânea e os complexos culturais. São Paulo: Sattiva, 2022. p. 104-39.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. (orgs.). *The cultural complex*: contemporary perspectives on psyche and society. Londres: Routledge, 2004.
- SMOLEN, J. R.; ARAÚJO, E. M. Raça/cor da pele e transtornos mentais no Brasil: uma revisão sistemática. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 12, p. 4021-30, dec. 2017. <https://doi.org/10.1590/1413-812320172212.19782016>
- VERGUEIRO, V. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2015.

James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique

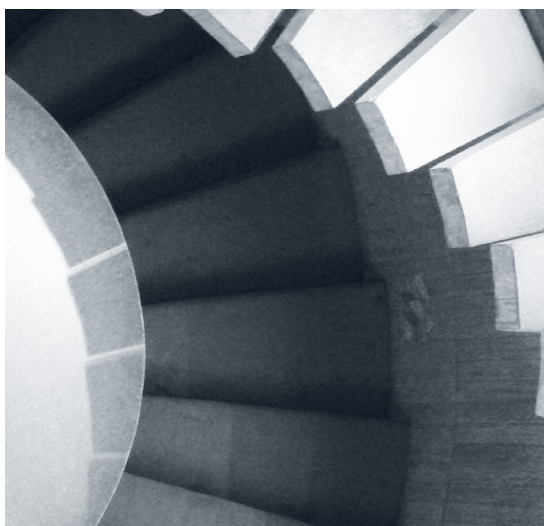
João L. Corá S.*
Carlos A Serbena**

Resumo

O principal objetivo desse artigo é refletir e apontar para os possíveis horizontes epistemológicos e ontológicos da psicologia arquetípica de James Hillman ao aproximá-la de uma possível relação com a fenomenologia. Para cumprir com tal intento, torna-se necessário delimitar dois pontos de partida, sendo eles: (1) O lema central da psicologia arquetípica de “ficar com a imagem” (*stick to the image*) e sua possível relação com a noção fenomenológica de “voltar às coisas mesmas”. (2) O postulado de uma base mito-poética para a psique humana e a possível aproximação com a noção de *poiesis* tal como apresentada na fenomenologia de Heideg-

ger. A psicologia arquetípica surge em um novo contexto “pós-junguiano” que busca substituir uma atitude interpretativa, unívoca e metafísica, por uma atitude fenomenológica em relação as imagens da alma. A base mito-poética e o “ficar com a imagem”, noções centrais em sua psicologia, constituem a base dessa possível atitude fenomenológica em seu pensamento. ■

Palavras-chave
psicologia
arquetípica,
fenomenologia,
epistemologia,
poiesis,
James
Hillman.



* Psicólogo pela PUC-PR. Especialização em Psicologia Analítica (PUC-PR). Mestre em Filosofia (PUCPR). Mestrando em Psicologia Clínica pela UFPR. e-mail: joao_luis_cora@hotmail.com.
** Engenheiro Elétrico (UFPR). Psicólogo (UFPR). Mestre em Psicologia (UFSC) e Doutor em Ciências Humanas (UFSC). Professor associado da Universidade Federal do Paraná, professor permanente do Programa de Pós-Graduação (mestrado e doutorado) em Psicologia da UFPR e coordenador do GT Epistemologia e interfaces da Psicologia Analítica na ANPEPP. e-mail: caserbena@gmail.com

James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique

Introdução

O contexto epistemológico da obra de Jung é multidisciplinar e multifacetado, a psicologia analítica surge em meio a uma “rede” de ideias e sistemas teóricos, diálogos em sua época entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, sendo as próprias concepções de Jung resultantes de uma intensa reflexão tanto empírica, médica e científica, por um lado, quanto filosófica, religiosa, antropológica, mitológica e simbólica, por outro. Será nesse contexto polissêmico em que veremos despontar a concepção de Jung de uma psique complexa que não pode ser explicada somente em termos fisiológicos, biológicos, neurológicos e/ou anatômicos. Pelo contrário, Jung elabora um novo método nomeado de prospectivo e/ou sintético-constutivo, tendo como finalidade ater-se a complexidade da alma a partir do seu próprio sentido simbólico (SHAMDA-SANI, 2005; JUNG, 2013a; 2013b; 2015).

Será a partir da reflexão de que a psicologia analítica de Jung possui um fundo (*background*) multidisciplinar, assim como levando em conta a preocupação do autor com a complexidade da alma humana, que alguns autores como Roger Brooke (2000) encontrarão na obra de Jung, assim como em sua visão de mundo (*Weltanschauung*), uma possível relação com uma perspectiva fenomenológica. Ora, segundo Brooke (2009) em sua obra *Jung and Phenomenology*, podemos encontrar possíveis traços de uma perspectiva fenomenológica em Jung a partir do instante em que ele intenciona compreender a alma a partir do seu sentido simbólico singular, antes de reduzi-la a interpretações prévias e redutivas. Ao perguntar-se sobre o *telos* do próprio símbolo, se atem à compreensão do conteúdo inconsciente a partir de sua própria significação, procurando assim manter-se fiel a uma linguagem própria da alma, tal qual o lema fenomenológico apregoado, “voltar

às coisas elas mesmas”, trocando em miúdos, voltar-se ao sentido simbólico próprio da psique (BROOKE, 2009, p. 13, 23-31).

Além disso, é possível considerar uma possível relação com a perspectiva fenomenológica em Jung a partir do seu estilo de pensamento poético, seu método hermenêutico/interpretativo e seu ponto de partida simbólico e metafórico, aproximando-o assim da ontologia poética da fenomenologia hermenêutica de Heidegger (BROOKE, 2000; 2009). Por outro lado, segundo Brooke (2009), a emergência de um pensamento poético em Jung nunca teria sido sistematicamente exposto em um sistema teórico/epistemológico claro, não há nenhuma preocupação por parte do próprio Jung em demonstrar sistematicamente as possíveis relações epistemológicas e ontológicas com uma base poética para as suas ideias.

Entretanto, encontra-se na psicologia arquetípica de James Hillman uma tentativa de estabelecer uma relação mais explícita com esse arcabouço poético e fenomenológico, talvez possamos encontrar ali de forma mais clara essa possível relação com a fenomenologia a partir do trabalho de Hillman com o imaginal e o arquetípico. Como exemplo poderíamos citar a primeira obra de James Hillman sua tese de doutoramento *Emotion* de 1959, na qual não apenas citará autores da fenomenologia, assim como objetivamente utilizará o método husserliano de “voltar às coisas mesmas” e o “colocar entre parênteses” da *epoché* fenomenológica, mas também o utilizará a fim de apreender as diversas teorias psicológicas sobre as emoções como “aparências fenomenológicas” e/ou significados possíveis sobre esse complexo fenômeno da alma (HILLMAN, 1992).

Considera-se aqui a psicologia arquetípica como um desdobramento teórico da psicologia

analítica de Jung. Em alguns momentos, evidenciaremos também o compromisso de Hillman em aprofundar as ideias de Jung, assim como em outros momentos se afastará de suas noções, conceitos e perspectivas. Podemos citar como exemplo o estilo poético do pensamento de Jung, tal como concebido por Samuels (1989) e Brooke (2009), enquanto um estilo metafórico, poético e mitológico, como ele será retomado e levado às últimas consequências por Hillman. Ao postular uma base mito-poética para a psique como fundamento de sua própria compreensão da psique, estará propondo um novo estilo de psicologia que tem seu ponto de partida na base poética da alma (HILLMAN, 1988; 2010).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a psicologia arquetípica de Hillman, como escreve Samuels em *Jung e os Pós-Junguianos*, se trata de um desdobramento teórico da psicologia analítica de Jung, e não de uma cisão ou separação dessa última. Para além disso, veremos que será apenas na psicologia arquetípica de Hillman que será possível evidenciar com maior clareza aquela relação com a fenomenologia, uma vez que a perspectiva fenomenológica diante das imagens da alma substituirá uma compreensão metafísica da alma humana, tornando a fenomenologia de grande importância para refletir sobre as questões relacionadas as bases epistemológicas da psicologia arquetípica (SAMUELS, 1989; TACEY, 1988).

Daremos especial destaque aqui em duas noções centrais para a psicologia arquetípica, sendo elas: (1) o “ficar com a imagem” (*stick to the image*) e a possível relação com a noção básica em fenomenologia de “voltar às coisas mesmas”; (2) o postulado de uma base mito-poética para a psique e a noção de *poiesis* tal como apresentada na fenomenologia de Heidegger. Porém, em primeiro lugar buscar-se-á demonstrar já em Jung uma possível relação com a abordagem fenomenológica, em especial a partir da presença de um estilo poético em seu pensamento, já que poderemos encontrar ali pontos importantes que parecem convergir com a presença da fenomenologia na psicologia arquetípica de James Hillman.

Possíveis relações da Psicologia Analítica de Jung com a Fenomenologia

Diante da complexidade do fenômeno da alma, Jung entenderá como necessário um olhar sobre a psique que tenha como ponto de partida sua própria dinâmica, a fim de não a reduzir a uma única explicação unilateral. Em sua concepção, a alma não pode ser explicada apenas em termos químicos e/ou fisiológicos, já que a própria vida humana não poderia ser reduzida as leis da ciência moderna (JUNG, 2013). Em razão desses e demais apontamentos, vemos despontar um posicionamento teórico/crítico na psicologia analítica de Jung, tendo como *locus* uma crítica as interpretações reduutivo-causais e materialistas em relação à complexidade simbólica da alma humana (SHAMDASANI, 2005, p. 75-76).

Em resposta ao método reduutivo-causal, suas tendências reducionistas e causais que reduzem o fenômeno psicológico a elementos causais mais simples, estruturas pré-definidas ou conceitos fechados em si mesmos, Jung desenvolverá um novo método prospectivo e não reduutivo, nomeado por ele como método sintético-construtivo. De modo geral, podemos dizer que o método construtivo se atem ao símbolo *per se*, isto é, voltará sua atenção à complexidade e o *telos* (finalidade) do símbolo a partir de um ponto de vista construtivo amplificando seu sentido a partir de si mesmo. O método sintético-construtivo será exposto com maiores detalhes em suas obras, em especial citaremos aqui a apresentação do método em *Psicologia do Inconsciente* (OC 7/1) em um capítulo intitulado “VI O método sintético ou construtivo”.

Será por conta de seu método sintético-construtivo que alguns autores como Roger Brooke (2000) encontram na psicologia analítica de Jung uma possível relação com a perspectiva fenomenológica, especialmente quando Jung pergunta pelo sentido do símbolo a partir de si mesmo, sem antes reduzi-lo a suas causas elementares. Neste sentido, o método construtivo-sintético não só evitará o materialismo e o reducionismo causalista, afastando-se assim de

abstrações conceituais e/ou “explicações” meramente teóricas, lógicas, espirituais, atendo-se à experiência simbólica da alma a partir de seu próprio significado e sentido, algo muito próximo ao lema central da fenomenologia o “voltar às coisas mesmas” (BROOKE, 2009; 2000).

Além da possível relação da psicologia analítica de Jung com a perspectiva fenomenológica a partir do método sintético-constructivo, poderíamos apontar para uma segunda possível relação com a perspectiva fenomenológica em Jung a partir do seu estilo de pensamento poético (BROOKE, 2009; SAMUELS, 1989).

De acordo com a análise de Brooke (2009), o estilo poético do pensamento de Jung está possivelmente relacionado à ontologia poética proposta por Heidegger, tendo em vista a assertiva do filósofo alemão de que a modernidade assiste a “fuga dos deuses”, relacionando assim as figuras míticas à ideia de esquecimento do Ser na modernidade. Na concepção de Heidegger, apenas o poeta seria capaz de encontrar os “rastros dos deuses fugitivos”, sendo a *poiesis* a atividade necessária diante do esquecimento do Ser no interior do racionalismo e do materialismo insurgente na modernidade (HEIDEGGER, 1936, p. 94 apud BROOKE, 2009, p. 29).

Segundo Jung, no interior da perspectiva moderna “os deuses tornaram-se doenças” (JUNG, 2002, p. 43), isto é, as narrativas mito-poéticas vestem uma nova roupagem racionalista e diagnóstica, perdendo de vista a realidade metafórica da alma e a perspectiva de que as imagens são alusivas e não realidades concretas e literais (BROOKE, 2009, p. 29-39).

Na concepção de Brooke (2009) e Samuels (2008), o estilo poético de pensamento em Jung está relacionado a um dos dois horizontes epistemológicos de sua obra. Por um lado, um horizonte científico e natural de entendimento, empírico e voltada aos “fatos”, por outro lado, uma perspectiva poética, imaginária, mitológica. Poderíamos aproximar essa tensão epistemológica da questão da dupla personalidade de Jung mencionada em sua autobiografia *Memórias*,

Sonhos, Reflexões, correspondendo ali as suas personalidades número 1 e número 2, cada qual com suas próprias necessidades, seu próprio modo de ser e ver o mundo (*Weltanschauung*) (BROOKE, 2009, p. 21-24; JUNG, 2016, p. 99; SAMUELS, 2008).

Segundo Samuels (2008), essa dupla perspectiva fomentará o surgimento de uma grande variedade de práticas e produções teóricas em psicologia analítica desde a morte de Jung em 1961, entre elas a escola pós-junguiana da psicologia arquetípica de James Hillman. Ademais, o estilo poético de pensamento virá à tona a partir da ênfase de Jung na experiência sensível e no significado da experiência subjetiva da alma, sendo que a linguagem poética aparecerá em seus escritos sobre religião, filosofia, mitologia e alquimia, correspondendo diretamente a figura da personalidade número 2 em *Memórias* (BROOKE, 2009; JUNG, 2016).

Em última análise, segundo Hillman (2019), o estilo poético de pensamento se dá por metáforas, de forma poética e imaginativa, entendido por ele como um modo mais “acurado” de alcançar as profundezas da alma humana. O estilo poético de Jung será a base para o postulado posterior de uma base mito-poética para a psique. Sobre esse ponto específico, Hillman (2019, p. 163) comentará: “Sua teoria das imagens anunciou uma base poética da mente, e a imaginação ativa a colocou em prática, mesmo enquanto Jung continuou usando linguagem científica e teológica para suas explicações”.

O pensamento poético remonta a palavra grega *poiesis* que significa o ato da criação, sendo essa a perspectiva poética que possibilita o envolvimento sensível com o mundo em sua materialidade. O estilo poético de pensamento em Jung aponta para um entrelaçamento e/ou transformação entre psique e matéria, alma e corpo, opondo-se assim a uma concepção cartesiana e afastada do mundo (BROOKE, 2009, p. 27).

¹ Tradução livre.

Em última análise, a perspectiva poética dará as caras primeiro em Jung desdobrando-se posteriormente até o pensamento da psicologia arquetípica de James Hillman. O trabalho da *poiesis* implicará em um retorno a uma relação imediata e fenomenológica com o mundo, sendo uma forma de apropriação das temáticas a partir de um trabalho com a imaginação. Como veremos posteriormente, a base poética da mente buscará elucidar aquela experiência arquetípica e primordial, sendo a *poiesis* a condição para acessar as imagens arquetípicas da psique (HILLMAN, 1988, p. 28).

A Psicologia Arquetípica de James Hillman e a Fenomenologia

Apesar de a Psicologia Arquetípica de Hillman ter suas raízes na Psicologia Profunda de Jung, ainda assim ela terá suas próprias nuances e características singulares. Sobre as aproximações e diferenças possíveis entre a psicologia de Hillman e Jung, podemos mencionar em especial o fato de que a psicologia arquetípica se volta em primeiro lugar à imaginação, à imagem e à manifestação dessas imagens na própria cultura, enfatizando assim uma perspectiva imaginal em relação a ideia clássica de inconsciente, assim como a manifestação das imagens na cultura em relação a dinâmica inconsciente no indivíduo (TACEY, 1998, p. 219). Deve-se mencionar que, em relação à psiquiatria moderna do século XIX, a psicologia de Hillman opõe-se à uma perspectiva estritamente médica e empírica que confinaria a psique às manifestações da ciência positiva (HILLMAN, 1983, p. 22).

Ainda sobre as diferenciações em relação à psicologia analítica clássica de Jung, o termo “arquetípico” substituirá o “analítico” já que, como bem pontuará Hillman (1988, p. 21), a noção de arquétipo refletirá a “profundidade teórica dos últimos trabalhos de Jung, os quais tentam resolver os problemas psicológicos para além dos modelos científicos”. Em segundo lugar, porque a ênfase no arquetípico está relacionada a um movimento próprio da psicologia arquetípica

que visa os padrões da imaginação e como eles se manifestam tanto na subjetividade quanto na cultura, tornando-se assim uma cosmovisão que abrange todos os planos da vida humana como imaginais, estando para além da estrita prática psicoterapêutica no interior dos consultórios e clínicas de psicologia (Idem, *Ibidem*).

Como visto anteriormente, aquela dupla perspectiva no pensamento junguiano entre o estilo poético, imaginário e metafórico, por um lado, e o estilo científico, empírico e natural, por outro, terá repercussões nas práticas e produções teóricas em psicologia analítica após a morte de Jung em 1961. Podemos considerar aqui que o estilo poético, a ênfase de Jung no significado da experiência singular da alma, a linguagem metafórica e imaginária que corresponderia ao mistério da personalidade número 2 em *Memórias*, será retomado por Hillman ao postular uma base mito-poética da psique como ponto fundamental para sua própria compreensão de psique (BROOKE, 2009; SAMUELS, 1989; JUNG, 2016; HILLMAN, 2019).

A psicologia arquetípica fundamentará seus pressupostos naquela perspectiva poética intrínseca ao pensamento junguiano, o que se torna cada vez mais evidente, por um lado a partir de sua relação com o imaginário, ao considerar a linguagem metafórica e mito-poética como constituintes básicas da psique, assim como ao levarmos em consideração as críticas de Hillman a uma linguagem literalista em psicologia, excessivamente científica, concreta e materialista, em especial sua crítica ao reducionismo do aspecto imaginal da psique à *physis*, palavra grega para natureza, isto é, a oposição a uma redução daquela apreensão poética à uma literalização excessivamente objetiva e física em psicologia (BROOKE, 2009, p. 21-24; SAMUELS, 1989, p. 82; HILLMAN, 2010).

Entre as possíveis relações com a fenomenologia poderíamos citar brevemente a compreensão de Hillman de “arquetípico” como uma visada fenomenológica sobre os fenômenos (TACEY, 1989). Apesar das nuances e dife-

renciações apontadas em relação a psicologia analítica clássica, a ideia de arquétipo de onde provêm o nome “psicologia arquetípica” é de Jung (HILLMAN, 1988). Os arquétipos aqui definidos como os “*archai*” (formas originárias), estruturas básicas e/ou padrões da psique, aparecem na cultura, arte, religião, hábitos sociais e mitos, assim como nos sonhos e nas psicopatologias. Os arquétipos são como “as perspectivas que temos de nós mesmos e do mundo”, assim como são “autoevidentes”, em suma, “todas as maneiras de falar de arquétipos são traduções de uma metáfora a outra” (HILLMAN, 2010, p. 33).

Nesse sentido, apesar de a psicologia arquetípica se ater ao conceito junguiano de “arquétipo”, ainda assim estrutura sua própria compreensão do arquétipo como qualidade arquetípica da experiência, pensando dessa forma o arquetípico não apenas através do comportamento individual ou a alma no interior de um “indivíduo”, mas antes o caráter arquetípico do mundo (Hillman, 1988). O postulado de que os arquétipos são fenomenais implica uma consideração do arquetípico enquanto um adjetivo e/ou qualidades da experiência humana, adotando aqui uma atitude fenomenológica em relação à experiência arquetípica, em outras palavras, o “ficar com a imagem” (*stick to the image*) (p. 51).

Além disso, devemos mencionar que a psicologia arquetípica se afasta de uma compreensão que procura “entender” racionalmente o que “é” o arquétipo, como se tratássemos de uma qualidade intrínseca as coisas, uma “substância” que deve ser “desocultada”, tal como a “coisa-em-si” kantiana. Segundo Hillman (1988, p. 22-23), os arquétipos não “transcendem” o mundo empírico, pelo contrário, eles são fenomenais, isto é, qualidades da experiência humana que se manifestam junto ao mundo em seu próprio acontecer, em sua aparência imediata, como perspectivas fenomenológicas, assim considerando-o como consequência de uma interação entre observador e imagem (BROOKE, 2009, p. 31; SAMUELS, 1989, p. 74).

Como veremos a seguir, a relação de Hillman com o pensamento fenomenológico será apontado por vários comentadores de sua obra, os quais afirmaram que a proposta da psicologia arquetípica de Hillman é fenomenológica na mesma medida em que ele se afasta de uma apreensão da psicologia enquanto ciência moderna e positiva, voltando-se para uma compreensão da vivência da alma a partir de sua própria linguagem, de suas fantasias e imagens. Além disso, a relação de Hillman com a fenomenologia surge, em primeiro lugar, da substituição de uma perspectiva “metafísica” por uma concepção fenomenológica do fenômeno da alma (TACEY, 1998). Segundo, extraímos de suas ideias centrais, como a noção de *anima mundi* e o postulado de uma base mito-poética da psique, proximidades com a perspectiva fenomenológica de Heidegger e Husserl (CASEY, 2016).

James Hillman e a Fenomenologia: “ficar com a imagem” (*Stick to the Image*)

Em *Twisting and Turning with James Hillman*, Tacey (1998) escreve que a “virada” pós-junguiana de James Hillman é consequência direta da necessidade de uma revisão dos conceitos junguianos para um novo contexto pós-moderno. Em outras palavras, o “desdobramento epistemológico” seria uma releitura da teoria clássica a partir de um novo contexto teórico pós-moderno marcado pela diversidade, pelo plural, o multiculturalismo, o relativismo e o perspectivismo. Neste sentido, não se trata apenas de uma mudança meramente “teórica”, mas antes do surgimento de uma nova concepção que se desloca em um também “novo” espírito do tempo (*Zeitgeist*) (p. 219).

O “novo mundo” pós-junguiano, como será conhecido, buscará substituir as ideias de unidade por noções de diversidade e o “saber” arquetípico será substituído por uma ideia de arquétipo enquanto “abertura”, incerteza e “não-saber”. Além disso, a alma ganhará um elemento de fugacidade, as posturas metafísicas e estáticas em psicologia serão substituí-

das por uma perspectiva fenomenológica, pela ideia de movimento e continua transformação (Idem, *Ibidem*).

A Psicologia Arquetípica de James Hillman é uma psicologia orientada pelo pós-modernismo hermético, remetendo ao Deus grego Hermes, sendo assim uma psicologia que substitui substantivos por verbos, ideias de substância por “estilo”, fixação por mudança, noções de progresso e desenvolvimento por uma ideia de contínuo e infundável refino da alma, o “cultivo da alma” (*soulmaking*). Em especial, vale mencionar, a substituição de uma concepção metafísica em psicologia por uma perspectiva fenomenológica frente as imagens da alma (Idem, *Ibidem*).

Por outro lado, a presença de uma perspectiva fenomenológica em James Hillman não aparecerá em sua obra de forma objetiva e sistematizada, sendo apenas comentada e ilustrada em algumas passagens. Como em *Philosophical Intimations* volume 8 das obras completas (*Uniform Edition*) de James Hillman, em que Casey (2016) delinea a presença cada vez mais notável da fenomenologia de Husserl e Heidegger nas noções e ideias de James Hillman. Ele descreve como o pensamento de Hillman emergirá aos poucos como fenomenológico a partir de sua “sutileza descritiva” das imagens, da profunda distinção entre as imagens que examina, “descrevendo cuidadosamente suas semelhanças e diferenças em filigrana” (CASEY, 2016, p. 16). Além disso, aproxima essa “escuta” atenta das imagens a partir de si mesmas à fenomenologia de Heidegger tal como apresentada em *Ser e Tempo*, apontando para o lema “*stick to the image*” da psicologia arquetípica como um chamado para uma descrição fenomenológica do fenômeno a partir dele mesmo. Nas palavras de Casey:

Seu *shibboleth* anterior, “ficar com a imagem”, já era um chamado à descrição fenomenológica: ao paciente delimitamento das imagens tal como elas se apresentam, seguindo seu exemplo em vez de

impor-lhes seus preconceitos, presumindo saber exatamente como elas deveriam aparecer² (p. 16-17).

Por outro lado, como escreve Casey (2016), Hillman dará à fenomenologia, como ele a entende, sua própria “flexão” (o termo original em inglês é *twist*), afirmando que o método fenomenológico deverá dar total atenção ao modo como a percepção, a imaginação, a cultura e a histórica apresentam-se em si mesmas. Hillman definirá sua própria atitude fenomenológica como *notitia*, isto é, uma atitude de total atenção as qualidades das coisas como elas se apresentam, para então formar uma verdadeira noção sobre as coisas a partir delas mesmas. Nas palavras do próprio Hillman:

Trata-se de prestar atenção às coisas de maneira escrupulosa e solícita, escolhendo suas características apresentadas tal como aparecem. O que está em jogo aqui é uma apreensão do que está lá e do que há lá - e fazê-lo sem nenhum sacrifício de precisão (HILLMAN apud CASEY, 2016, p. 16-17).

Neste sentido, a fenomenologia, no modo como Hillman a compreende, substitui a associação livre da psicanálise de Freud, sendo que sua prescrição se torna um “atentar-se ao mundo em sua apresentação imediata”, sendo essa atenção ao que se apresenta de imediato a condição para acessar o fenômeno de forma precisa e genuína, para apreender o que está lá, tal como aparece, a assim explorar suas dimensões psicológicas profundas (CASEY, 2016, p. 17). Tendo como ponto de partida que as imagens são atividades *sui generis* da alma e a própria psique manifestando-se a partir de si mesma, isto é, “a psique na sua visibilidade imaginativa” (HILLMAN, 1988, p. 27). Compreendendo que as imagens são os dados primordiais da alma, então,

² Tradução Livre.

não deveríamos interpretá-las, dar-lhes um significado “externo” a sua própria apresentação. Será nesse sentido que a psicologia arquetípica prescreve a total atenção ao mundo em sua aparição imediata, é essa a diretriz que fundamenta seu lema central, o “ficar com a imagem” (*stick to the image*).

A imagem arquetípica “não tem referente além de si mesma”, ela não representa nada, não pode ser lida como significando outra coisa, senão somente a si mesma. Nada aguarda “sob” a imagem para ser “desocultado”, a imagem é irredutível (HILLMAN, 1988, p. 27). A imagem não é uma substância, mas antes uma perspectiva, o próprio ato de imaginar, a maneira como se vê e não uma “coisa-em-si” (HILLMAN, 2010, p. 27). Neste sentido, o “ficar com a imagem”, lema central do que poderíamos chamar de um possível “método” em psicologia arquetípica, buscará ater-se fiel a própria imagem como uma perspectiva possível, uma maneira de se imaginar o mundo e as coisas.

Em outras palavras, pode-se afirmar que o “ficar com a imagem” será compreendido precisamente como aquela descrição atenta e focada na imagem, como aquela atitude fenomenológica de *notitia* elaborada pelo próprio Hillman, como comentado por Casey (2016), enquanto uma atitude de total atenção ao fenômeno em sua aparição imediata para uma descrição precisa de suas qualidades psicológicas. O “ficar com a imagem” pressupõe ater-se a própria perspectiva imaginal anterior a qualquer interpretação externa a imagem em si mesma, tal qual o lema fenomenológico de “voltar às coisas mesmas” buscará descrever o fenômeno a partir de si mesmo colocando “entre parênteses” quaisquer juízos e/ou conhecimento prévios a seu próprio aparecer (ZAHAVI, 2015).

Em última análise, é possível afirmar uma relação com a fenomenologia no pensamento de Hillman através da atitude de estar atento, com cuidado, às coisas do mundo ao redor, considerando assim o “ficar com a imagem” como condição de possibilidade para aprofundar a di-

menção psicológica da vida. Para Casey (2016), somente com essa postura fenomenológica diante dos fenômenos nos tornamos “íntimos” psicologicamente das coisas do mundo. Ora, a noção de “intimidade psicológica” com as coisas e o mundo ressoa a concepção de Hillman de que o mundo é “almado”. Em outras palavras, ao “almar” o mundo, a psique não se restringe ao interior do sujeito, mas se dá na relação com o mundo. Segundo Casey (2016), o conceito de *anima mundi* aproxima-se da concepção fenomenológica de Husserl de “mundo da vida” (*Lebenswelt*), assim como da concepção de Heidegger de “Ser-no-mundo” (*Dasein*). Nas palavras de Casey (2016, p 17): “Com a noção de alma do mundo, fenomenologia e psicologia profunda unem forças [...]”.

A fim de ilustrar a relação fenomenológica com as imagens e como o “ficar com a imagem” aparece na prática clínica, iremos tomar como exemplo uma imagem do sonho de um paciente. A. sonhou que estava em uma mansão antiga com vitrais “medievais” que pareciam mosaicos com diversas cores. A mansão estava totalmente escura a não ser pela única luz que entrava por esses vitrais. A escuridão causava no sonhador uma dupla sensação de angústia, “sufocamento”, mas ao mesmo tempo mistério.

Para colocar em prática o “ficar com a imagem” (*stick to the image*) devemos nos ater ao modo como as imagens aparecem nos sonhos sem interpretar seu “simbolismo”, mas antes nos perguntando sobre a “ação” e/ou modo como o sonhador se relaciona com essas imagens no sonho. Deve-se pontuar que a imagem do sonho não se restringe apenas à “mansão antiga” literalmente, mas antes a toda a cena onírica, isto é, cada um dos aspectos desse cenário imagético, atos, sensações e interações do sonhador, devem ser compreendidos como imagens. Neste sentido, tomaremos todo o contexto que envolve o sonho (inclusive a descrição do sonhador) como uma imagem, evitando uma postura interpretativa do significado “subjacente” à imagem (RUSSELL, 2013, p. 459-460).

A imagem do sonho da mansão antiga aponta para algo misterioso e enigmático, a sensação de que há algo oculto a ser revelado na psique do sonhador. Porém, a medida em que adentra a imagem, a emoção que emerge do escuro é o medo do que pode encontrar ali, o medo do “desconhecido”. Os escassos pontos de luz que se resumem aos vitrais medievais lhe causam uma sensação de “sufocamento”, além da angústia em relação à eminência de que há algo no escuro.

O cenário imaginal da mansão antiga parece refletir com certa precisão a dinâmica da psique do paciente em questão, já que ele se queixa de uma grande dificuldade em ter uma postura espontânea e criativa diante do mundo e da relação com os outros, sentindo muitas vezes sua vida como um “quadro em branco, sem cores”. É importante enfatizar que, assim como o medo do desconhecido no escuro gera angústia no sonhador, o paciente A. apresenta episódios de ansiedade durante o dia seguidos de um profundo sentimento de falta de sentido e vazio, principalmente nos momentos em que está sozinho e sem “nada” para fazer. Podemos dizer a partir da imagem do sonho que algo permanece velado e/ou desconhecido na escuridão, na medida em que adentra esse lugar escuro é subitamente tomado por aquele sentimento de angústia apontando para uma dificuldade em olhar para e/ou aprofundar aqueles aspectos misteriosos de sua psique.

James Hillman e a Fenomenologia: a base mito-poética da psique

A “base poética da mente” é uma tese apresentada por Hillman em 1972 nas *Terry Lectures* em Yale, estabelecendo a partir desse ponto uma relação inextrincável entre psicologia e imaginação. Pode-se afirmar que a base poética da mente se tornou uma necessidade da própria natureza da psique. Será nesse mesmo sentido que podemos afirmar que um estudo profundo e fecundo em psicologia deve voltar-se para um trabalho com as imagens (HILLMAN, 1988, p. 32).

Seu ponto de partida para a concepção de uma psique constituída de imagens é Jung, e podemos afirmar que seguirá seus passos a partir de duas afirmações centrais, sendo elas: a afirmação de que “psique é imagem” (JUNG, 2002, p. 55), portanto, deveríamos permanecer “fiel à imagem” (JUNG, 2011, p. 33). Essa dupla afirmação torna-se eixo central de um possível “método” em psicologia arquetípica, isto é, ter como ponto de partida a imagem e permanecer fiel àquele substrato imagético que constitui a alma (HILLMAN, 1988).

Por outro lado, notamos já em sua trajetória histórico-biográfica que Hillman terá inúmeros contatos com a arte e a poesia, construindo assim gradativamente sua perspectiva mito-poética e estética da psique a partir dali. Podemos mencionar aqui a experiência com as pinturas de Van Gogh quando estudava literatura no Sorbonne em Paris, assim como a paixão por James Joyce que o levou a mudar-se para Dublin onde foi editor da *Envoy*, uma revista de literatura (RUSSELL, 2013).

É notória também a presença da literatura e da arte, além da leitura dos filósofos e romancistas que tratam da questão da beleza e da estética, como meio para estabelecer uma ponte entre verdade e beleza. Em seus anos de estudo em Dublin terá contato com Shakespeare, Platão e John Keats, desse último extrairá a celebre afirmação encontrada em *Re-vento a Psicologia* “Chame o mundo se quiser, o ‘vale de fazer alma’” (HILLMAN, 2010, p. 25; RUSSELL, 2013).

Entretanto, se quisermos compreender o postulado de Hillman de uma base mito-poética da psique, precisaremos antes nos ater a sua definição de imagem como dado primordial e constituição básica da psique mito-poética. As imagens são dados da fantasia, são “os materiais crus” e, ao mesmo tempo, “os produtos acabados da psique”, assim como um “modo privilegiado de acesso e conhecimento da alma” (HILLMAN, 2010, p. 29). A atividade auto-originária de imagens é como um órgão da psique, é isso o

que Hillman (2010) chama de base poética da alma, o “substrato imaginativo e autossustentado”, o “lugar interno”, a condição de possibilidade de toda subjetividade, experiência, ego e/ou consciência (HILLMAN, 2010, p. 27).

A consideração de Hillman (1988, p. 28) de que “a mente está na imaginação em vez de a imaginação estar na mente”, implica que as imagens constituem o próprio movimento da psicodinâmica, isto é, são elas mesmas as configurações da alma, elas são a própria perspectiva que chamamos de realidade. Mesmo nossa subjetividade está calcada nas linhas do imaginal, as imagens não podem ser reduzidas a meras “representações” do mundo, mas antes o substrato poético de nosso ser no mundo.

De acordo com Hillman, uma psicologia das imagens operará uma mudança de *locus* no interior da própria disciplina psicológica, deslocando-a de uma perspectiva antes fundamentada no *logos*, isto é, em um tipo de ciência racionalista, causalista, mecanicista e materialista, para então fundamentar no *eros*, tendo em vista que uma psicologia do imaginário parte primeiro do coração, como o “*immagine del cuor* de Michelangelo” (HILLMAN, 2010, p. 64). Ao pressupor uma base mitopoética para a psicologia, suas raízes tornam-se o coração, a emoção, o *eros* e a imaginação, partindo-se da premissa de que “a imaginação não é meramente uma faculdade humana”, mas antes a fonte que promove a atividade criativa de imagens da alma (HILLMAN, 1988, p. 29).

A imagem deixa de ser mera representação dos sentidos e torna-se “atividade *sui generis* da alma” (Idem, p. 29), a imagem não é um mero produto da “arte”, mas a própria condição dela, não sendo passível de uma análise empírica, muito menos de ser programada, controlada ou “interpretada”, já que as imagens são elas mesmas significativas e expressivas (Idem, p. 31). Em última análise, a imagem não deve ser reduzida a elementos, estruturas básicas limitadas pela consciência, mas antes pensadas como essencialmente

poéticas, isto é, atos de criação espontâneas gerando-se a si mesmas a todo o momento (Idem, p. 32)

Se como vimos a imagem da fantasia, em um ato poético/criativo, constantemente gera-se a si mesma, então compreende-se que a própria alma é constituída de uma atividade criadora de *poiesis*, tal como encontraremos na fenomenologia poética de Heidegger. A alma cria imagens a todo o momento, em outras palavras, o imaginário poético constitui a própria estrutura da experiência, tal como veremos na fenomenologia de Heidegger onde a *poiesis* será apresentada como um ato de criação do ser, isto é, um modo de expressão das profundezas do ser e a condição de possibilidade “originária” de sua existência (HEIDEGGER, 2007).

Como vemos na fenomenologia de Heidegger, a linguagem poética, do grego *poiesis* significando o ato de criar, será considerada pelo filósofo alemão como um modo originário de expressão do ser, sendo assim a poética uma perspectiva fenomenológica *par excellence* (BROOKE, 2009, p. 21-24; SAMUELS, 1989, p. 82; HEIDEGGER, 2007).

Na concepção de Heidegger a linguagem poética (*poiesis*) é a “habitação da essência do homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 38). Neste sentido, há uma diferenciação entre uma linguagem “cotidiana” com seu valor de signo, fonemas, ritmo, estrutura sintática, gramatical e lógica, e a linguagem poética enquanto, nas palavras de Heidegger (p. 28): “advento iluminador-velador do próprio ser”. O poeta enquanto praticante da *poiesis* torna-se o “pastor do ser”, assim como o pastor “guarda” as ovelhas, o dizer poético (*poiesis*) desvelará o ser, habitando entre os divinos e os mortais, os deuses e os homens (Heidegger, 2005, p. 355).

A poesia não é considerada aqui uma expressão abstrata e retórica, muito menos uma *mimesis*. Pelo contrário, o dizer poético expressa o indizível das coisas, sendo um modo de falar profundo e autêntico sobre a realidade do homem. Neste sentido, a *poiesis* é um projeto de

clarificação do Ser do ente, em outras palavras, ela torna possível a realização do ser o desocultando e o lançando no mundo como forma. Portanto, a *poiesis* relaciona-se com a verdade do ente, ela é o projeto de abertura do Ser dos entes (HEIDEGGER, 2007, p. 58-59).

Em última análise, a linguagem poética é originária e possibilita o desocultamento do sentido do ser. Em outras palavras, a *poiesis* está na própria essência da linguagem, sendo que essa última, se considerada apenas a partir de sua função “cotidiana”, enquanto linguagem técnica e científica, torna-se “inautêntica”. Vemos que essa mesma distinção aparece também em Hillman, na medida em que propõe uma linguagem poética, imaginal e metafórica como condição de possibilidade para acessar as profundezas da alma, em oposição a uma linguagem literal, estritamente lógica e cientificista (Hillman, 2010 HEIDEGGER, 2005).

Portanto, uma psicologia da imagem afasta-se de um tipo de psicologia causalista, empirista e/ou descritivista, adotando em seu lugar um olhar através do “coração” (HILLMAN, 1988, p. 29), isto é, um pensamento do coração, nome de sua obra *Pensamento do Coração* de 1981, correspondendo também aquilo que Hillman nomeará em outros lugares de “epistemologia do coração” ou “pensamento do sentimento”, como um modo singular de acesso as imagens da alma (HILLMAN, 2010, p. 65). A concepção de que a Poesia é ontologicamente fundamental ao ser humano, não apenas para expressar seu ser mas também para dar-lhe um sentido e significado, tal como escreve Heidegger (2007), parece ser a base ontológica de uma abordagem que vê a alma como constituída originalmente por um tipo de atividade mito-poética.

Considerações Finais

A possível relação da psicologia arquetípica de James Hillman com a fenomenologia não deve se restringir apenas àqueles pontos enfatizados nesse artigo. Entretanto, demarcamos aqui uma possível aproximação com uma perspectiva fe-

nomenológica em James Hillman a partir de dois pontos específicos, sendo eles: (1) O lema central da psicologia arquetípica “ficar com a imagem” (*stick to the image*), isto é, aquela atenta descritividade das imagens que tem como fim reencontrar a profundidade psicológica do mundo e das coisas, e a possível relação com a noção central à fenomenológica de “voltar às coisas mesmas”; (2) O postulado de uma base mito-poética para a psique, isto é, a concepção de que uma linguagem poética, metafórica e imaginal, é a condição de possibilidade para acessar as profundezas da alma, e a possível relação com o ato criador da *poiesis* enquanto modo originário de expressão da verdade do ser na fenomenologia de Heidegger.

Se a alma é constituída essencialmente por imagens e perspectivas imagéticas, então a psicologia arquetípica adotará como lema o “ficar com a imagem” (*stick to the image*), isso porque, ao contrário de ser uma postura interpretativa que buscará desvelar um sentido ‘oculto’ da alma, ou mesmo definir o que ‘é’ a imagem substancialmente, o “ficar com a imagem” guarda a intenção de dar total atenção a uma descrição das imagens a partir de seu próprio modo de ser. Essa postura diante das imagens será definida aqui como uma atitude fenomenológica de *notitia* em Hillman que terá como finalidade a descrição precisa das qualidades psicológicas do fenômeno a partir de uma atenção focada nas imagens a partir de si mesmas, tal qual a noção básica da fenomenologia de “voltar as coisas mesmas” através do “colocar entre parênteses” (*epoché*) dos juízos e interpretações externos ao fenômeno ele mesmo.

Além disso, a alma, tal como compreendida por Hillman, possui uma base mito-poética, as imagens são o substrato originário da experiência humana. Sendo assim a psique só poderá ser compreendida a partir de uma linguagem igualmente poética, metafórica, imaginal. Será nesse sentido que a *poiesis* surgirá como a condição *par excellence* para expressão genuína da profundidade da alma.

A linguagem poética (*poiesis*) possui seu *locus* no coração, a *imaginne del cuor* de Michelangelo, como condição de possibilidade para apreender seu movimento imaginal, o devir da alma. Se apenas uma linguagem poética é capaz de expressar genuinamente as perspectivas imagéticas da alma, revelar a dinâmica psicológica

da psique e suas bases arquetípicas, então uma ontologia poética, tal como encontraremos na fenomenologia de Heidegger, torna-se condição de possibilidade para acessar a dinâmica imagética da alma. ■

Recebido: 03/08/2022

Revisado: 07/12/2022

Abstract

James Hillman and Phenomenology: the poetic basis of psyche

The main objective of this article is to reflect and point to the possible epistemological and ontological horizons of James Hillman's archetypal psychology by approaching it to a possible relationship with phenomenology. In order to fulfill this intention, it is necessary to delimit two starting points, namely: (1) The central motto of archetypal psychology of "stick to the image" and its possible relationship with the phenomenological notion of "back to things themselves". (2) The postulate of a mytho-poet-

ic basis for the human psyche and the possible approach to the notion of poiesis as presented in Heidegger's phenomenology. Archetypal psychology emerges in a new "post-Jungian" context that seeks to replace an interpretive, univocal and metaphysical attitude with a phenomenological attitude towards images of the soul. The mytho-poetic basis and "stick to the image", central notions in his psychology, constitute the basis of this possible phenomenological attitude in his thinking. ■

Keywords: archetypal psychology, phenomenology, epistemology, poiesis, James Hillman

Resumen

James Hillman y la Fenomenología: la base poética de la psique

El objetivo principal de este artículo es reflexionar y señalar los posibles horizontes epistemológicos y ontológicos de la psicología arquetípica de James Hillman acercándola a una posible relación con la fenomenología. Para cumplir con esta intención, es necesario delimitar dos puntos de partida, a saber: (1) El lema central de la psicología arquetípica de "adherirse a la imagen" (stick to the image) y su posible relación con la noción fenomenológica de "volver a las mismas cosas". (2) El postulado de una base mitopoética

para la psique humana y el posible acercamiento a la noción de poiesis tal como se presenta en la fenomenología de Heidegger. La psicología arquetípica surge en un nuevo contexto "pos-junguiano" que busca reemplazar una actitud interpretativa, unívoca y metafísica por una actitud fenomenológica hacia las imágenes del alma. La base mitopoética y el "adherirse a la imagen", nociones centrales en su psicología, constituyen la base de esta posible actitud fenomenológica en su pensamiento. ■

Palabras clave: psicología arquetípica, fenomenología, epistemología, poiesis, James Hillman

Referências

- BROOKE, R. *Jung and phenomenology*. Pittsburgh: Trivium, 2009.
- _____. *Pathways into the jungian world: phenomenology and analytical psychology*. London: Routledge, 2000.
- CASEY, E. Introduction. In: HILLMAN, J. (Org.). *Philosophical intimations*. 8. unif. ed. Thompson: Spring, 2016. p. 5-23.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: 70, 2007.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- HILLMAN, J. *Emotion: a comprehensive phenomenology of theories and their meaning for therapy*. Evanston: Northwestern University, 1992.
- _____. *From types to images*. 4. unif. ed. Thompson: Spring, 2019.
- _____. *Psicologia arquetípica: um breve relato*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. *Re-vedo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JUNG, C. G. *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- _____. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- _____. *Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- _____. New developments in the post-jungian field. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *The cambridge companion to Jung*. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 1-18
- RUSSELL, D. *The life and ideas of James Hillman Volume I: the making of a psychologist*. New York: Helios, 2003.
- SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.
- TACEY, D. Twisting and turning with James Hillman: from anima to world soul, from academia to pop. In: CASEMENT, A. *Post-jungians today: key papers in contemporary analytical psychology*. London: Routledge, 1998. p. 215-34.

James Hillman and Phenomenology: the poetic basis of psyche

João L. Corá S.*
Carlos A Serbena**

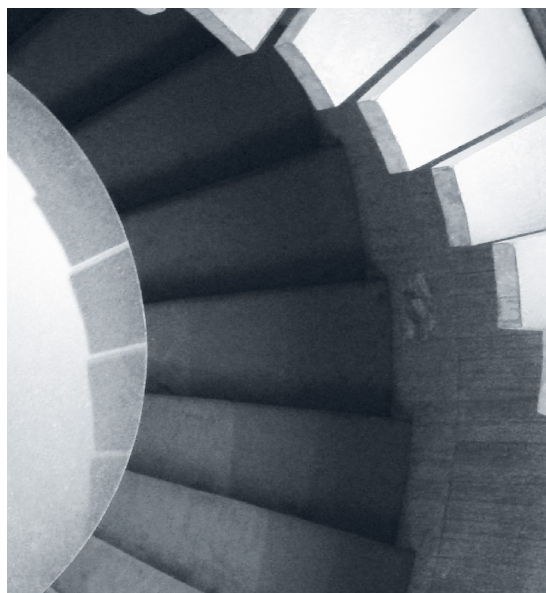
Abstract

The main objective of this article is to reflect and point to the possible epistemological and ontological horizons of James Hillman's archetypal psychology by approaching it to a possible relationship with phenomenology. In order to fulfill this intention, it is necessary to delimit two starting points, namely: (1) The central motto of archetypal psychology of "stick to the image" and its possible relationship with the phenomenological notion of "back to things themselves"; (2) The postulate of a mytho-poetic basis for the human psyche and the possible approach to the notion of poiesis as presented in Heidegger's phenomenology. Archetypal psychology emerges in a new "post-Jungian" context that seeks to replace an

interpretive, univocal and metaphysical attitude with a phenomenological attitude towards images of the soul. The mytho-poetic basis and "stick to the image", central notions in his psychology, constitute the basis of this possible phenomenological attitude in his thinking. ■

Keywords

Archetypal Psychology;
Phenomenology;
Epistemology;
Poiesis;
James Hillman.



* Psychologist (PUC-PR), specialist in Analytical Psychology (PUC-PR). Master in Philosophy (PUCPR). Master student in Clinical Psychology (UFPR). joao_luis_cora@hotmail.com

** Electric Engineer (UFPR), Psychologist (UFPR). Master in Psychology (UFSC). PhD in Humanities (UFSC). Associated Professor at Federal University of Paraná. Professor of the Pós-Graduate Program of Psychology from UFPR and he is the coordinator of the Epistemology and interfaces of Analytical Psychology work group in Anpepp. caserbena@gmail.com

James Hillman and Phenomenology: the poetic basis of psyche

Introduction

The epistemological context of Jung's work is multidisciplinary and multifaceted, analytical psychology emerges in the midst of a "network" of ideas and theoretical systems, dialogues in its time between the sciences of the spirit and the sciences of nature, being Jung's own conceptions the result of an intense reflection, both empirical, medical and scientific, on the one hand, and philosophical, religious, anthropological, mythological and symbolic, on the other. It will be in this polysemic context that we will see the emergence of Jung's conception of a complex psyche that cannot be explained only in physiological, biological, neurological and/or anatomical terms. On the contrary, Jung develops a new method named prospective and/or synthetic-constructive, with the purpose of focusing on the complexity of the soul from its own symbolic meaning (SHAMDASANI, 2005; JUNG, 2013a; 2013b; 2015).

It will be from the reflection that Jung's analytical psychology has a multidisciplinary background, as well as considering the author's concern with the complexity of the human soul, that some authors such as Roger Brooke (2000) will find in Jung's work, as well as in his worldview (*Weltanschauung*), a possible relationship with a phenomenological perspective. Now, according to Brooke (2009) in his work *Jung and Phenomenology*, we can find possible traces of a phenomenological perspective in Jung from the moment he intends to understand the soul from its singular symbolic meaning, before reducing it to previous and reductive interpretations. When asking himself about the *telos* of the symbol itself, he sticks to the understanding of the unconscious content from its own meaning, thus seeking to remain faithful to a language proper to the soul, as the phenome-

nological motto proclaims, "back to things in themselves", in other words, to turn to the symbolic meaning proper to the psyche (BROOKE, 2009, p. 13; Idem, p. 23-31).

In addition, it is possible to consider a relationship with the phenomenological perspective in Jung from his poetic style of thinking, its hermeneutic/interpretative method and its symbolic and metaphorical starting point, thus bringing it closer to the poetic ontology of Heidegger's hermeneutical phenomenology (BROOKE, 2000; 2009). On the other hand, according to Brooke (2009) the emergence of a poetic thought in Jung would never have been systematically exposed in a clear theoretical/epistemological system, there is no concern on the part of Jung himself to systematically demonstrate the possible epistemological and ontological relationships with a poetic basis for his ideas.

However, in James Hillman's archetypal psychology there is an attempt to establish a more explicit relationship with this poetic and phenomenological framework, perhaps we can find there more clearly this possible relationship with phenomenology from Hillman's work with the imaginal and the archetypal. As an example, we could mention the first work of James Hillman, his doctoral thesis *Emotion* from 1959, in which he will not only cite authors of phenomenology, as well as objectively use the Husserlian method of "back to things themselves" and the "bracketing out" of the phenomenological *epoché*, but will also use it in order to apprehend the various psychological theories about emotions as "phenomenological appearances" and/or possible meanings about this complex phenomenon of the soul (HILLMAN, 1992).

Archetypal psychology is considered here as a theoretical unfolding of Jung's analytical

psychology, at times we will also highlight Hillman's commitment to deepening Jung's ideas, as well as at other times he will move away from his notions, concepts and perspectives. We can cite as an example the poetic style of Jung's thought, as conceived by Samuels (1989) and Brooke (2009), as a metaphorical, poetic and mythological style, as it will be taken up again and taken to its ultimate consequences on Hillman. By postulating a mytho-poetic basis for the psyche as the foundation of his own understanding of the psyche, he will be proposing a new style of psychology that has its starting point in the poetic basis of the soul (HILLMAN, 1988; 2010).

In this sense, it can be said that Hillman's archetypal psychology, as Samuels writes in *Jung and the Post-Jungians*, is a theoretical unfolding of Jung's analytical psychology and not a split or separation from the latter. In addition, we will see that it will only be in Hillman's archetypal psychology that it will be possible to show more clearly that relationship with phenomenology, since the phenomenological perspective on the images of the soul will replace a metaphysical understanding of the human soul, making phenomenology of great importance to reflect on issues related to the epistemological bases of archetypal psychology (SAMUELS, 1989; TACEY, 1988).

We will give special emphasis here to two central notions for archetypal psychology, namely: (1) The "stick to the image" and the possible relationship with the basic notion in phenomenology of "back to things themselves"; (2) The postulate of a mytho-poetic basis for the psyche and the notion of *poiesis* as presented in Heidegger's phenomenology. However, in the first place, we will seek to demonstrate already in Jung a possible relationship with the phenomenological approach, especially from the presence of a poetic style in his thought, since we can find their important points that seem to converge with the presence of the phenomenology in James Hillman's archetypal psychology.

Possible relationships between Jung's Analytical Psychology and Phenomenology

Faced with the complexity of the phenomenon of the soul, Jung will understand how necessary is a look at the psyche that has its own dynamics as a starting point, in order not to reduce it to a single one-sided explanation. In his conception, the soul cannot be explained only in chemical and/or physiological terms, since human life itself could not be reduced to the laws of modern science (JUNG, 2013). Due to these and other notes, we see the emergence of a theoretical/critical position in Jung's analytical psychology, having as a *locus* a criticism of the reductive-causal and materialist interpretations in relation to the symbolic complexity of the human soul (SHAMDASANI, 2005, p. 75-76).

In response to the causal-reductive method, its reductionist and causal tendencies that reduce the psychological phenomenon to simpler causal elements, pre-defined structures or concepts closed in on themselves, Jung will develop a new prospective and non-reductive method, named by him as synthetic-constructive method. In general, we can say that the constructive method sticks to the symbol *per se*, that is, it will turn its attention to the complexity and *telos* (purpose) of the symbol from a constructive point of view, amplifying its meaning from itself. The synthetic-constructive method will be exposed in more detail in his works, in particular we will cite here the presentation of the method in *Psychology of the Unconscious* (OC 7/1) in a chapter entitled "VI The synthetic or constructive method".

It is because of his synthetic-constructive method that some authors such as Roger Brooke (2000) find in Jung's analytical psychology a possible relationship with the phenomenological perspective, especially when Jung asks about the meaning of the symbol from within itself, without first reducing it to its elementary causes. In this sense, the constructive-synthetic method will not only avoid materialism and the causalist re-

ductionism, thus moving away from conceptual abstractions and/or merely theoretical, logical, spiritual “explanations”, sticking to the symbolic experience of the soul from its own meaning and sense, something very close to the central motto of phenomenology “back to the things themselves” (BROOKE, 2009; 2000).

In addition to the possible relationship between Jung’s analytical psychology and the phenomenological perspective based on the synthetic-constructive method, we could point to a second possible relationship with Jung’s phenomenological perspective based on his poetic thinking style (BROOKE, 2009; SAMUELS, 1989).

According to Brooke’s (2009) analysis the poetic style of Jung’s thought is possibly related to the poetic ontology proposed by Heidegger, considering the German philosopher’s assertion that modernity assists the “escape of the gods”, thus relating the mythical figures to the idea of forgetfulness of being in modernity. In the conception of the phenomenologist, only the poet would be able to find the “trails of the fugitive gods”, being the *poiesis* the necessary activity in the face of the forgetfulness of the Being within the rationalism and materialism insurgent in modernity (HEIDEGGER, 1936, p. 94 apud BROOKE, 2009, p. 29).

According to Jung within the modern perspective “the gods have become diseases” (JUNG, 2002, p. 43), that is, the mytho-poetic narratives wear a new rationalist and diagnostic guise, losing sight of the metaphorical reality of soul and the perspective that the images are allusive and not concrete and literal realities (BROOKE, 2009, p. 29-39).

In the conception of Brooke (2009) and Samuels (2002), the poetic style of thinking in Jung is related to one of the two epistemological horizons of his work. On the one hand, a scientific and natural horizon of understanding, empirical and focused on “facts”, on the other hand, a poetic, imaginary, mythological perspective. We could bring this epistemological tension closer to the issue of Jung’s dual personality mentioned

in his autobiography *Memories, Dreams, Reflections*, corresponding there to his personalities Num. 1 and Num. 2, each with their own needs, their own way of being and seeing the world (*Weltanschauung*) (BROOKE, 2009, p. 21-24; JUNG, 2016, p. 99; SAMUELS, 2002).

According to Samuels (2002), this dual perspective will foster the emergence of a wide variety of practices and theoretical productions in analytical psychology since Jung’s death in 1961, including James Hillman’s post-Jungian school of archetypal psychology. Furthermore, the poetic style of thought will emerge from Jung’s emphasis on sensitive experience and the meaning of the subjective experience of the soul, and poetic language will appear in his writings on religion, philosophy, mythology and alchemy, directly corresponding to the figure of personality number 2 in *Memories* (BROOKE, 2009; JUNG, 2016).

Ultimately, according to Hillman (2019) the poetic style of thought is given through metaphors, in a poetic and imaginative way, understood by him as a more “accurate” way of reaching the depths of the human soul. Jung’s poetic style will be the basis for the later postulate of a mytho-poetic basis for the psyche. On this particular point, Hillman (2019, p. 163) will comment: “His theory of images announced a poetic basis of mind, and active imagination put it in practice, even while Jung went on using scientific and theological language for explanations”.

Poetic thought goes back to the Greek word *poiesis* which means the act of creation, which is the poetic perspective that enables sensitive involvement with the world in its materiality. Jung’s poetic style of thinking points to an intertwining and/or transformation between psyche and matter, soul and body, thus opposing a Cartesian conception that is distant from the world (BROOKE, 2009, p. 27).

Ultimately, the poetic perspective will first appear in Jung and will later unfold into James Hillman’s archetypal psychology thinking. The work of *poiesis* will imply a return to an imme-

diate and phenomenological relationship with the world, being a way of appropriating themes from a work with the imagination. As we will see later, the poetic basis of the mind will seek to elucidate that archetypal and primordial experience, *poiesis* being the condition to access the archetypal images of the psyche (HILLMAN, 1988, p. 28).

James Hillman's Archetypal Psychology and Phenomenology

Although Hillman's Archetypal Psychology has its roots in Jung's Deep Psychology, it will still have its own unique nuances and singular characteristics. Among the possible similarities and differences between the psychology of Hillman and Jung, we can mention in particular the fact that archetypal psychology is primarily concerned with the imagination, the image and the manifestation of these images in the culture itself, thus emphasizing an imaginal perspective in relation to the classical idea of the unconscious, as well as the manifestation of images in culture in relation to unconscious dynamics in the individual (TACEY, 1998, p. 219). It should be mentioned that in relation to modern psychiatry in the 19th century, Hillman's psychology is opposed to a strictly medical and empirical perspective that would confine the psyche to the manifestations of positive science (HILLMAN, 1988, p. 22).

Still on the differences in relation to Jung's classical analytical psychology, the term "archetypal" will replace the "analytic" since, as Hillman (1988, p. 21) will rightly point out, the notion of archetype will reflect the "theoretical depth of the latest works of Jung, which try to solve psychological problems beyond scientific models". Secondly, because the emphasis on the archetypal is related to a movement of archetypal psychology that looks at the patterns of the imagination and how they manifest themselves in both subjectivity and culture, thus becoming a worldview that encompasses all planes of human life as imaginal, going beyond the strict psychother-

apeutic practice within psychology offices and clinics (Idem, *Ibidem*).

As seen before, that double perspective in Jungian thought between the poetic, imaginary and metaphorical style, on the one hand, and the scientific, empirical and natural style, on the other, will have repercussions on theoretical practices and productions in analytical psychology after Jung's death in 1961. We can consider here that the poetic style, Jung's emphasis on the meaning of the singular experience of the soul, the metaphorical and imaginary language that would correspond to the mystery of personality number 2 in *Memories*, will be retaken by Hillman when postulating a mytho-poetic basis of psyche as a fundamental point for his own understanding of the psyche (BROOKE, 2009; SAMUELS, 1989; JUNG, 2016; HILLMAN, 2019).

Archetypal psychology will base its assumptions on that poetic perspective intrinsic to Jungian thought, which becomes increasingly evident, on the one hand, from its relationship with the imaginary, when considering metaphorical and mytho-poetic language as basic constituents of the psyche, as well as considering Hillman's criticism of a literalist language in psychology, excessively scientific, concrete and materialist, especially his criticism of the reductionism of the imaginal aspect of the psyche to *physis*, the Greek word for nature, that is, the opposition to a reduction of that poetic apprehension to an excessively objective and physical literalization in psychology (BROOKE, 2009, p. 21-24; SAMUELS, 1989, p. 82; HILLMAN, 2010).

Among the possible relationships with phenomenology, we could briefly mention Hillman's understanding of "archetypal" as a phenomenological view of phenomena (TACEY, 1989). Despite the nuances and differences pointed out in relation to classical analytical psychology, the idea of archetype from which the name "archetypal psychology" comes from is Jung's (HILLMAN, 1988). The archetypes defined here as the "*archai*" (original forms), basic structures and/or patterns of the psyche, appear in culture,

art, religion, social habits and myths, as well as in dreams and psychopathologies. Archetypes are like “the perspectives we have of ourselves and the world”, as they are “self-evident”, in short, “all ways of talking about archetypes are translations from one metaphor to another” (HILLMAN, 2010, p. 33).

In this sense, although archetypal psychology sticks to the Jungian concept of “archetype”, it still structures its own understanding of the archetype as an archetypal quality of experience, thus thinking about the archetypal not only through individual behavior or the soul within an “individual”, but rather the archetypal character of the world (HILLMAN, 1988). The postulate that archetypes are phenomenal implies a consideration of the archetypal as an adjective and/or qualities of human experience, adopting here a phenomenological attitude towards archetypal experience, in other words, the “stick to the image” (Idem, p. 51).

Furthermore, we must mention that archetypal psychology moves away from an understanding that seeks to rationally “understand” what the archetype “is”, as if we were dealing with an intrinsic quality of things, a “substance” that must be “unhidden”, such as the Kantian “thing-in-itself”. According to Hillman (1988, pp. 22-23) archetypes do not “transcend” the empirical world, on the contrary, they are phenomenal, that is, qualities of human experience that manifest together with the world in their own happening, in its immediate appearance, as a phenomenological perspective, thus considering it as a consequence of an interaction between observer and image (BROOKE, 2009, p. 31; SAMUELS, 1989, p. 74).

As we will see below, Hillman’s relationship with phenomenological thought will be pointed out by several commentators of his work who have stated that Hillman’s archetypal psychology proposal is phenomenological to the extent that he moves away from an apprehension of psychology as a modern and positive science, turning to an understanding of the experience

of the soul from its own language, fantasies and images. In addition, Hillman’s relationship with phenomenology arises, first of all, from the replacement of a “metaphysical” perspective by a phenomenological conception of the phenomenon of the soul (TACEY, 1998). Second, we extract from its central ideas, such as the notion of *anima mundi* and the postulate of a mytho-poetic basis of the psyche, proximities with the phenomenological perspective of Heidegger and Husserl (CASEY, 2016).

James Hillman and Phenomenology: “Stick to the Image”

In *Twisting and Turning with James Hillman*, Tacey (1998) writes that James Hillman’s post-Jungian “turn” is a direct consequence of the need for a review of Jungian concepts, for a new postmodern context. In other words, the “epistemological unfolding” is a reinterpretation of classical theory from a new postmodern theoretical context marked by diversity, pluralism, multiculturalism, relativism and perspectivism. In this sense, it is not only a matter of a merely “theoretical” change, but rather the emergence of a new conception that moves in a “new” spirit of the time (*Zeitgeist*) (TACEY, 1998, p. 219).

The post-Jungian “new world”, as it will be known, will seek to replace ideas of unity with notions of diversity, the archetypal “knowing” will be replaced by an idea of archetype as “openness”, uncertainty and “not-knowing”. Furthermore, the soul will gain an element of fugacity, the metaphysical and static postures in psychology will be replaced by a phenomenological perspective, by the idea of movement and continuous transformation (Idem, *Ibidem*).

James Hillman’s Archetypal Psychology is a psychology oriented by hermetic postmodernism, referring to the Greek God Hermes, thus being a psychology that replaces nouns with verbs, ideas of substance with “style”, fixation with change, notions of progress and development with an idea of continuous and unending refinement of the soul, the “*soul making*”. In particu-

lar, it is worth mentioning, the replacement of a metaphysical conception in psychology by a phenomenological perspective in the face of images of the soul (Idem, *Ibidem*).

On the other hand, the presence of a phenomenological perspective in James Hillman will not appear in his work in an objective and systematic way, being only commented and illustrated in some passages. As in *Philosophical Intimations* volume 8 of the Uniform Edition of James Hillman's writings, where Casey (2016) outlines the increasingly notable presence of Husserl's and Heidegger's phenomenology in James Hillman's notions and ideas. Describes how Hillman's thought will gradually emerge as phenomenological from its "descriptive subtlety" of the images, from the deep distinction between the images it examines, "carefully describing their likenesses and differences in filigree" (CASEY, 2016, p. 16). In addition, it brings this attentive "listening" closer to images from within themselves to Heidegger's phenomenology as presented in *Being and Time*, pointing to the "stick to the image" motto of archetypal psychology as a call to a phenomenological description of the phenomenon from within itself. In Casey's (2016) words:

His earlier shibboleth, "stick to the image", was already a call to phenomenological description: to the patient delineation of images just as they present themselves, following their lead rather than imposing one's preconceptions on them, presuming to know just how they should appear (p. 16-17).

On the other hand, as Casey (2016) writes, Hillman will give phenomenology, as he understands it, its own "flexion" (the original English term is *twist*), stating that the phenomenologist must pay full attention to the way in which perception, imagination, culture and history present themselves. Hillman will define his own phenomenological attitude as *notitia*, that is, an attitude

of total attention to the qualities of things as they present themselves, in order to form a true notion about things from themselves. In Hillman's own words:

It is a matter of paying attention to things in a scrupulous and solicitous way, picking out their presented features just as they appear. At stake here is a grasping of what is there and of what there is—and doing so without any sacrifice of precision (HILLMAN, 1989, p. 101, apud CASEY, 2016, p. 17).

In this sense, phenomenology, in the way Hillman understands it, replaces the free association of Freud's psychoanalysis, and its prescription becomes an "attention to the world in its immediate presentation", this attention to what is immediately presented is the condition to access the phenomenon in a precise and genuine way, to apprehend what is there, as it appears, thus exploring its deep psychological dimensions (CASEY, 2016, p. 17).

Taking as a starting point that images are *sui generis* activities of the soul and the own psyche manifesting from itself, that is, "the psyche in its imaginative visibility" (HILLMAN, 1988, p. 27). Understanding that images are the primordial data of the soul, then we should not interpret them, give them an "external" meaning to their own presentation. It will be in this sense that archetypal psychology prescribes total attention to the world in its immediate appearance, this is the guideline that underlies its central motto, the "stick to the image".

The archetypal image "has no referent other than itself", it does not represent anything, it cannot be read as signifying anything other than itself. Nothing waits "under" the image to be "uncovered", the image is irreducible (HILLMAN, 1988, p. 27). The image is not a substance, but rather a perspective, the very act of imagining, the way it is seen and not a "thing-in-itself" (HILLMAN, 2010, p. 27). In this sense, the "stick

to the image”, the central motto of what we could call a possible “method” in archetypal psychology, will seek to stick faithfully to the image itself as a possible perspective, as a way of imagining the world and things.

In other words, it can be said that the “stick to the image” will be understood precisely as that attentive and focused description of the image, as that phenomenological attitude of *notitia* elaborates by Hillman himself, as commented by Casey (2016), while an attitude of full attention to the phenomenon in its immediate appearance for an accurate description of its psychological qualities. The “stick to the image” presupposes sticking to one’s own imaginal perspective before any external interpretation of the image itself, just as the phenomenological motto of “back to things themselves” will seek to describe the phenomenon from within itself by placing “bracket out” any judgments and/or knowledge prior to its own appearance (ZAHAVI, 2015);

Ultimately, it is possible to affirm a relationship with phenomenology in Hillman’s thought through the attitude of being attentive, with care, to the things of the world around, thus considering the “stick to the image” as a condition of possibility to deepen the dimension psychology of life. For Casey (2016) it is only with this phenomenological stance towards phenomena that we become psychologically “intimate” with the things of the world. Now, the notion of “psychological intimacy” with things and the world resonates with Hillman’s conception that the world is “souled”. In other words, by “souling” the world, the psyche is not restricted to the interior of the subject, but takes place in the relationship with the world. According to Casey (2016), the concept of *anima mundi* is close to Husserl’s phenomenological conception of the “lifeworld” (*Lebenswelt*), as well as Heidegger’s conception of “Being-in-the-world” (*Dasein*). In the words of Casey (2016, p 17): “With the notion of the soul of the world, phenomenology and depth psychology join forces [...]”.

To illustrate the phenomenological relationship with images and how “stick to the image” appears in clinical practice, we will take an image from a patient’s dream as an example. A. dreamed that he was in an old mansion with “medieval” stained-glass windows that looked like mosaics of different colors. The mansion was completely dark except for the only light that came through those stained-glass windows. The darkness caused in the dreamer a double sensation of anguish, “suffocation” but at the same time mystery.

To put into practice “stick to the image” we must stick to the way images appear in dreams without interpreting their “symbolism”, but rather asking ourselves about the “action” and/or the way in which the dreamer relates to these images in the dream. It should be noted that the dream image is not restricted to the “old mansion” literally, but rather to the entire dream scene, that is, each of the aspects of this imagery scenario, acts, sensations and interactions of the dreamer, must be understood like an image. In this sense, we will take the entire context that involves the dream (including the dreamer’s description) as an image, avoiding an interpretive posture of the meaning “underlying” the image (RUSSELL, 2013, p. 459-460).

The dream image of the old mansion points to something mysterious and enigmatic, the feeling that there is something hidden to be revealed in the dreamer’s psyche. However, as one enters the image, the emotion that emerges from the dark is the fear of what can be found there, the fear of the “unknown”. The few points of light that are limited to medieval stained-glass windows cause a feeling of “suffocation” on him, in addition to the anguish regarding the eminence that there is something in the dark.

The imaginal scenario of the old mansion seems to reflect with some precision the dynamics of the psyche of the patient in question, since he complained of great difficulty in having a spontaneous and creative attitude towards the world and the relationship with others, often

feeling his life as a “blank slate, without colors”. It is important to emphasize that just as the fear of the unknown in the dark generates anguish in the dreamer, the patient A. has episodes of anxiety during the day followed by a deep feeling of meaninglessness and emptiness, especially when he is alone and without “nothing” to do. We can say from the dream image that something remains veiled and/or unknown in the darkness, as he enters this dark place, he is suddenly taken by that feeling of anguish pointing to a difficulty in looking at and/or delving into those mysterious aspects of his psyche.

James Hillman and Phenomenology: The Mytho-Poetic Basis of the Psyche

The “poetic basis of the mind” is a thesis presented by Hillman in 1972 in the *Terry Lectures* at Yale, establishing from this point an inextricable relationship between psychology and imagination. It can be said that the poetic basis of the mind has become a necessity of the very nature of the psyche. It will be in this same sense that we can affirm that a deep and fruitful study in psychology must turn to work with images (HILLMAN, 1988, p. 32).

His starting point for the conception of a psyche constituted of images is Jung, we can affirm that he will follow in his footsteps from two central statements, namely: the statement that “psyche is image” (JUNG, 2002, p. 55); therefore, we should remain “faithful to the image” (JUNG, 2011, p. 33). This double affirmation becomes the central axis of a possible “method” in archetypal psychology, that is, take the image as a starting point and remain faithful to that imagery substrate that constitutes the soul (HILLMAN, 1988).

On the other hand, we have already noticed in his historical-biographical trajectory that Hillman will have numerous contacts with art and poetry, thus gradually building his mytho-poetic and aesthetic perspective of the psyche from there. We can mention here the experience with Van Gogh’s paintings when he was studying lit-

erature at the Sorbonne in Paris, as well as the passion for James Joyce that led him to move to Dublin where he was editor of *Envoy*, a literature magazine (RUSSELL, 2013).

It is also notorious the presence of literature and art, in addition to the reading of philosophers and novelists who deal with the issue of beauty and aesthetics, as a means to establish a bridge between truth and beauty. In his years of study in Dublin, he will have contact with Shakespeare, Plato and John Keats, from the latter he will extract the famous statement found in *Re-visioning Psychology* “Call the world if you like, the ‘valley of soul making’” (HILLMAN, 2010, p. 25; RUSSELL, 2013).

However, if we want to understand Hillman’s postulate of a mytho-poetic basis of the psyche, we will first need to stick to his definition of image as the primordial datum and basic constitution of the mytho-poetic psyche. Images are fantasy data, they are “the raw materials” and, at the same time, “the finished products of the psyche”, as well as a “privileged mode of access and knowledge of the soul” (HILLMAN, 2010, p. 29). The auto-originating activity of images is like an organ of the psyche, that’s what Hillman (2010) calls the soul’s poetic basis, the “imaginative and auto-sustaining substrate”, the “inner place”, the condition of possibility of all subjectivity, experience, ego and/or consciousness (p. 27).

Hillman’s (1988, p. 28) consideration that “the mind is in the imagination rather than the imagination being in the mind”, implies that images constitute the very movement of psychodynamics, that is, they are themselves the configurations of the soul, they the very perspective we call reality. Even our subjectivity is based on the lines of the imaginal, images cannot be reduced to mere “representations” of the world, but rather the poetic substrate of our being in the world.

According to Hillman, a psychology of images will operate a change of *locus* within the psychological discipline itself, displacing it from a per-

spective previously grounded in *logos*, that is, in a type of rationalist, causalist, mechanistic and materialist science, to then ground in *eros*, considering that a psychology of the imaginary starts first from the heart, like “Michelangelo’s *immagine del cuore*” (HILLMAN, 2010, p. 64). By assuming a mytho-poetic basis for psychology, its roots become the heart, emotion, *eros* and imagination, starting from the premise that “imagination is not merely a human faculty”, but rather the source that promotes the creative activity of soul images (HILLMAN, 1988, p. 29).

The image is no longer a mere representation of the senses and becomes a “*sui generis* activity of the soul” (p. 29), the image is not a mere product of “art”, but its very condition, not being subject to an empirical analysis, much less to be programmed, controlled or “interpreted”, since the images are themselves significant and expressive (p. 31). Ultimately, the image must not be reduced to elements, basic structures limited by the consciousness, but rather thought of as essentially poetic, that is, self-creative, spontaneous acts of creation that generate themselves at every moment (p. 32).

If, as we have seen, the image of fantasy, in a poetic/creative act, constantly generates itself, then it is understood that the soul itself is constituted by a creative activity of *poiesis*, as we will find in Heidegger’s poetic phenomenology. The soul creates images all the time, in other words, the poetic imaginary constitutes the very structure of experience, as we will see in Heidegger’s phenomenology, where *poiesis* will be presented as an act of creation of being, that is, a mode of expression of the depths of being and the ‘original’ condition of possibility of its existence (HEIDEGGER, 2007).

As we see in Heidegger’s phenomenology, poetic language, from the Greek *poiesis* meaning the act of creating, will be considered by the German philosopher as an original mode of expression of being, thus poetics a phenomenological perspective par excellence (BROOKE, 2009, p. 21-24; SAMUELS, 1989, p. 82; HEIDEGGER, 2007).

In Heidegger’s conception, poetic language (*poiesis*) is the “dwelling of man’s essence” (HEIDEGGER, 2005, p. 38). In this sense, there is a differentiation between an “every day” language with its value of sign, phonemes, rhythm, syntactic, grammatical and logical structure, and poetic language while, in the words of Heidegger (p. 28): “illuminating-veiler advent of one’s own being”. The poet as a practitioner of *poiesis* becomes the “shepherd of being”, just as the shepherd ‘guards’ the sheep, the poetic saying (*poiesis*) will reveal the being, dwelling between the divine and the mortals, the gods and men (HEIDEGGER, 2005, p. 51).

Poetry is not considered here as an abstract and rhetorical expression, much less a *mimesis*. On the contrary, poetic saying expresses the unspeakable of things, being a profound and authentic way of talking about the reality of man. In this sense, *poiesis* is a project of clarification of the Being of beings, in other words, it makes possible the realization of Being by uncovering it and launching it into the world as a form. Therefore, *poiesis* is related to the truth of beings, it is the project of opening the Being of beings (HEIDEGGER, 2007, p. 58-59).

Ultimately, the poetic language is original and makes possible the unveiling of the meaning of Being. In other words, *poiesis* is in the very essence of language, and the latter, if considered only from its “everyday” function, as a technical and scientific language, becomes “inauthentic”. We see that this same distinction also appears in Hillman, as he proposes a poetic, imaginal and metaphorical language as a condition of possibility to access the depths of the soul, as opposed to a literal, strictly logical and scientific language (HILLMAN, 2010 HEIDEGGER, 2005).

Therefore, a psychology of the image moves away from a causalist, empiricist and/or descriptive type of psychology, adopting in its place a seeing through the “heart” (HILLMAN, 1988, p. 29), that is, a thought of the heart, the name of his work *The Thought of the Heart* of 1981, also corresponding to what Hillman will

name elsewhere as “epistemology of the heart” or “feeling thought”, as a unique way of accessing the images of the soul (HILLMAN, 2010, p. 65). The conception that Poetry is ontologically fundamental to human beings, not only to express their being but also to give them a sense and meaning, as Heidegger (2007) writes, seems to be the ontological basis of an approach that see the soul as originally constituted by a kind of mytho-poetic activity.

Final considerations

The possible relationship between James Hillman’s archetypal psychology and phenomenology should not be restricted to the points emphasized in this article. However, we demarcate here a possible approach to a phenomenological perspective in James Hillman from two specific points, namely: (1) The central motto of archetypal psychology “stick to the image”, that is, that careful description of the images that aims to rediscover the psychological depth of the world and things, and the possible relationship with the central phenomenological notion of “back to the things themselves”; (2) The postulate of a mytho-poetic basis for the psyche, that is, the conception that a poetic, metaphorical and imaginal language is the condition of possibility to access the depths of the soul, and the possible relationship with the creative act of *poiesis* as an original mode of expression of the truth of being in Heidegger’s phenomenology.

If the soul is essentially constituted by images and imagistic perspectives, then archetypal psychology will adopt as its motto “stick to the image”, this because, contrary to being an inter-

pretive posture that will seek to reveal a “hidden meaning of the soul”, or even to define what “is” the image substantially, the “stick to the image” has the intention of giving full attention to a description of the images from their own way of being. This attitude towards the images will be defined here as a phenomenological attitude of *notitia* in Hillman that will aim at the precise description of the psychological qualities of the phenomenon from an attention focused on the images from themselves, just like the basic notion of the phenomenology of “back to things themselves” through the “bracketing” (*epoché*) of external judgments and interpretations to the phenomenon itself.

Furthermore, the soul, as understood by Hillman, has a mytho-poetic basis, the images are the original substrate of human experience. Thus, the psyche can only be understood from an equally poetic, metaphorical and imaginal language. It will be in this sense that *poiesis* will emerge as the condition par excellence for the genuine expression of the depths of the soul.

Poetic language (*poiesis*) has its *locus* in the heart, Michelangelo’s *imagine del cuore*, as a condition of possibility to apprehend its imaginal movement, the becoming of the soul. If only a poetic language is capable of genuinely expressing the imagetic perspectives of the soul, revealing the psychological dynamics of the psyche and its archetypal bases, then a poetic ontology, such as we will find in Heidegger’s phenomenology, becomes a condition of possibility to access the imagery dynamics of the soul.

Received: 08/03/2022

Revised: 12/14/2022

Resumo

James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique

O principal objetivo desse artigo é refletir e apontar para os possíveis horizontes epistemológicos e ontológicos da psicologia arquetípica de James Hillman ao aproximá-la de uma possível relação com a fenomenologia. Para cumprir com tal intento, torna-se necessário delimitar dois pontos de partida, sendo eles: (1) O lema central da psicologia arquetípica de “ficar com a imagem” (stick to the image) e sua possível relação com a noção fenomenológica de “voltar às coisas mesmas”; (2) O postulado de uma base

mito-poética para a psique humana e a possível aproximação com a noção de poiesis tal como apresentada na fenomenologia de Heidegger. A psicologia arquetípica surge em um novo contexto “pós-junguiano” que busca substituir uma atitude interpretativa, unívoca e metafísica, por uma atitude fenomenológica em relação às imagens da alma. A base mito-poética e o “ficar com a imagem”, noções centrais em sua psicologia, constituem a base dessa possível atitude fenomenológica em seu pensamento. ■

Palavras-chave: psicologia arquetípica, fenomenologia, epistemologia, poiesis, James Hillman

Resumen

James Hillman y la Fenomenología: la base poética de la psique

El objetivo principal de este artículo es reflexionar y señalar los posibles horizontes epistemológicos y ontológicos de la psicología arquetípica de James Hillman acercándola a una posible relación con la fenomenología. Para cumplir con esta intención, es necesario delimitar dos puntos de partida, a saber: (1) El lema central de la psicología arquetípica de “adherirse a la imagen” (stick to the image) y su posible relación con la noción fenomenológica de “volver a las mismas cosas”; (2) El postulado de una base mitopoética

para la psique humana y el posible acercamiento a la noción de poiesis tal como se presenta en la fenomenología de Heidegger. La psicología arquetípica surge en un nuevo contexto “pos-junguiano” que busca reemplazar una actitud interpretativa, unívoca y metafísica por una actitud fenomenológica hacia las imágenes del alma. La base mitopoética y el “adherirse a la imagen”, nociones centrales en su psicología, constituyen la base de esta posible actitud fenomenológica en su pensamiento. ■

Palabras clave: psicología arquetípica, fenomenologia, epistemologia, poiesis, James Hillman

References

- BROOKE, R. *Jung and phenomenology*. Pittsburgh: Trivium, 2009.
- _____. *Pathways into the jungian world: phenomenology and analytical psychology*. London: Routledge, 2000.
- CASEY, E. Introduction. In: HILLMAN, J. (Org.). *Philosophical intimations*. 8. unif. ed. Thompson: Spring, 2016. p. 5-23
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: 70, 2007.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- HILLMAN, J. *Emotion: a comprehensive phenomenology of theories and their meaning for therapy*. Evanston: Northwestern University, 1992.
- _____. *From types to images*. 4. unif. ed. Thompson: Spring, 2019.
- _____. *Psicologia arquetípica: um breve relato*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. *Re-vedo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JUNG, C. G. *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- _____. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- _____. *Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- _____. New developments in the post-jungian field. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *The Cambridge companion to Jung*. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 1-18
- RUSSELL, D. *The life and ideas of James Hillman Volume I: the making of a psychologist*. New York: Helios, 2003.
- SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.
- TACEY, D. Twisting and turning with James Hillman: from anima to world soul, from academia to pop. In: CASEMENT, A. *Post-junguianos today: key papers in contemporary analytical psychology*. London: Routledge, 1998. p. 215-34.



Hermes nos campos de Apolo: desidealização e excentricidade na paternidade neurodivergente

Fabio C. C. E. Villar*

Resumo

O artigo apresenta o início de uma investigação a respeito da neurodiversidade numa perspectiva arquetípica, especificamente sobre certos aspectos da chegada de um filho neurodivergente em uma família, buscando levantar reflexões vivenciais a respeito da diversidade no mundo, lares, escolas e consultórios. Essa investigação parte de experiências tanto pessoais quanto clínicas e elabora, sob uma lente arquetípica, relações entre a imaginação do *trickster* e dois fenômenos psíquicos presentes na ocorrência da neurodivergência em uma família: a desidealização e a excentricidade. ■



Palavras-chave
neurodiversidade,
trickster,
paternidade,
desidealização,
psicologia
analítica.

* Médico psiquiatra. Candidado a analista em formação pelo IJUSC/AJB/IAAP. e-mail: drfabiovillar@gmail.com

Hermes nos campos de Apolo: desidealização e excentricidade na paternidade neurodivergente

Introdução

Neurodiversidade é um termo que foi cunhado na década de 1990 pela socióloga australiana Judy Singer, que se coloca como alguém localizada “em algum lugar do espectro autista” (ABREU, 2021). É um termo político, em vez de científico, e “descreve a ideia de que as pessoas experimentam e interagem com o mundo ao seu redor de muitas maneiras diferentes; [...] e as diferenças não são vistas como déficits” (BAUMER, 2021, p. 1). O conceito de neurodiversidade ganhou o mundo e vem ajudando a dissolver a crença de “que todos nós mais ou menos vemos, sentimos, tocamos, ouvimos, cheiramos e classificamos informações, mais ou menos da mesma forma, (a menos que visivelmente deficiente)” (SINGER, 2019, p. 1). Segundo Singer, a neurodiversidade inclui e é patrimônio de toda humanidade, não havendo distinção entre “normais” e “neurodiversos”, pois o termo aponta exatamente o fato de que, em graus e dimensões variadas, todo ser humano se distingue unicamente em sua forma de processar os dados do mundo, esteja mais perto ou mais distante de uma suposta “média” imaginária. O termo neurodiversidade também é utilizado no contexto mais específico para se referir ao movimento sociopolítico no qual pessoas que apresentam condições neurológicas incomuns lutam por seus direitos, seu espaço de fala e sua legítima forma de ser no mundo.

Neurodivergente refere-se ao indivíduo que se afasta em maior grau do hipotético ser humano “típico”, também sendo usado frequentemente o termo neuroatípico como sinônimo. Dou preferência ao termo neurodivergente pois fornece uma imagem mais interessante para nossa reflexão, na qual o fenômeno central é o da divergência neurológica entre pais e filhos, culminando nos fenômenos da excentricidade e desidealização. Estar no espectro autista, apresentar

transtorno do déficit de atenção com hiperatividade (TDAH), dislexia, dispraxias e outras condições são possibilidades de neurodivergência (SINGER, 2019)

Incidências tricksterianas: desidealização e excentricidade

Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje (OURO PRETO, FIÓTI, 2020) - ditado iorubá.

A constatação da neurodivergência em um filho é uma situação potencialmente conflitante, na qual nós, pais, mães e familiares, somos impelidos a uma encruzilhada, a partir da qual podemos trilhar diversos caminhos: negar a diferença e o próprio conflito, lutar heroicamente contra o mal, paralisar frente ao desconhecido ou, quem sabe, trilhar o caminho do inusitado que a vida nos apresentou com esse “desvio” de percurso, em abertura à neurodiversidade. As tais rotas “normais” são fictícias, criações de nosso impulso apolíneo idealizador, tanto na perspectiva pessoal quanto cultural. Essa idealização supõe quais as medidas adequadas para nossos traços, quais os contornos harmoniosos para nossa forma de ser, o que está (cor)reto e o que está torto. Proponho que, como pais, possamos receber tal conflito em nossas vidas como a chegada de Hermes, irmão caçula do idealista Apolo, que subverte certa ordem e inaugura um novo cosmo com sua chegada ao mundo. O caminho arquetípico do *trickster* também pode ser uma alternativa na elaboração de tais conflitos e uma atitude interessante para trilhar os caminhos “desviantes” que se apresentam, deslocando um suposto centro de normalidade. A imaginação do *trickster* nos convida a adotar outra perspectiva quanto ao que é excêntrico,

conduzindo-nos na desidealização e, adiante, para o acolhimento da novidade.

Ao receber o diagnóstico de autismo¹ de meu filho caçula, senti como se levasse uma “puxada de tapete” da vida. Escutei, desde então, diversas frases semelhantes de outros pais de crianças neurodivergentes: “a vida me pregou uma peça”, “perdi meu chão”, “meu mundo virou de cabeça para baixo”. Ao constatar a neurodivergência em um filho, ocorre uma ruptura com toda uma imagem idealizada, sejamos mais conscientes ou menos conscientes dessa idealização. Não só há uma ruptura com a imagem do filho, mas também há uma ruptura com o papel idealizado de pai ou mãe; fantasias de como ser pai ou mãe se desmancham no ar, pois esse filho, diverso de tudo daquilo que eu poderia imaginar com meu repertório, requer uma paternidade outra, também diversa. Quando se fala em termos como *ruptura*, *mudança*, *avesso*, *inverso*, *diverso*, se fala no *trickster*, essa figura que também representa a *desconstrução* em si mesma. Vale ressaltar que o termo “idealizado” é aqui utilizado para designar uma imagem psíquica constituída de forma autônoma e inconsciente, que se projeta sobre os fatos tingindo-os com as tonalidades que tendemos a ver no mundo e na vida.

A respeito das várias diversidades humanas possíveis, escuto absurdos como “para mim, meu filho morreu”, dito por pais que não aceitam a sexualidade dos filhos, posicionamentos políticos ou escolhas profissionais inusitadas; todos já presenciamos ou ouvimos falar de como

um pai pode negar um filho por causa da verdade expressa por sua alma. No autismo, observo fenômeno semelhante, mas com uma apelação médico-espiritual, exemplificado na frase “o autismo roubou o meu filho”. Essa frase representa uma cisão com a realidade, um artificialismo defensivo (e ofensivo) que procura separar o “ser” e sua “forma de ser”, como se a última fosse resultado da simples interferência de um processo externo ao *ser*, que o invade e o possui. O autismo é elevado então à categoria de entidade *per se*, como se fosse uma coisa que possuiu o filho perfeito e o estragou, devendo ser arrancada dele para que possa novamente voltar a ser *aquele* filho. Busca-se incessantemente a cura médica ou espiritual para o mal que “roubou” a criança de seus pais. Podemos imaginar os inúmeros danos psíquicos que acometem a alma familiar a partir dessa atitude de negação: um filho real que não é visto, um filho ideal cultivado com saudosismo, pais e mães afundados em culpa, raiva, medo e resistência aos lutos que precisam ocorrer.

A neurodivergência não é causada por eventos externos que possam ser extintos, nem pela presença de uma entidade fantasmagórica que, se extirpada, revelaria uma criança neurotípica por debaixo daquela interferência. Nada mais fora da realidade do que esse entendimento. O autismo é a expressão de uma organização neurológica diversa, ou seja, a maneira que o cérebro e todo o sistema nervoso se desenvolveu é diversa, os caminhos dos neurônios, a organização das redes neurais, as áreas cerebrais mais dominantes e as menos dominantes, tudo isso é constituído de maneira diversa, junto ao desenvolvimento do ser, pois é sua forma de desenvolvimento e, portanto, inseparável do próprio ser. Isso torna a ideia de cura do autismo algo tão surreal quanto a ideia de tornar a água seca, ou tornar o fogo frio. Ao tentar aplinar as diferenças do autista, consegue-se no máximo uma negação de sua forma legítima de ser, pois sua diferença é constituinte, como nos relata Temple Grandin (2021): “só ouvi a palavra autista referida a mim aos 12 ou 13 anos; lembro-me de ter

¹ *Espectro autista* refere-se ao campo, plural e vasto, no qual cada indivíduo apresenta de forma única diferenças na comunicação, linguagem, comportamento social, percepção e processamento sensoriais. Pessoas no espectro autista podem ter uma ampla gama de pontos fortes, habilidades, necessidades e desafios, podendo ser capazes de se comunicar verbalmente, com um QI normal ou acima da média e vivendo de forma independente; outros podem não ser capazes de comunicar suas necessidades ou sentimentos, ter comportamentos prejudiciais que afetam sua segurança e bem-estar e depender de apoio em todas as áreas de sua vida. Além das características intrínsecas a cada um, pessoas no espectro autista e pessoas neurodivergente, em geral, sofrem com barreiras impostas pelas normas sociais, causando exclusão social e iniquidade (BAUMER, 2021).

pensado, *Ah, é que eu sou diferente*” (p. 18). De fato, há o roubo de *um* filho, ao nos depararmos com sua neurodivergência, assim como aconteceu em nossa casa com nosso filho caçula; mas qual filho o autismo roubou?

Hermes e Apolo

Recorro aqui às primeiras aventuras de Hermes logo após seu nascimento, mas para tanto é preciso demarcar diferenças entre a figura específica de Hermes e uma figura genérica do *trickster*, como nos apresenta Karl Kerényi (1972 apud RADIN, 1972) em seu comentário sobre o texto de Paul Radin (1972), no qual contrasta Hermes, o deus olímpico com atributos *tricksterianos*, e Wakdjunkaga, o “pregador de peças”, herói *trickster* dos Winnebago. Ambos carregam atributos em comum: o movimento, a mentira, a traquinagem, o engano, o roubo, a subversão, a astúcia, o aspecto fálico; no entanto, Hermes apresenta outros atributos que não compartilha com o herói *trickster*, como o comércio, a comunicação e a condução das almas. Hermes apresenta um cosmo próprio, bem caracterizado como o *guia das almas* (KERÉNYI, 2015). Apesar de exceder a semântica do *trickster*, a condução das almas por Hermes não deixa de contar com tonalidades *tricksterianas*, já que “ela não é algo unilateral ou linear; ele guia, na verdade, desguiando, desnorteando” (BARCELLOS, 2019, p. 107). Nos desdobramentos da desconstrução, caminhos nos são apresentados de forma inusitada e somos convidados a cultivar a alma em rumos novos e necessários; em outras palavras, é através dos “erros” e “desvios” que Hermes guia a alma a seu destino (BARCELLOS, 2019).

Segundo os Hinos Homéricos (RIBEIRO JR., 2010), ainda em seu primeiro dia de vida, Hermes rouba as vacas sagradas arrebanhadas por Apolo, seus ideais. Apolo é “o que fere de longe”, cuja flecha “voa reta para seu destino claramente visível, a verdade”, através da qual “o caótico deve tomar forma, o impetuoso deve marchar segundo um compasso, o contraditório deve equilibrar-se na harmonia”, o “instituidor da ordem do mundo

e da vida humana”, aquele que “não quer a alma, e sim o espírito, ou seja, o movimento que se livra da proximidade e de seu peso” (OTTO, 2005). Apolo nos inspira a idealizar, traçar as medidas supostamente adequadas, eleger os traços apropriados, buscar a composição harmoniosa. Seu irmão caçula, Hermes, subverte esse cenário e inaugura um outro caminho, que se mostra tão valioso e necessário quanto o apolíneo, sendo mais apropriado a certas ocasiões; tratando-se do diverso, do inusitado, do singular, de pouco vale a semântica de Apolo, pois “o sentido de sua revelação não diz respeito à dignidade do ser de cada um em particular, nem à profundidade interior das almas individuais; diz respeito ao que está acima da pessoa, ao inalterável, às formas eternas” (OTTO, 2005).

A mudança incide em um campo idealizado, como na chegada de Hermes que altera a estabilidade dos campos de Apolo, subvertendo sua ordem ao roubar o gado e guiá-lo de trás para frente, para depois realizar um sacrifício em oferenda aos deuses, forjando um lugar para si mesmo entre os olímpicos, alterando permanentemente a ordem divina. Hermes invade um campo imutável e “jamais ceifado”, onde pasta o gado dos deuses e se coloca eternamente dentro da ordem divina, chega para ficar, ao menos enquanto possibilidade, já que esse aspecto *tricksteriano* está sempre chegando e partindo, nunca se demorando demais num mesmo lugar; sua morada é na encruzilhada das possibilidades, nas rotas de movimento, desconstruindo por onde passa.

O filho ideal não é só roubado pelo autismo, ele é, como as vacas de Apolo, sacrificado. Qualquer ideia prévia que se pudesse ter de um filho é sabotada pelo autismo. Aqui, nesse ponto, os pais se deparam com uma encruzilhada, somos convidados a entender o autismo como um *mal em si*, a ser combatido pelo bem, pelos pais-heróis, guerreiros da normalidade que buscam devolver seus filhos aos trilhos do desenvolvimento típico, ou, por outro lado, podemos tomar o rumo de abrir-nos ao desconhecido; tratando-se de encruzilhada, convém se atentar

a Hermes. Somos instigados por ele a trilhar o caminho do *novos*, do inimaginado, para fora do julgamento moral de bem e mal, em abertura à experiência e acolhimento ao filho real, mas somente se suportarmos o luto do filho ideal. Talvez essa seja uma forma interessante para todos acolhermos nossos filhos, mas no fenômeno do autismo, ela é imperativa. Acabamos obrigados a isso com maior intensidade, ou então estaremos condenados a não termos relação alguma com aquela criança que divergiu do caminho idealizado.

Quando um filho nasce, a idealização se faz presente, com maior rigidez e especificidade ou maior flexibilidade e generalidade, mas está presente. Por mais que eu fosse um pai aberto quanto às características que meu filho expressaria em sua personalidade, os valores que ele professaria e as escolhas que tomaria em sua vida, não me passava pela cabeça a dúvida quanto a se ele desenvolveria, e em que grau, a comunicação verbal, as habilidades básicas de relação social, o nível simbólico de entendimento do mundo, a regulação sensorial e por aí vai a lista. Quando se descobre ter um filho autista, essas novas questões surgem como se fossem, a “descoberta” das Américas e seus povos: algo *aparentemente* fora da realidade, mas que sempre esteve aqui em nosso mundo, com toda sua vida e história.

Mas o guiar de Hermes, como vimos, nos desvia de nossos preciosos ideais cultivados ao nos jogar na tortuosidade da vida; uma vez “perdidos” do caminho que antes acreditávamos estar destinados, temos a possibilidade de uma real abertura ao que se revela como nosso destino de fato. Não foram outros filhos, mas exatamente esses, que o destino me reservou. A neurodivergência, nesse sentido, nos propicia um “perder-se” para atingir novas terras, novos campos a serem cultivados, mais propícios aos grãos que recebemos do destino. A metáfora do guiar é assunto compartilhado também pelo irmão Apolo, mas diferentemente do embusteiro, o guiar do arqueiro solar “indica aos colonizadores o caminho para

uma nova pátria” (OTTO, 2005, p. 62). A imaginação do “colonialismo” é interessante para pensarmos a neurodiversidade, pois é justamente numa atitude decolonial que se pode perceber o quanto a diversidade humana e suas singularidades tendem a ser aplainadas e formatadas por força de valores “superiores”, impostos de cima para baixo, distanciando-as da verdade orgânica e pulsante de cada ser. O campo político da neurodiversidade é hoje disputado por diversos discursos, mas pode-se observar facilmente aqueles com maior acento hermético e aqueles com maior acento apolíneo, ao menos quanto à valorização da singularidade (Hermes) ou à ordenação im pessoal (Apolo).

Trickster

Podemos entender o imaginário da figura do *trickster* como aquilo que evoca a desordem, a subversão, a trapaça, o logro. Os humoristas, os golpistas, os malandros, os “loucos”, os “excêntricos”, os marginais; todos evocam a dinâmica do *trickster*.

O *core* do arquétipo do *trickster* é a desconstrução em si mesma, o desfazer de uma estrutura, de uma ordem, de uma estabilidade. É a mudança, o giro, a troca, o cruzamento, o furo, a inversão. Quando uma mudança envolve níveis inimagináveis de existência, o mundo conhecido é subitamente retirado. Ao enxergar com olhos sinceros a realidade diversa um filho (em um sentido maior, considerando a ampla diversidade de características que um indivíduo pode expressar), o primeiro impacto que isso causa é a perda de uma imagem, a perda de um ideal, por mais saudável que seja, ainda assim será desconstruído (ou destruído, a depender de como nos abrimos à mudança); mas o que é inescapável é que a mudança nos rouba aquela criança, deixando a princípio um vazio, uma cena desconhecida e irreconhecível; sentimos o golpe da vida que nos leva um filho, mas nos convida a legitimar o nascimento de outro, num renascimento enquanto imagem interna dos pais em atualização.

No ciclo mítico Winnebago (RADIN, 1972), temos duas passagens nas quais os pais perdem

seus filhos para o *trickster*, o que se pode imaginar como perder os filhos para a *mudança*. Em uma das aventuras, o *trickster* deseja para si os filhos de um pai apegado e zeloso, um pai enorme que guarda filhos pequeninos em uma bolsa a tiracolo, dosando precisamente a quantidade que os filhos podem comer, pois poderiam morrer caso comessem em excesso, como a criança que morre por ter crescido, se transformando em adulto. O *trickster* seduz o pai das crianças e convence-o a deixá-los sob seus cuidados, mostrando-se solitário e carente de afeto, o que nos indica a temática do apego por trás do excesso de zelo do pai. Como esperado, o *trickster* dá comida em excesso aos filhos e eles morrem, tendo que fugir do pai furioso que o persegue mundo afora, ziguezagueando para escapar dos golpes do pai ofendido, salvando-se finalmente ao se atirar no meio do oceano, como quem retorna ao inconsciente, temporariamente, para logo voltar a bagunçar a vida de todos sob a luz do dia. Nessa história o *trickster* os mata incidentalmente, indicando que não há retorno, aqueles filhos já não existem mais. Inevitavelmente, como aponta Lewis Hyde (2017) em sua obra a respeito da figura do *trickster*,

O pai que ama o filho está fadado ao fracasso na tentativa de mantê-lo a salvo de todo perigo. Neste mundo, as pessoas morrem; os animais morrem. Desejar o contrário é desejar uma perfeição imutável, um paraíso, um ideal (p. 44).

Numa outra passagem (RADIN, 1972), o *trickster* vê lindas ameixas na água e mergulha para apanhar, porém dá de cabeça com as pedras no fundo do rio, tenta mais algumas vezes apanhar as ameixas, até finalmente se dar conta de que se trata do reflexo das frutas na água, não são as ameixas em si, mas uma ilusão, pois as ameixas desejadas estão de fato inacessíveis, no alto da árvore. *Trickster* usa essa descoberta para enganar duas mães guaxinim: prometendo a elas uma colheita farta e saborosa dos frutos,

se oferece para ficar cuidando de seus filhos até retornarem, com a verdadeira intenção de devorar os pequenos guaxinins. As mães, iludidas pelo *trickster* por tentarem prover o melhor aos filhos, aceitam a ajuda do *Trickster*, pois precisam manter os filhos sempre *dentro* da proteção da casa. Ou seja, é como se através do desejo de conservação dos filhos terminassem expondo-os ao *trickster*. Psicologicamente, imagino que por vezes essa seja a saída de transformação para filhos tão vigiados e protegidos; a cristalização e a imutabilidade convidam o *trickster* a exercer seu papel desconstrutor. Após a saída das mães, ele desmembra os filhos, decepa um deles e coloca sua cabeça na frente da casa com um sorriso no rosto, enganando as mães que de longe observavam. Após devorá-los, ele foge para a colina e lá cava um túnel para usar de emboscada. Fingindo ser outra pessoa, ele retorna para a casa dos guaxinins e encontra-se com as mães aos prantos e furiosas. O enganador lamenta a terrível perda, mas diz que viu o *trickster* esconder-se no buraco recém-cavado na colina. As mães se metem no buraco atrás de vingança, mas são mortas pelo *trickster* que atea fogo em ambas as saídas do buraco, imagem que nos remete a como a situação é inescapável. Assim, as mães, ensandecidas com a perda dos filhos, terminam também mortas na tentativa de capturar o agente da mudança.

Essa passagem nos remete ao fato de que não só a imagem dos filhos é desidealizada (desconstruída), mas a de pais e mães também, que tentam em vão exercer seu poder de controle sobre a situação, esperando frearem a mutabilidade constante da vida. A figura dos pais é despedaçada, devorada e digerida; há a dissolução da estrutura anterior, que regride a um estágio indiferenciado, de onde o *novo* pode emergir. Jung (2011a) aborda o *trickster* como:

[...] uma estrutura psíquica arquetípica antiquíssima. Esta, em sua manifestação mais visível, é um *reflexo fiel de uma consciência humana indiferenciada em*

todos os aspectos, correspondente a uma psique que, por assim dizer, ainda não deixou o nível animal (par. 465).

Sobre a transformação da *imagem* dos filhos, compartilho um sonho que me ocorreu em um momento no qual passava por um período de intensa ressignificação quanto à neurodivergência de meus filhos. O sonho tem início com dois palhaços acrobatas, vestidos à la Pierrot, que invadiam minha casa; um andava de pernas para o ar, caminhando com as mãos, enquanto o outro caminhava normalmente e assim iam se invertendo, um de ponta cabeça para o outro. Tinham a roupa metade preta e metade branca, assim como o chapéu cônico que usavam e seus rostos pintados ao meio; levavam botões coloridos em seus macacões. Logo entendi que se tratava de um assalto, em seguida aparece o chefe deles, um homem enorme, com feições maori, lembrando a versão da Disney do *trickster* Maui, semideus transmorfo da mitologia polinésia. Ele vai ao quarto dos meus filhos e sai carregando meu caçula nos braços, ainda adormecido. Quer levá-lo como garantia, mas intervenho e vou argumentando sobre o autismo, as crises e a necessidade de cuidados especiais; por fim ele concorda em deixar meu filho comigo, porém exige que eu fotografe os dois juntos embaixo da água do chuveiro, junto ao meu outro filho que fora trazido para dentro da cena.

O sonho se inicia com forte acento tricksteriano, ao apresentar os dois palhaços acrobatas vestidos à la Pierro. Um dos atributos dos palhaços, e figuras afins, é o de transmitir-nos conteúdos “imorais” (na perspectiva moralista), que habitualmente seriam rejeitados, mas acabam penetrando nas brechas que se abrem através do humor, do deslumbre e da magia. Da mesma forma, o arquétipo do *trickster* favorece que conteúdos barrados por nossas defesas deslizem para a consciência e a fertilizem, encontrando brechas por meio do disfarce, do entorpecimento, do acidente, e principalmente do humor. Apesar de perceber a invasão de mi-

nha casa e da natureza da situação, permaneço embaçado pelas peripécias da dupla fantasiada; não há tempo para se armar, as defesas são enroladas pelas artimanhas tricksterianas. Em seguida aparece o grande chefe ladrão, obeso, forte e bonachão (remetendo também a um Rei Momo), caminha com tranquilidade e bom humor enquanto carrega meu filho adormecido nos braços com intenção de levá-lo consigo. Podemos associar a voracidade tricksteriana ao seu enorme tamanho (HYDE, 2017), a mudança que a tudo devora, transformando alimento em corpo, destruindo e recriando a vida. Por outro lado, podemos pensar essa figura sombria como um correspondente inconsciente da inflação paterna, a contraparte inconsciente da pretensão em defender e proteger o filho de todo mal, como observamos na enorme figura paterna que tem seus filhos mortos na mítica Winnegabo abordada acima.

De qualquer modo, o sonho deixa claro que o filho será levado embora, em alguma dimensão, seja seu corpo, seja sua imagem prévia. Nesse sentido, a cena na qual sou exigido que os fotografe embaixo d’água, nos remete a um registro, uma constatação, a coagulação da realidade de uma cena. O *trickster* coloca-se junto aos meus filhos, debaixo d’água, um meio que reúne a todos que estão imersos em uma continuidade só. Em certa medida, o *trickster* se incorpora à imagem dos *filhos diversos*. Uma mudança foi concretizada, ou melhor, uma cena prévia foi desconstruída, roubada. Quando esse sonho ocorreu, ainda não havíamos nos dado conta da neurodivergência de nosso filho mais velho, essa conscientização foi antecipada pelo sonho. Em minha primeira investigação sobre o sonho, não pude compreender a vinda de meu filho mais velho para a cena, mas no desenrolar dos meses, conforme meu filho amadurecia, também amadurecia em nós a sensibilidade para enxergá-lo com uma lente mais apropriada, revelando uma imagem mais fidedigna a seu ser. Sua neurodivergência, por ser menos disruptiva e saliente, passou despercebida durante um tempo maior.

A temática do “roubo do filho”, presente no discurso de diversos pais, se apresentou no sonho na forma literal de um ladrão-sequestrador. Quando tive esse sonho, ainda não estudava o assunto e não me era familiar esse discurso sobre “o roubo do filho” pelo autismo. Tampouco me era conhecido o fato de que em 2007 uma campanha midiática feita pelo Centro de Estudo da Criança da Universidade de Nova York representou o autismo como um sequestrador de crianças. Percebemos que as imagens de roubo e sequestro brotam espontaneamente frente a esse evento, revelando que arquetipicamente há de fato um roubo, mas o que é roubado é a imagem idealizada do filho, sendo, portanto, um roubo necessário. É justamente através desse roubo que surge o espaço para o desenvolvimento da imagem real do filho, fiel à sua singularidade. Ser roubado é um jeito eficaz de se livrar daquilo a que se está apegado defensivamente.

O pai deve deixar a imagem ideal do filho ser ferida e marcada pelo *trickster*; quando essa imagem ideal permanece protegida pelo pai, é o filho real quem sofre a ferida. O filho é ferido pela imagem ideal do pai, quando este se nega a deixar que seu ideal de filho morra. Lewis Hyde (2017) comenta uma passagem do mitologema tsimshian sobre o *trickster* Corvo a respeito do tema:

O Corvo não é o jovem idealizado pelo pai que escapou deste mundo; ele é, na verdade, uma besta faminta e insaciável que está nesse mundo justamente porque o idealismo do pai o feriu, e ele provou o fruto dessa ferida (p. 45).

A fome insaciável do Corvo nos remete ao vazio irremediável que habita o filho não reconhecido e não legitimado em sua forma de ser, um vazio que devora todo o alimento de uma vila e permanece insatisfeito, levando o pai a expulsar o Corvo de sua aldeia, dando início as andanças do jovem que encarna a figura do *trickster*, recriando o mundo e a si mesmo; livre da imagem sustentada pelos pais, o Corvo teria

uma chance melhor, porém carrega consigo a ferida já feita. O luto da imagem ideal, quando não realizado, pode culminar em uma rejeição, em maior ou menor grau, da realidade do filho, impedindo uma relação de almas, pois ambos permanecem separados pelas defesas do pai, enquanto zela pela imagem ideal do filho. O pai é impedido de enxergar o filho real pois a imagem ideal projetada por ele ofusca seus olhos, tamanho o brilho daquilo que tem sua sombra dissociada. O *trickster* nos dá um novo mundo ao libertar-nos da cristalização estéril do ideal: “O *trickster* cria o mundo, dá a ele a luz solar, os peixes e os frutos, mas cria-o ‘como ele é’, um mundo de constante necessidade, trabalho, limitação e morte” (HYDE, 2017, p. 47).

*

Insistir na imagem idealizada dos filhos pode levar os pais a uma busca desenfreada por uma cura ou pela normalização comportamental, para que o filho *pareça* normal. Auxiliar o indivíduo a encontrar saídas quanto ao sofrimento da desregulação sensorio-afetivo-cognitiva é apoiar e favorecer o desenvolvimento de caminhos criativos frente as questões colocadas pela própria constituição neurodivergente: girar até se acalmar, se enfiar em cantinhos apertados, cantar e pular freneticamente, repetir determinado som e determinado movimento; assim, o filho aparece exatamente como se deve parecer alguém que está encontrando uma resposta única a um evento único: singular.

Quando acolhemos a neurodivergência de um filho como forma legítima de ser, favorecemos o entendimento dele sobre sua realidade intrínseca, provendo o chão para que possa trilhar sua caminhada. Negar esse entendimento é negar a realidade, dificultando seu “estar no mundo”, para que o transforme e por ele seja transformado. Na presença de qualquer diversidade, somos convidados a uma desidealização da imagem de filho que naturalmente habita nossas psiques, muito antes da concepção do próprio filho. Não só a imagem do filho requer desidealização, mas

também a imagem dos próprios pais, já que a maneira que se imaginavam como pais não servirá para a tarefa demandada pela criação do filho diverso. Falo especificamente do autismo, localizado em meio à neurodiversidade, mas de maneiras distintas essas reflexões devem valer para vários modos de ser diverso nesse mundo. A imagem do filho, pré-concebida, cultivada na alma dos pais é idealizada por excelência, já que desprovida de matéria real. Vem antes da possibilidade de se conhecer o filho; por vezes a idealização dos pais se aproxima do campo de possibilidades do filho, o que requererá pouca desidealização por parte dos pais; no entanto os pais que idealizam normativamente seus futuros filhos terão que aceitar a desconstrução dessas imagens caso seus filhos tragam ao mundo uma diversidade qualquer, em maior ou menor grau terão que passar por um luto quanto ao filho e a si mesmos, enquanto pais de um filho que não veio.

O filho autista é, comparativamente e em algum grau, excêntrico, que etimologicamente significa aquilo que está fora do (suposto) centro. Se imaginarmos uma esfera habitada por inúmeros pontos, cada qual representando um indivíduo, e ordenados a partir de características compartilhadas em comum entre todos, encontraremos os autistas provavelmente na periferia dessa esfera, assim como indivíduos representantes de outras formas de diversidade no mundo. A região do *normal* não existe, pois cada um ocupa seu espaço singular nessa esfera, porém há uma região mais comumente habitada, onde há maior concentração de pontos próximos uns aos outros, que por aproximação, permite que nosso olhar racional divida a esfera entre os que habitam a tal zona *comum* e os periféricos, os *normais* e os *excêntricos*. Uma imagem paralela é a de nossa galáxia, na qual percebemos zonas altamente concentradas de estrelas próximas ao centro e outras mais rarefeitas em direção à periferia; o centro gravitacional dessa organização é um buraco negro supermassivo, zona onde nenhuma estrela pode estar, pois seria imediatamente engolida. Essa imagem nos é interessante

pois, tal como na galáxia, um indivíduo que artificialmente se colocar, ou for colocado, no centro de nossa esfera imaginária, terá sua singularidade engolida pela *normalidade*, perdendo relação com sua alma.

A saúde do autista, bem como de todos nós, requer exatamente que tal excentricidade seja bem acolhida por sua rede afetiva, sendo tarefa dos pais o cultivo de um campo aberto no qual caibam diversas possibilidades de desdobramento, como num sarau, onde não se sabe se haverá uma performance de dança, uma canção, uma poesia, uma encenação, uma performance. No entanto, não é possível estar previamente livre de qualquer idealização, em especial quando o filho é diverso a ponto de expressar características que não podiam ser imaginadas sinceramente pelos pais, como quando me lembro que era completamente incerto, até os quatro anos de idade, se meu filho desenvolveria a fala ou não, e de que forma e em que grau isso se daria, o que ainda está em aberto hoje aos cinco anos de idade. Aceitar que essa desconstrução ocorra é permitir-se ser ferido, com a perda da imagem que se projetava sobre o filho, assim como de si mesmo enquanto pai. A ferida causada pela diversidade, desconstruindo os ideais estabelecidos, tem sua *cura* no trilhar caminhos diversos. A diversidade pede por diversidade, a ferida e a cura compartilham da mesma natureza: “O ‘aproximar-se do salvador’ é, pelo contrário - confirmando a verdade mítica – o fato de que o feridor e ferido cura, e o que padece repara ou remedia o sofrimento” (JUNG, 2011a, par. 457).

O *trickster* em geral, e mais especificamente a figura de Hermes, nos oferece a oportunidade de, com sua ousadia e desobediência, abrir novos caminhos que possam conceder um espaço de existência a sua forma de ser. A paternagem requerida por uma criança, em detalhes, é sempre única, pois cada criança difere da outra. Mas entendendo que no âmbito da neurodivergência somos convocados a desviar de forma muito importante da norma, nos afastando muito mais da forma habitual de agir numa paternagem *típica*. O *trickster*

nos oferece não só a chance de *desconstruir*, mas também a oportunidade do imprevisto, do movimento novo e intuitivo que resulta de uma experimentação direta com a matéria viva, abdicando das abstrações condensadas através das experiências acumuladas: aquilo tudo que “sempre funcionou”. Assim, podemos entender que a chegada do *trickster*, a princípio altamente disruptiva, vai se apresentando como processo de transformação criativo e sensato, que oferece caminhos arquetípicos de elaboração para os pais.

Porém esse movimento pode ser tão desafiador a ponto de estacionar a meio caminho desse processo, num limbo, um lugar psíquico onde o filho ideal continua a ser buscado, mas não pode ser encontrado, pois não está na realidade, e onde o filho real não é visto, pois não cabe no imaginário idealizado do pai. Esse processo culmina com a tentativa inescapável de forçar sobre o filho as roupagens ideais que o pai tem a oferecer, o que também é comumente exercido pela escola, por terapeutas e por qualquer instituição ou grupo social onde esteja inserido. O indivíduo, para caber nessa imagem que lhe é oferecida, perde-se de sua alma, que permanece na periferia de nossa esfera imaginária, enquanto o indivíduo força-se rumo ao centro da normalidade, o buraco negro que a tudo devora, de onde nada escapa e onde a criatividade não ocorre.

Stims

Os *stims*, movimentos autoestimulatórios usados pelos autistas como forma de autorregulação psíquica, são frequentemente reprimidos por pais, professores, terapeutas e demais adultos do convívio da criança autista, processo que pode ser incorporado pelo próprio indivíduo, que passa a mascarar tais comportamentos na tentativa de encaixar-se na norma. Com frequência essa repressão tem como intuito camuflar a excentricidade, forjando uma aparência “normal”. O *stim* é uma ponte direta pela qual o autista se encontra consigo, mantendo-se inteiro, reunindo partes dispersadas numa crise, frequentemente vivenciada por indivíduos autistas. A psiquiatria

utiliza outro termo para o *stim*, *estereotipia*, porém prefiro utilizar o termo eleito pela própria comunidade autista, organicamente formada, que vem colocando sua voz no mundo há anos, ocupando seu legítimo espaço que antes era totalmente tomado pelo discurso médico e ecoado por pais em busca da cura. A excentricidade do filho diverso é uma imagem valiosa para nós, já que entendemos a alma como aquilo que nos é único, autêntico, espontâneo; a alma habita os recônditos periféricos de nossa personalidade, os vales de nossa topografia psíquica, as brechas de nossas edificações conscientes.

O *stim* é um aceno de que o autista pode e deve apresentar ao mundo uma nova poética, na qual sua diversidade seja legitimamente exercida esteticamente: “Entendo como experiência estética um despertar da consciência para o desconhecido, desautomatizado, não ordinário, perspectiva que é obliterada pelo tempo da neurose” (PALOMO, 2022). A tentativa de normalização é neurótica, como se colocar o sujeito em guerra consigo mesmo fosse um ganho interessante no desenvolvimento. A contenção dos *stims*, o forçar-se a olhar nos olhos, o policiar-se para não parecer diferente, são atitudes exaustivas e ansiogênicas, gerando angústia e desorganização psíquica, pois tais comportamentos “excêntricos” surgem como estratégias orgânicas de regulação sensorial e psíquica. Coibir tais comportamentos, como uma vez me disse um paciente, seria como se tirássemos a válvula de uma panela de pressão em ebulição: quem está do lado de fora deixa de ouvir o apito e supõe a paz, mas a panela sente a pressão subir, forçando sua estrutura de dentro para fora, explodindo em crises de *meltdown* ou *shutdown* (crises expansivas ou de “desligamento”), que podem durar de minutos a semanas, conforme ouvimos nos relatos de nossos pacientes.

Considerações finais

Apreciar e celebrar a singularidade não é o mesmo que romantizar qualquer condição, negligenciando cuidados necessários ao bem-estar

do indivíduo e ferramentas capazes de propiciar o *seu* melhor desenvolvimento. Se um *stim* traz risco à criança, pois envolve algum comportamento perigoso para si ou para outros, obviamente requererá cuidados e encaminhamentos. Se não houver esforço por parte de pais, terapeutas, professores, muitos autistas estarão aquém de seu potencial, mas nada disso é específico, pois é válido para qualquer ser humano. A pergunta necessária a se fazer antes de toda e qualquer proposta terapêutica ou educacional é: “A quem serve essa intervenção? Ao desenvolvimento do filho, ou ao narcisismo dos pais? Ao aprendizado do aluno, ou ao autoritarismo do professor? Ao processo do paciente, ou à teoria defendida pelo terapeuta?”. Ações “terapêuticas” plenamente difundidas e aparentemente inocentes, como condicionar crianças a olhar nos olhos enquanto interagem, parecem servir a qualquer propósito, menos a uma necessidade intrínseca do desenvolvimento da criança. As justificativas dadas para tais intervenções não param em pé frente a menor brisa de questionamentos.

É numa atitude voltada para a contingência que melhor trafegamos num cenário neurodivergente, em que o que pode ou não acontecer é incerto e aberto, pois a singularidade do indivíduo é acentuada conforme se afasta da norma. Obviamente manter essa atitude é bastante desafiador, pois os “vizinhos mais estabelecidos” se incomodam com as andanças e bagunças do *trickster*, tentando imobilizá-lo com frequência (HYDE, 2017). Sempre necessitaremos dos demais deuses, cada qual entregando sua contribuição ao mundo psíquico, mas quando se trata daquilo que é *diverso*, estaremos em campo novo e *innovar* começa na desconstrução, dádiva *tricksteriana*. O aprender, além de estudar o que já foi estabelecido, comprovado, e teorizado, pode também ser empírico, e a caminhada “dis-

traída” fornece as peças que se encaixam espontaneamente ao se testar o que funciona ou não. Distraídos das diretrizes, podemos nos atentar aos resultados dos movimentos, compondo aos poucos nosso próprio entendimento junto aos filhos, um entendimento necessariamente aberto, pois será sempre insuficiente e potencialmente defasado, pois mesmo se pudermos compreender perfeitamente a um filho hoje, amanhã esse entendimento já não servirá.

É sempre necessário enfatizar que acolher a necessidade da atitude *tricksteriana* não é fazer uma ode ao caos. Todo movimento requer estrutura para acontecer, a desconstrução é um caminho para adaptá-la criativamente, provendo sua organicidade. A estrutura psíquica depende do *trickster* para manter sua vitalidade, como a terra depende das minhocas para manter sua oxigenação: através de seus furos e túneis circula o ar, a água e o calor que sustentam a vida subterrânea. Uma estrutura sem seus agentes desconstrutores não terá vivacidade, assim como a falta de estrutura será também uma perda, e não a ênfase da vivacidade.

A temática da neurodivergência precisa de cada deus com seus devidos cosmos, especialmente de amor, de razoabilidade, de organização, de rotina, de constância, de certa dose de obstinação, temas tão necessários em serem abordados; mas enquanto lares, escolas e consultórios estiverem presos na insistência da normalização daquilo que é diverso, seja pelo enquadramento do comportamento, seja pela negação da diferença, será necessário primeiro falar da abertura à mudança, primeiro falar de desconstrução, pois como observamos na mitologia iorubá, é Exu quem come primeiro, é por ele que todo caminho começa (PRANDI, 2001). ■

Recebido: 05/08/2022

Revisado: 14/12/2022

Abstract

Hermes in the fields of Apolo: Deidealization and eccentricity in neurodivergent pattern

The article presents the beginning of an investigation about neurodiversity, specifically about certain aspects of the arrival of a neurodivergent child in a family, and it seeks to raise experiential reflections about neurodiversity in the world, homes, schools, and medical offices. This

investigation starts from both personal and clinical experiences to elaborate, under an archetypal lens, relationships between the imagination of the trickster and two psychic phenomena present in the occurrence of neurodivergence in a family: deidealization and eccentricity. ■

Keywords: neurodiversity, trickster, fatherhood, deidealization, analytical psychology.

Resumen

Hermes en los campos de Apolo: desidealización y excentricidad en la paternidad neurodivergente

El artículo presenta el inicio de una investigación sobre la neurodiversidad desde una perspectiva arquetípica, específicamente sobre ciertos aspectos de la llegada de un niño neurodivergente a una familia, buscando plantear reflexiones experienciales sobre la diversidad en el mundo, los hogares, las escuelas y los con-

sultorios. Esta investigación parte de experiencias tanto personales como clínicas y elabora, bajo una lente arquetípica, las relaciones entre la imaginación del trickster y dos fenómenos psíquicos presentes en la ocurrencia de la neurodivergencia en una familia: la desidealización y la excentricidad. ■

Palabras clave: neurodiversidad, trickster, paternidad, desidealización, psicología analítica

Referências

- ABREU, T. *O que é neurodiversidade?* Goiânia: Cãnone, 2021.
- BARCELLOS, G. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BAUMER, N. *What is Neurodiversity?* Harvard: Harvard Health, 2021. Disponível em: <<https://www.health.harvard.edu/blog/what-is-neurodiversity-202111232645>>. Acesso em: 1 mar. 2022.
- GRANDIN, T. *O cérebro autista*. Rio de Janeiro: Record, 2021.
- HYDE, L. *A astúcia cria o mundo: Trickster trapaça, mito e arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011a. (Obras completas de C. G. Jung v. 9, n. 1).
- KERÉNYI, K. *Arquétipos da religião grega*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- OTTO, W. F. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- OURO PRETO, F.; FIÓTI, E. (Dir.). *Amarelo: é tudo pra ontem*. São Paulo: Netflix, 2020.
- PALOMO, V. The wounded creator: the role of the analyst in confinement. In: INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR ANALYTICAL PSYCHOLOGY CONGRESS, 2., 2002, Buenos Aires. Anais... Buenos Aires: International Association for Analytical Psychology, 2002.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RADIN, P. *The trickster: a study in american indian mythology*. New York: Schocken, 1972.
- RIBEIRO JR., W. A. (Ed.). *Hinos Homéricos: tradução, notas e estudo*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2010.
- SINGER, J. Neurodivergent from what, exactly? *Reflections on Neurodiversity*, 10 out. 2019. Disponível em <<https://neurodiversity2.blogspot.com/search?q=neurodivergent>>. Acesso em: 3 mar. 2022.



Hermes in the fields of Apollo: Deidealization and eccentricity in neurodivergent pattern

Fabio C. C. E. Villar*

Abstract

The article presents the beginning of an investigation about neurodiversity, specifically about certain aspects of the arrival of a neurodivergent child in a family, and it seeks to raise experiential reflections about neurodiversity in the world, homes, schools, and medical offices. This investigation starts from both personal and clinical experiences to elaborate, under an archetypal lens, relationships between the imagination of the trickster and two psychic phenomena present in the occurrence of neurodivergence in a family: deidealization and eccentricity. ■



Keywords
neurodiversity,
trickster,
fatherhood,
deidealization,
analytical
psychology.

* Psychiatrist, analyst candidate-in-training at IJUSC/AJB/IAAP.
e-mail: drfabiovillar@gmail.com

Hermes in the fields of Apollo: Deidealization and eccentricity in neurodivergent pattern

Introduction

Neurodiversity is a term coined in the 1990s by Australian sociologist Judy Singer, who places herself as someone located somewhere in the autistic spectrum (ABREU, 2021), as a political rather than scientific term, and “describes the idea that people experience and interact with the world around them in many different ways; [...] and differences are not viewed as deficits.” (BAUMER, 2021, p. 1). The concept of neurodiversity has spread throughout the world and has helped dissolve the belief that “we all more or less see, feel, touch, hear, smell, and sort information, in more or less the same way, (unless visibly disabled)” (SINGER, 2019, p. 1). According to Singer, neurodiversity is inclusive and is a heritage of all humanity, making no distinction between “normal” and “neurodiverse” because the term points out exactly the fact that, in varying degrees and dimensions, every human being is unique and distinct in their way of processing the world’s data, whether closer or farther from a supposed imaginary “average”. The term neurodiversity is also used in a more specific context to refer to the sociopolitical movement where people with unusual neurological conditions fight for their rights, their place of speech, and their legitimate way of being in the world.

Neurodivergent refers to the individual who is furthest from the hypothetical “typical” human, and for which the term *neuroatypical* is also often used as a synonym. Since the “typical” does not actually exist, I prefer to use the term *neurodivergent*, for the reason that it provides us with a more interesting image for our reflection, in which the central phenomenon is when parents and children *diverge* neurologically from each other more markedly, culminating in the phenomena of eccentricity and deidealization. In-

dividuals in the autistic spectrum or with ADHD, dyslexia, dyspraxia, and other conditions are possibilities of neurodivergence (SINGER, 2019).

Tricksterian incidences: deidealization and eccentricity

Exu killed a bird yesterday, with a stone he only threw today (OURO PRETO, FIÓTI, 2020) - Yoruba traditional saying.

The finding of neurodivergence in a child is a potentially conflicting situation, in which we, fathers, mothers and family members, are driven to a crossroads, from which we can take different paths: denying difference and the conflict itself, fighting heroically against evil, paralyzing in the face of the unknown or, who knows, to follow the path of the unusual that life has presented us with this “deviation” of course, opening up to neurodiversity. Such “normal” routes are fictitious, creations of our idealizing apollonian impulse, both from a personal and cultural perspective. This idealization assumes which are the appropriate measures for our traits, which are the harmonious contours for our way of being, what is correct and what is crooked. I propose that, as parents, we can welcome such conflict in our lives as the arrival of Hermes, younger brother of the idealist Apollo, who subverts a certain order and inaugurates a new cosmos with his arrival in the world. The archetypal path of Hermes can also be an alternative in the elaboration of such conflicts and an interesting attitude to tread the “deviant” paths that present themselves, displacing a supposed center of normality. The trickster’s imagination invites us to adopt another perspective on what is eccentric, leading us to de-idealization and, further on, to the acceptance of novelty.

Upon receiving the autism¹ diagnosis of my youngest son, I felt life was “pulling the rug² from under my feet. Since then, I have heard several similar phrases from other parents of neurodivergent children: “life played a trick on me”, “the ground opened under my feet”, “my world turned upside down”. The realization of neurodivergence in a child brings about a rupture with an entire idealized image, whether we are more aware or less aware of that idealization. Not only there is a break with the image of the child, but there is also a break with the idealized role of father or mother, the fantasies of what would it be like to be a father, or a mother, vanish in thin air because this child, who is different from everything I could imagine with my repertoire, requires another type of parenthood, which is also diverse. When we talk in terms such as *rupture*, *change*, *reverse*, *inverse*, *diverse*, we are talking about the trickster, this figure that, in itself, also represents *deconstruction*. It is noteworthy that the term “idealized” is used here to designate a psychic image formed in an autonomous and unconscious way, which projects itself over the facts and casts on them the colors we tend to see in the world and in life.

Regarding the various possible human diversities, I hear nonsense such as “my son is dead to me,” said by parents who do not accept their children’s sexuality, political stance, or unusual professional choices; we have all witnessed, or heard about, how a parent would deny a child because of the truth expressed by that child’s soul. In autism, I observe a similar phenome-

non, but with a medical-spiritual implication (as well still happens in the scope of sexuality), exemplified in the phrase “autism stole my child”. This expression represents a departure from reality, a defensive (and offensive) artificialism that seeks to separate the “being” from their “way of being”, as if the latter was the result of the simple interference of a process external to the *being*, which invades and possesses them. Autism is then elevated to the category of entity *per se*, as if it were something that took over the perfect child and damaged them, something that must be ripped out from them so that they can again be *that* child. There is a ceaseless quest for the medical or spiritual healing for that malady which is robbing the child from the parents. We can imagine the countless psychic wounds that stem from this position of denial and take over a family’s soul: a real child who is not seen, an ideal child cultivated with nostalgia, fathers and mothers sunken in guilt, anger, fear, and resistance to the grieving processes that must come to pass.

Neurodivergence is not caused by external events that can be extinguished, nor by the presence of a ghostly entity that, if excised, would reveal a neurotypical child beneath that interference. Nothing could be more unfamiliar with reality than that understanding. Autism is the expression of a diverse neurological organization, that is, the way the brain and the entire nervous system have developed is diverse. The neural pathways, the organization of neural networks, the most dominant and least dominant brain areas, all of this constituted in a diverse way, along with the development of the being, for *it is* their manner of development, and therefore inseparable from one’s own being. This makes the idea of curing autism as surreal as the idea of turning the water dry or turning the fire cold. When trying to level off the differences from the autistic person, one achieves at most a denial of their legitimate way of being, because their difference is constituent, as we are told by Temple Grandin (2021): “But I myself didn’t actually

¹ *Autistic spectrum* refers to the plural and vast field in which each individual uniquely presents differences in communication, language, social behavior, and sensory perception and processing. People in the autistic spectrum may have a wide range of strengths, abilities, needs and challenges, and while some may be able to communicate verbally, have a normal or above average IQ, and live independently; others might not be able to communicate their needs or feelings, may struggle with impairing and harmful behaviors that impact their safety and well-being, and may be dependent on support in all areas of their life. In addition to intrinsic characteristics of each individual, people on the autistic spectrum and neurodivergent people in general suffer from barriers imposed by societal norms, causing social exclusion and inequity (BAUMER, 2021).

hear the word *autistic* applied to me until I was about twelve or thirteen; I remember thinking, *Oh, it's me that's different*" (p. 18). In fact, there is the theft of *one* child, when we come across their neurodivergence, just as it happened in our home with our youngest son. But which child did autism steal?

Hermes and Apollo

I resort here to the first adventures of Hermes shortly after his birth, but to do so it is necessary to delimit the differences between the specific figure of Hermes and a more general figure of the trickster, as presented to us by Karl Kerényi (1972 apud RADIN, 1972) in his commentary on the writings of Paul Radin (1972), in which he contrasts Hermes, Olympian god with trickster features, and Wakdjunkaga, the "player of pranks", which is the trickster hero of the Winnebago. Both carry attributes in common, like movement, lying, mischief, deception, theft, subversion, cunning, and the phallic aspect; Hermes, however, presents other attributes that are not shared by the trickster hero, such as trade, communication, and the guiding of souls. Hermes presents a cosmos of his own, well characterized as the *Guide of Souls* (KERÉNYI, 2015). Despite exceeding the trickster semantics, Hermes' guidance of souls does not lack tricksterian tones, since "it is not something unilateral or linear; he guides, indeed, misguiding, bewildering" (BARCELLOS, 2019, p. 107). In the unfolding of deconstruction, paths are presented to us unusually, and we are invited to cultivate the soul in new and necessary directions; in other words, it is through "errors" and "deviations" that Hermes guides the soul to its destiny (BARCELLOS, 2019).

According to the Homeric Hymns (RIBEIRO, 2010), Hermes steals the sacred cows herded by Apollo, his ideals. Apollo is "the one who hurts from afar", whose arrow "fly straight to its clearly visible destination, the truth", through which "the chaotic must take shape, the impetuous must march in time, the contradictory must bal-

ance itself in the harmony", the "institutor of the order of the world and of human life", the one who "does not want the soul, but the spirit, that is, the movement that gets rid of proximity and its weight" (OTTO, 2005). Apollo inspires us to idealize, to trace the supposedly adequate measures, to choose the appropriate traits, to seek the harmonious composition. His younger brother, Hermes, subverts this scenario and opens another path, which proves to be as valuable and necessary as the Apollonian, being more appropriate for certain occasions; when it comes to the diverse, the unusual, the singular, Apollo's semantics is of little use, since "the meaning of his revelation does not concern the dignity of the being of each one in particular, nor the interior depth of individual souls; it concerns what is above the person, the unalterable, the eternal forms" (OTTO, 2005).

The change focuses on an idealized field, such as the arrival of Hermes altering the stability of Apollo's pastures, subverting the order by stealing the cattle and guiding them backwards, to then make a sacrifice in offering to the gods, taking a place for himself among the Olympians, and permanently altering the divine order. Hermes invades an immutable field where the "scythe has never come", where the cattle of the gods were grazing, and places himself eternally within the divine order, he arrives to stay – at least as a possibility, since this tricksterian feature is always arriving and leaving, never dwelling for too long in the same place; his abode is at the crossroads of possibilities, through the pathways of movement, deconstructing his surroundings wherever he goes.

The ideal child is not only robbed by autism, but they are also, like the cows of Apollo, sacrificed. Any previous idea one could have about a child is sabotaged by autism. Here, at this point, parents are faced with a crossroads. We are invited to understand autism *as an evil in itself*, to be fought against for the sake of good by heroic parents, warriors of normality, who seek to return their children to the tracks of typical

development or, on the other hand, we can take the route of opening ourselves to the unknown; being this a crossroads, it would be convenient to be aware of Hermes. We are incited by them to walk the path of the *new*, of the unimagined, out of the bounds of moral judgment of good and evil, in openness to experience and acceptance of the real child, but only if we can withstand the grieving for the ideal child. This might be an interesting way for all of us to welcome our children, but in the autism phenomenon, it is imperative. We end up being forced to do that with greater intensity, or else we will be condemned to have no relationship with that child who deviated from the idealized path.

When a child is born, idealization makes itself present – be it with greater rigidity and specificity or greater flexibility and generality, but it is present. As much as I was a father who was open-minded as to the characteristics my son would express in his personality, the values he would profess and the choices he would make in his life, I did not have a shadow of a doubt about whether he would develop, and to what degree, his verbal communication, the basic skills of social relationships, the symbolic level of understanding about the world, sensory regulation and so on and so forth. When one finds out they have an autistic child, these new questions arise as if they were the “discovery” of the Americas and their peoples: something *seemingly* outside of reality, but that has always been here in our world, with all its life and history.

But the guidance of Hermes, as we have seen, deviates us from our precious ideals cultivated by throwing ourselves into the tortuosity of life, once “lost” from the path that we previously believed to be destined, we have the possibility of a real opening to what is revealed as our fate indeed. It was not other children, but precisely these, that fate had in store for me. Neurodivergence, in this sense, allows us to “get lost” to reach new lands, new fields to be cultivated, more favorable to the grains we receive from destiny. The metaphor of guiding is a subject also

shared by brother Apollo, but unlike the trickster, the guiding of the solar archer shows the colonizers the way to a new homeland” (OTTO, 2005, p. 62). The imagination of “colonialism” is interesting for thinking about neurodiversity, because it is precisely in a decolonial attitude that one can see how much human diversity and its singularities tend to be flattened and shaped by the force of “higher” values, imposed from above down, distancing them from the organic and pulsating truth of each being. The political field of neurodiversity is currently disputed by several discourses, but one can easily observe those with a greater hermetic accent and those with a greater Apollonian accent, at least in terms of the valorization of singularity (Hermes) or impersonal ordering (Apollo).

Trickster

We can understand the imagery of the trickster figure as that which evokes disorder, subversion, cheating, and deception. The comedians, the scammers, the rogues, the “crazy”, the “eccentrics”, the marginal; all evoke trickster dynamics.

The *core* of the trickster archetype is deconstruction in itself: the changing, the turning, the crossroads, the hole, the inversion. When such a change involves unimaginable levels of existence, the world as we know it is suddenly taken away. By looking with sincere eyes at the diverse reality of a child (in a broad sense, considering the wide diversity of characteristics that an individual can express), the first impact caused by this sight is actually the loss of an image, the loss of an ideal. No matter how healthy, it will still be deconstructed (or destroyed, depending on how we open ourselves to change). What is inescapable, however, is that this change robs us of that child, leaving at first emptiness, an unknown and unrecognizable scenario. We feel the blow dealt by life, which is taking away one child, while inviting us to legitimize the birth of another, in a process of rebirth as an internal image of the parents being updated.

In the Winnebago mythical cycle (RADIN, 1972), we have two passages in which parents lose their children to the trickster, something one can imagine as akin to losing their children to *change*. In one of the adventures, the trickster wants for himself the children of an attached and zealous father, a giant father who keeps tiny children in a bag that hangs from his shoulder, dosing precisely the food his children can eat because they could die if they eat in excess, like the child who dies by growing up, turning into an adult. The trickster seduces the children's father and convinces him to leave them in his care, showing himself as lonely and in need of affection, which shows a theme of attachment behind the father's overzealousness. As expected, the trickster gives too much food to the children, and they die, so he has to flee from the furious father who chases him around the world. He zigzags to escape the blows of the offended father, and finally saves himself by plunging into the middle of the ocean, as if temporarily returning to the unconscious, just to soon come back to mess up everyone's life in broad daylight. In this story, the trickster kills them incidentally, indicating that there is no return - those children no longer exist. Inevitably, as Lewis Hyde (2017) points out in his work on the figure of the trickster, "The father who loves his son is bound to fail in his attempt to keep the boy from all harm. In this world, people die; animals die. To desire the contrary is to desire a changeless perfection, a heaven, an ideal" (p. 44).

In another passage (RADIN, 1972), the trickster sees beautiful plums in the water and dives to pick them up, but he bumps into the stones at the bottom of the river, tries a few more times to catch the plums, until finally realizing that he is dealing with the reflection of fruit in water, it is not the plums themselves, but an illusion, for the desired plums are, in fact, inaccessible, high up in the tree. Trickster uses this discovery to trick two raccoon mothers: promising them a bountiful and tasty harvest of the fruit, he offers

to look after their children until they return, with the true intention of devouring the little raccoons. The mothers, deceived by the trickster for trying to provide the best for their children, accept the help of the Trickster, as they need to keep their children always within the protection of the house. It is as if, through their desire to keep the children safe, they end up exposing them to the trickster. Psychically, I imagine that sometimes this is the way of transformation for children so overwatched and protected; crystallization and immutability invite the trickster to exercise his deconstructing role. After the mothers leave, the Trickster dismembers the children, beheads one of them and puts the smiling head in front of the house to deceive the mothers who watched from afar. After devouring the children, he flees to the hill and there digs a tunnel to use as an ambush. Pretending to be someone else, he returns to the raccoon house and finds his mother's crying and furious. The deceiver mourns the terrible loss, but says he saw the trickster hide in the newly dug hole in the hill. The mothers go into the hole looking for revenge, but are killed by the trickster who sets fire to both exits from the hole, an image that reminds us of how inescapable the situation is. Thus, the mothers, sickened by the loss of their children, also end up dead in an attempt to capture the agent of change.

This passage brings us to the fact that not only the image of children is deidealized (deconstructed), but also that of fathers and mothers, who try in vain to exercise their power of control over the situation, hoping to curb the constant mutability of life. The parent's figure is shattered, devoured, and digested; there is the dissolution of the former structure, which regresses to an undifferentiated stage, from which the *new* can emerge. Jung approaches the trickster as

[...] an archetypal psychic structure of extreme antiquity. In his clearest manifestations, he is a faithful reflection of an absolutely undifferentiated human con-

sciousness, corresponding to a psyche that has hardly left the animal level (JUNG, 2011a. par. 361).

About the transformation of the children's image, I share a dream that occurred to me at a time when I was going through a period of intense resignification regarding my children's neurodivergence. The dream begins with two acrobat clowns, dressed in the manner of Pierrot, who invade my house; one of them walked upside-down, marching on his hands, while the other walked upright, and so they were inverted in relation to one another. Their clothes were half black and half white, as well as the cone-shaped hat they wore, with their faces painted in half and colorful buttons on their overalls. I soon understood that it was a robbery, then their boss appeared, a huge man with Mori features, resembling the Disney version of the trickster Maui, a transforming demigod of Polynesian mythology. He goes to my children's room and comes out carrying my youngest in his arms, still asleep. The boss wants to take him as collateral, but I intervene and start arguing about his autism, his crises, and the need for special care. He finally agrees to leave my son with me, but demands that I photograph them, the boss and my youngest, together under the water running from the shower head, along with my other son who had been brought into the scene.

The dream begins with a strong Tricksterian aesthetics, when it presents the two acrobat clowns dressed à la Pierro. One of the attributes of clowns, and similar figures, is to convey to us "immoral" content (from moralistic perspective), which would normally be rejected, but end up penetrating the gaps that open up through humor, wonder and magic. In the same way, the trickster archetype favors that contents barred by our defenses slip into consciousness and fertilize it, finding its way in through disguise, numbness, accident, and especially humor. Despite realizing the invasion of my home and the nature of the situation, I remain stunned

by the adventures of the costumed duo; there is no time to arm yourself, defenses are rolled up by tricksterian tricks. Then the big thief chief appears, obese, strong and good-natured (also referring to a Momo king), walks with tranquility and good humor while carrying my sleeping son in his arms intending to taking him away. We can associate Trickster's voracity with its enormous size (HYDE, 2017), the change that devours everything, transforming food into a body, destroying and recreating life. On the other hand, we can consider this shadowy figure as an unconscious correspondent of the paternal inflation, the unconscious counterpart of the pretension to defend and protect the son from all harm, as we observe in the huge father figure who has his children dead in the Winnegabo myth discussed above.

In any case, the dream clarifies that the child will be taken away, in some dimension, either his body or his previous image. In this sense, the scene in which I am required to photograph them underwater refers us to a record, an observation, the coagulation of the reality of a scene. The trickster is placed together with my children, underwater, a medium that brings together everyone who is immersed in a single continuity. To a certain extent, the trickster is incorporated into the image of the diverse children. A change was made, or rather, a previous scene was deconstructed, stolen. When this dream occurred, we had not yet realized our eldest son's neurodivergence; this awareness was anticipated by the dream. In my first investigation of the dream, I could not understand my eldest son's coming to the scene, but as the months went by, as my son matured, so did the sensitivity in us to see him through a more appropriate lens, revealing a more trustworthy image of his being. His neurodivergence, being less disruptive and salient, went unnoticed for a longer time.

The theme of "theft of the child", present in the speech of several parents, appeared in the dream in the literal form of a kidnapper-thief. When I had this dream, I had not yet studied

the subject of neurodivergence and this speech about “the theft of the child” by autism was not familiar to me. Nor was I aware of the fact that in 2007 a media campaign by the New York University Center for the Study of Children portrayed autism as a child abductor. We realize that the images of robbery and kidnapping spontaneously emerge in the face of this event, revealing that archetypically there is indeed a robbery, but what is stolen is the idealized image of the child, thus being a necessary robbery. It is precisely through this theft that the space for the development of the real image of the child emerges, faithful to its uniqueness. Being robbed is an effective way to get rid of what you are defensively attached to.

The father must let the ideal image of the child be wounded and marked by the trickster, for when that ideal image is the one which remains protected by the father, it is the actual child who suffers the wound. The child is wounded by the ideal image of the father, when the father refuses to let his idealized child die. Lewis Hyde (2017) comments on a passage from the tsimshian myth about the trickster Raven, regarding this matter:

Raven is not the father’s hoped-for ideal youth who has escaped this world; he is, rather, a restless, hungry beast who is in this world precisely because his father’s idealism wounded him, and he has tasted the fruit of that wound (p. 45).

The Raven’s insatiable hunger reminds us of the irreparable emptiness inhabiting the child who is unrecognized and delegitimized in their way of being, an emptiness that devours all the food of a village and remains unsatisfied, leading the father to expel the Raven, setting off the wanderings of the young man who embodies the figure of the trickster to recreate the world and himself. Free from the image held up by his parents, the Raven would have a better chance, but he carries with him the wound already inflicted. Unrealized, the grieving for the ideal image can culminate in rejection, to a greater or lesser de-

gree, of the child’s reality, preventing a relationship of souls, as they remain separated by the defenses of a father who still cares for the ideal image of the child. The father can’t see the real child as he’s blinded by the ideal image he projects, such is the glare of what’s dissociated from its shadow. The trickster creates a new world by freeing us from the sterile crystallization of the ideal: The trickster creates the world, gives it sunlight, fish, and fruits, but creates it “as it is”, a world of constancy need, labor, limitation and death” (HYDE, 2017, p. 47).

*

Insisting on the idealized image, and forcing it on the child, can lead parents to an unrelenting search for a cure or for behavioral normalization, so that the child *looks* normal. Assisting the individual to find ways out of the suffering caused by sensory-affective-cognitive dysregulation involves supporting and fostering the development of creative paths in the face of questions posed by the neurodivergent constitution itself: twirl until one calms down, wedge oneself into tight spaces, sing and jump frantically, repeat a certain sound and a certain movement - this way, the child looks exactly like someone who is finding their unique response to a unique and neurodivergent event: singular.

When I welcome the neurodivergence of the child as a legitimate way of being, I foster their understanding of their intrinsic reality, providing the ground so that they can tread their path. To deny this understanding is to deny reality, hindering their “being in the world” in a way that could both transform them and be transformed by them. In the presence of any diversity, we are invited to a deidealization of the image of a child who naturally inhabits our psyches since long before the conception of the actual child. Not only does the image of the child require deidealization, but also the very image of the parents themselves, since the imagined parents won’t be prepared for the demands involved in raising the diverse child. I’m speaking

specifically about autism, and its place in the realm of neurodiversity, but in different ways these reflections should apply to the various ways of being diverse in this world. The image of the child cultivated in the soul of the parents is, by definition, idealized, since it is devoid of real matter. It comes before the possibility of knowing the child. Occasionally the idealization of parents approaches the field of possibilities of the child, which will then require little deidealization on the part of the parents. However, parents who had normatively idealized their future children will have to accept the deconstruction of those images if their child brings to the world any sort of diversity and, to a greater or lesser extent, will have to go through a process of bereavement for the child and for themselves, as parents of a child who did not come.

Comparatively, the autistic child is, to some degree, eccentric, which etymologically means that which is outside the (supposed) center. If we imagine a sphere inhabited by countless points, each representing an individual, and ordered from characteristics shared in common among all, we will find autistic people probably on the periphery of this sphere, as well as individuals representing other forms of diversity in the world. The region of *normal* does not exist, because each individual occupies their own singular space in this sphere, but there is a more commonly inhabited region, where there is a greater concentration of points close to each other which, by approximation, allows our rational gaze to divide the sphere between those who inhabit such a *common zone* and the peripheral ones – the *normal* and the *eccentric*. A parallel image would be that of our galaxy, where we perceive highly concentrated zones of stars near the center and others, more rarefied, towards the periphery. The gravitational center of this organization is a supermassive black hole, an area where no star can be, as it would be immediately swallowed. This image is interesting to us because, as in the galaxy, an individual who artificially places themselves, or is placed by others,

at the center of our imaginary sphere will have their singularity swallowed by normality, losing touch with their own soul.

The health of the autistic person, as well as that of each one of us, actually requires such eccentricity to be welcomed by their affective network, being the task of parents to cultivate an open field in which many possibilities may unfold, like when you are in a soiree, and it is not known if the next attraction will be a dance performance, a song, poetry reading, a stage play, a circus number or whatever else. However, it is not possible to be free of any idealization beforehand, especially when the child is diverse to the point of expressing characteristics that could not be sincerely imagined by parents. This reminds me of the time when it was completely uncertain whether my son, by then aged four, would ever be able to develop speech or not, and if so, how and to what degree this would be - something that is still uncertain today, when he is five years old. To allow this deconstruction to happen, it is to allow oneself to be wounded both by the loss of the image that was projected on that child, and by the loss of oneself as a parent. The wound caused by this diversity, deconstructing the established ideas, has its *healing* in the treading of diverse paths. Diversity calls for diversity, wounding and healing share the same nature: “His ‘approximation to the savior’ is an obvious consequence of this, in confirmation of the mythological truth that the wounded wounder is the agent of healing, and that the sufferer takes away suffering” (JUNG, 2011a, par. 457).

The trickster in general and, more specifically, the figure of Hermes, with his boldness and disobedience, offers us the opportunity to open new paths that can grant a space of existence to his way of being. The parenting required by each child, in detail, is always unique because every child is different from the other. But I understand that, in the realm of neurodivergence, we are called to deviate very substantially from the norm, moving much farther away from the usual

ways of acting in *typical* parenthood. The trickster offers us not only the chance to *deconstruct*, but also the opportunity of improvisation, of new and intuitive movements that result from direct experimentation with living matter, giving up the abstractions condensed through accumulated experiences: all those things that “have always worked.” We can thereby understand that the arrival of the trickster, at first highly disruptive, starts to present itself as a sensible and creative process of transformation that offers archetypal elaboration paths to the parents.

This movement, however, can be so challenging as to cause a stop halfway through the process, stagnating in a limbo, a psychic place where an ideal child is still sought after but cannot be found, as they are not in reality, and where the real child is not seen, as they do not fit the idealized image of the parent. This process culminates in the inescapable attempt to force on the child the ideal garments the parent has to offer, something also commonly done by school, therapists and any institution or social group one is part of. To fit this image offered to them, the individual loses their soul, which remains on the periphery of our imaginary sphere, while the individual forces themselves towards the center of normality, the all-consuming black hole, from where nothing escapes and where creativity does not take place.

Stims

Stims, the self-stimulatory methods used by autistic people as a form of psychic self-regulation, are often repressed by parents, teachers, therapists, and other adults of the autistic child’s circle of relations, a process that can be incorporated by the individual themselves, who then begins to mask such behaviors in an attempt to fit into the norm. More often than not, this repression is intended to camouflage eccentricity, simulating a “normal” appearance. The stim is a direct bridge through which the autistic person can reunite with themselves, keeping they whole, putting back together the parts that are

scattered during the crises so often experienced by autistic individuals. Psychiatry uses another term for stim, *stereotyping*. However, I prefer to use the term chosen by the autistic community itself, which is organically formed and has been making their voice heard in the world for years now, reclaiming their rightful space that was previously totally taken by medical discourse and echoed by parents searching for normalization. The eccentricity of the diverse child is a valuable image for us, since we understand the soul as whatever is unique, authentic, and spontaneous about us. The soul inhabits the secluded periphery of our personality, the valleys of our psychic topography, and the gaps in the structures of our consciousness.

The stim is a signaling that the autistic person can and should present to the world a new poetics, in which their diversity is legitimately exercised aesthetically: “I understand as aesthetic experience an awakening of consciousness to the unknown, unautomated, non-ordinary, a perspective that is obliterated by the time of the neurosis” (PALOMO, 2022). The attempt at normalization is neurotic, as if forcing the individual into a war against themselves could ever be an interesting gain in development. Suppressing the stims (stereotyped movements), forcing themselves to look into someone’s eyes, policing themselves so as not to seem different, are all exhaustive and anxiogenic attitudes, which generate anguish and psychic disorganization because such “eccentric” behaviors emerge as organic strategies of sensory and psychic regulation. To curb such behaviors, as one patient once told me, would be the same as blocking the release valve of a boiling pressure cooker: whoever is on the outside stops hearing the whistle and assumes there is peace, but the cooker feels the pressure rising and forcing its structure from the inside out, finally exploding into meltdown or shutdown crises (crises with expansive or withdrawn behavior) that can last from minutes to weeks, as we hear from our patients’ reports.

Final considerations

Appreciating and celebrating uniqueness is not the same as romanticizing any condition, neglecting the care necessary for the individual's well-being and tools capable of providing their best development. If a stim poses a risk to the child, as it involves some behavior that is dangerous to one or others, it will obviously require care and referrals. If there is no effort on the part of parents, therapists, teachers, many autistic will be below their potential, but none of this is specific, as it is valid for any human being. The necessary question to ask before any therapeutic or educational proposal is: "Who does this intervention serve? To the child's development, or to the parent's narcissism? To the apprenticeship of the student, or to the authoritarianism of the teacher? To the patient's process, or to the theory defended by the therapist?" Widespread and seemingly innocent "therapeutic" actions, such as conditioning children to look them in the eye as they interact, seem to serve any purpose but an intrinsic need for the child's development. The justifications given for such interventions do not stand against the slightest breeze of questioning.

It is in this attitude of "intelligence about contingency" that we can best traverse a neurodivergent scenario, where what may or may not happen is uncertain and open, since the singularity of the individual is accentuated as it moves away from the norm. Obviously, maintaining this attitude is quite challenging because the "more settled neighbors" are bothered by the wanderings and jumbles of the trickster, frequently trying to immobilize him (HYDE, 2017). We will always need the other gods, each one delivering their contribution to the psychic world, but when it comes to what is *diverse*, we will be in a new field, and *innovation* starts with deconstruction, the tricksterian gift.

The act of learning, in addition to studying what has already been established, proven, and

theorized, can also be an empirical one, where the "absent-minded" walk provides the pieces that spontaneously start fitting together while one tests what works or what does not work. Inattentive to the guidelines, we can pay attention to the results of the movements, gradually building up our own understanding along with our children. A necessarily open understanding, as it will always be insufficient and potentially out of date, because even if we could fully understand a child today, tomorrow this understanding may no longer be of use.

It is always necessary to emphasize that welcoming the need for tricksterian attitude is not to make an ode to chaos. Every movement requires structure to happen, deconstruction is a way to adapt this creatively, providing organicity. The psychic structure depends on the trickster to maintain its vitality, as the earth depends on earthworms to maintain its oxygenation: it is through their holes and tunnels that air, water, and heat circulate to sustain underground life. A structure without its deconstructive agents will not be vivacious, just as the lack of structure will also be a loss, not the emphasis of vivacity.

The theme of neurodivergence needs every god with their own cosmos, especially of love, of reasonableness, of organization, of routine, of constancy, of a certain dose of tenacity, themes so necessary to be addressed in future reflections; but as long as homes, schools and offices stay trapped in the insistence of normalization of what is different, be it by repression of behavior, be it by denying the difference, it will remain necessary to speak first of openness to change, to speak first of deconstruction because as we have observed in Yoruba mythology, it is Exu who eats first, it is through him that every path begins (PRANDI, 2001). ■

Received: 05/08/2022

Revised: 12/14/2022

Resumo

Hermes nos campos de Apolo: desidealização e excentricidade na paternidade neurodivergente

O artigo apresenta o início de uma investigação a respeito da neurodiversidade numa perspectiva arquetípica, especificamente sobre certos aspectos da chegada de um filho neurodivergente em uma família, buscando levantar reflexões vivenciais a respeito da diversidade no mundo, lares, escolas e consul-

tórios. Essa investigação parte de experiências tanto pessoais quanto clínicas e elabora, sob uma lente arquetípica, relações entre a imaginação do trickster e dois fenômenos psíquicos presentes na ocorrência da neurodivergência em uma família: a desidealização e a excentricidade. ■

Palavras-chave: neurodiversidade, trickster, paternidade, desidealização, psicologia analítica.

Resumen

Hermes en los campos de Apolo: desidealización y excentricidad en la paternidad neurodivergente

El artículo presenta el inicio de una investigación sobre la neurodiversidad desde una perspectiva arquetípica, específicamente sobre ciertos aspectos de la llegada de un niño neurodivergente a una familia, buscando plantear reflexiones experienciales sobre la diversidad en el mundo, los hogares, las escuelas y los con-

sultorios. Esta investigación parte de experiencias tanto personales como clínicas y elabora, bajo una lente arquetípica, las relaciones entre la imaginación del trickster y dos fenómenos psíquicos presentes en la ocurrencia de la neurodivergencia en una familia: la desidealización y la excentricidad. ■

Palabras clave: neurodiversidad, trickster, paternidad, desidealización, psicología analítica.

References

- ABREU, T. *O que é neurodiversidade?* Goiânia: Cãnone, 2021.
- BARCELLOS, G. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BAUMER, N. *What is Neurodiversity?* Harvard: Harvard Health, 2021. Available from: <<https://www.health.harvard.edu/blog/what-is-neurodiversity-202111232645>>. Accessed: Mar. 01, 2022.
- GRANDIN, T. *O cérebro autista*. Rio de Janeiro: Record, 2021.
- HYDE, L. *A astúcia cria o mundo: Trickster trapaça, mito e arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011a. (Obras completas de C. G. Jung v. 9, n. 1).
- KERÉNYI, K. *Arquétipos da religião grega*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- OTTO, W. F. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- OURO PRETO, F.; FIÓTI, E. (Dirs.). *Amarelo: é tudo pra ontem*. São Paulo: Netflix, 2020.
- PALOMO, V. The wounded creator: the role of the analyst in confinement. In: INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR ANALYTICAL PSYCHOLOGY CONGRESS, 2., 2002, Buenos Aires. Proceedings... Buenos Aires: International Association for Analytical Psychology, 2002.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RADIN, P. *The trickster: a study in american indian mythology*. New York: Schocken, 1972.
- RIBEIRO JR., W. (Ed.). *Hinos Homéricos: tradução, notas e estudo*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2010.
- SINGER, J. Neurodivergent from what, exactly? *Reflections on Neurodiversity*, Oct. 10, 2019. Available from: <<https://neurodiversity2.blogspot.com/search?q=neurodivergent>>. Accessed: Mar. 03, 2022.



Entre a ordem e a desordem: leitura do conto “O papel de parede amarelo” de Charlotte Perkins Gilman

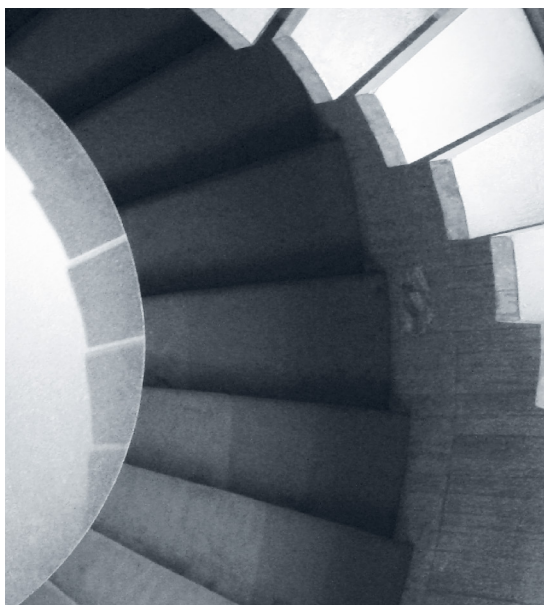
Marcia Moura Coelho*

Resumo

O artigo parte de dois textos da escritora Charlotte Perkins Gilman, o conto *O papel de parede amarelo*, de 1892 e o depoimento *Porque escrevi O papel de parede amarelo*, de 1913. Neste, a autora relata sua experiência prévia e insatisfatória com um tratamento médico que inspirou a criação do conto. A escolha desta narrativa literária se fez, não somente por suas qualidades, como também pela intersecção com o tema da desigualdade de gênero na saúde mental e no tratamento dirigido à mulher, direcionado pela ideologia de gênero. A partir do contexto histórico, aponta-se o surgimento da psicologia profunda e de perspectivas psicológicas no tratamento das doenças mentais e a importância do desenvolvimento do pensamento junguiano em diálogo com outras áreas de conhecimento, como estudos sociais, feministas

e literários. Afora o aspecto histórico e social, o artigo faz uma leitura psicológica do conto, ressaltando aspectos e temáticas conflitivas e símbolos alquímicos presentes nesta narrativa que, passados mais de um século, continua nos assombrando. ■

Palavras-chave
psicologia analítica, literatura, gênero, saúde mental, Charlotte Perkins Gilman.



* Psiquiatra, membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica de São Paulo (SBPA-SP) e filiada à International Association for Analytical Psychology (IAAP). e-mail: marciamcoelho@uol.com.br

Entre a ordem e a desordem: leitura do conto “O papel de parede amarelo” de Charlotte Perkins Gilman

Para as assombrações, desnecessária
é a alcova,
Desnecessária, a casa –
A mente tem corredores que superam
Os espaços materiais.
Mais seguro é encontrar à meia-noite
Um fantasma,
Que enfrentar, internamente,
Aquele hóspede mais pálido¹

Emily Dickinson (BENDER, 2007, p. 57).

Introdução

Casarões antigos e isolados exercem um estranho fascínio, permeiam o imaginário coletivo e surgem como imagem recorrente em sonhos, pesadelos, livros e filmes carregados de mistério, suspense ou terror. Com o passar dos anos, os elementos tipicamente fantasmagóricos e sobrenaturais dessas histórias transformaram-se, ganhando colorido psíquico e espaço interno na mente humana, de forma que a “casa assombrada” divide protagonismo com a personagem “assombrada” por seus demônios e conflitos inconscientes, em luta consigo mesmo, com o mundo ao redor e com o risco de enlouquecimento.

“O papel de parede amarelo”, conto publicado em 1892 pela norte-americana Charlotte Perkins Gilman, parte deste tema e sua leitura permite mais que o desfrute de um bom conto fantástico, entrando também na seara da literatura feminista ao introduzir questões importantes quanto ao papel social e ao “adoecimento mental” das mulheres. Escritora, jornalista e militante do nascente movimento feminista ame-

ricano, a autora escreveu o conto inspirada em uma experiência pessoal prévia, conforme consta em seu depoimento “Porque escrevi *O papel de parede amarelo*?” publicado em outubro de 1913 na revista *The Forerunner*, e que tratarei mais adiante.

A limitação aos papéis sociais da mulher, como filha – esposa – mãe, confinada ao mundo “do lar”, e a repressão social à expressão espontânea de anseios que extrapolam essa limitação podem levar ao enlouquecimento? A escolha deste conto se faz aqui, não apenas por suas qualidades literárias, mas também pela intersecção com o tema da desigualdade de gênero na saúde mental e no tratamento dirigido à mulher, direcionado pela ideologia de gênero. Afora esse relevante aspecto histórico e social, meu foco é a leitura psicológica do conto, ressaltando temas e símbolos presentes nesta narrativa que passados mais de um século, continua nos assombrando.

A mulher aprisionada

A narradora, uma jovem mulher, seu marido John, sua cunhada e governanta Jennie, seu bebê e a babá mudam-se temporariamente para um casarão antigo e isolado, distante da cidade. Ela sente-se doente e debilitada, tem um estranhamento com a casa que gera dúvidas quanto aos benefícios que a temporada de verão nesse imóvel pode lhe proporcionar. Mas fica desarmada, de certa forma impotente diante das objeções de John, seu esposo e médico, descrito por ela como alguém extremamente prático e racionalista, que não acredita que ela esteja doente:

Se um médico altamente conceituado, o próprio marido da pessoa, garante a amigos e parentes que realmente não há

¹ *One need not be a chamber to be haunted, / One need not be a house; / The brain has corridors surpassing / Material place. / Far safer, of a midnight meeting / External ghost, / Than an interior confronting / That whiter host.*

nada demais com ela, só uma depressão nervosa-temporária – uma ligeira tendência histérica –, o que se há de fazer? (GILMAN, 2007, p. 19).

A mulher tem recomendações explícitas para manter-se em casa, tomar vitaminas, fazer caminhadas leves, manter repouso sem trabalhar e sem dar tanta atenção à sua condição de doente. Ela está proibida de escrever, porém escreve às escondidas, pois gosta e presume que “escrever aliviaria a pressão das ideias e descansaria”. Esses escritos furtivos dão corpo ao conto, narram em primeira pessoa a experiência da personagem não nomeada, em sua temporada de verão e “descanso” na casa, e assim, como leitores, temos acesso ao ponto de vista da personagem em relação ao seu mundo interno e externo. A questão é que, desde o início, a personagem sente-se desconfortável com a casa e com as limitações do tratamento imposto, e a impossibilidade de diálogo associada ao estado de fragilidade do puerpério geram cada vez mais angústia e inquietação. A temporada de três meses na casa, e particularmente, no quarto com o papel de parede do título resulta em progressivo agravamento do estado mental da protagonista, ao contrário da cura pretendida.

A condição de submissão e aprisionamento da personagem em um modelo patriarcal de comportamento conjugal e social é revelada em vários momentos do conto. Diante da incapacidade do marido em escutar e valorizar suas queixas e preferências, um crescente sofrimento, permeado de impotência, depressão e culpa, vai se instalando na narradora, como nos trechos seguintes: “John ri de mim, é claro, mas isso já é esperado num casamento” (p. 19); “Ele nem acredita que eu esteja doente! O que posso fazer?” (p. 19); “John não sabe quanto eu realmente sofro. Ele sabe que eu não tenho motivo para sofrer, e isso o satisfaz” (p. 21); “Claro que é só nervosismo. Pesa tanto sobre mim o fato de ser incapaz de cumprir meu dever de alguma maneira!” (p. 22).

A mulher aprisionada em papéis sociais, conjugais e psicológicos é o tema central do conto. A situação da personagem que vive simultaneamente maternidade e adoecimento e os limites determinados como cuidados médicos são o adicional de impacto que delimitam o tempo e o espaço da narrativa, intensificam as condições de sofrimento psíquico da personagem/narradora, criando ritmo e tensão à narrativa. Em camadas de leituras, podemos extrair múltiplas nuances e significados do conto e, como comentarei a seguir, alguns aspectos que considero importantes ressaltar.

Submissão, impotência e anulação

Aspectos conflitantes surgem aos poucos e ganham força com a narrativa em primeira pessoa. Lembremos que o conto é o diário proibido da personagem sem nome e seu tom oscila, como que acompanhando ondas emocionais e estados de humor. Entre comentários ora impotentes e resignados, ora mais afiados e irônicos, vamos entrando no mundo de uma mulher em grande carga de sofrimento, cujos anseios e opiniões são prontamente rechaçados pelo marido. Constela-se uma situação conflitante entre John, esposo e médico, racionalista e pragmático e a esposa, imaginativa e sensível. Esta inicialmente tenta conversar, expor suas impressões sobre seu tratamento, sobre a casa e o quarto que gostaria de ocupar, sobre o que intui ser o melhor para sua situação, enfim. Mas não há espaço de diálogo nesse casal, regido pelo poder do esposo/médico, que tende a considerar a criatividade e imaginação da esposa algo potencialmente patológico e que, com sua lógica patriarcal, inibe e intimida uma possível posição antagônica da esposa. Esta, por sua vez, sofre com sua instabilidade emocional, sente-se impotente, tornando-se mais ambivalente em relação ao marido, o que propicia sentimentos de culpa e confusão; afinal como pode estar sendo cuidada com tanto carinho e ainda assim recusar?

Às vezes eu sinto uma raiva irracional de John. Eu não costumava ser tão sensível. Acho que é por causa desse problema nervoso [...] Ele é muito cuidadoso e carinhoso, dificilmente deixa que eu fique sem atenção especial. Eu tenho uma lista de prescrições para cada hora do dia; ele toma todo o cuidado comigo, o que faz com que me sinta ingrata por não valorizá-lo mais (p. 20).

Seguindo assim, o conflito fica silenciado e a esposa, intimidada: “É tão difícil falar com John sobre meu caso, porque ele é tão sensato e me ama tanto” (p. 27).

É uma comunicação conjugal comum em situações de duplo vínculo² e outros tipos de manipulação psicológica, em que a voz dominante do esposo/médico vem permeada de ambiguidades, duplas mensagens, ameaças sutis:

John disse que se eu não melhorar mais rápido, ele vai me mandar para o dr. Weir Mitchell no outono. Mas eu não quero ir de jeito nenhum. Tive uma amiga que esteve sob os cuidados dele antes e me disse que ele é como John e meu irmão. Até pior! (p. 24).

Confinada na casa, a esposa deve ficar no tal quarto com o terrível papel de parede amarelo, que foi anteriormente quarto de bebê e de brinquedos. Não pode ir à cidade nem receber amigos. No feriado de 4 de julho, quando recebem visitas, ironicamente o Dia da Independência dos Estados Unidos, ela deve se resignar aos convidados do marido e não os que desejaria rever. Há uma perda de autonomia e in-

fantilização da personagem, que se torna mais insegura e desorientada diante de um tratamento que a leva à anulação total – ela deve ficar sem trabalhar, sem imaginar, sem escrever, sem se relacionar com outras pessoas externas à casa.

O conflito no papel

Afora a escrita proibida do diário e as frustradas tentativas de conversas com o marido, a atenção da personagem dirige-se ao quarto com o papel de parede amarelo. Ao passar horas deitada, pela fadiga crescente e estimulada pelo marido a dormir “tanto quanto possa”, a personagem observa o papel, suas formas desalinhadas, sua cor “repelente”. O que começa como fantasia, algo que a faz se lembrar das brincadeiras infantis, cresce em intensidade, adquirindo um tom sombrio. A narradora passa a viver uma vida dupla, a esposa obediente que cumpre as orientações do marido médico sob a vigilância da cunhada, e, às escondidas, a mulher obcecada por um papel de parede amarelo. A duplicidade se manifesta também no papel de parede, que se transforma conforme a luz do dia e da noite, sol e lua. Ao luar, o arabesco florido do papel transforma-se em grades que aprisionam a mulher por trás do papel.

O papel de parede despertou a atenção da personagem desde o começo da história, e pode-se observar uma transformação no papel e na relação da personagem com ele, que se dá de forma dinâmica, não tão separadamente como aqui descrevo, com aspectos que se interpenetram, simultaneamente – rejeição, atração, fusão e revelação, destruição e libertação:

a. Inicialmente há rejeição ao papel de parede, aversão até – é interessante que a personagem se refere a ele com expressões mais ácidas e sarcásticas: o papel de parede é descrito como “horrendo”, de uma cor “odiosa”, “repelente”, “doentia”, com um desenho que é uma “tortura”. É como se

² O duplo vínculo é um dilema comunicativo devido à contradição entre duas ou mais mensagens. A tese introduzida pelo antropólogo Gregory Bateson e equipe (1956), considera que, em condições recorrentes, tais padrões de comunicação e interação em relacionamentos familiares, podem ser fator gerador de transtornos mentais, inclusive a esquizofrenia e outras psicoses. Comunicação e linguagem passaram a ser objetos de estudo e de novas propostas terapêuticas na área da saúde mental.

todo seu potencial de revolta se concentra-se contra o papel de parede. Mas também nota algo estranho nele.

- b. Da estranheza surge interesse e atração, quando percebe que o papel tem um desenho de fundo, revelado por uma certa luz, e descobre “uma figura estranha e amorfa, que parece caminhar às escondidas por trás desse desenho (padrão) idiota que aparece à frente” (p. 24).
- c. O movimento seguinte é de cumplicidade e fusão, quando nota peculiaridades no papel que só cabem a ela decifrar, o que lhe deixa mais animada: “tem coisa nesse papel que ninguém sabe e saberá, só eu” (p. 26). “Agora eu tenho alguma expectativa, algo para ansiar, para observar. Estou comendo melhor, e ando mais calma” (p. 29).
- d. Revelação — A figura amorfa por trás do padrão é uma mulher que durante o dia fica “contida, quieta” e durante a noite rasteja por trás das grades do padrão de desenhos do papel. Aos poucos, além de rastejar, essa mulher balança as grades. “Ela está o tempo todo tentando trespassá-las” (p. 31).
- e. Destruição e libertação – o papel precisa ser destruído para libertar aquela mulher que rasteja e toda uma legião de mulheres aprisionadas no papel. Ao não conseguir arrancar todo o papel, chega a pensar em pular da janela pelo desespero, porém desiste.

Assim que a luz da lua bateu na parede e aquela pobre criatura começou a rastejar e balançar o desenho, eu levantei e fui ajudá-la. Eu puxava e ela balançava, eu balançava e ela puxava, e antes do amanhecer nós arrancamos metros e metros de papel (p. 32).

Eu não gosto nem de olhar pela janela – há tantas mulheres rastejando, e rastejam tão rápido. Será que todas elas saíram do papel de parede como eu? (p. 33).

A vida psíquica no papel

O papel propicia um campo de fluxo imaginativo para a personagem em uma interação que reanima sua vida psíquica, de forma que a partir dessa fusão mulher – papel de parede, as fronteiras entre mundo externo e interno tornam-se mais permeáveis, menos nítidas e as imagens inconscientes da mulher ganham vida por trás do papel de parede. Ela tentou lidar objetivamente com sua situação incômoda, mas os diálogos com o marido a deixaram exausta. Em situações desse tipo, a tendência é de que ocorra um refluxo, um recolhimento, a energia psíquica volta ao inconsciente, como acontece com o fluxo de um rio que segue seu curso e, ao encontrar barreiras, retorna. Ocorre uma regressão, mas a energia psíquica não se esgota, segue buscando caminhos, mesmo que por vias tortuosas, perigosas e/ou doentias. A protagonista encontra brechas para fantasiar livremente no papel de parede, tentando manter-se viva. E o papel de parede torna-se tela fértil para suas projeções. A linguagem do mundo inconsciente é outra, simbólica, metafórica, revelando aspectos da vida interior da personagem, e o que teria uma função decorativa transforma-se em prisão, em alusão direta ao papel decorativo (e aprisionador) da mulher-esposa-mãe-do-lar na sociedade patriarcal.

Podemos compreender alguns elementos do conto como símbolos do conflito vivido pela narradora, entre marido e esposa, masculino e feminino e, ao mesmo tempo, como conflitos entre consciente e inconsciente da personagem. A luz da lua, com seu simbolismo ancestral ligada ao feminino e ao inconsciente, e a luz do sol, ao masculino e à consciência, fazem uma curiosa dança de luz e sombra e participam das projeções e revelações no papel de parede.

A sombra como duplo, inicialmente uma “figura estranha e amorfa”, aos poucos se revela prisioneira por trás do padrão externo do papel. A figura arquetípica da sombra, aquilo que não está na consciência, que geralmente nos assombra e/ou provoca reações desagradáveis, apa-

rece aqui como um duplo da personagem que a luz do dia revela uma mulher insatisfeita com as condições impostas de tratamento, mas esforçada ao nível do esgotamento mental, presa à persona – o papel de esposa e mãe bem-adaptada às convenções patriarcais.

Interessante notar que a palavra inglesa *pattern*, utilizada pela autora no texto original, em algumas traduções em português: “desenho”, perdeu o duplo sentido que a palavra padrão traz: estampa do papel e condição da personagem aprisionada em um padrão social e em um tratamento padronizado, repetido, coletivo, que segue regras sociais e médicas, mas não lhe servem. O duplo inconsciente, a mulher por trás do padrão que é uma prisão, rasteja e submete-se ao aviltamento da prisão no papel. E o padrão do papel de parede é torturante, impossível de ser seguido ou decifrado, expressão aguda do conflito: “Ele bate na sua cara, joga você pra baixo e pisa em cima. É como um pesadelo” (p. 28).

O amarelo “doentio de enxofre” do papel não é um amarelo vivo e brilhante, o que nos leva a concluir que este padrão está estragado, envelhecido, com cheiro de podre: “A cor é repelente, quase revoltante, um amarelo sujo, reprimido, estranhamente desbotado pela lenta deslocação da luz do sol. É de um laranja insípido e lúrido, em alguns lugares, e de uma cor doentia de enxofre em outros” (p. 21). Esse amarelo “estranho” a faz pensar em “coisas velhas e defeituosas, coisas amarelas e más” (p. 30). O cheiro sutil e persistente exalado pelo papel invade a casa, acompanha a personagem e lhe impregna o cabelo, deixando-a perturbada: “Com esse tempo úmido ele é medonho, e quando acordo de noite eu o sinto pairando sobre mim. No começo ficava perturbada. Pensei seriamente em tocar fogo na casa – só para atingir o cheiro” (p. 30).

Tais descrições assemelham-se ao processo de apodrecimento, como o que observamos na natureza, nas folhas que passam por várias tonalidades de amarelo até a sua decomposição. E o amarelo tão odiado do papel vai exa-

lando seu cheiro de enxofre, característico de coisas em estado de putrefação, e associado ao perigo e ao mal. No simbolismo alquímico, aplicado aos processos psíquicos, esse “amarelo enxofre” indica o apodrecimento da obra, a putrefação que precede a morte. Em seus textos alquímicos, Jung considera que “o enxofre é uma substância espiritual ou anímica de importância universal” (JUNG, 2012, par. 132). Mais interessante, ele fala de uma força inconsciente impulsionadora na consciência, “que vai desde o simples interesse até a possessão propriamente dita” correspondente ao efeito inflamável do enxofre:

[...] essa força é constituída, de uma parte, pela vontade, que concebemos muito melhor como um dinamismo subordinado à consciência, e de outra parte, pelo “estar-sendo-impelido”, que é uma motivação involuntária, ou um “estar-em-movimento”, que vai desde o simples interesse até a possessão propriamente dita. O dinamismo inconsciente poderia corresponder ao *sulphur* (enxofre), pois o “estar-sendo-impelido” é o grande mistério de nossa vida humana, o cruzamento da nossa vontade consciente e de nossa razão, por uma entidade inflamável, que ora se manifesta como incêndio destruidor, ora como calor a dispensar a vida (par. 146).

Os alquimistas consideravam o enxofre como um dos atributos habituais do inferno e do diabo, e Jung fala de uma natureza paradoxal do enxofre e dos processos inconscientes de transformação, em que veneno e remédio podem se originar da mesma matéria.

O desfecho do conto acontece no ápice de um processo em que a personalidade consciente da personagem se funde totalmente com seu duplo inconsciente, em evidente surto psicótico. A destruição foi total? Haverá restauração do eu consciente em novas condições?

Para além da ficção: a história do tratamento

O texto “*Porque eu escrevi o papel de parede amarelo*” foi publicado na edição de outubro de 1913 da revista mensal *The Forerunner*, produzido pela própria Charlotte Perkins Gilman. Neste relato, a escritora conta ter procurado um “famoso especialista” em doenças nervosas no terceiro ano de contínuo colapso mental com tendências melancólicas. Ela afirma ter passado pela “terapia do descanso” prescrita por ele em 1887, e que este, ao percebê-la fisicamente bem, a enviou para casa “com o solene conselho de ‘viver a vida mais doméstica possível’, ‘ter apenas duas horas de vida intelectual por dia’ e, enquanto vivesse ‘nunca mais tocar em caneta, pincel ou lápis novamente’”³ (GILMAN, 2011). Após três meses obedecendo as instruções médicas, relata ter chegado próxima da ruína mental e, seguindo sua própria percepção e com o apoio de uma amiga, abandonou o tratamento e retomou seu trabalho e a vida normal: “o trabalho, no qual se encontram a alegria e o crescimento e o serviço, e sem o qual a pessoa é um indigente e um parasita – e acabei recuperando certa medida de poder” (GILMAN, 2011).

Ela descreve a satisfação de ter escrito o conto com seus acréscimos ficcionais, revela, com bom humor, não ter tido alucinações ou qualquer objeção a suas “decorações murais” e afirma ter enviado o conto para o médico que quase a enlouqueceu. Sua satisfação cresceu ao saber da valorização de seu conto por outros médicos alienistas, e pela ajuda e estímulo que representou para outras mulheres. Seu maior ganho, porém, foi saber anos depois que o célebre médico admitiu para amigos ter alterado seu tratamento para neurastenia a partir da leitura do conto.

O famoso especialista que Charlotte Perkins Gilman procurou foi o Doutor Weir Mitchell, que tem seu nome e sobrenome citado no conto como ameaça sutil do marido John de levar a esposa a ele caso ela não melhorasse logo. Neu-

rologista, ele descreve seu método no livro “*Fat and blood*”, a terapia do descanso (*rest cure*), que implicava repouso no leito, superalimentação, massagem e estimulação elétrica dos músculos. Weir Mitchell desenvolveu o método a partir de sua experiência como médico do exército, tratando veteranos da Guerra Civil traumatizados por ferimentos e/ou outras experiências na batalha e, posteriormente, passou a aplicá-lo em doenças nervosas, como neurastenia e histeria. O diagnóstico de neurastenia surgiu na segunda metade do século XIX, nos Estados Unidos, e foi descrito por um neurologista novaiorquino, que entendia a doença como uma exaustão nervosa em parte provocada pelo desgaste da vida moderna, em parte por predisposições orgânicas ou genéticas. A nova designação da doença atravessa o Atlântico e ganha a Europa, assim como o tratamento proposto por Weir Mitchell. Respeitado em seu tempo, ele realmente fez sucesso com seu método, que beneficiou muitos de seus pacientes, homens e mulheres, e teve ampla aceitação, inclusive na Inglaterra, onde consta que seu método de *rest cure* foi aplicado no tratamento de Virginia Wolf, que também o detestou (STILES, 2012).

Independentemente dos prós e contras do método criado pelo Dr. Weir Mitchell, interessamos aqui a diferenciação que ele fazia no tratamento aplicado a homens e o aplicado a mulheres, prática que hoje seria considerada sexista. Se para as mulheres a restrição de atividades era rígida e mesmo na alta, eram desestimuladas para a vida intelectual e profissional, os pacientes homens podiam escolher o método, entre o *Rest cure* mais flexível ou *West cure* ou “Cura do Oeste”, que incluía viajar para o oeste e envolver-se em atividades típicas da região e de cowboys: laçar gado, cavalgar, caçar em companhia de outros homens. Beneficiaram-se desse método personalidades como o futuro presidente dos EUA Theodore Roosevelt, o pintor Thomas Eakins e o poeta Walt Whitman (STILES, 2012). Esse modelo gênero-divergente foi amplamente difundido no tratamento da neurastenia,

³ Tradução do inglês feita pela autora.

que teve seu auge no final do século XIX e início do século XX, e seguia uma ideologia patriarcal marcada pela vinculação da atividade intelectual e do trabalho como atribuição dos homens e a vida familiar e doméstica como atribuição das mulheres (ZORZANELLI, 2010).

O modelo médico mais mecanicista e organicista era dominante nessa época, tanto em relação ao diagnóstico quanto ao tratamento das doenças nervosas, e mesmo métodos como o do Dr. Mitchell, considerados relativamente avançados para a época, ainda priorizavam o restabelecimento físico e não psicológico. A psiquiatria dinâmica, como definida por Henri Ellenberger (1981) em seu clássico “*A descoberta do inconsciente*”, vai se estabelecer de forma mais consistente na virada do século XIX para o século XX, com as ideias de Pierre Janet, Freud, Jung e Adler, segundo Ellenberger (1981). A partir daí, a cura pela fala, como ficou conhecida a psicoterapia, tornou-se progressivamente um método de tratamento reconhecido e difundido, tanto na Europa como nos Estados Unidos. Vale lembrar que em 1909, período situado entre a publicação do conto e o depoimento de Charlotte Perkins Gilman, Freud e Jung participaram de palestras na Clark University, em Worcester, Massachusetts, junto do renomado William James, a convite de Stanley Hall, o primeiro Presidente da *American Psychological Association* (APA).

Entre a ordem e desordem

Voltando ao conto e ao desfecho da personagem, então a loucura é a saída? A transgressão desmedida? Em situações de conflito psíquico, o equilíbrio consciente/ inconsciente e a estrutura da identidade consciente nos dão parâmetros para avaliar as condições de suporte de uma crise. A capacidade para assimilar e encontrar sentido nos conteúdos que irrompem na consciência é fundamental na avaliação e repercussão de um transtorno mental, e o ideal é que possa ocorrer com auxílio profissional. O surto que irrompe na personagem do conto é o portal para uma possível saída do aprisionamento – da frus-

tração e impotência à fúria para libertar a mulher do papel. O papel velho e apodrecido fede a enxofre e deve deixar de existir para que surja o novo. A mulher está aprisionada nos papéis e padrões sociais, sob a vigilância do marido e da cunhada/governanta. E por ela mesma, em conflito com sentimentos e desejos dissonantes provavelmente pela internalização do modelo de opressão social. O duelo inicial entre sombra e persona, ou entre as incômodas imagens projetadas no papel de parede e a persona relativamente adaptada ao marido médico e aos papéis sociais, transformou-se em aliança e defesa dos anseios libertadores vindos do inconsciente.

O papel é destruído, e dele saem inúmeras mulheres que rastejam e exploram o jardim, e a narradora no quarto com o papel de parede amarelo sente-se livre por “rastejar por aí como eu quiser.” O rastejar, chocante e louco aos olhos da consciência, pode indicar regressão a uma condição infantil ou, algo mais arcaico, animal, que no texto, vem junto da essencial liberdade de escolha: “como eu quiser”. O final em aberto com o surto da personagem provoca o suspense e nos inquieta. Não sabemos como a personagem evolui dessa crise. A regressão psicótica indica o início de uma nova consciência ou a desorganização mental estabelecida em forma de doença? A destruição do papel foi remédio ou veneno?

A personagem escreve e dialoga consigo mesma, o que poderia fornecer um prognóstico favorável para elaborações futuras. Dialogar com as imagens do inconsciente, como Jung propôs, poderia criar um caminho de compreensão das imagens inconscientes para a consciência com base em uma linguagem simbólica, mítico-poética. Em seu primeiro livro, *Símbolos da Transformação*, publicado em 1912, um ano antes de Charlotte Perkins Gilman publicar seu depoimento, Jung analisa os escritos de uma jovem norte-americana, Miss Miller, que havia sido tratada pelo médico Theodore Flournoy, e demonstra as bases do que posteriormente nomearia de arquétipos e de inconsciente coletivo.

No livro, Jung formula sua compreensão psicodinâmica inclusive para casos graves, propondo que a psicoterapia nesses casos poderia inibir ou diminuir a dissociação da psique, ou mesmo melhorar o prognóstico em casos limítrofes (JUNG, 1995, par. 682). No epílogo do livro, Jung afirma o quanto a assimilação do inconsciente pode proteger contra o “perigoso isolamento” que sente alguém diante de uma “porção incompreensível de sua personalidade”. O isolamento pode levar à psicose e “quanto mais se alarga a brecha entre consciente e inconsciente, tanto mais iminente a cisão da personalidade” (JUNG, 1995, par. 683).

Essa compreensão vai depender da abertura da consciência para assimilar e encontrar ressonâncias nos conteúdos inconscientes, tecendo então novos significados. Nessa perspectiva de transformação, novas formas são criadas a partir de antigas, a psique é um processo dinâmico em constante transformação e para se alcançar alguma nova ordem, transita-se por uma situação de desordem, criação-destruição-recriação – o processo de individuação passa por um ciclo de morte e renascimento, a morte de um eu antigo para um novo eu mais em harmonia com o Self.

Papel/papéis

A personagem tenta salvar-se pelo diálogo com o esposo/médico, infrutífero, e pela escrita de um diário que imprime seu tom de isolamento e angústia crescente e dá forma ao conto. O conto “*O papel de parede amarelo*” expressa o trabalho literário da autora em busca da criação de uma história de ficção baseada em sua experiência pessoal. Ela tira a mulher do papel na ficção e põe a mulher no papel pela escrita literária:

Eu escrevo um pouco, a despeito deles, mas fico exausta por precisar ser tão dissimulada para não ter de enfrentar uma oposição feroz (GILMAN, 2007, p. 19).

Às vezes acho que se eu estivesse bem o suficiente para escrever um pouquinho

isso aliviaria a pressão das ideias e me faria relaxar (p. 23).

Eu fico cansada fazendo isso, acho que vou tirar um cochilo.

Não sei por que escrever isso.

Eu não quero.

Eu não consigo.

E eu sei que John acharia absurdo. Mas eu tenho que dizer o que sinto de alguma forma – me dá um alívio tão grande!

Mas o esforço está ficando maior do que o alívio (p. 25-26).

Da destruição do papel sufocante, surge a libertação de inúmeras mulheres que saem e rastejam durante o dia, como crianças explorando um novo mundo, e a narradora rasteja passando por cima do marido que cai abatido por sua “loucura”.

Podemos pensar o sexismo como um complexo cultural em seus efeitos danosos à psique coletiva. Thomas Singer considera que o complexo cultural surge de experiências históricas “que se enraizaram na psique coletiva de um grupo e nas psiques dos membros individuais de um grupo” (2019). Este complexo cultural continua vivo e atuante “como uma sociologia interior” e expressa valores arquetípicos para a coletividade (SINGER, KAPLINSKI, 2019). Infelizmente algo ainda cheira mal e nos acompanha na clínica, na sociedade, no noticiário, como o cheiro de enxofre do papel de parede amarelo no conto. Há algo de podre e estrutural no que se convencionou chamar de cultura do patriarcado, que como um complexo vivo debate-se e não quer morrer. A analista Demaris S. Wehr (2015), em seu livro “*Jung and feminism: liberating archetypes*”, afirma que:

o sexismo e seu companheiro psicológico na mulher, a opressão internalizada,

ainda são tão difundidos em nossa sociedade que qualquer teoria e política psicológica que não leve esses fatos em consideração e se oponha a eles implacavelmente não é uma terapia libertadora para as mulheres (p. 100).

Muitos estudos têm sido realizados contrapondo as teorias feministas e o pensamento junguiano, e cito aqui o trabalho da analista Susan Rowland, que trouxe preciosas revisões da teoria junguiana tendo o feminismo e as questões de gênero como eixo, em seu livro *"Jung: a feminist revision"* (ROWLAND, 2002). Nesse livro, ela reitera que, mesmo considerando a herança de motivos patriarcais, a psique é arquetipicamente andrógina e inevitavelmente desafia o patriarcado.

Conclusão

Retomando a questão inicial quanto às limitações impostas pela cultura patriarcal como fonte de adoecimento mental, podemos concluir que este é um fator presente na clínica, gerador de inúmeras situações de sofrimento, que vão desde quadros mais leves a traumas graves e surtos psicóticos. Novas formas de compreensão e tratamento para o sofrimento mental surgiram desde o período descrito no conto e a escuta e o acolhimento da pessoa em sofrimento fazem, ou deveriam fazer, parte da assistência básica a essas pessoas. Nos estudos e pesquisas em saúde mental, especialmente nas escolas médicas, a interação com outros campos de estudos humanos, sociais e políticos é fundamental, inclusive para evitar práticas discriminatórias em todos os níveis de atenção humana. No campo da psicologia analítica, há muito por se fazer e repensar em um mundo em permanente mudança. Nesse sentido, novos estudos e revisões te-

óricas vêm trazendo importantes contribuições para o pensamento junguiano, em diálogo com outras disciplinas.

No que diz respeito a desigualdades sociais em questões de gênero, passado pouco mais de um século, vivemos grandes transformações. O movimento feminista, que teve Charlotte Perkins Gilman como ativa militante em sua época, teve grandes e inquestionáveis conquistas, e o movimento de mulheres em defesa de liberdade e direitos continua forte e necessário diante de uma cultura patriarcal que apodrece, mas não morre, persistindo em formas ainda hoje grotescas e violentas.

O conto *O papel de parede amarelo*, de 1892, e o texto *Porque eu escrevi o papel de parede amarelo*, de 1913, mostram que arte, ciência e transformações sociais podem caminhar alinhadas em fértil diálogo, como constata Charlotte Perkins Gilman em seu ensaio. Jung considerou a importância de uma função social da arte na educação do espírito da época ao resgatar do inconsciente coletivo imagens necessárias para a consciência coletiva (1991, par. 130). Considero a literatura, em sua força criativa e transformadora, uma preciosa aliada na formação do analista, estimulando a conexão com nossa complexa humanidade, antecipando e problematizando questões. O conto termina com um desfecho que sugere a fúria destruidora dos papéis impostos por uma cultura patriarcal e sexista que subjuga e aliena as mulheres. Fúria rebelde, determinada a romper todos os papéis aprisionadores, mesmo que o ato de libertação possa ser visto como loucura. Loucura essa que atende, neste caso, um propósito criativo, pois Charlotte Perkins Gilman propõe a escrita como arma poderosa para a luta. ■

Recebido: 02/08/2022

Revisado: 03/12/2022

Abstract

Between order and disorder: reading the short story “The yellow wallpaper” by Charlotte Perkins Gilman

The article is based in two writings by Charlotte Perkins Gilman, the short story The yellow wallpaper, published in 1892, and the testimony Why I wrote the yellow wallpaper, published in 1913. In the latter, the author reports her previous unsatisfying experience with the medical treatment which inspired the creation of the short story. This literary narrative was chosen, not only due to its qualities, but also because of the intersection with the theme of gender inequality in mental health and in treatments directed to women, driven by gender ideology. Stemming

from the historical context, I point out the origin of depth psychology and of psychological perspectives in the treatment of mental illnesses and the importance of the development of the Jungian thought in a dialogue with other areas of knowledge, such as social, feminist, and literary studies. Apart from historical and social aspects, the article makes a psychological reading of the short story, highlighting conflictive aspects and themes and alchemical symbols that are present in the narrative which, even after over a century, still haunts us. ■

Keywords: analytical psychology, literature, gender, mental health, Charlotte Perkins Gilman

Resumen

Entre el orden y el desorden: la lectura del cuento “El empapelado amarillo” de Charlotte Perkins Gilman

El artículo se basa en dos textos de la escritora Charlotte Perkins Gilman, el cuento El empapelado amarillo, de 1892 y la afirmación Por qué escribí El empapelado amarillo, de 1913. En este, la autora relata su experiencia previa e insatisfactoria con el tratamiento médico, que inspiró la creación del cuento. La elección de esta narrativa literaria se hizo, no sólo por sus cualidades, sino también por la intersección con el tema de la desigualdad de género en la salud mental y en el trato dirigido a las mujeres, pautado por la ideología de género. Desde el con-

texto histórico, se señala el surgimiento de la psicología profunda y las perspectivas psicológicas en el tratamiento de la enfermedad mental y la importancia del desarrollo del pensamiento junguiano en diálogo con otras áreas del conocimiento, como los estudios sociales, feministas y literarios. Más allá del aspecto histórico y social, el artículo hace una lectura psicológica del relato, destacando aspectos y temas conflictivos y símbolos alquímicos presentes en esta narración que, después de más de un siglo, continúa obsesionándonos. ■

Palabras clave: psicología analítica, literatura, género, salud mental, Charlotte Perkins Gilman

Referências

- BENDER, I. *Emily Dickinson: poemas escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- ELLENBERGER, H. *The Discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1981.
- GILMAN, C. P. O papel de parede amarelo. In: TAVARES, B. *Freud e o estranho: contos fantásticos do inconsciente*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007.
- _____. Why I wrote the yellow wallpaper? *Advances in Psychiatric Treatment*, Cambridge, v. 17, n. 4, p. 265, jul. 2011. <https://doi.org/10.1192/apt.17.4.265>
- JUNG, C. G. As personificações dos opostos. In: JUNG, C. G. *Mysterium Coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Obras completas de C. G. Jung, v.14, n.1).
- _____. *O espírito na arte e na ciência*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras completas de C. G. Jung, v. 15)
- _____. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1995. (Obras completas de C. G. Jung, v. 5)
- ROWLAND, S. *Jung: a feminist revision*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2002.
- SINGER, T.; KAPLINSKI, K. Complexos culturais em análise. In: STEIN, M. (Org.). *Psicanálise junguiana: trabalhando no espírito de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 54-75.
- STILES, A. The rest cure, 1873-1925. *Branch*, 2012. Disponível em: <https://branchcollective.org/?ps_articles=anne-stiles-the-rest-cure-1873-1925>. Acesso em: 21 jun. 2022.
- WEHR, D. *Jung and feminism: liberating archetypes*. London: Routledge, 2015.
- ZORZANELLI, R. T. Neurastenia. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 17, supl. 2, p. 431-46, dez. 2010. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702010000600010>

Between order and disorder: reading the short story “The yellow wallpaper” by Charlotte Perkins Gilman

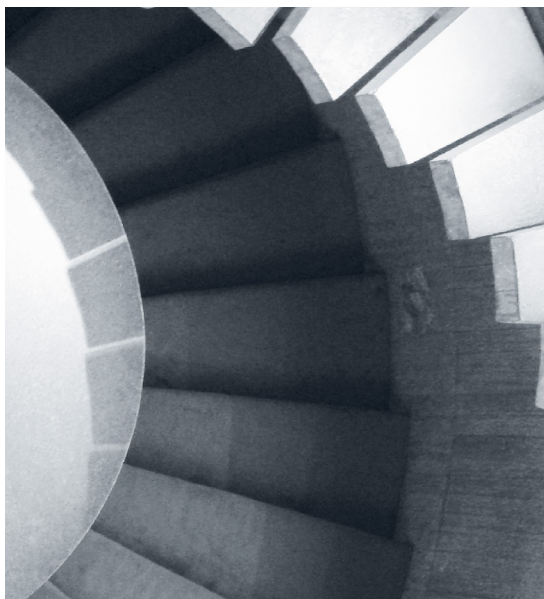
Marcia Moura Coelho*

Abstract

The article is based in two writings by Charlotte Perkins Gilman, the short story *The yellow wallpaper*, published in 1892, and the testimony *Why I wrote the yellow wallpaper*, published in 1913. In the latter, the author reports her previous unsatisfying experience with the medical treatment which inspired the creation of the short story. This literary narrative was chosen, not only due to its qualities, but also because of the intersection with the theme of gender inequality in mental health and in treatments directed to women, driven by gender ideology. Stemming from the historical context, I point out the origin of depth psychology and of psychological perspectives in the treatment of mental illnesses and the importance of the development of the Jungian thought in a dialogue with other areas of knowledge, such as social, feminist, and literary

studies. Apart from historical and social aspects, the article makes a psychological reading of the short story, highlighting conflictive aspects and themes and alchemical symbols that are present in the narrative which, even after over a century, still haunts us. ■

Keywords
analytical psychology, literature, gender, mental health, Charlotte Perkins Gilman.



* Psychiatrist, Analyst member of the Brazilian Society of Analytical Psychology (SBrPA) and of the International Association for Analytical Psychology (IAAP). e-mail: marciamcoelho@uol.com.br

Between order and disorder: reading the short story “The yellow wallpaper” by Charlotte Perkins Gilman

One need not be a chamber to be haunted
One need not be a house;
The brain has corridors surpassing
Material place.
Far safer, of a midnight meeting
External ghost,
Than an interior confronting
That whiter host

Emily Dickinson (BENDER, 2007, p. 57).

Introduction

Old, isolated houses exert a strange fascination, permeate the collective imaginary, and appear as a recurring image in dreams, nightmares, books, and movies full of mystery, suspense, or horror. Over the years, typically ghostly and supernatural elements of these stories have transformed, gaining psychic colors and internal space in the human mind, in a way in which the “haunted house” shares the spotlight as the protagonist with a character who is “haunted” by their demons and unconscious conflicts, fighting with themselves, with the world around them and with the risk of going mad.

“*The yellow wallpaper*”, a short story published in 1892 by the American author Charlotte Perkins Gilman, starts from this theme and its reading allows more than enjoying a good fantastical short story, it also enters the field of feminist literature when introducing important issues such as social roles and women’s mental health. Writer, journalist, and activist of the nascent American feminist movement, the author wrote the short story inspired by a previous personal experience, according to her testimony “*Why I wrote the yellow wallpaper*”, published in October 1913 in the magazine *The Forerunner*, which I shall mention later.

The limitation of women’s social roles, as daughter – wife – mother, being confined to the world of “home” and the social repression of the spontaneous expression of the desires that extrapolate this limitation can lead to madness? This literary narrative was chosen, not only due to its qualities, but also because of the intersection with the theme of gender inequality in mental health and in treatments directed to women, driven by gender ideology. Apart from historical and social aspects, my goal is to make a psychological reading of the short story, highlighting conflictive aspects and themes, and alchemical symbols that are present in the narrative which, even after over a century, still haunts us.

The imprisoned woman

The narrator, a young woman, her husband John, her sister-in-law and housekeeper Jennie, her baby and the nanny move temporarily to an old, abandoned house, away from the city. She feels sick and weak, has a weird feeling about the house, which makes her doubt the benefits that spending the summer in that property can offer. However, she is unarmed, impotent in a way before the objections of John, her husband who is a doctor, described by her as someone extremely practical and rationalist who does not believe she is sick:

If a physician of high standing, and one’s own husband, assures friends and relatives that there is really nothing the matter with one but temporary nervous depression – a slight hysterical tendency – what is one to do? (GILMAN, 2007, p. 19).

The woman receives overt recommendations to stay at home, take vitamins, take light walks, and maintain rest without working and without

giving attention to her condition as a sick person. She is forbidden to write, but she writes secretly because she likes and assumes that writing “would relieve the press of ideas and rest her”. These furtive writings embody the short story and narrate in first person the experience of the unnamed character during her stay in the house in the summer to “rest”, and this way, as readers, we have access to the character’s perspective in relation to her internal and external world. The matter is that, from the beginning, the character feels uncomfortable about the house and the limitations of the treatment imposed on her, and the inability to dialogue associated with the state of fragility of the puerperium continuously generates anguish and anxiety. The three months stay in the house, particularly, in the room with the eponymous yellow wallpaper, results in a progressive worsening of the protagonist’s mental state, unlike the intended cure.

The condition of submission and imprisonment of the character in a patriarchal model of conjugal and social behavior is revealed at multiple points in the short story. In face of the inability of her husband to listen and value her complaints and preferences, a growing suffering, permeated with impotence, depression and guilty, befalls on the narrator, as shown in the following excerpts: “John laughs at me, of course, but one expects that in marriage” (p. 19); “You see, he does not believe I am sick! And what can one do?” (p. 19); “John does not know how much I really suffer. He knows there is no reason to suffer, and that satisfies him” (p. 21); “Of course, it is only nervousness. It does weigh on me, so not to do my duty in any way!” (p. 22).

The woman imprisoned in social, conjugal, and psychological roles is the main theme of the short story. About the character that lives through becoming a mother and becoming sick simultaneously, and the limits imposed as medical care are the additional impact that delimits the time and space in the narrative and intensify the conditions of psychological distress of the character/narrator, creating pace and tension to

the narrative. In layers of reading, we can extract multiple nuances and meanings from the short story and, as I will comment subsequently, some aspects I think are important to highlight.

Submission, impotence, and annulment

Conflicting aspects appear gradually and gain strength with the first-person narrative. Remember that the short story is a forbidden journal of the unnamed character and its tone swings, as if following the emotional waves and moods. Between comments that are at times impotent and resigned, at times sharper and more ironic, we enter the world of a woman who carries a heavy burden of distress, whose desires and opinions are promptly rejected by her husband. A conflicting situation arises between John, the husband and doctor, who is rationalistic and pragmatic, and the wife, who is imaginative and sensible. The latter initially tries to talk, exposing her impressions about her treatment, about the house and room which she would like to occupy, about what she perceives as the best for her state, at last. But there is no space for dialogue between this couple, ruled by the power of the husband/doctor, who tends to see the wife’s creativity and imagination as something potentially pathological and who, with a patriarchal logic, inhibits and intimidates a possibly antagonistic position of the wife. In turn, she suffers with emotional instability and feels powerless, becoming more ambivalent in relation to the husband, which fosters guilty and confusion; after all, how can she refuse being treated with so much care?

I get unreasonably angry with John sometimes. I’m sure I never used to be so sensitive. I think it is due to this nervous condition [...] He is very careful and loving, and hardly lets me stir without special direction. I have a schedule prescription for each hour in the day; he takes all care from me, and so I feel basely ungrateful not to value it more (p. 20).

This way, the conflict is silenced, and the wife is intimidated: “It is so hard to talk with John about my case because he is so wise and because he loves me so” (p. 27).

It is a common marital communication in double bind¹ situations and other types of psychological manipulation, in which the dominant voice of the husband/doctor is permeated with ambiguity, conflicting messages and subtle threats:

John says if I don’t pick up faster, he shall send me to Weir Mitchell in the fall. But I don’t want to go there at all. I had a friend who was in his hands once, and she says he is just like John and my brother, only more so! (p. 24).

Confined at home, the wife must stay in the said room with the horrible yellow wallpaper, which used to be a nursery. She cannot go to town nor have friends over. On the 4th of July, when they have guests over, ironically on the United States Independence Day, she must resign to her husband’s guests, instead of the ones she wished to see. There is a loss of autonomy and infantilization of the character, which becomes more insecure and disoriented in front of a treatment who leads to complete annulment – she cannot work, imagine, write nor interact with people outside the house.

The wallpaper conflict

Besides writing in the forbidden journal and unsuccessfully attempting to talk to her husband, the character’s attention is directed to the room with the yellow wallpaper. When spending hours lay down, because of the growing fatigue, prompted by her husband to sleep “all she can”,

the character observes the wallpaper, its misaligned forms, and its “repellant” color. What begins as a fantasy, something that reminds us of child’s play, grows in intensity, obtaining a dark tone. The narrator begins to live a double life, being the obedient wife who follows her doctor husband’s recommendations under the surveillance of her sister-in-law and, secretly, the woman obsessed with yellow wallpaper. The duplicity also manifests itself in the wallpaper, which transforms according to the light of day and night, sun and moon. Under the moonlight, the florid arabesque transforms into bars that imprison the women behind the paper.

The wallpaper attracted the attention of the character since the beginning of the story, and we can observe a transformation in the wallpaper and in the relation the character has with it, which occurs dynamically, not as separately as I describe in this article, with aspects that intermingle simultaneously - rejection, attraction, fusion and revelation, destruction, and liberation:

- a. Initially, there is a rejection of the wallpaper, an aversion even - it is interesting that the character refers to it with more acid and sarcastic expressions: the wallpaper is described as “horrid”, of a “hideous”, “repellent”, “sickly” color, with a “torturous” pattern. It is like her entire outrage potential was centered against the wallpaper. But she also notices something strange about it.
- b. Interest and attraction arise from the strangeness, when she notices the wallpaper has a background pattern, revealed by a certain type of light. She discovers “a strange, provoking, formless sort of figure, that seems to skulk about behind that silly and conspicuous front design” (p. 24).
- c. The next movement is of complicity and fusion, when she notices singularities on the paper that only she can decipher, which makes her even more excited: “There are things in that paper that nobody knows but me, or ever will” (p. 26). “I have something

¹ A double bind is a dilemma in communication due to the contradiction between two or more messages. The thesis introduced by the antropologist Gregory Bateson and his team (1956) considers that, in recurring conditions, said communication and interaction patterns in family relations can be a causative factor of mental disorders, including schizophrenia and other psychoses. Communication and language became subject to study and new therapeutic proposals in the field of mental health.

more to expect, to look forward to and to watch. I really do eat better, and I am quieter than I was” (p. 29).

- d. Revelation – the formless sort of figure that hides behind the pattern is a woman who by the daylight is “subdued, quiet”, and during the night, crawls behind the bars of the wallpaper pattern. Little by little, besides crawling, the woman shakes the bars. “And she is all the time trying to climb through” (p. 31).
- e. Destruction and liberation - the wallpaper must be destroyed to free that woman who crawls and an entire legion of women who are imprisoned in the wallpaper. When she is not able to peel the entire wallpaper, she thinks about jumping out of the window, but gives up.

As soon as it was moonlight and that poor thing began to crawl and shake the pattern, I got up and ran to help her. I pulled, and she shook, I shook, and she pulled, and before morning we had peeled off yards of that paper (p. 32).

I don't like to look out of the windows even – there are so many of those creeping women, and they creep so fast. Do I wonder if they all come out of that wallpaper as I did? (p. 33).

The psychic life of the wallpaper

The wallpaper offers a field of imaginative flow for the character in an interaction that revives her psychic life, in such a way that from this wallpaper-woman fusion, the border between external and internal world became permeable, less distinct and the unconscious images of the woman gained life behind the wallpaper. She tried to deal objectively with the uncomfortable situation, but dialoguing with her husband made her exhausted. In these kinds of situation, the tendency is to occur a reflux, a recalling, the psy-

chic energy goes back to the unconscious, like the current of a river that follows its flow and, when meeting barriers, runs back. There is a regression, but the psychic energy is not depleted, it is still looking for ways, even though tortuous, dangerous and/or unhealthy ways. The protagonist finds gaps where she can fantasize freely in the wallpaper, trying to keep alive. And the wallpaper becomes a fertile canvas for her projections. The language of the unconscious world is different, symbolical, metaphorical, revealing aspects of the character's inner life, and what was supposed to have a decorative purpose becomes a prison, in a direct reference to the decorative (and imprisoning) role of the woman-wife-mother in the patriarchal society.

We can understand some elements of the short story as symbols of the conflict lived by the narrator, between the husband and the wife, male and female and, at the same time, as conflicts between the character's conscious and unconscious. The moonlight, with its ancestral symbolism tied to the feminine and to the unconscious, and the sunlight, tied to the masculine and to the conscious, makes a curious dance of light and shadows and participates in the projections and revelations of the wallpaper.

The shadow as a double, initially a “strange, formless type of figure”, gradually reveals itself as a prisoner behind the wallpaper's pattern. The archetypal figure of the shadow, something that is in the consciousness, that usually haunts us and/or causes unpleasant reactions, appears here as a double of the character who, in the daylight, reveals herself to be a woman who is unsatisfied with the treatment conditions imposed to her, but is forced to the point of mental exhaustion, locked to the persona - the role of wife and mother adapted to patriarchal conventions.

It is interesting to note that the word pattern, used by the author, has a double meaning: of a wallpaper pattern and the condition of the character who is tied to a social pattern and in a patterned treatment, repetitive, collective, that follows social and medical rules, but that does

not fit her. The double unconscious, the woman behind the pattern that is a prison, crawls and submits herself to the disgrace of the wallpaper prison. And the wallpaper pattern is torturous, it is impossible to follow or decipher an acute expression of the conflict: “It slaps you in the face, knocks you down, and tramples upon you. It is like a bad dream” (p. 28).

The “sickly sulphur” yellow of the wallpaper is not a bright yellow, which leads us to the conclusion that this pattern is spoiled, outdated, with a rotten smell: “The color is repellant, almost revolting; a smoldering unclean yellow, strangely faded by the slow-turning sunlight. It is a dull yet lurid orange in some places, a sickly sulphur tint in others” (p. 21). The “strange” yellow makes her think of “old foul, bad yellow things” (p. 30). The subtle and persistent smell of the wallpaper follows the character and impregnates her hair, making her disturbed: “In this damp weather it is awful, I wake up in the night and find it hanging over me. It used to disturb me at first. I thought seriously of burning the house to reach the smell” (p.30).

These descriptions are similar to the decaying process, like we observe in nature, in leaves that go through multiple tones of yellow until its decomposition. And the hated yellow of the wallpaper exude its sulphur smell, characteristic of rotting things, associated to danger and evil. In the alchemical symbolism, applied to psychic processes, this “sulphur yellow” indicates the rotting of the work, the decay that precedes death. In its alchemical writings, Jung states that “sulphur is a spiritual or psychic substance of universal import” (JUNG, 2012, par. 132). Interestingly, he speaks about an unconscious force that propels the conscious, “which goes from a simple interest to the possession per se” that corresponds to the inflammable effect of sulphur:

[...] on the one hand the will, which can best be regarded as a dynamism subordinated to consciousness, and on the other

hand compulsion, an involuntary motivation or impulse ranging from mere interest to possession proper. The unconscious dynamism would correspond to sulphur, for compulsion is the great mystery of human life. It is the thwarting of our conscious will and of our reason by an inflammable element within us, appearing now as a consuming fire and now as life-giving warmth (JUNG, 2012, par. 146).

Alchemists used to consider sulphur as a usual attribute of hell and the devil, and Jung speaks about a paradoxal nature of sulphur and the unconscious processes of transformation, in which both poison and medicine can be originated from the same matter.

The end of the short story happens at the peak of a process in which the unconscious personality of the character fuses itself with an unconscious double, in a clear psychotic breakdown. Was it a complete destruction? Will there be a restoration of the conscious self under new conditions?

Beyond fiction: the history of the treatment

The testimony “*Why I wrote the yellow wallpaper*” was published in the October 1913 edition of the monthly magazine *The Forerunner*, written by Charlotte Perkins Gilman herself. In this account, the writer states that she looked for a “famous specialist” in nervous diseases on the third year of a continuous mental breakdown with melancholic tendencies. She declares that she went through the “rest cure” prescribed by him in 1887, and that when he noticed she was physically well, he sent her back home “with solemn advice to ‘live as domestic a life as far as possible,’ to ‘have but two hours’ intellectual life a day,’ and ‘never to touch pen, brush, or pencil again’ as long as I lived” (GILMAN, 2011). After following the medical instructions for three months, she states that she was near a mental ruin and, following her own perception and with

the support of a friend, she abandoned the treatment and went back to work: “work, in which is joy and growth and service, without which one is a pauper and a parasite—ultimately recovering some measure of power” (GILMAN, 2011).

She describes the satisfaction of writing the short story with its fictional additions and reveals, humorously, that she did not have any hallucinations or objections to her “mural decorations”, and states that she sent the short story to the doctor who almost drove her mad. Her satisfaction only grew when she got to know that her short story was valued by other alienists, and that it helped and stimulated many other women. The best result, however, was getting to know that, years later, the great specialist admitted to his friends that he had altered his treatment of neurasthenia since reading the short story.

The famous specialist that Charlotte Perkins Gilman went to was Doctor Weir Mitchell, who is mentioned by name in the short story when John subtly threatens to take his wife to that doctor if she did not get better. As a neurologist, Weir Mitchell describes his method in the book *“Fat and blood”*, the rest cure, which consisted of bed rest, overfeeding, massages, and electrical muscle stimulation. Weir Mitchell developed the method from his experience as an army doctor, treating war veterans from the Civil War who was traumatized by wounds and/or other experiences in battle and, afterwards, he began applying it to nervous diseases, such as neurasthenia and hysteria. The neurasthenia diagnoses appeared in the second half of the 19th century in the United States and were described by a neurologist from New York as a nervous exhaustion that was in part caused by modern civilization and organic or genetic predisposition. The new description of the disease crossed the Atlantic Ocean and spread through Europe, as well as the treatment proposed by Weir Mitchell. Well-respected at the time, he became famous with his method, which benefited multiple patients, both men and women, and was largely accepted, in England as well, where

it is said that his rest cure method was used when treating Virginia Woolf, who also despised it (STILES, 2012).

Despite the pros and cons of the method created by Dr. Weir Mitchell, what is relevant to us is the differentiation he made when applying this treatment to men and women, what would be considered sexist by modern standards. While women were forbidden to do any activities and were discouraged to live their intellectual and professional lives, men were allowed to choose the method between a more flexible rest cure or west cure, which included traveling to the west and doing cowboy like activities, such as horseback riding, roping cattle and hunting with other men. Multiple notorious people benefited from said method, such as President Theodore Roosevelt, painter Thomas Eakins and poet Walt Whitman (STILES, 2012). This gender-divergent model was widespread in the treatment of neurasthenia, which had its peak around the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, and followed a patriarchal ideology marked by the association of intellectual activities and work to men and home and family life to women (ZORZANELLI, 2010).

The mechanistic and organicist medical model was dominant at the time, in relation to both diagnosis and treatment of nervous diseases, and even methods such as Dr. Mitchell’s, which were considered advanced for the time, still prioritized the physical recovery over psychological recovery. The dynamic psychiatry, as defined by Henri Ellenberger in his classic *“The Discovery of the Unconscious”* establishes itself in a more consistent way at the turn from the 19th to the 20th century, featuring the ideas of Pierre Janet, Freud, Jung, and Adler, according to Ellenberger (1981). From then on, the talking cure, as psychotherapy became known, progressively became a recognized and widespread treatment method, both in Europe and the United States. It is worth mentioning that in 1909, in the period between the publication of the short story and the testimony of Charlotte

Perkins Gilman, Freud, and Jung took part in lectures at Clark University, in Worcester, Massachusetts, along with renowned William James, invited by Stanley Hall, the first president of the American Psychological Association (APA).

Between order and disorder

Going back to the short story and the character's outcome, does it mean that madness is the only way out? Or would it be uncontrolled transgression? In psychic conflict situations, the conscious/unconscious balance and the structure of the conscious identity gives us the parameters to evaluate the support conditions of a crisis. The capacity of assimilating and finding meaning in contents that burst in conscience is fundamental in the evaluation and repercussion of a mental illness, and it is ideal that it occurs thanks to a professional. The breakdown that bursts in the character of the short story is a portal for a possible way out of the imprisonment – from the frustration and impotence to the fury to free the women inside the wallpaper. The old and rotten wallpaper that smells like sulphur must cease existing so that a new one can appear. The woman is a prisoner of social roles and patterns, under the vigilance of her husband and sister-in-law/housekeeper. And of herself, in a conflict of dissonant feelings and desires, probably due to the internalization of the social oppression model. The initial duel between shadow and persona or between the bothersome images projected on the wallpaper and the persona who is relatively adapted to the doctor husband and to social roles, became an alliance and in defense of the freeing desires that come from the unconscious.

The wallpaper is destroyed, and multiple women come out of it, creeping around, and exploring the garden, and the narrator inside the yellow wallpaper room feels free to “creep around as she pleases”. The act of creeping around, which is shocking and crazy to the eyes of the conscious, may indicate a regression to a childlike condition, or something more archaic,

animal like, that in the text, comes with the essential freedom of choice: “as I please”. The open ending with the character's breakdown causes suspense and make us concerned. We do not know how the character progresses in this crisis. Does the psychotic regression indicate the beginning of a new consciousness, or a mental disorganization established in the form of a disease? Was the destruction of the wallpaper a medicine or a poison?

The character writes and dialogues with herself, which may provide a favorable prognosis for future elaborations. Dialoguing with images from the unconsciousness, as Jung proposes, might create a way of comprehension of unconscious images for the consciousness based in a symbolic myth-poetical language. On his first book, *Symbols of Transformation*, published in 1912, one year before Charlotte Perkins Gilman publishes her testimony, Jung analyses the writings of a young North American girl, Miss Miller, who had been treated by the doctor Theodore Flournoy, and demonstrates bases of what he would in the future name as archetypes and collective unconsciousness. In his book, Jung formulates his psychodynamic comprehension, including serious cases, proposing that psychotherapy in these cases would inhibit or lower the dissociation of the psyche, or even better a prognosis in borderline cases (JUNG, 1995, par. 682). In the book's epilogue, Jung states how the assimilation of the unconsciousness may protect against a “dangerous isolation” that one feels in face of an “incomprehensible portion of one's personality”. The isolation may lead to psychosis and “The wider the gap between conscious and unconscious, the nearer creeps the fatal splitting of the personality” (JUNG, 1995, par. 683).

This comprehension depends on the opening of the consciousness to assimilate and find resonances in the unconscious contents, weaving new meanings. In this transformation perspective, new forms are created from old ones, the psyche is a dynamic process in constant transformation and to reach a new order, we need to

transit through disorder, creation-destruction-reconstruction – the process of individuation goes through a cycle of death and rebirth, the death of an older ego so there can be a new ego harmonizing with the Self.

Paper/Roles²

The character tries to save herself through the dialogue with her husband/doctor, with no results, and by writing a journal that express her growing anguish and isolation and forms the short story. The short story “*The yellow wallpaper*” express the literary work of the author who tries to create a fictional story based on her personal experience. She takes the woman out of the paper in fiction and places the woman in the paper through literary writing:

I did write for a while spite of them; but it does exhaust me a good deal-having to be so sly about it, or else meet with heavy opposition. (GILMAN, 2007, p.19)

I think sometimes that if I were only well enough to write a little it would relieve the press of ideas and rest me (p.23).

It makes me tired to follow it. I will take a nap I guess.

I don't know why I should write this.

I don't want to.

I don't feel able.

And I know John would think it absurd. But I must say what I feel and think in some way - it is such a relief!

But the effort is getting to be greater than the relief (p. 25-26).

From the destruction of the suffocating paper, comes the liberation of multiple women that go out and creep around during the day, like children exploring a new world; the narrator creeps over her husband who is battered by her “madness”.

We can think about sexism as a cultural complex in its harmful effects to the collective psyche. Thomas Singer states that the cultural complex emerges from historical experiences “that have taken root in the collective psyche of a group and in the psyches of the individual members of a group” (2019). This cultural complex stays alive and acting “as an inner sociology” and expresses archetypal values for the group (SINGER, KAPLINSKI, 2019). Unfortunately, something still smells bad and follows us in clinics, in society, in the news, like the sulphur smell of the yellow wallpaper. There is something rotten and structural that is conventionally called patriarchal culture, as a living complex that does not die. The analyst Demaris S. Wehr (2015) states in her book “*Jung and feminism: liberating archetypes*”:

sexism and its psychological companion in women, internalized oppression, are still so widespread in our society that any psychological theory and practice that does not take those facts into account and oppose them unrelentingly is not a freeing therapy for women (p. 100).

There are numerous studies being made contrasting feminist theories with the Jungian thought, and I mention here the work of the analyst Susan Rowland (2002), who brought precious revisions of the Jungian theory using feminism and gender issues as an axis in her book “*Jung: a feminist revision*”. In this book, she reiterates that, even if we consider the heritage of patriarchal motifs, the psyche is archetypically androgynous and inevitably defies the patriarchy.

Conclusion

Going back to the initial point about the limitations imposed by the patriarchal culture as

² I should note that the word “papel” in Portuguese has multiple meanings that are lost in translation. It can mean both “paper” and “role”.

a source of mental illnesses, we can conclude that this is a factor found in the clinic that generates multiple distress situations, which go from lighter cases to serious traumas and psychotic breakdowns. New form of comprehension and treatment to mental distress have arisen from the period described in the short story and listening to and accepting the person distressed are part of, or should be part of, the basic assistance to these people. In mental health research, especially in medical schools, the interaction with other fields of human, social and political studies is essential, as well as to avoid discriminatory practices in all levels of human attention. In the field of analytical psychology, there is still a lot to do and rethink in a world in constant change. That way, new research and theoretical reviews are bringing important contributions for the Jungian though, in a dialogue with other subjects.

Concerning social inequalities in gender issues, in a little over a century, we lived through giant transformations. The feminist movement, who had Charlotte Perkins Gilman as an activist, had huge unquestionable conquests, and the movement of women in defense of freedom and rights is still strong and necessary in face of a patriarchal culture that rots, but does not die, remaining until now in violent and grotesque ways.

The short story "*The yellow wallpaper*", published in 1892, and the text "*Why I wrote the yellow wallpaper*", published in 1913, show that art, science and social transformations can walk side by side in a fertile dialogue, as Charlotte Perkins Gilman notes in her essay. Jung considered the importance of a social function of art in the education of the spirit at the time in recovering from collective unconsciousness images that were necessary for the collective consciousness (JUNG, 1991, par. 130). I think that literature, in its creative transformative force, is a precious ally in the formation of the analyst, stimulating the connection with our human complexity, anticipating and problematizing issues. The short story ends in a note that suggests a fury that destroys the roles imposed by a patriarchal and sexist culture that subjugates and alienates women. A rebel fury, decisive to break all imprisoning papers, even if the act of freeing might be seen as madness. A madness that, in that case, attends a creative purpose, since Charlotte Perkins Gilman proposes that writing is a powerful weapon for this fight. ■

Received: 08/02/2022

Revised: 12/03/2022

Resumo

Entre a ordem e a desordem: leitura do conto “O papel de parede amarelo” de Charlotte Perkins Gilman

O artigo parte de dois textos da escritora Charlotte Perkins Gilman, o conto O papel de parede amarelo, de 1892, e o depoimento Porque escrevi O papel de parede amarelo, de 1913. Neste, a autora relata sua experiência prévia e insatisfatória com um tratamento médico que inspirou a criação do conto. A escolha desta narrativa literária se fez não somente por suas qualidades, como também pela intersecção com o tema da desigualdade de gênero na saúde mental e no tratamento dirigido à mulher, direcionado pela ideologia de gênero. A partir

do contexto histórico, aponta-se o surgimento da psicologia profunda e de perspectivas psicológicas no tratamento das doenças mentais e a importância do desenvolvimento do pensamento junguiano em diálogo com outras áreas de conhecimento, como estudos sociais, feministas e literários. Afora o aspecto histórico e social, o artigo faz uma leitura psicológica do conto, ressaltando aspectos e temáticas conflitivas e símbolos alquímicos presentes nesta narrativa que, passados mais de um século, continua nos assombrando. ■

Palavras-chave: psicologia analítica, literatura, gênero, saúde mental, Charlotte Perkins Gilman

Resumen

Entre el orden y el desorden: la lectura del cuento “El empapelado amarillo” de Charlotte Perkins Gilman

El artículo se basa en dos textos de la escritora Charlotte Perkins Gilman, el cuento El empapelado amarillo, de 1892 y la afirmación Por qué escribí El empapelado amarillo, de 1913. En este, la autora relata su experiencia previa e insatisfactoria con el tratamiento médico, que inspiró la creación del cuento. La elección de esta narrativa literaria se hizo, no sólo por sus cualidades, sino también por la intersección con el tema de la desigualdad de género en la salud mental y en el trato dirigido a las mujeres, pautado por la ideología de género. Desde el con-

texto histórico, se señala el surgimiento de la psicología profunda y las perspectivas psicológicas en el tratamiento de la enfermedad mental y la importancia del desarrollo del pensamiento junguiano en diálogo con otras áreas del conocimiento, como los estudios sociales, feministas y literarios. Más allá del aspecto histórico y social, el artículo hace una lectura psicológica del relato, destacando aspectos y temas conflictivos y símbolos alquímicos presentes en esta narración que, después de más de un siglo, continúa obsesionándonos. ■

Palabras clave: psicología analítica, literatura, género, salud mental, Charlotte Perkins Gilman

References

- BENDER, I. *Emily Dickinson: poemas escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- ELLENBERGER, H. *The Discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1981.
- GILMAN, C. P. O papel de parede amarelo. In: TAVARES, B. *Freud e o estranho: contos fantásticos do inconsciente*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007.
- _____. Why I wrote the yellow wallpaper? *Advances in Psychiatric Treatment*, Cambridge, v. 17, n. 4, p. 265, July 2011. <https://doi.org/10.1192/apt.17.4.265>
- JUNG, C. G. As personificações dos opostos. In: JUNG, C. G. *Mysterium Coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Obras completas de C. G. Jung, v.14, n.1).
- _____. *O espírito na arte e na ciência*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras completas de C. G. Jung, v. 15)
- _____. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1995. (Obras completas de C. G. Jung, v. 5)
- ROWLAND, S. *Jung: a feminist revision*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2002.
- SINGER, T.; KAPLINSKI, K. Complexos culturais em análise. In: STEIN, M. (Org.). *Psicanálise junguiana: trabalhando no espírito de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 54-75.
- STILES, A. The rest cure, 1873-1925. *Branch*, 2012. Available from: <https://branchcollective.org/?ps_articles=anne-stiles-the-rest-cure-1873-1925>. Accessed on: June 21, 2022.
- WEHR, D. *Jung and feminism: liberating archetypes*. London: Routledge, 2015.
- ZORZANELLI, R. T. Neurastenia. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 17, suppl. 2, p. 431-46, dec. 2010. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702010000600010>

#automutilação: a expressão simbólica da autolesão não suicida

Felipe Moreira Borges Nascimento Fabbrini*
Ivelise Fortim**

Resumo

A autolesão não suicida (ALNS) é um fenômeno de relevância crescente com altas taxas de prevalência em adolescentes e jovens adultos. Como método, foi realizada etnografia virtual em comunidade de autolesão no Facebook de modo a ampliar a compreensão dos aspectos simbólicos relacionados à prática. Em fevereiro de 2021, 133 publicações foram coletadas e divididas em três categorias de análise: autolesão, sofrimento e religião. A autolesão é compreendida como similar ao comportamento compulsivo por meio do qual praticantes buscam uma experiência de transcendência ainda que às custas de dor. Assemelha-se a uma dependência comportamental. O sofrimento descrito aponta processos depressivos e se caracteriza por solidão, dificuldade de expressão de sentimen-

tos e necessidade de manutenção de uma persona funcional no cotidiano. Assim, a comunidade emerge como meio de expressão dos aspectos relegados à sombra no mundo *offline*. ■

Palavras-chave
Autolesão,
automutilação,
ALNS, redes
sociais,
psicologia
analítica.



* Psicólogo Clínico pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Aprimorando da Clínica Ana Maria Poppovic. e-mail: felipembnf@hotmail.com

** Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professora do curso de Psicologia da PUC-SP. e-mail: ifcampos@pucsp.br

#automutilação: a expressão simbólica da autolesão não suicida

Introdução

A autolesão não suicida (ALNS) pode ser entendida como a destruição intencional do próprio tecido corporal sem intenção suicida e com propósitos não sancionados socialmente em cinco ou mais dias ao longo do último ano (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2013). Métodos mais comuns incluem cortes na pele, arranhões, mordidas e queimaduras, além de eventos como bater partes do corpo contra paredes e enfiar objetos pontiagudos em si mesmo (FONSECA et al., 2018; VICTOR et al., 2018). Maior variedade de métodos empregados está positivamente associada a maior severidade na autolesão (AMMERMAN et al., 2020).

A ALNS apresenta maiores taxas em adolescentes e jovens adultos e se inicia tipicamente entre os 14 e os 15 anos de idade (GANDHI et al., 2018). Segundo Plener et al. (2018), em sua revisão sistemática, a prevalência de autolesão em amostras de escolas ao redor do mundo é de aproximadamente 17%, enquanto apenas 5,5% dos adultos mais velhos relatam históricos de ALNS, dado que sugere o progressivo crescimento do fenômeno nas últimas décadas. Em 2020, durante os primeiros meses da pandemia do COVID-19 no Brasil, os números são ainda maiores: em uma amostra de 4.797 adultos, um em cada 10 reportou episódios de autolesão (FARO et al., 2021).

Embora o fenômeno da autolesão seja tipicamente associado ao sexo feminino (FITZGERALD; CURTIS, 2017; FONSECA et al., 2018; PLENER et al., 2018), Klonsky et al. (2014) ressaltam estudos que apontam taxas equivalentes entre homens e mulheres. Tal atribuição da autolesão ao feminino pode se dever à ausência nas pesquisas de critérios de diferenciação entre a ALNS e a autolesão praticada com intento suicida, uma vez que as mulheres apresentam

maiores taxas de tentativas de suicídio que os homens (BRASIL, 2021). Outra possível explicação é a equiparação do fenômeno ao *cutting* – método de autolesão que consiste em infligir danos teciduais através de cortes na pele – visto que as mulheres se cortam com mais frequência enquanto os homens são mais propensos a se baterem ou se queimarem (FITZGERALD; CURTIS, 2017; VICTOR et al., 2018).

Apoiados em estudos da última década, Klonsky et al. (2014) ressaltam que a ALNS apresenta correlação ainda mais forte com o suicídio do que outros fatores já estabelecidos pela literatura, como ansiedade, depressão, impulsividade, transtorno de personalidade *borderline* e histórico de tentativas – o que coloca esse comportamento como um fator de risco especialmente importante para futuro suicídio. Segundo Andover et al. (2017), poucos tratamentos específicos para a ALNS que não estejam atrelados ao diagnóstico do transtorno de personalidade *borderline* foram desenvolvidos até o momento e a sua eficácia em pacientes não *borderline* ainda é limitada. Nesse sentido, devido às peculiaridades próprias do fenômeno e de sua gravidade, o DSM-5 (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2013) classificou a ALNS como uma dimensão diagnóstica independente e adicionou-a à seção III, na categoria de transtornos que necessitam de mais pesquisas e revisão de seus critérios diagnósticos.

Expressão simbólica da autolesão

A autolesão pode ser compreendida como um fenômeno psicossomático. De acordo com Ramos (2006), os sintomas que se expressam através do corpo podem ser entendidos como símbolos que permitem atingir as camadas orgânicas profundas inacessíveis à consciência. A autora destaca que o “sintoma orgânico pode

corresponder a uma cisão na representação de um complexo/arquétipo em que a parte abstrata/psíquica ficou reprimida” (RAMOS, 2006, p. 78). Desse modo, a conscientização da polaridade abstrata do complexo resulta, portanto, em uma diminuição da expressividade patológica orgânica. No entanto, na medida em que o conflito permanecer inconsciente, os sintomas poderão se repetir de forma compulsiva.

Nessa linha, Rothenberg (2004) argumenta que o aparecimento de sintomas físicos decorre de um impulso de realização da psique no sentido de expressar simbolicamente conteúdos que permanecem inconscientes. Assim, aquilo que não é diretamente conscientizado se manifesta de forma fisiológica e, desse modo, o corpo auxilia o ego a carregar os conteúdos que não podem ser tão facilmente absorvidos. Embora as feridas sejam frequentemente experienciadas de forma repulsiva em virtude de sentimentos de vergonha, nojo ou dor, a autora destaca que a ferida também encerra em si algo de grande valor, pois nelas reside um enorme potencial de transformação: uma joia indispensável para o desenvolvimento psicológico.

Sintomas físicos, em seu sentido mais positivo e metafórico, são como joias no corpo esperando serem descobertas. Eles criam um ímpeto no paciente para realizar o trabalho interno e trazem consigo o ponto central para a cura. O sintoma corporal serve a um propósito bem definido nesse ponto, levando o indivíduo à fonte da doença ou da desordem que a criou e, conseqüentemente, à cura (ROTHENBERG, 2004, p. 19).

Do mesmo modo, Hollis (1998) entende que os sintomas expressam um desejo de cura. O trabalho psicológico não consistiria, portanto, no fortalecimento da repressão ou na tentativa de eliminação dos sintomas, mas na busca do seu sentido e de sua compreensão. O sofrimento é um requisito necessário para o amadurecimento psicológico e são justamente os estados mais sombrios que fornecem o contexto para a estimulação e obtenção do significado. Assim, a despeito dos ideais de felicidade irrestrita da

sociedade ocidental, o autor ressalta a necessidade de se chapinhar no esterco de tempos em tempos com vista à assimilação do sofrimento. Desse modo, os estados sombrios podem ser entendidos como chamados de individuação para a integração de conteúdos inconscientes e a retomada do desenvolvimento psicológico. Caso o indivíduo não consiga enfrentar tal tarefa de compreensão do significado, poderá permanecer preso a um estado de grande sofrimento.

Já Sternudd (2010) propõe que o aspecto visual é crucial para muitos praticantes de autolesão justamente por transformar algo indizível em algo concreto. Assim, se as lesões consistem em uma representação visível de sentimentos ruins, compreende-se que o próprio processo de cicatrização possa servir de gatilho para a prática de autolesão, visto que a perda das cicatrizes também pode acarretar uma perda do senso de identidade (STERNUDD, 2012).

Especificamente com relação ao fenômeno do *cutting*, Sternudd (2014) apresenta outras hipóteses. Em oposição às formas curvas – ligadas aos conceitos de caos, *eros* e feminilidade – das regiões do corpo cortadas, os traços retos simbolizam princípios de ordem, *logos* e masculinidade. Assim, a demarcação de cortes paralelos na pele poderia ser interpretada justamente como uma tentativa de contenção de sentimentos caóticos por meio da remodelação do corpo com uma expressão formal de ordem. Já a formação de queloides decorrentes do repetido engajamento no *cutting* corresponderia literal e simbolicamente a uma “segunda pele” com a finalidade de conferir proteção ao indivíduo (STERNUDD, 2010).

A partir de relatos de praticantes de autolesão, Sternudd (2014) destaca a importância do impacto visual do sangue como forma de exteriorização da dor de modo a torná-la visível, como se pode perceber através da fala de um entrevistado: “a autolesão apenas faz com que a dor vire exterior, para que eu possa vê-la e saber o que está me machucando”. Também foi possível identificar o sangue como um veículo que trans-

porta tal experiência de sofrimento para fora do corpo, uma vez que a visão do sangue pingando fez com que um entrevistado sentisse o estresse correndo para fora de si através de seu sangue. Baseado em estudos alquímicos, Jung destaca a simbologia do sangue como meio de união do corpo com a alma, como substância capaz de devolver a vida ao corpo “morto” (JUNG, 1990). Nesse sentido, também foram frequentes as declarações de praticantes que se referem à autolesão como a única coisa capaz de fazê-los sentirem vida, como por exemplo o relato de um entrevistado: “o sangue jorra e então eu sei que sou real. Não uma boneca que se move rigidamente. Então eu sou um ser vivo, com sangue nas veias. [...] Nós somos reais, não falsos” (STERNUDD, 2014, p. 22).

Pimentel (2019) destaca a importância da pele como órgão que proporciona contorno ao indivíduo, simultaneamente expondo-o e protegendo-o, estabelecendo limites entre mundo interno e mundo externo. Simbolicamente, a pele cumpre a função de ponte entre corpo e psique. No entanto, devido a dificuldades na relação primal, a autora destaca que indivíduos que promovem modificações corporais extremas ou praticam autolesão permanecem em um estado de indiferenciação entre corpo e psique. Nesse sentido, qualquer tentativa de elaboração simbólica precisa acontecer via corpo e a expressão do conflito deixa de ser simbólica para se tornar concreta. Consequentemente, a libido perde sua função transformadora e fica aprisionada na compulsão à repetição.

Outra importante expressão da autolesão descrita na literatura diz respeito à prática autolesiva como semelhante a um comportamento de dependência. A partir de estudos em comunidades virtuais, percebe-se que depoimentos de praticantes de autolesão, como “É uma luta para eu não fazer isso, mas já se tornou um vício” (ARCOVERDE, 2013, p. 48), “Tem uns três dias que estou me segurando para não ter uma recaída, mas está difícil, só penso nisso, e sei que eventualmente não vou resistir... sempre

acontece” (ARCOVERDE, 2013, p. 48) e “Estou a sentir tudo de novo, estava limpa há tanto tempo” (SILVA, BOTTI, 2018, p. 111), indicam que a prática autolesiva é frequentemente expressa como um comportamento compulsivo. Nota-se que as palavras “vício”, “recaída” e “limpa” utilizadas pelos praticantes são expressões que se referem tipicamente ao fenômeno de dependência de drogas. A semelhança se dá especialmente com o transtorno de escoriação, caracterizado pelo ato de beliscar, friccionar ou arranhar a pele de forma recorrente resultando em lesões (APA, 2013). Esse transtorno segue, pelo menos de forma parcial, os ciclos de tensão prévia, prazer, gratificação e alívio, culpa, autocensura, escapismo, fissura, tolerância (OLIVEIRA, 2018), que são característicos de dependências.

Zoja (1992) entende o fenômeno de dependência de drogas como resultado da ausência de rituais de iniciação na sociedade contemporânea. Para o autor, a ausência de ritos responsáveis por conferir sentido e demarcar a passagem do jovem ao mundo adulto obstaculiza o renascimento do espírito. Assim, em uma cultura marcada pela ausência de instituições capazes de promover iniciações e pela sacralização do consumo, o uso de drogas emerge como uma das poucas alternativas de transcendência. No entanto, para aqueles que vivem uma condição de profunda carência de significado, a necessidade de transcendência atua de forma inconsciente e destrutiva. Desse modo, personifica-se no dependente a imagem arquetípica do herói negativo como forma de obtenção de identidade e papéis definidos na sociedade, ainda que tal condição seja negativamente avaliada pela cultura e resulte em comportamentos autodestrutivos.

Embora ressalte a impossibilidade de se uniformizar todos os diferentes quadros de dependência e considerá-los equivalentes, Oliveira (2004) ressalta que há importantes similaridades entre o fenômeno de dependência de drogas e as ditas dependências comportamentais. Para a autora, impulsividade, busca por sensações

fortes, culpa pelos excessos, depressão, desorganização da vida familiar e queda no desempenho no trabalho são traços comuns aos diversos quadros. Nas dependências, Oliveira (2004) argumenta que há uma estagnação do processo de individuação, uma vez que a repetição do comportamento decorre de uma dificuldade de elaboração que mantém o indivíduo indiferenciado, alienado de si mesmo.

Enquanto praticam o comportamento a que se dedicam, perdem o controle, identificam-se com o arquétipo do herói, sem pensar nas consequências de seus atos. Aparece a dificuldade em aceitar limites, em sacrificar e escolher. Assim como o farmacodependente, querem tudo, já, aqui e agora. Possuídos por esses complexos, parece difícil aceitar a condição humana de incompletude e suportar privações (p. 119).

Método

Foi realizado estudo do grupo “automutilação” na rede social Facebook de modo a compreender como a ALNS é tratada nessa comunidade virtual. O trabalho foi desenvolvido por meio da Etnografia virtual. Tal método consiste na utilização de meios de comunicação *online* para se ampliar a compreensão acerca da representação etnográfica de um fenômeno na internet através de conjuntos de dados holísticos, que abrangem cultura, contexto, narrativas e perspectivas internas aliadas à rigorosa ética da etnografia tradicional (JENSEN et al., 2022). Justifica-se a escolha pelo Facebook por este ser uma plataforma que proporciona às pessoas agruparem-se em comunidades, que são de livre acesso a qualquer participante. Já o grupo foi encontrado por meio de pesquisa conduzida na barra de busca do Facebook a partir dos termos “autolesão” e “automutilação” e foi selecionado a partir de quatro critérios: (i) grupo de nacionalidade brasileira e de língua portuguesa; (ii) grupo público e visível; (iii) grupo ativo e com maior número de participantes e postagens diárias; (iv) grupo que propõe o objetivo de fornecer um espaço de reflexão e de apoio aos praticantes de autolesão.

Foram lidas todas as publicações do grupo no mês de fevereiro de 2021. Postagens sem qualquer vinculação com a temática da autolesão, como *spams* de vagas de emprego e tentativas de *phishing*, foram excluídas da análise. As publicações e seus respectivos comentários foram arquivados através de capturas de tela. Também foram feitas notas de campo acerca das práticas comunicacionais e das interações estabelecidas no grupo. A observação se deu de forma anônima e não foram estabelecidas interações entre participantes do grupo e pesquisador.

A coleta de dados resultou em 133 publicações selecionadas. As publicações, que incluem textos, imagens e/ou vídeos, foram identificadas como P_n , sendo “ n ” a enumeração respectiva à ordem da coleta. Já os respectivos comentários foram identificados como $P_n C_x$, sendo “ x ” *correspondente* à ordem dos comentários em cada publicação.

Os conteúdos selecionados foram distribuídos em categorias de análise de acordo com suas características e analisados a partir do referencial teórico da psicologia analítica. A análise temática foi dividida em três etapas: um momento inicial de identificação de temas ou tópicos que apareceram de maneira recorrente nos dados, sendo comparados por similaridades e diferenças. Depois foram estabelecidas categorias centrais. As categorias foram revisadas pela orientadora da pesquisa, sendo que as poucas divergências foram discutidas em conjunto até se chegar a uma percepção convergente. Foram estabelecidas três categorias centrais: autolesão, sofrimento e religião. A categoria autolesão refere-se às postagens diretamente relacionadas à ALNS e abarca tanto a publicação de imagens e vídeos com comportamento de autolesão quanto comentários e descrições processuais do comportamento autolesivo.

A categoria sofrimento inclui postagens nas quais os usuários descrevem sentimentos dolorosos e desabafam, mas que não estão diretamente relacionados à prática autolesiva. Por fim, a categoria religião inclui publicações e comen-

tários que se propõem a apoiar os membros do grupo a partir de argumentos de cunho religioso católico e evangélico.

Resultados e discussão

Autolesão

A partir da análise das publicações do grupo, foi possível identificar que os membros descrevem a prática autolesiva como forma de concretização de um sofrimento emocional, como ilustram os depoimentos: “Ainda dói e está inchado, mas garanto que dói menos que a alma aflita” (P65C50), “As marcas em meus braços contam minha história, revelam os meus traumas...” (P92) e “tenho essas (cicatrices) e mais as cicatrizes internas q não se curam” (P65C132). Também puderam ser observadas descrições da autolesão como um importante meio de regulação afetiva, como revelam os comentários “Quando eu me corto fica tudo bem com tudo o que eu sinto” (P12C4) e “Eu também fazia isso pra tentar amenisar a dor, mais com o tempo persebi que isso n adiantaria. Não faça isso minha linda” (P64C26) (sic).

Assim, apesar do alívio imediato propiciado pelos cortes, muitos membros da comunidade apontam a ineficiência da estratégia a longo prazo: “[...] eu confesso, quando vc ta la se cortando é uma sensação maravilhosa, mas depois que vc para, viu que n adiantou em nd, e ver cada corte e fica se perguntando: pq eu fiz isso? [...]” (P55C26) (sic); “Sei muito bem como é, um alívio que a gente sente, mas o pior vem depois [*emoticons* tristes]” (P74C6). Percebe-se que o bem-estar é efêmero e o sofrimento pode retornar de forma ainda mais intensa, o que contribui para o aprofundamento das lesões, conforme ressalta o comentário: “acho que VC entende, quando se começa n passam de arranhões e depois começam a virar rasgos e VC nem percebe” (P12C14).

Também foi possível constatar que vários membros da comunidade descrevem a autolesão como um comportamento compulsivo. Comentários como “Sei como eh, é muito difícil!

E eu não consigo controlar a vontade de fazer isso” (P75C4), “Faz muito tempo que não me corto, mas não tô aguentando mais, a vontade de me cortar é maior do que posso suportar” (P75C12) e “Eu prometi pra meu namorado que não ia mais fazer isso [*emoticon* triste] so que não resisti a dor da minha alma é insuportável e só assim pra eu me sentir melhor” (P75C23) (sic) são extremamente frequentes. Nesse sentido, os membros do grupo reconhecem o desafio que é permanecer “livre” de autolesão e celebram as conquistas dos demais, como em uma publicação na qual o usuário foi parabenizado ao postar “Uma semana que não me corto” (P4) ou em comentários como “dois anos sem me mutilar [*emoticon* de coração]” (P66C13) junto a uma foto de um braço livre de lesões. Por outro lado, nem todos conseguem sustentar essa condição: “eu consegui parar, mas tenho recaídas ainda” (P65C20).

Assim, percebe-se no grupo que a autolesão é caracterizada como uma compulsão. Há uma clara sensação de impotência frente aos impulsos autodestrutivos e o alívio e bem-estar promovidos pela prática são passageiros e invariavelmente sucedidos por um retorno à condição de sofrimento, capaz de provocar cortes ainda mais profundos. Os marcos temporais livres de lesões são celebrados e o retorno à prática autolesiva é descrita como “recaída”. Nesse sentido, o grupo caracteriza a autolesão como um comportamento de dependência, análogo ao do uso de drogas.

Como destaca Zoja (1992), a dependência de drogas é fruto da ausência de rituais de iniciação na sociedade contemporânea. Atualmente, desde o momento de sua concepção, o indivíduo se vê lançado ao acaso em uma determinada cultura e sociedade que não lhe inspiram nenhum respeito sacral. Consequentemente, não há mais uma trabalhosa passagem à cultura a ser ritualizada responsável por conferir sentido e demarcar as transformações que acompanham o desenvolvimento do indivíduo. No caso dos jovens, para que a transformação seja de fato sig-

nificativa, é preciso ritualizar a morte da criança para que o adulto possa, enfim, nascer. Nesse sentido, identifica-se nos ritos de iniciação o tema arquetípico Morte-Renascimento.

[...] De um modo geral, a sociedade de hoje já quase não tem condições de oferecer iniciações institucionais. Tais iniciações exigiriam ao mesmo tempo mestres e estruturas formadas durante um longo tempo e dentro de toda uma cultura participante. A iniciação pressupõe que o mero nascimento ponha o homem no mundo em condições insatisfatórias, sem valores ou transcendência, ou antes numa condição apenas vegetativa. O acesso a uma condição superior é obtido com uma morte e uma regeneração simbólica e rituais (ZOJA, 1992, p. 21).

A cultura ocidental, entretanto, não apenas carece de rituais de iniciação, como também exalta sobremaneira valores da positividade, materialidade e consumo ao passo que nivela as diferenças subjetivas. Zoja destaca que tal contexto favorece a emergência de uma necessidade arquetípica de transcender o próprio estado a qualquer preço, mesmo às custas de meios danosos para a saúde física. Assim, principalmente dentre os indivíduos que sofrem com uma condição carente de significado, personifica-se a figura do herói negativo como uma tentativa inconsciente de conseguir uma identidade e papel definidos ainda que negativamente pelos valores correntes, como seria o caso dos dependentes químicos.

O dependente, no entanto, não consegue transcender sua situação e se vê preso em um ciclo vicioso. Na dependência há uma estagnação do processo de desenvolvimento, pois trata-se da repetição de um comportamento em que não há elaboração, apenas anestesiamento (OLIVEIRA, 2004). Se as etapas clássicas dos bem-sucedidos rituais de iniciação consistem em situação a ser transcendida, morte e renascimento,

a transformação almejada pelo dependente está fadada ao fracasso, pois subverte a lógica: ao consumir a substância, o indivíduo experiencia um contato com o sagrado que lhe fornece uma breve vivência de renascimento. Tão logo os efeitos cessam, o indivíduo retorna à sua profana condição de sofrimento que, no limite, pode provocar sua morte literal caso não volte a consumir a substância.

A descrição da autolesão pelos participantes assemelha-se a uma dependência comportamental, tal como a descrita por Oliveira (2018) sobre o transtorno de escoriação. Os membros da comunidade descrevem experiências semelhantes, como se pode observar em: “Me corto pra me sentir ‘VIVA’ [*emoticons* de coração partido e choro]” (P4C1). Mais do que simplesmente euforia e bem-estar, a autolesão pode fazer com que os praticantes enfim sintam vida, ainda que por breves instantes, ainda que às custas de dor. A exemplo dos achados de Pimentel (2019), percebe-se que a pele e o corpo originais se revelam insuficientes para indivíduos que se autolesionam: há uma clara necessidade de se usar o corpo para sentir vida e o sacrifício necessário para o renascimento não consegue se realizar no campo simbólico, o que demanda o sacrifício concreto do corpo.

Rejeitado pela cultura, o elemento psicológico arquetípico da transcendência propiciada pelos antigos rituais de iniciação retorna, nesses casos de autolesão, de forma inconsciente e destrutiva. Atualmente, a necessidade de transcendência se manifesta principalmente através de fenômenos de grupo nos quais indivíduos com conflitos semelhantes se unem de modo a criar não apenas um espírito comunitário como também aquele necessário clima de grupo místico que exalta e reforça reciprocamente a tentativa de cada um, como aponta Zoja (1992). Em consonância com Pimentel (2019), as lesões no corpo parecem emergir como formas de compartilhar com o outro aquilo que não se consegue suportar sozinho: o sofrimento psíquico parece ser tão grande que o indivíduo precisa dividi-lo

com o coletivo para suportá-lo. Entretanto, enquanto não for elaborada e integrada, a necessidade de transcendência, de vivência da totalidade, permanecerá na sombra e assombrará o indivíduo com os sintomas do excesso ou da dependência (OLIVEIRA, 2004).

Sofrimento

Foi possível identificar três importantes aspectos do sofrimento compartilhado pelos membros do grupo: solidão, depressão e trauma. A solidão é uma temática que grita na comunidade. O sentimento de desamparo e de não ter com quem contar foi amplamente compartilhado no grupo, seja através de relatos pessoais, poemas ou músicas sobre o tema. Frequentemente, a dor da solidão aparece diretamente vinculada a desilusões amorosas, como se pode perceber no comentário “pq nenhuma menina me quer” (P57C5), no qual o membro explica o motivo de seu sofrimento após um episódio de autolesão.

No entanto, a dificuldade de estabelecimento de vínculos com os pares também é destacada no âmbito da amizade, como se pode perceber em “Nem amigos, nem amor. Eu sou aquela pessoa que todo mundo acha legal, mas ninguém gosta de verdade” (P35). Consequentemente, foi possível identificar que a solidão com frequência desperta no indivíduo o sentimento de que está sozinho por ser indesejável, o que contribui para o desenvolvimento de um senso de valor próprio diminuído conforme se pode observar na publicação “Eu sou um lixo mesmo, todo mundo sempre vai embora da minha vida. Eu cansei, as pessoas que eu amava tanto mentiram pra mim e me destruíram, não sinto mais vontade de viver [emoticons de coração partido e choro]” (P18).

Hollis (1998) representa a temida solidão como um dos “pantaneais da alma”: estados sombrios e ameaçadores nos quais o indivíduo se vê preso, atolado, incapaz de prosseguir com seu desenvolvimento psicológico. Segundo o autor, o reconhecimento de que ninguém é capaz de nos salvar, de nos proteger da morte ou mesmo de nos distrair suficientemente tor-

na-se inevitável. Assim, mais cedo ou mais tarde somos obrigados a abandonar a fantasia de que há um Outro mágico que irá nos salvar do isolamento existencial.

A solidão é ameaçadora precisamente porque é uma condição irremediavelmente humana. Nem mesmo o mais funcional dos relacionamentos poderia restaurar plenamente o senso de participação mística da vida uterina, a conexão original rompida com o nascimento e que tanto buscamos nos outros. Nesse sentido, Hollis argumenta que o amadurecimento do ser humano depende diretamente de sua capacidade de fazer escolhas, de deixar de culpar os outros ou esperar que eles venham salvá-lo, e de reconhecer a dor da solidão por mais que esteja envolvido em papéis sociais e relacionamentos.

Assim, o autor aponta que mesmo a avassaladora solidão encerra algo de enorme valor: o desenvolvimento de nossas qualidades únicas. É estando a sós, munidos apenas de nossos próprios recursos, que descobrimos quem somos e que rumo tomaremos. Sozinhos, temos a oportunidade de nos desenredar dos outros, de nos diferenciar, de avançar em direção a nosso próprio caminho. Se a impossibilidade de uma plena união com o outro traz sofrimento, ao rejeitarmos o chamado que a solidão convoca sofremos duplamente, pois abdicamos também de nossa jornada mais pessoal, a individuação.

Se adentrarmos a densa floresta sozinhos pelo caminho que ninguém jamais percorreu é algo aterrorizante, ao menos deixamos para trás os pantaneais da solidão, onde quanto mais nos debatemos, mais somos tragados pela areia movediça e mais afundamos. Desse modo, o “antídoto para a solidão é abraçá-la. Como na homeopatia, a ferida é curada engolindo-se um pouco da toxina” (HOLLIS, 1998, p. 87). Se conseguirmos abraçar a solidão, descobriremos a solitude e perceberemos que há sempre uma presença interior com a qual se pode dialogar. Assim poderemos atravessar o pantanal da solidão.

Conteúdos compartilhados pelos usuários que fazem referência a sentimentos de profun-

da tristeza e letargia também vieram à tona no grupo, como apontam as publicações “hoje eu não estou triste não, hoje eu estou muito triste [emoticon de coração partido]” (P26) e “A tristeza é tão grande que te dá tanto sono, mas um sono que você não consegue dormir [emoticon de choro]” (P27). Outro ponto levantado diz respeito ao caráter incessante do sofrimento e à dificuldade de deixar essa condição, como sugerem as postagens “Pfv não me fassam fingir que isso é só uma fase! Porque não é...” (P113) (sic) e “25 anos e minha vida está imóvel. Estou tentando subir a grande colina de esperança por um destino: insônia e crise existencial me resume agora” (P58). Desse modo, percebe-se que tais sentimentos não correspondem a uma flutuação natural do humor, mas a processos depressivos duradouros.

O sofrimento, entretanto, é frequentemente camuflado e vivenciado em segredo, oculto dos demais relacionamentos do indivíduo no cotidiano, como se pode perceber em “Eu me faço de durona, sabe? Mas aqui dentro dói tanto” (P96), publicação que gerou o maior número de reações da categoria. Já na segunda publicação mais reagida, a autora da postagem coloca uma foto de si mesma com a legenda “Aprendi a sorrir mesmo sentindo dor” (P29). Na imagem é possível identificar tanto um sorriso em seu rosto quanto cicatrizes em ambos os braços.

A mesma dinâmica pode ser observada em diversos outros relatos, como “Aprendi a chorar sem lágrimas, a sorrir sem felicidade, a viver sem vontade” (P69), “[...] até quando vou te que mostra um sorriso no rosto mas por dentro to me sentindo mal, até quando vou te que mostra uma pessoa que eu não sou” (P1) (sic) e tantos outros. Percebe-se, portanto, que a dificuldade de expressão emocional aliada à inautenticidade decorrente da grande discrepância entre os aspectos demonstrados pela persona e a dor sentida internamente são componentes importantes do conflito vivenciado por muitos membros do grupo. Nesse sentido, a comunidade virtual

emerge, como meio de expressão dos aspectos relegados à sombra no mundo offline.

Hollis (1998) aponta que, como a própria palavra depressão literalmente diz, há algo sendo pressionado para baixo: nossa energia vital. Daí decorrem as sensações de tristeza, cansaço, apatia, anedonia e dor que nos envolvem durante nossa estadia nos pantanais da depressão. Mesmo no caso das chamadas “depressões sorridentes”, nas quais conseguimos cumprir suficientemente bem com as demandas do mundo externo, a alma se torna pesada e impede que desfrutemos da jornada. Assim, se os papéis que fomos chamados a representar não estiverem em harmonia com nossa imagem interior, poderemos nos deprimir. A depressão é justamente a forma pela qual a psique expressa que há algo de profundamente errado no modo como a vida está sendo conduzida; é um “protesto da alma que remove autonomamente a energia de nós porque ela não aprova a maneira como o ego a está despendendo” (HOLLIS, 1998, p. 103). A depressão extrai nossa energia e não sairemos do lugar enquanto não a recuperarmos.

Se tivermos deixado para trás uma parte vital de nós mesmos, metaforicamente falando é essencial que voltemos para encontrá-la, trazê-la à superfície, integrá-la, vivê-la. Assim como os xamãs penetram no mundo dos espíritos para recuperar a parte da alma que foi dividida, e trazê-la de volta para reintegrá-la, nós também somos terapêuticamente obrigados a encontrar o que foi deixado para trás e trazê-lo de volta à superfície (p. 98).

Ao tentarmos desesperadamente escalar as paredes do poço escuro que nos encontramos, somos mais cedo ou mais tarde frustrados com uma nova queda. Por outro lado, ao mergulharmos em direção à escuridão que nos habita descobriremos que o poço não é sem fundo. Seremos, sim, obrigados a enfrentar aquilo que mais tememos, mas em compensação poderemos

reaver nosso eu esquecido e recuperar nossa energia para, enfim, retornar à superfície. Embora repudiemos esse sombrio pantanal, Hollis argumenta que há grande valor terapêutico na depressão. Se ao invés de tentarmos eliminá-la soubermos respeitá-la, confrontá-la e, exemplo de Orfeu com sua lira mágica, talvez até encantá-la, poderemos encontrar o maior tesouro de nossa alma: nosso eu autêntico.

O sofrimento decorrente de vivências dolorosas é outro aspecto frequentemente destacado na comunidade. Na publicação “Já sofreram *bullying*? Pelo o que?” (P83), por exemplo, foi possível identificar violências sofridas pelos membros principalmente em função de aparência física, como “por ser baixinha e gordinha” (P83C8), “por ser magra, alta e espinhas” (P83C35). No entanto, também foi possível identificar questões ligadas à raça: “Muito, pela minha cor, pelo cabelo” (P83C31) e “[...] soltou que eu pareço o macaco da passatempo... dei risada, porém senti” (P83C32); à orientação sexual: “por ser bi e meu jeito de ser” (P83C5); e à saúde mental: “por ser magra e ter depressão” [*emojicons* de tristeza e coração partido] (P83C3). Já na publicação “Desafio você a escrever as palavras mais dolorosas que já falaram pra você” (P13), foi possível constatar uma série de vivências traumáticas relacionadas à experiência com os pais, como “Eu tentei te abortar, mas nem pro capeta você serve” (P13C28) e “Você não serve pra nada seu bicho do mato, por isso te dei embora quando você nasceu” (P13C2).

Assim, também é possível identificar como determinantes importantes do sofrimento dos membros da comunidade os atravessamentos do patriarcado que incidem na cultura através de manifestações machistas, racistas e misóginas, que inibem a “alteridade”, a expressividade emocional, a demonstração de fraqueza e, em última análise, o feminino. Aliada aos ideais de produtividade, consumo e felicidade irrestrita do capitalismo, a depressão pode ser considerada em si uma manifestação da sombra de nossa cultura (HOLLIS, 1998). A tristeza, a anedonia, a

letargia e a baixa autoestima emergiriam como a compensação necessária.

Para os indivíduos que sofreram na infância tantas violências, não é raro a internalização de tais circunstâncias em um senso diminuído de eu. Nesse sentido, Hollis aponta que a tarefa implícita nesse pantanal é discernir a diferença entre o que nos aconteceu no passado e quem nós somos no presente. Tornar-se capaz de dizer “eu não sou o que me aconteceu; eu sou o que escolhi ser” é uma condição necessária para o desenvolvimento psicológico (HOLLIS, 1998, p. 95).

Religião

Destaca-se a atuação de organizações religiosas na comunidade com uma série de postagens direcionando os usuários para a participação em projetos da Igreja. Frente às dificuldades compartilhadas pelos membros da comunidade, são frequentes as mensagens que buscam oferecer conforto através da vinculação à Igreja ou da crença de que tudo será resolvido pela fé em Deus, como se pode observar em “Não pensa nisso linda. Jesus TE Ama sua Alma é muito preciosa pra Deus... Tenha fé é só uma fase tudo vai passa” (P111C16) (sic) e “Vai pra igreja aceitar Jesus, eu tenho certeza que ele resolverá seus problemas” (P111C20). Há de se ressaltar que o último comentário provocou três reações de risada.

Especificamente em relação à ideação suicida, os comentários religiosos adquirem ainda mais relevância. Em resposta à publicação “Existe forma de cometer suicídio sem dor?” (P100), foi possível identificar comentários como “existe siim... Vc vai pra igreja e se batiza, aí tu morrer pro mundo e renasce pra Cristo [...]” (P100C36) (sic). Já na publicação “Quais remédios tomados juntos provocam suicídio?” (P111), a mesma dinâmica pôde ser observada através do comentário “O remédio se chama eucaristia, vc morre pra o mundo é nasci pra Deus!” (P111C14) (sic).

Percebe-se, desse modo, que os meios de superação de uma condição de intenso sofrimento descritos nos relatos de diversos usuários apon-

tam para o mesmo padrão arquetípico de morte-renascimento subjacente à dependência da prática autolesiva. Nesse sentido, se o processo de dependência consiste em uma tentativa falha de renascimento do espírito e se a ideação suicida advém de um desesperado desejo de transformação instantânea, os comentários P100C36 e P111C14 sugerem que a religião é uma via possível para se vivenciar uma experiência bem-sucedida de transformação e transcendência.

No entanto, a predominância de mensagens que apontam o caminho da salvação por via da religião gera desconfiança por parte de diversos usuários. Como exemplo, é possível destacar o questionamento “se libertou e porque está no grupo? Estás curada? Não tomas mais nenhum medicamento?” (P111C45), no qual se evidencia o ceticismo dos membros frente a relatos de superação pela fé. Até mesmo usuários que acreditam em Deus chegam a demonstrar desconforto com o excesso de mensagens dessa natureza, como evidenciam os comentários: “Acredito em Deus, mas meu limite de sofrimento deu” (P111C38), “Quantas vezes no meu quarto implorrei por ajuda, pedi que ao menos me fizesse dormir, orei e orei com todas as forças que eu tinha ali” (P111C39), “E não tive resultado” (P111C40).

Percebe-se, portanto, que discussões sobre crenças são frequentes e polarizam opiniões no grupo. Percebe-se que os próprios membros reconhecem a carência de outras formas de apoio e tipos de intervenção. Assim, se por um lado as religiões cristãs podem propiciar legítimas experiências de transcendência a determinados indivíduos, por outro, não se pode afirmar que o caminho da fé cristã se configura como uma possibilidade de desenvolvimento psicológico para todos. Sobre a iniciação promovida pelo cristianismo, Zoja (1992) afirma:

Sem dúvida, não se pode dizer que o cristianismo careça de revelação, de um modelo que sirva de guia para o homem. Nem que falte ao cristianismo a intenção de superar o homem natural e, a partir da

sua morte, fazer renascer o homem consagrado. Mas esta consagração é essencializada, absolutizada, aberta a todos e igual para todos. Não há diferentes caminhos: eles são tantos quantos são os homens e ao mesmo tempo um só, aquele que foi aberto por Deus. Os muitos ritos de passagem são praticamente substituídos pelo batismo. Não há diversas verdades a revelar, mas sim o Verbo. Simplificada ao máximo a passagem, a iniciação está aberta a todos e a ninguém (p. 118).

Em uma sociedade carente de rituais na qual os jovens sofrem pela ausência de papéis definidos e de significado, o cristianismo assume de forma hegemônica a tarefa de iniciar os indivíduos em cada nova etapa da vida. No entanto, a própria religião pode ganhar contornos massificadores na medida em que a preocupação com a apreensão dos símbolos é frequentemente preterida pela teatralização das pregações de modo a angariar mais seguidores. Assim, em vez de fomentar o desenvolvimento psicológico no âmbito espiritual, a repetição mecânica e irrefletida da doutrina pode tanto conduzir aqueles que a rejeitam em direção ao desenvolvimento de uma identidade negativa dependente, como também isentar os fiéis mais fervorosos da responsabilidade de zelar pela própria vida na medida em que essa se encontra nas mãos de Deus.

Considerações finais

A pesquisa teve como objetivo compreender a partir da psicologia analítica como o fenômeno da ALNS se expressa em uma comunidade virtual. Nesse sentido, foi possível identificar que a autolesão é descrita como um comportamento compulsivo com características de dependência por meio do qual praticantes buscam uma experiência de transcendência ainda que às custas de dor e sofrimento.

Também foi possível identificar que o sofrimento descrito pelos membros faz referência a processos depressivos duradouros e se carac-

teriza por grande solidão, vivências de eventos traumáticos, dificuldade de expressão de sentimentos e necessidade de manutenção de uma persona funcional no cotidiano. Nesse sentido, pode-se pensar no grupo como meio de expressão dos aspectos relegados à sombra no mundo *offline* e da depressão como um aspecto sombrio compensatório de uma sociedade que prima pela produtividade e pela felicidade irrestrita.

Por fim, percebe-se que há um predomínio de organizações religiosas oferecendo apoio aos membros, o que gera controvérsias na comunidade. O sofrimento compartilhado pelos

membros da comunidade é bastante significativo e, embora seja necessária, a remoção de páginas com conteúdos nocivos, por si só, é insuficiente para fomentar processos de recuperação. Assim, dada a baixa procura de praticantes de autolesão por profissionais da saúde, faz-se necessário o desenvolvimento de novas estratégias de intervenção e cuidados em saúde mental, de modo a acessar o ambiente *online* e promover maior aproximação entre usuários e serviços de saúde. ■

Recebido: 06/07/2022

Revisado: 03/12/2022

Abstract

#self-harm: the symbolic expression of non-suicidal self-injury

Non-suicidal self-injury (NSSI) is a phenomenon of increasing relevance, with high prevalence rates in adolescents and young adults. NSSI is one of the main risk factors for future. The method of virtual ethnography was carried out in a self-injury community on Facebook in order to broaden the understanding of the symbolic aspects related to the practice. In February 2021, 133 publications were collected and divided into three categories of analysis: self-injury, suffering and religion. Self-in-

jury was understood as a compulsive behavior through which practitioners seek an experience of transcendence at the expense of pain. It resembles an addict behavior. The suffering described refers to depressive processes and is characterized by loneliness, difficulty in expressing feelings and the need to maintain a functional persona in everyday life. Therefore, the group emerges as a means of expressing aspects relegated to the shadows in the offline world. ■

Keywords: non-suicidal self-injury, self-harm; NSSI, social media, analytical psychology

Resumen

#automutilación: la expresión simbólica de la autolesión no suicida

La autolesión no suicida (ALNS) es un fenómeno de creciente relevancia con altas tasas de prevalencia en adolescentes y adultos jóvenes. Como método, se realizó una etnografía virtual en una comunidad de autolesiones en Facebook con el fin de ampliar la comprensión de los aspectos simbólicos relacionados con la práctica. En febrero de 2021 se recopilaron 133 publicaciones y se dividieron en tres categorías de análisis: autolesiones, sufrimiento y religión. Se entiende que la autolesión es

similar al comportamiento compulsivo por el cual los practicantes buscan una experiencia de trascendencia incluso a expensas del dolor. Se asemeja a una adicción conductual. El sufrimiento descrito apunta a procesos depresivos y se caracteriza por la soledad, la dificultad para expresar los sentimientos y la necesidad de mantener una personalidad funcional en la vida cotidiana. Así, la comunidad surge como medio de expresión de aspectos relegados a la sombra en el mundo offline. ■

Palabras clave: autolesión, automutilación, ALNS, redes sociales, psicología analítica

Referências

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION – APA. *Diagnostic and statistical manual of the American Psychiatric Association*. 5. ed. Washington, 2013
- AMMERMAN, B. A. et al. Quantifying the importance of lifetime frequency versus number of methods in conceptualizing nonsuicidal self-injury severity. *Psychology of Violence*, Detroit, v. 10, n. 4, p. 442-51, set. 2020. <https://doi.org/10.1037/vio0000263>
- ANDOVER, M. S. et al. An intervention for nonsuicidal self-injury in young adults: A pilot randomized controlled trial. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Washington, v. 85, n. 6, p. 620-31, jun. 2017. <https://doi.org/10.1037/ccp0000206>
- ARCOVERDE, R. L. *Autolesão e produção de identidade*. 2013. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) — Universidade Católica de Pernambuco, Recife, PE, Brasil, 2013.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Mortalidade por suicídio e notificações de lesões autoprovocadas no Brasil. *Boletim Epidemiológico*, Brasília, v. 52, n. 33, p. 1-10, set. 2021.
- FARO, A. et al. Non-suicidal self-injury and suicidal behavior during the Covid-19 pandemic in Brazil. *Death Studies*, London, v. 46 n.10, p. 2498-506, 2021. <https://doi.org/10.1080/07481187.2021.1978116>
- FITZGERALD, J.; CURTIS, C. Non-suicidal self-injury in a New Zealand student population: demographic and self-harm characteristics. *New Zealand Journal of Psychology*, Wellington, v. 46, n. 3, p. 156-63, 2017.
- FONSECA, P. H. N. et al. Autolesão sem intenção suicida entre adolescentes. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro v. 70, n. 3, p. 246-58, set./dez. 2018.
- GANDHI, A. et al. Age of onset of non-suicidal self-injury in Dutch-speaking adolescents and emerging adults: An event history analysis of pooled data. *Comprehensive Psychiatry*, Amsterdam, v. 80, p. 170-8, jan. 2018. <https://doi.org/10.1016/j.comppsy.2017.10.007>
- HOLLIS, J. *Os pantanais da alma: nova vida em lugares sombrios*. São Paulo: Paulus, 1998.
- JENSEN, L. X. et al. Digital ethnography in higher education teaching and learning—a methodological review. *Higher Education*, Ontario, v. 84, p. 1143-62, mar. 2022. <https://doi.org/10.1007/s10734-022-00838-4>
- JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis: Vozes, 1990. (Obras completas de C. G. Jung v. 14, n. 2).
- KLONSKY, E. D.; SAFFER, B. Y., VICTOR, S. E. Non-suicidal self-injury: what we know, and what we need to know. *Canadian Journal of Psychiatry*, Thousand Oaks, v. 59, n. 11, p. 565-8, nov. 2014. <https://doi.org/10.1177/070674371405901101>
- OLIVEIRA, E. C. B. *Os aspectos psicopatológicos e fenomenológicos do transtorno de escuriação*. 2018. Tese (Doutorado em Psiquiatria) — Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2018.
- OLIVEIRA, M. P. M. T. *Dependências: o homem à procura de si mesmo*. São Paulo: Icone, 2004.
- PIMENTEL, F. S. *Modificações corporais extremas e transformações simbólicas: o corpo como expressão psíquica*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 2019
- PLENER, P. L. et al. Non-suicidal self-injury in adolescents. *Deutsches Arzteblatt International*, Berlin, v. 115, n. 3, p. 23-30, jan. 2018. <https://doi.org/10.3238/arztebl.2018.0023>
- RAMOS, D. G. *A psique do corpo: a dimensão simbólica da doença*. São Paulo: Summus, 2006.
- ROTHENBERG, R. *A jóia na ferida: o corpo expressa as necessidades da psique e oferece um caminho para a transformação*. São Paulo: Paulus, 2004.
- SILVA, A. C.; BOTTI, N. C. L. Uma investigação sobre automutilação em um grupo da rede social virtual Facebook. *SMAD Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas*, Riberão Preto, v. 14, n. 4, p. 203-10, out./dez. 2018. <https://doi.org/10.11606/issn.1806-6976.smad.2018.000355>
- STERNUDD, H. T. The discourse of cutting: a study of visual representations of self-injury on the internet. In: FERNANDEZ, J. (Ed.). *Making sense of pain: critical and interdisciplinary perspectives*. Leiden: Brill, 2010. p. 237-48.

_____. Photographs of self-injury: Production and reception in a group of self-injurers. *Journal of Youth Studies*, London, v. 15, n. 4, p. 421-36, mar. 2012. <https://doi.org/10.1080/13676261.2012.663894>

_____. "I like to see blood": visuality and self-cutting. *Visual Studies*, London, v. 29, n. 1, p. 14-29, jan. 2014. <https://doi.org/10.1080/1472586X.2014.862989>

VICTOR, S. E. et al. Characterizing gender differences in nonsuicidal self-injury: evidence from a large clinical sample of adolescents and adults. *Comprehensive Psychiatry*, Amsterdam, v. 82, p. 53-60, abr. 2018. <https://doi.org/10.1016/j.comppsy.2018.01.009>

ZOJA, L. *Nascer não basta: iniciação e toxicodependência*. São Paulo: Axis Mundi, 1992.



#self-harm: the symbolic expression of non-suicidal self-injury

Felipe Moreira Borges Nascimento Fabbrini*
Ivelise Fortim**

Abstract

Non-suicidal self-injury (NSSI) is a phenomenon of increasing relevance, with high prevalence rates in adolescents and young adults. NSSI is one of the main risk factors for future. The method of virtual ethnography was carried out in a self-injury community on Facebook in order to broaden the understanding of the symbolic aspects related to the practice. In February 2021, 133 publications were collected and divided into three categories of analysis: self-injury, suffering and religion. Self-injury was understood as a compulsive behavior through which practitioners seek an experience of transcendence at the expense of pain. It resembles an addict behavior. The suffering described refers to depressive processes and is characterized by loneliness, difficulty in expressing feelings and the need to maintain a functional persona in everyday life.

Therefore, the group emerges as a means of expressing aspects relegated to the shadows in the offline world. ■

Keywords
non-suicidal self-injury, self-harm; NSSI, social media, analytical psychology



* Clinical Psychologist (PUC/SP). Studying at the Ana Maria Poppovic Clinic. e-mail: felipembnf@gmail.com
** PhD in Clinical Psychology (PUC/SP). Professor at the Faculty of Psychology PUC-SP. e-mail: ifcampos@pucsp.br

#self-harm: the symbolic expression of non-suicidal self-injury

Introduction

Non-suicidal self-injury (NSSI) can be understood as the intentional destruction of one's own body tissue without suicidal intent and for socially unsanctioned purposes on five or more days over the past year (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2013). Most frequent methods include cuts on the skin, scratches, bites and burns, as well as hitting body parts against walls and sticking sharp objects in oneself (FONSECA et al., 2018; VICTOR et al., 2018). A greater variety of methods employed is positively associated with greater severity of self-injury (AMMERMAN et al., 2020).

NSSI has higher rates in adolescents and young adults, and it onsets typically at the ages of 14 and 15 (GANDHI et al., 2018). According to a systematic review conducted by Plener et al. (2018), the worldwide prevalence of self-injury in school samples is approximately 17%, while only 5.5% of older adults report episodes of NSSI, which suggests the progressive growth of the phenomenon in recent decades. In 2020, during the first months of the COVID-19 pandemic in Brazil, the numbers are even higher: in a sample of 4797 adults, one in ten reported self-injury episodes (FARO et al., 2021).

Although the phenomenon of self-injury is typically associated with the female sex (FITZGERALD, CURTIS, 2017; FONSECA et al., 2018; PLENER et al., 2018), Klonsky et al. (2014) highlight studies that point to equivalent rates between men and women. Such attribution of self-injury to females may be due to the absence of criteria in most researches for differentiating NSSI and self-injury practiced with suicidal intent, since women have higher rates of suicide attempts than men (BRASIL, 2021). Another possible explanation

is the common association between NSSI and cutting – a method of self-injury that consists of inflicting tissue damage through cuts in the skin –, since women cut themselves more often while men are more likely to hit or burn themselves (FITZGERALD, CURTIS, 2017; VICTOR et al., 2018).

Based on studies from the last decade, Klonsky et al. (2014) emphasize that NSSI presents an even stronger correlation with suicide than other factors already established in the literature, such as anxiety, depression, impulsivity, borderline personality disorder and history of attempts – which places this behavior as an especially important risk factor for future suicide. According to Andover et al. (2017), few specific treatments for NSSI that are not linked to the diagnosis of borderline personality disorder have been developed to date and their effectiveness in non-borderline patients is still limited. In this sense, due to the peculiarities of the phenomenon and its severity, the DSM-5 (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2013) classified NSSI as an independent diagnostic dimension and added it to section III, in the category of disorders that require further research and revision of its diagnostic criteria.

Symbolic expression of self injury

Self-injury can be understood as a psychosomatic phenomenon. According to Ramos (2006), the symptoms that are expressed through the body can be understood as symbols that allow reaching deep organic layers inaccessible to consciousness. The author emphasizes that the “organic symptom may correspond to a split in the representation of a complex/archetype in which the

abstract/psychic part was repressed” (RAMOS, 2006, p. 78). In this way, the awareness of the abstract polarity of the complex results, therefore, in a decrease in organic pathological expressiveness. However, as the conflict remains unconscious, the symptoms may recur compulsively.

Similarly, Rothenberg (2004) argues that the appearance of physical symptoms corresponds to an impulse of the psyche to symbolically express contents that remain unconscious. Thus, what cannot be directly made conscious is manifested in a physiological way and, therefore, the body helps the ego carry the contents that cannot be so easily absorbed. Although wounds are often experienced repulsively due to feelings of shame, disgust or pain, the author emphasizes that the wound also contains something of great value, as it contains an enormous potential for transformation: an indispensable jewel for psychological development.

Physical symptoms, in their most positive and metaphorical sense, are like jewels in the body waiting to be discovered. They create an impetus in the patient to do the inner work and bring with them a focal point for healing. The bodily symptom serves a well-defined purpose at this point, leading the individual to the source of the disease or disorder that created it and, consequently, to the cure (ROTHENBERG, 2004, p. 19).

Likewise, Hollis (1998) understands that symptoms express a desire for healing. Psychological work would not consist, therefore, in strengthening repression or in an attempt to eliminate symptoms, but in the search for meaning and understanding of them. Suffering is a requirement for psychological maturation and it is precisely the darker states that provide the context for stimulation and meaning attainment. Thus, despite Western society’s ideals of unrestricted happiness, the author emphasizes the need to splash oneself in the dung from time to time in order to assimilate suffer-

ing. Therefore, the dark states can be understood as individuation calls for the integration of unconscious contents and the resumption of psychological development. If the person is not able to face the task of understanding meaning, he may remain stuck in a state of great suffering.

Sternudd (2010) proposes that the visual aspect is crucial for many self-injury practitioners precisely because it transforms something unspeakable into something concrete. Thus, if the injuries consist of a visible representation of bad feelings, it is understood that the healing process itself can serve as a trigger for the practice of self-injury, since the loss of scars can also lead to a loss of the sense of identity (STERNUDD, 2012).

Specifically writing about cutting, Sternudd (2014) presents other hypotheses. In opposition to the curved forms – linked to the concepts of chaos, eros and femininity – of the cut body regions, the straight lines symbolize principles of order, logos, and masculinity. Thus, the demarcation of parallel cuts on the skin could be interpreted precisely as an attempt to contain chaotic feelings by remodeling the body with a formal expression of order. On the other hand, the formation of keloids resulting from repeated engagement in cutting would literally and symbolically correspond to a “second skin” in order to provide protection to the individual (STERNUDD, 2010).

Based on reports from self-injury practitioners, Sternudd (2014) highlights the importance of the visual impact of blood as a way of externalizing pain in order to make it visible, as revealed by an interviewee: self-injury “makes the pain turn exterior, so I can see it, and know what is hurting me”. It was also possible to identify blood as a vehicle that transports such an experience of suffering out of the body, since the sight of the blood dripping made one interviewee feel the stress running out of him through the blood. Based on al-

chemical studies, Jung highlights the symbolism of blood as a means of uniting the body with the soul, as a substance capable of restoring life to the “dead” body (JUNG, 1990). In this sense, statements by practitioners who refer to self-injury as the only thing capable of making them feel alive were also frequent, such as the report of an interviewee: “the blood bursts out, and then I know I’m real. Not a doll that moves stiff. Then I’m a living being, with blood in veins [...] We are real, not fake” (STERNUDD, 2014, p. 22).

Pimentel (2019) highlights the importance of the skin as an organ that provides contour to the individual, simultaneously exposing and protecting him, establishing limits between the internal and the external world. Symbolically, the skin acts as a bridge between the body and the psyche. However, due to difficulties in the primal relationship, the author points out that individuals who promote extreme body modifications or practice self-injury remain in a state of indifferentiation between body and psyche. In this sense, any attempt at symbolic elaboration needs to happen through the body and the expression of the conflict is no longer symbolic to become concrete. Consequently, the libido loses its transforming function and becomes trapped in the repetition compulsion.

Another important form of expression of self-injury described in the literature addresses the self-injurious practice as a dependent behavior. From studies in virtual communities, it is clear that testimonies of self-injury practitioners, such as “It is a struggle for me not to do that, but it has already become an addiction” (ARCOVERDE, 2013, p. 48), “There are about three days that I’m holding back, so I don’t have a relapse, but it’s hard, I just think about it, and I know that eventually I won’t resist... it always happens” (ARCOVERDE, 2013, p. 48) and “I’m feeling it all over again, been clean for so long” (SILVA, BOTTI, 2018,

p. 111), indicate that self-injury practice is often expressed as a compulsive behavior. It is noted that the words “addiction”, “relapse” and “clean” used by practitioners are expressions that typically refer to the phenomenon of drug addiction. The similarity is specially related to the skin-picking disorder – characterized by the act of pinching the skin repeatedly resulting in lesions (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2013) – which follows, at least partially, the cycles of previous tension, pleasure, gratification and relief, guilt, self-censorship, escapism, fissure, tolerance (OLIVEIRA, 2018).

Zoja (1992) understands the phenomenon of drug addiction as a result of the absence of initiation rituals in contemporary society. For the author, the absence of rites responsible for conferring meaning and demarcating the passage from the young to the adult world hinders the rebirth of the spirit. Thus, in a culture marked by the absence of institutions capable of promoting initiations and by the sacralization of consumption, drug use emerges as one of the few alternatives of transcendence. However, for those who experience a condition of profound meaninglessness, the need for transcendence acts unconsciously and destructively. Thus, the archetypal image of the negative hero is personified in the dependent as a way of obtaining identity and defined roles in society, even though this condition is negatively evaluated by the culture and results in self-destructive behaviors.

Although it is impossible to standardize all the different types of dependence behaviors and consider them equivalent, Oliveira (2004) points out that there are important similarities between the phenomenon of drug addiction and the so-called behavioral dependencies. For the author, impulsiveness, search for strong sensations, guilt for excesses, depression, disorganization of family life and decrease in work performance are common traits in the various

conditions. In addictions, Oliveira (2004) argues that there is a stagnation of the individuation process, since the repetition of the behavior results from a difficulty of elaboration that keeps the individual undifferentiated, alienated from himself.

While practicing the behavior they are dedicated to, they lose control, identify with the hero archetype, without thinking about the consequences of their actions. The difficulty appears in accepting limits, in sacrificing and choosing. Just like the drug addict, they want everything, here and now. Possessed by these complexes, it seems difficult to accept the human condition of incompleteness and to endure deprivation (p. 119).

Method

A study of the group “self-harm” was carried out on the Facebook social media in order to understand how NSSI is treated in this virtual community. The work was developed through virtual ethnography. This method consists of using online media to broaden the understanding of the ethnographic representation of a phenomenon on the internet through holistic data sets, which encompass culture, context, narratives and insider perspectives combined with the rigorous ethics of traditional ethnography (JENSEN et al., 2022). Facebook was chosen because it is a platform that allows people to gather round into groups that are freely accessible to any user. The group was found through research conducted in the Facebook search bar using the terms “autolesão” (self-injury) and “automutilação” (self-harm) and was selected based on four criteria: (i) a Brazilian and Portuguese-speaking group; (ii) public and visible group; (iii) active group with the largest number of participants and daily posts; (iv) group that proposes the objective of providing a space for reflection and support for self-injury practitioners.

All contents posted on the group in the month of February 2021 were read. Posts without any connection with self-injury, such as job vacancies spams and phishing attempts, were excluded from the analysis. The posts and their respective comments were archived through screenshots. Field notes about communication practices and interactions established in the group were also taken. The observation took place anonymously and no interactions between the participants of the group and the researcher were established.

Data collection resulted in 133 selected posts. The posts, which include texts, images and/or videos, were identified as Pn, with “n” being the enumeration corresponding to the order of collection. The respective comments were identified as PnCx, with “x” corresponding to the order of the comments in each post.

The selected contents were distributed in categories of analysis according to their characteristics and analyzed from the theoretical framework of analytical psychology. The thematic analysis was performed in three stages: an initial moment of identification of themes or topics that appeared repeatedly in the data, being compared for similarities and differences. Then central categories were established. The categories were reviewed by the research supervisor, and the few differences were discussed together until a convergent perception was reached. Three central categories were listed: self-injury, suffering and religion. The self-injury category refers to posts directly related to NSSI and encompasses both the publication of self-injury images and videos as well as comments and procedural descriptions of self-injury behavior. The suffering category includes posts in which users describe painful feelings and vent, but that are not directly related to the self-injurious practice. Finally, the religion category includes posts and comments that aim to sup-

port group members based on Catholic and Evangelical religious arguments.

Results and discussion

Self injury

The analysis of the posts revealed that the members describe the self-injurious practice as a way of turning emotional suffering into something concrete, as illustrated by the statements: “It still hurts, and it’s swollen, but I guarantee it hurts less than the afflicted soul” (P65C50), “The marks on my arms tell my story, reveal my traumas...” (P92) and “I have these (scars) and more internal scars that do not heal” (P65C132). Descriptions of self-injury as an important means of affective regulation could also be observed, as revealed by the comments “When I cut myself, everything I feel is fine” (P12C4) and “I also did this to try to ease the pain. But over time, I realized that it wouldn’t do any good. Don’t do that, my dear” (P64C26).

Thus, despite the immediate relief provided by the cuts, many members of the community point out the inefficiency of self-injury as a long-term strategy: “[...] I confess, when you are cutting yourself, it is a wonderful feeling, but after you stop, you notice it didn’t help at all. I look at each cut and wonder: why did I do that? [...]” (P55C26); “I know very well how it is, we feel relieved, but the worst comes later [sad emoticons]” (P74C6). The feeling of well-being is ephemeral, and the suffering can return even more intensively, which contributes to the deepening of the lesions, as highlighted in the comment: “I think you understand. When you start they are nothing more than scratches, and then, they start to turn into rips without you even noticing it” (P12C14).

It was also possible to verify that several members of the community describe self-injury as a compulsive behavior. Comments like “I

know how it is, it’s really hard! And I can’t control the urge to do that” (P75C4), “It’s been a long time since I cut myself, but I can’t take it anymore, the urge to cut myself is more than I can bear” (P75C12) and “I promised to my boyfriend I wasn’t going to do that anymore [sad emoticon] but I couldn’t resist. The pain of my soul is unbearable and that’s the only way to make me feel better” (P75C23) are extremely frequent. Therefore, the group members recognize the challenge of remaining “free” from self-injury and celebrate the achievements of others, as in a post in which the user was congratulated by posting “A week without cutting myself” (P4) or in comments such as “two years without mutilating myself [heart emoticon]” (P66C13) along with a picture of an arm free of injuries. On the other hand, not everyone can sustain this condition: “I managed to stop, but I still have relapses” (P65C20).

Thus, it is perceived in the group that self-injury is characterized as a compulsion. There is a clear feeling of helplessness in the face of self-destructive impulses and the relief and well-being promoted by the act are fleeting and invariably followed by a return to the condition of suffering, capable of causing even deeper cuts. Injury-free periods are celebrated, and the return to self-injurious practice is described as “relapse”. Hence, the group characterizes self-injury as a dependent behavior, analogous to drug use.

As Zoja (1992) points out, drug addiction is the result of the absence of initiation rituals in contemporary society. Nowadays, since the moment of the conception, the individual finds himself thrown at random into a certain culture and society that do not inspire him with any sacred respect. Consequently, there is no longer a laborious passage to the culture to be ritualized, responsible for conferring meaning and demarcating the transformations that accompany the development of the individual. When it comes to young people, for the trans-

formation to be truly significant, it is necessary to ritualize the death of the child so that the adult can finally be born. In this sense, the archetypal theme Death-Rebirth is identified in the initiation rites.

Generally speaking, today's society is almost unable to offer institutional initiations. Such initiations would require both masters and structures formed over a long period of time and within an entire participating culture. Initiation assumes that mere birthplaces man in the world in unsatisfactory conditions, without values or transcendence, or rather in a merely vegetative condition. Access to a higher condition is obtained with a death and a symbolic and ritual regeneration (p. 21).

Western culture, however, not only lacks initiation rituals, but also highly exalts values of positivity, materiality, and consumption while leveling subjective differences. Zoja highlights that such a context favors the emergence of an archetypal need to transcend one's own state at any price, even at the expense of means harmful to physical health. Thus, especially among individuals who suffer from a lacking-in-meaning condition, the figure of the negative hero is personified as an unconscious attempt to achieve defined identities and roles even if negatively evaluated by current values, as would be the case with drug addicts.

The addict, however, cannot transcend his situation and finds himself trapped in a vicious cycle. The development process stagnates in addictions because it deals with a repetition of a behavior in which there is no elaboration, only anesthesia (OLIVEIRA, 2004). If the classic stages of successful initiation rituals consist of a situation to be transcended, death and rebirth, the transformation desired by the addict is doomed to failure, as it subverts the logic: when con-

suming the substance, the individual experiences a contact with the sacred, which provides a brief experience of rebirth. As soon as the effects cease, the individual returns to his profane condition of suffering that, ultimately, may cause his literal death if he does not consume the substance again.

The description of self-injury by the participants resembles a behavioral dependence, such as that described by Oliveira (2018) about skin-picking disorder. Group members describe similar experiences, as: "I cut myself to feel "ALIVE" [emoticons of broken heart and crying]" (P4C1). More than simply euphoria and well-being, self-injury can make practitioners finally feel alive, even if it is just for a brief moment, even at the expense of pain. Following the findings of Pimentel (2019), the original skin and body prove to be insufficient for individuals who injure themselves: there is a clear need to use the body to feel alive and the sacrifice necessary for rebirth cannot take place in the symbolic field, which demands the concrete sacrifice of the body.

Rejected by the culture, the archetypal psychological element of transcendence provided by ancient initiation rituals returns unconsciously and destructively in self-injury cases. Currently, the need to transcend manifests itself mostly through group phenomena in which individuals with similar conflicts gather round in order to create not only a community spirit but also that necessary mystical group atmosphere that exalts and reciprocally reinforces the attempt of each one, as Zoja (1992) points out. In line with Pimentel (2019), injuries to the body seem to emerge as ways of sharing with others what one cannot bear alone: the psychic suffering seems so heavy that the individual needs to share it with the collective to bear it. However, as long as it is not elaborated and integrated, the need to transcend and the experience of wholeness will remain in the shadow and haunt

the individual with symptoms of excess or dependence (OLIVEIRA, 2004).

Suffering

It was possible to identify three important aspects of the suffering shared by the group members: loneliness, depression and trauma. Loneliness is a theme that screams in the community. The feeling of helplessness and of having no one to rely on was widely shared in the group, whether through personal testimonies, poems, or songs about the theme. Often, the pain of loneliness appears directly linked to disappointments in love, as can be seen in the comment “because not a single girl wants me” (P57C5), in which the member explains the reason for his suffering after an episode of self-injury.

However, the difficulty of establishing bonds with peers is also highlighted when it comes to friendships, as seen in “Neither friends, nor love. I’m the person everyone finds cool, but nobody really likes” (P35). Consequently, it was possible to identify that loneliness often awakens the feeling that people are alone because they are undesirable, which contributes to the development of a diminished sense of self-worth, as seen in the post: “I am really rubbish. Everybody always leaves my life. I got tired, the people I loved so much lied to me and destroyed me, I don’t feel like living anymore [emoticons of broken heart and crying]” (P18).

Hollis (1998) represents the dreaded loneliness as one of the “swamplands of the soul”: dark and threatening states in which the individual finds himself trapped, mired, unable to proceed with his psychological development. According to the author, the recognition that no one is able to save us, protect us from death or even sufficiently distract us becomes inevitable. Thus, sooner or later, we are forced to abandon the fantasy that there is a magical other who will save us from existential isolation.

Loneliness is threatening precisely because it is a hopelessly human condition. Not even

the most functional of relationships could fully restore the sense of mystical participation in uterine life, the original broken connection at birth that we seek so much in others. Thus, Hollis argues that the maturation of human beings depends directly on their ability to make choices, to stop blaming others or wait for them to come to their rescue, and to recognize the pain of loneliness, no matter how much they are involved in relationships and social roles.

The author points out that even overwhelming loneliness contains something of enormous value: the development of our unique qualities. It is by being alone, with only our own resources, that we discover who we are and which direction we will take. Alone, we have the opportunity to disentangle ourselves from others, to differentiate ourselves, to advance towards our own path. If the impossibility of a full union with the other brings suffering, when we reject the call that solitude summons, we suffer doubly because we also abdicate our most personal journey, individuation.

If entering alone the dense forest through the path that no one has ever traveled before can be really terrifying, at least it enables us to leave behind the swamplands of loneliness, where the more we struggle, the more we are swallowed by quicksand and the deeper we sink. Thus, the “antidote to loneliness is to embrace it. As in homeopathy, the wound is healed by swallowing some of the toxin” (HOLLIS, 1998, p. 87). If we can embrace loneliness, we will discover solitude, and we will realize that there is always an inner presence to talk to. Then we can cross the swamplands of loneliness.

Content shared by users related to feelings of deep sadness and lethargy also surfaced in the group, as indicated by the posts “today I am not sad, today I am very sad [heartbroken emoticon]” (P26) and “The sadness is so huge that it makes you so sleepy... but you can’t sleep [crying emoticons]” (P27). Another concern is the incessant nature of suffering and the difficulty of leaving this condition, as

suggested by the posts “Please don’t make me pretend that this is just a phase! Because it’s not...” (P113) and “25 years old and my life is stationary. I am trying to climb the great hill of hope for a destiny: insomnia and existential crisis sums me up now” (P58). Thus, it becomes clear that such feelings do not correspond to a natural fluctuation of mood, but to long-lasting depressive states.

Suffering, however, is often disguised and experienced in secret, hidden from the individual’s other relationships in everyday life, as seen in the post that generated the highest number of reactions in the category: “I play tough, you know? But inside it hurts so much” (P96). In the second most reacted post, the author shared a photo of herself with the caption “I learned to smile even though I was in pain” (P29). It is possible to identify both in the picture: a smile on her face and scars on her arms.

The same dynamics can be observed in several other reports, such as “I learned to cry without tears, to smile without happiness, to live without desire” (P69), “[...] Until when do I have to show a smile on my face when I’m feeling so bad in the inside. Until when do I have to display a person I am not” (P1) and so many others. It is clear, therefore, that the difficulty in expressing emotions combined with the feeling of inauthenticity resulting from the large contrast between the aspects demonstrated by the persona and the pain felt internally are important components of the conflict experienced by many members of the group. Then, the virtual community emerges as a means of expressing aspects relegated to the shadow in the offline world.

Hollis (1998) points out that, as the word depression itself literally says, there is something being pressed down: our vital energy. Hence, the feelings of sadness, fatigue, apathy, anhedonia and pain that surround us during our stay in the swamplands of depression. Even in the case of the so-called “smiling depressions”, in which we manage

to comply well enough with the demands of the outside world, the soul becomes heavy and prevents us from enjoying the journey. If the roles we are called to play are not harmonizing with our inner image, we may become depressed. Depression is precisely the way in which the psyche expresses that there is something profoundly wrong with the way life is being conducted; it is a “protest of the soul that autonomously removes energy from us because it does not approve the way the ego is spending it” (HOLLIS, 1998, p. 103). Depression drains our energy, and we won’t move until we recover it.

If we have left behind a vital part of ourselves, metaphorically speaking, it is essential to go back to find it, bring it to the surface, integrate it, live it. Just as shamans enter the spirit world to retrieve the part of the soul that has been split, and bring it back to reintegrate it, we are also therapeutically obligated to find what was left behind and bring it back to the surface (HOLLIS, 1998, p. 98).

As we desperately try to climb the walls of the dark pit we find ourselves in, we are, sooner or later, frustrated with another fall. On the other hand, as we dive into the darkness that inhabits us, we will discover that the well is not bottomless. We will, yes, be forced to face what we fear the most, but in compensation we will be able to rescue our forgotten self and recover our energy to finally return to the surface. Even though we despise this lugubrious swampland, Hollis argues that there is great therapeutic value in depression. Instead of trying to eliminate it, if we know how to respect it, confront it and, like Orpheus with his magic lyre, maybe even enchant it, we will be able to find the greatest treasure of our soul: our authentic Self.

Suffering resulting from painful experiences is another aspect frequently highlighted

in the community. In the post “Have you ever been bullied? For what?” (P83), it was possible to identify that group members suffered mostly due to physical appearance, such as “for being short and chubby” (P83C8), “for being thin and tall and my pimples” (P83C35). However, it was also possible to identify issues related to ethnicity: “A lot, because of my color, because of my hair” (P83C31) and “[...] he said that I look like the monkey from Passatempo... I laughed, but I felt it” (P83C32); to sexual orientation: “for being bi and my way of being” (P83C5); and mental health: “for being thin and having depression [sadness and broken heart emoticons]” (P83C3). In the post “I challenge you to write the most painful words that have ever been spoken to you” (P13), it was possible to verify a series of traumatic experiences related to the experience with parents, such as “I tried to abort you, but not even the devil wanted you” (P13C28) and “You are useless, you wild animal, that’s why I left you when you were born” (P13C2).

Therefore, it is possible to identify the patriarchal culture as an important determinant of the suffering revealed by the group members. Racist, sexist, and misogynist manifestations inhibit “otherness” and relegate emotional expressiveness, the demonstration of weakness and, ultimately, the feminine to the shadow. Allied to capitalism’s ideals of productivity, consumption and unrestricted happiness, depression can be considered itself a manifestation of the shadow of our culture (HOLLIS, 1998). Sadness, anhedonia, lethargy, and low self-esteem would emerge as the necessary compensation.

For individuals who suffered so much violence in childhood, it is not uncommon for them to internalize such circumstances in a diminished sense of Self. In this sense, Hollis points out that the task implicit in this particular swampland is to discern the difference between what happened to us in the past and who we are in the present. Becoming

able to say “I am not what happened to me; I am what I chose to be” is a necessary condition for psychological development (HOLLIS, 1998, p. 95).

Religion

The role of religious organizations in the community is highlighted with a series of posts directing users to participate in Church projects. Due to hardships shared by many group members, messages that seek to offer comfort through attachment to the Church or the belief that everything will be solved by faith in God are frequent: “Don’t think about it, my dear. Jesus Loves YOU. Your soul is very precious to God. Have faith, it’s just a phase... everything will pass” (P111C16); “Go to church and accept Jesus, I’m sure he will solve your problems” (P111C20). It should be noted that the last comment generated three reactions of laughter.

Specifically in relation to suicidal ideation, religious comments acquire even more relevance. In response to the post “Is there a way to commit suicide without pain?” (P100), it was possible to identify comments such as “yes yes... You go to church and get baptized, then you die to the world and are reborn to Christ [...]” (P100C36). In the post “Which medicines taken together cause suicide?” (P111), the same pattern could be observed through the comment “The medicine is called the Eucharist. You die to the world and you are born to God!” (P111C14).

Therefore, the means of overcoming a condition of great suffering described in the reports of several users point to the same archetypal pattern of death-rebirth that underlies the dependence on the self-injurious practice. If the process of dependence consists of a failed attempt at spiritual rebirth and if the suicidal ideation comes from a desperate desire for immediate transformation, the comments P100C36 and P111C14 suggest that religion is a possible way to successfully achieve transformation and transcendence.

However, the predominance of messages that point the way to salvation through reli-

gion makes several users suspicious. As an example, it is possible to highlight the question “If you’re free, why are you still in the group? Are you cured? Don’t you take pills anymore?” (P111C45), in which the skepticism of the members is evident in the face of reports of suffering overcoming through faith. Even users who believe in God show discomfort with the excess of messages of this nature, as evidenced by the comments: “I believe in God, but my I’ve reached my limit” (P111C38), “How many times in my room I begged for help, I asked Him to at least let me sleep, I prayed and prayed with all my strength” (P111C39), “And I had no results” (P111C40).

It is clear that discussions about beliefs are frequent and polarize opinions in the group. It is noticed that the members themselves recognize the lack of other forms of support and types of intervention. Thus, if, on the one hand, Christian religions can provide legitimate experiences of transcendence to certain individuals, on the other hand, it cannot be said that the path of Christian faith is configured as a possibility of psychological development for all. About the initiation promoted by Christianity, Zoja (1992) says:

Undoubtedly, it cannot be said that Christianity lacks revelation, a model that serves as a guide for man. Nor that Christianity lacks the intention of overcoming the natural man and, after his death, reborn the consecrated man. But this consecration is essentialized, absolutized, open to all and equal for all. There are no different paths: they are as many as there are men and at the same time one, the one that was opened by God. The many rites of passage are practically replaced by baptism. There are no several truths to be revealed, but the Word. Simplified to the maximum, the passage, the initiation, is open to everyone and to no one (p. 118).

In a society that lacks rituals in which young people suffer from the absence of meaning and defined roles, Christianity hegemonically assumes the task of initiating individuals in each new stage of life. However, religion itself can gain mass contours, as the concern with the apprehension of symbols is often neglected by the theatricalization of sermons in order to assemble more followers. Thus, instead of fostering psychological development in the spiritual realm, the mechanical and thoughtless repetition of doctrine can both lead those who reject it towards the development of a dependent negative identity, as well as exempt the most fervent believers from the responsibility of looking after their own life as it is in God’s hands.

Conclusion

Based on analytical psychology, this research aimed to understand how the phenomenon of NSSI is expressed in a virtual community. It was possible to identify that self-injury is described as a compulsive behavior with characteristics of dependence through which practitioners seek an experience of transcendence even at the expense of pain and suffering.

It was also possible to identify that the suffering described by the members refers to long-lasting depressive processes and is characterized by great loneliness, experiences of traumatic events, difficulty in expressing feelings and the need to maintain a functional persona in everyday life. Thus, the group can be understood as a means of expressing aspects relegated to the shadows in the offline world, with depression as a compensatory dark aspect of a society that strives for productivity and unrestricted happiness.

Finally, it is noticed that there is a predominance of religious organizations offering support to members, which generates controversy in the community. The suffering shared by community members is quite significant and, although necessary, banning pages with harm-

ful content, by itself, is insufficient to foster recovery processes. Thus, given that self-injury practitioners rarely seek health professionals, it is necessary to develop new intervention strategies and mental health care in order to

access the online environment and promote greater approximation between users and health services.

Received: 07/06/2022

Revised: 12/03/2022

Resumo

#automutilação: a expressão simbólica da autolesão não suicida

A autolesão não suicida (ALNS) é um fenômeno de relevância crescente com altas taxas de prevalência em adolescentes e jovens adultos. Como método, foi realizada etnografia virtual em comunidade de autolesão no Facebook de modo a ampliar a compreensão dos aspectos simbólicos relacionados à prática. Em fevereiro de 2021, 133 publicações foram coletadas e divididas em três categorias de análise: autolesão, sofrimento e religião. A autolesão é compreendida como similar a com-

portamento compulsivo por meio do qual praticantes buscam uma experiência de transcendência ainda que às custas de dor. Assemelha-se a uma dependência comportamental. O sofrimento descrito aponta processos depressivos e se caracteriza por solidão, dificuldade de expressão de sentimentos e necessidade de manutenção de uma persona funcional no cotidiano. Assim, a comunidade emerge como meio de expressão dos aspectos relegados à sombra no mundo offline. ■

Palavras-chave: autolesão, automutilação, ALNS, redes sociais, psicologia analítica

Resumen

#automutilación: la expresión simbólica de la autolesión no suicida

La autolesión no suicida (ALNS) es un fenómeno de creciente relevancia con altas tasas de prevalencia en adolescentes y adultos jóvenes. Como método, se realizó una etnografía virtual en una comunidad de autolesiones en Facebook con el fin de ampliar la comprensión de los aspectos simbólicos relacionados con la práctica. En febrero de 2021 se recopilaron 133 publicaciones y se dividieron en tres categorías de análisis: autolesiones, sufrimiento y religión. Se entiende que la autolesión es similar al com-

portamiento compulsivo por el cual los practicantes buscan una experiencia de trascendencia incluso a expensas del dolor. Se asemeja a una adicción conductual. El sufrimiento descrito apunta a procesos depresivos y se caracteriza por la soledad, la dificultad para expresar los sentimientos y la necesidad de mantener una personalidad funcional en la vida cotidiana. Así, la comunidad surge como medio de expresión de aspectos relegados a la sombra en el mundo offline. ■

Palabras clave: autolesión, automutilación, ALNS, redes sociales, psicología analítica

References

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION – APA. *Diagnostic and statistical manual of the American Psychiatric Association*. 5. ed. Washington, 2013
- AMMERMAN, B. A. et al. Quantifying the importance of lifetime frequency versus number of methods in conceptualizing nonsuicidal self-injury severity. *Psychology of Violence*, Detroit, v. 10, n. 4, p. 442-51, sept. 2020. <https://doi.org/10.1037/vio0000263>
- ANDOVER, M. S. et al. An intervention for nonsuicidal self-injury in young adults: A pilot randomized controlled trial. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Washington, v. 85, n. 6, p. 620-31, jun. 2017. <https://doi.org/10.1037/ccp0000206>
- ARCOVERDE, R. L. *Autolesão e produção de identidade*. 2013. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) — Universidade Católica de Pernambuco, Recife, PE, Brasil, 2013.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Mortalidade por suicídio e notificações de lesões autoprovocadas no Brasil. *Boletim Epidemiológico*, Brasília, v. 52, n. 33, p. 1-10, sept. 2021.
- FARO, A. et al. Non-suicidal self-injury and suicidal behavior during the Covid-19 pandemic in Brazil. *Death Studies*, London, v. 46 n.10, p. 2498-506, 2021. <https://doi.org/10.1080/07481187.2021.1978116>
- FITZGERALD, J.; CURTIS, C. Non-suicidal self-injury in a New Zealand student population: demographic and self-harm characteristics. *New Zealand Journal of Psychology*, Wellington, v. 46, n. 3, p. 156-63, 2017.
- FONSECA, P. H. N. et al. Autolesão sem intenção suicida entre adolescentes. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro v. 70, n. 3, p. 246-58, sept./dec. 2018.
- GANDHI, A. et al. Age of onset of non-suicidal self-injury in Dutch-speaking adolescents and emerging adults: An event history analysis of pooled data. *Comprehensive Psychiatry*, Amsterdam, v. 80, p. 170-8, jan. 2018. <https://doi.org/10.1016/j.comppsy.2017.10.007>
- HOLLIS, J. *Os pantanais da alma: nova vida em lugares sombrios*. São Paulo: Paulus, 1998.
- JENSEN, L. X. et al. Digital ethnography in higher education teaching and learning—a methodological review. *Higher Education*, Ontario, v. 84, p. 1143-62, mar. 2022. <https://doi.org/10.1007/s10734-022-00838-4>
- JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis: Vozes, 1990. (Obras completas de C. G. Jung v. 14, n. 2).
- KLONSKY, E. D.; SAFFER, B. Y., VICTOR, S. E. Nonsuicidal self-injury: what we know, and what we need to know. *Canadian Journal of Psychiatry*, Thousand Oaks, v. 59, n. 11, p. 565-8, nov. 2014. <https://doi.org/10.1177/070674371405901101>
- OLIVEIRA, E. C. B. *Os aspectos psicopatológicos e fenomenológicos do transtorno de escoriação*. 2018. Tese (Doutorado em Psiquiatria) — Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2018.
- OLIVEIRA, M. P. M. T. *Dependências: o homem à procura de si mesmo*. São Paulo: Icone, 2004.
- PIMENTEL, F. S. *Modificações corporais extremas e transformações simbólicas: o corpo como expressão psíquica*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 2019
- PLENER, P. L. et al. Non-suicidal self-injury in adolescents. *Deutsches Arzteblatt International*, Berlin, v. 115, n. 3, p. 23-30, jan. 2018. <https://doi.org/10.3238/arztebl.2018.0023>
- RAMOS, D. G. *A psique do corpo: a dimensão simbólica da doença*. São Paulo: Summus, 2006.
- ROTHENBERG, R. *A jóia na ferida: o corpo expressa as necessidades da psique e oferece um caminho para a transformação*. São Paulo: Paulus, 2004.
- SILVA, A. C.; BOTTI, N. C. L. Uma investigação sobre automutilação em um grupo da rede social virtual Facebook. *SMAD Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas*, Riberão Preto, v. 14, n. 4, p. 203-10, oct./dec. 2018. <https://doi.org/10.11606/issn.1806-6976.smad.2018.000355>
- STERNUDD, H. T. The discourse of cutting: a study of visual representations of self-injury on the internet. In: FERNANDEZ, J. (Ed.). *Making sense of pain: critical and interdisciplinary perspectives*. Leiden: Brill, 2010. p. 237-48.

_____. Photographs of self-injury: Production and reception in a group of self-injurers. *Journal of Youth Studies*, London, v. 15, n. 4, p. 421-36, mar. 2012. <https://doi.org/10.1080/13676261.2012.663894>

_____. "I like to see blood": visuality and self-cutting. *Visual Studies*, London, v. 29, n. 1, p. 14-29, jan. 2014. <https://doi.org/10.1080/1472586X.2014.862989>

VICTOR, S. E. et al. Characterizing gender differences in nonsuicidal self-injury: evidence from a large clinical sample of adolescents and adults. *Comprehensive Psychiatry*, Amsterdam, v. 82, p. 53-60, apr. 2018. <https://doi.org/10.1016/j.comppsy.2018.01.009>

ZOJA, L. *Nascer não basta: iniciação e toxicod dependência*. São Paulo: Axis Mundi, 1992.



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

