



# JUNGUIANA

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

VOLUME 41 / 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 41-3/2023  
ISSN 0103 – 0825 versão impressa  
ISSN 2595 – 1297 versão online

## Editorial

Vera Lúcia Viveiros Sá – editora chefe  
Luísa de Oliveira – editora assistente  
Rosana Rubini – editora assistente

## Conselho Editorial

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

## Conselho Editorial Internacional

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

## Consultores científicos

Dartiu Xavier da Silveira – Universidade Federal de São Paulo, SP  
Dilip Loundo – Universidade Federal de Juiz de Fora, MG  
Jane Eyre Sader de Siqueira – Sociedade Brasileira de Psicología Analítica, SP  
José Jorge Morais Zacharias- Associação Junguiana do Brasil pelo Instituto de Psicología Analítica de Campinas, SP  
Leda Maria Perillo Seixas – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP  
Maria Cristina Urrutigaray – Associação Junguiana do Brasil pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, RJ  
Mariluce Moura – revista Pesquisa Fapesp, SP  
Marisa Müller – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, RS  
Oswaldo Henrique Duek Marques – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP  
Walter Boechat – Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ  
Walter Melo Júnior – Universidade Federal de São João del Rei, MG

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

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



SOCIEDADE BRASILEIRA  
DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

## SBPA-São Paulo

Presidente – Álvaro Âncona de Farias  
Diretoria Administrativo /Tesoureiro – Teresa Cristina Machado  
Diretoria do departamento da Clínica – Gabriel Sansoni  
Diretoria de Comunicação- Alexandre de Lima Freitas  
Departamento de Cursos – Beatriz Vero Fontes  
Diretoria de Departamento de Acervo – Maria Paula Magalhães T. De Oliveira  
Diretoria do Instituto de Formação – Comissão de Ensino Christina Marcondes Morgam  
Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – 04006-010  
Telefax: (11) 5575-7296  
E-mail: [sbpa@sbpa.org.br](mailto:sbpa@sbpa.org.br)  
Home page: [www.sbpa.org.br](http://www.sbpa.org.br)

## SBPA-Rio de Janeiro

Presidente: Elizabeth Christina Cotta Mello  
Diretor de Finanças e Tesouraria: 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  
Email [SBPA/RJ: sbpa.rio@gmail.com](mailto:SBPA/RJ: sbpa.rio@gmail.com)  
Home page: [www.sbpa-rj.org.br](http://www.sbpa-rj.org.br)

## Indexação

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

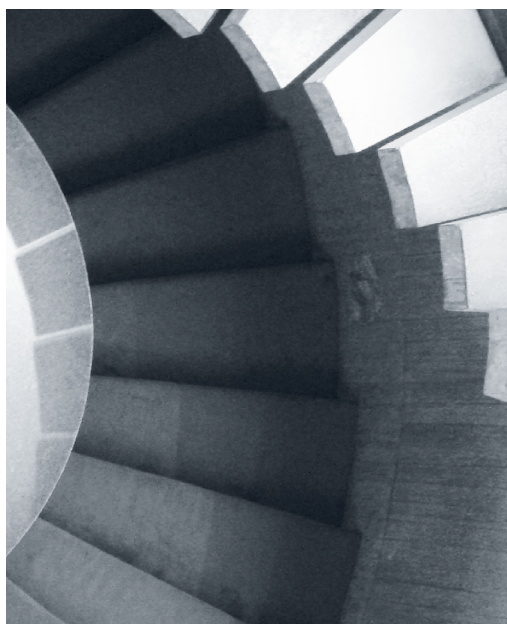
## Editoração: Ingroup Tecnologia e Serviços

Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira  
de Psicologia Analítica – n.1 (1983)  
São Paulo: Trimestral

ISSN 2595-1297 versão online  
ISSN 0103-0825 versão impressa  
1. Psicologia – periódicos

CDD 150

# Editorial



As emergências climáticas e as guerras em curso exibem a crise civilizatória do desenvolvimento pautado na apologia ao consumo, na energia fóssil e na devastação da natureza. Uma civilização baseada na concentração de renda, desigualdade social, exploração de classe, de cor, de gênero e de etnia, está mostrando-se ameaçadora à sobrevivência da nossa espécie. Faz-se necessário novos paradigmas éticos, econômicos, culturais, psicológicos e sociais. Defendemos soluções criativas, em um funcionamento de alteridade, desenvolvendo uma relação dialética com o ecossistema, respeitando as singularidades, a versatilidade e a multiplicidade contemporâneas, mantendo o compromisso ético com o indivíduo e as suas comunidades.

É com esta proposição que lançamos o terceiro fascículo do volume 41 da *Junguiana*, trazendo uma seleção de inquietantes textos para nos fazer refletir. Iniciamos com o artigo “Jung na encruzilhada ou lendo Jung a partir de Exu”, que propõe a leitura de aspectos da obra de Jung a partir do

orixá Exu e da noção de encruzilhada, entendida como referencial epistemológico para uma ampliação da psicologia analítica. Continuamos com “Cartografias de mulheres no asfalto: diálogos sobre o complexo cultural do machismo” que, em metodologia ensaística, a partir da técnica de imaginação ativa, estabelece um diálogo com um grafite situado em Salvador, Bahia, e analisa o quanto a mudança da imagem grafitada pode também refletir a necessidade de mudança coletiva. Em “Contribuições de animais na clínica: um estudo em psicologia analítica”, as autoras buscam compreender a presença de animais em consultório clínico como colaboradores do processo psicoterapêutico, promovendo alterações do espaço terapêutico, da relação de vínculo entre paciente e terapeuta, criando suporte emocional durante as sessões. “O analista no divã: reflexões sobre a vulnerabilidade narcísica do analista” discute a importância de os analistas refletirem sobre a sua própria vulnerabilidade narcísica, que se revela por meio dos sentimentos contratransferenciais provocados na relação terapêutica. “Da despedida para o viver na ausência: considerações sobre o luto e rituais de despedida a partir de vivências na pandemia” analisa três casos de luto vivenciados na pandemia de covid-19. O artigo reflete como os rituais de despedida disseminados pela cultura e pelas religiões, ou mesmo criados pelo enlutado, podem auxiliar no processo de luto, possibilitando a criação de novos sentidos para a perda vivenciada. “A realidade da alma no pensamento de Léon Bonaventure” integra a pesquisa de 2021 de pós-doutorado “Contribuição à história da psicologia analítica pelo olhar de Léon Bonaventure”, baseada em entrevistas com esse autor e nos seus textos. Finalizamos com o artigo “Correlações simbólicas entre o Bhagavad Gita e o processo de individuação”, que interpreta a guerra entre os guetos dos Pândavas e dos Káuravas como um processo simbólico em função do qual Arjuna, personagem líder dos Pandavas, poderá incorporar em sua psique conteúdos simbolicamente representados e deposi-

tados nos Káuravas, sejam as características sombrias, defensivas, bem como as criativas ou iluminadas.

Apresentamos nesta edição temas e questões importantes que ganharam ainda mais rele-

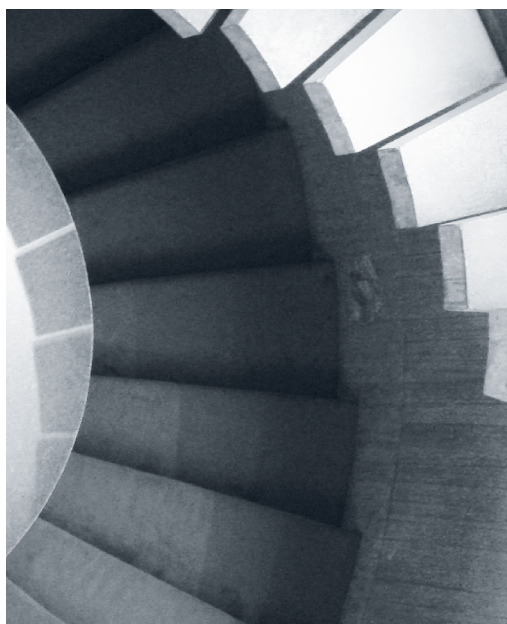
vância nesse momento, proporcionando reflexão para novas perspectivas sobre a vida pessoal e profissional com a atenção ao tempo presente, ao que podemos mobilizar nos nossos corações e mentes, ao que po-

demos efetivamente fazer e transformar por meio da empatia e da ética.

Boa leitura!

As editoras

# Editorial



Climate emergencies and ongoing wars demonstrate the civilizational crisis of a development based on the apology of consumerism, fossil energy and the devastation of nature. A civilization based on the concentration of income, social inequality, exploitation of class, color, gender and ethnicity is proving to be a threat to the survival of our species. New ethical, economic, cultural, psychological and social paradigms are necessary. We defend creative solutions, in a functioning of otherness, developing a dialectical relationship with the ecosystem, respecting contemporary singularities, versatility and multiplicity, maintaining an ethical commitment to individuals and their communities.

It is with this proposition that we launch the third issue of volume 41 of *Junguiana*, bringing a selection of disturbing texts to make us reflect. We begin with the article “Jung at the crossroads or reading Jung from Exu”, which proposes the reading of aspects of Jung’s work based on the orixá Exu

and the notion of crossroads, understood as an epistemological reference for an expansion of analytical psychology. We continue with “Maps of women on the asphalt: dialogues about the cultural complex of machismo ” which, in an essayistic methodology, using the technique of active imagination, establishes a dialogue with a graffiti located in Salvador, Bahia, and analyzes how much the change in graffiti image can also reflect the need for collective change. In “Contributions of animals in the clinic: a study in analytical psychology”, the authors seek to understand the presence of animals in the clinical office as collaborators in the psychotherapeutic process, promoting changes in the therapeutic space, and in the bond between patient and therapist, and creating emotional support during the sessions. “The analyst on the couch: reflections on the analyst’s narcissistic vulnerability” discusses the importance of analysts reflecting on their own narcissistic vulnerability, which is revealed through the countertransference feelings provoked in the therapeutic relationship. “From parting to living in absence: considerations on grief and rites of passage based on experiences during the pandemic” analyzes three cases of grief experienced during the Covid-19 pandemic. The article reflects how farewell rituals disseminated by culture and religions, or even created by the bereaved, can help in the grieving process, enabling the creation of new meanings for the loss experienced. “The reality of the soul in the thought of Léon Bonaventure” is part of the 2021 post-doctoral research “Contribution to the history of analytical psychology through the eyes of Léon Bonaventure”, based on interviews with this author and his texts. We finalize with the article “Symbolic Correlations between the Bhagavad Gita and the Individualization Process”, which interprets the war between the ghettos of the Pandavas and the Káuravas as a symbolic process due to which Arjuna, the leader character of the Pandavas, could incorporate into his

psyche contents symbolized and deposited in the Káuravas, whether the characteristics are dark, defensive, creative or enlightened.

In this edition we present important themes and matters

that have gained even more relevance at this time, providing reflection on new perspectives on personal and professional life with attention to the present time, to what we can mobilize in our hearts and minds,

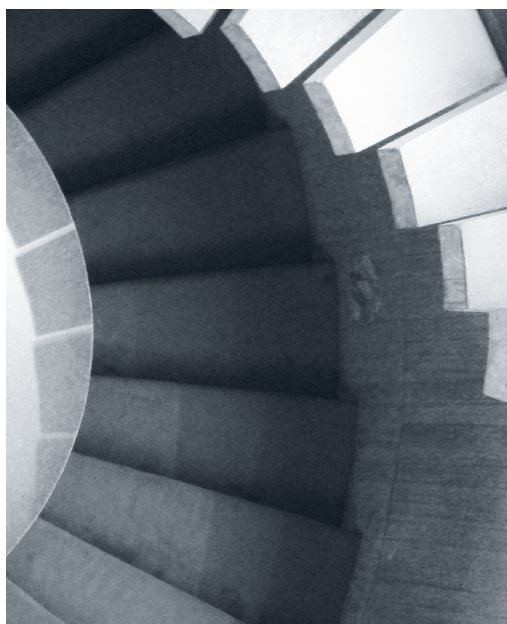
and to what we can effectively do and transform through empathy and ethics.

We wish you a pleasant reading!

The Editors



# Editorial



Las emergencias climáticas y las guerras en curso exhiben la crisis civilizatoria del desarrollo pautado en la apología al consumo, en la energía fósil y en la devastación de la naturaleza. Una civilización basada en la concentración de renta, desigualdad social, explotación de clase, de color, de género y de etnia, se está mostrando amenazante a la supervivencia de nuestra especie. Se necesitan nuevos paradigmas éticos, económicos, culturales, psicológicos y sociales. Defendemos soluciones creativas, en un funcionamiento de alteridad, desarrollando una relación dialéctica con el ecosistema, respetando las singularidades, la versatilidad y la multiplicidad contemporáneas, manteniendo el compromiso ético con el individuo y sus comunidades.

Es con esta proposición que lanzamos el tercer fascículo del volumen 41 de la Junguiana, trayendo una selección de inquietantes textos para hacernos reflexionar. Iniciamos con el artículo “Jung en la encrucijada o lectura de

Jung desde Exu”, que propone la lectura de aspectos de la obra de Jung a partir del orishá Exu y de la noción de encrucijada, entendida como referencial epistemológico para una ampliación de la psicología analítica. Continuamos con “Cartografías de mujeres en el asfalto: diálogos sobre el complejo cultural del machismo” que, en metodología ensayística, a partir de la técnica de imaginación activa, establece un diálogo con un grafito situado en Salvador, Bahía, y analiza cuánto el cambio de la imagen grafitada puede también reflejar la necesidad de cambio colectivo. En “Contribuciones de animales en la clínica: un estudio en psicología analítica”, las autoras buscan comprender la presencia de animales en el consultorio clínico como colaboradores del proceso psicoterapéutico, promoviendo alteraciones del espacio terapéutico, de la relación de vínculo entre paciente y terapeuta y creando soporte emocional durante las sesiones. “El analista en el diván: reflexiones sobre la vulnerabilidad narcisista del analista” discute la importancia de que los analistas reflexionen sobre su propia vulnerabilidad narcisista, que se revela por medio de los sentimientos contratransferenciales provocados en la relación terapéutica. “La realidad del alma en el pensamiento de León Bonaventure” integra la investigación de 2021 de posdoctorado “Contribución a la historia de la psicología analítica por la mirada de León Bonaventure”, basada en entrevistas con ese autor y en sus textos. Finalizamos con el artículo “Correlaciones Simbólicas entre el Bhagavad Gita y el Proceso de Individuación”, que interpreta la guerra entre los guetos de los Pándavas y de los Káuravas como un pro?, podrá incorporar en su psique contenidos simbólicamente representados y depositados en los Káuravas, sean las características sombrías, defensivas, así como las creativas o iluminadas.

Presentamos en esta edición temas y cuestiones importantes que ganaron aún más relevancia en ese momento, proporcionando reflexión para

nuevas perspectivas sobre la vida personal y profesional con la atención al tiempo presente, a lo que podemos movilizar en nuestros corazones y mentes,

lo que podemos hacer y transformar efectivamente a través de la empatía y la ética.

¡Buena lectura!

Las editoras

# Sumário

## Contents

- Editorial **3** Editorial
- Jung at the crossroads or reading Jung from Exu **11** Jung na encruzilhada ou lendo Jung a partir de Exu  
*Adriana Facina*
- Jung na encruzilhada ou lendo Jung a partir de Exu **25** Jung at the crossroads or reading Jung from Exu  
*Adriana Facina*
- Maps of women on the asphalt: dialogues about the cultural complex of machismo **39** Cartografias de mulheres no asfalto: diálogos sobre o complexo cultural do machismo  
*Alvena Seixas, Juliana Mendonça*
- Cartografias de mulheres no asfalto: diálogos sobre o complexo cultural do machismo **53** Maps of women on the asphalt: dialogues about the cultural complex of machismo  
*Alvena Seixas, Juliana Mendonça*
- Contributions of animals in the clinic: a study in analytical psychology* **67** Contribuições de animais na clínica: um estudo em psicologia analítica  
*Heloísa Kuhnen Ferreira de Carvalho, Paula Pinheiro Varela Guimarães, Marisa Vicente Catta-Preta*
- Contribuições de animais na clínica: um estudo em psicologia analítica **79** Contributions of animals in the clinic: a study in analytical psychology  
*Heloísa Kuhnen Ferreira de Carvalho, Paula Pinheiro Varela Guimarães, Marisa Vicente Catta-Preta*
- The analyst on the couch: reflections on the analyst's narcissistic vulnerability **91** O analista no divã: reflexões sobre a vulnerabilidade narcísica do analista  
*Susan Carol Albert*

- O analista no divã: reflexões sobre a vulnerabilidade narcísica do analista
- 103** The analyst on the couch: reflections on the analyst's narcissistic vulnerability  
*Susan Carol Albert*
- From parting to living in absence: considerations on grief and rites of passage based on experiences during the pandemic
- 115** Da despedida para o viver na ausência: considerações sobre o luto e rituais de despedida a partir de vivências na pandemia  
*Ludymilla Zacarias, Natália Dantas do Amaral, Rebecca Holanda Arrais*
- Da despedida para o viver na ausência: considerações sobre o luto e rituais de despedida a partir de vivências na pandemia
- 129** From parting to living in absence: considerations on grief and rites of passage based on experiences during the pandemic  
*Ludymilla Zacarias, Natália Dantas do Amaral, Rebecca Holanda Arrais*
- The Reality of the soul in the thought of Léon Bonaventure
- 143** A realidade da alma no pensamento de Léon Bonaventure  
*Paula Perrone, Walter Melo*
- A realidade da alma no pensamento de Léon Bonaventure
- 157** The Reality of the soul in the thought of Léon Bonaventure  
*Paula Perrone, Walter Melo*
- Symbolic Correlations between the Bhagavad Gita and the Individualization Process
- 171** Correlações simbólicas entre o *Bhagavad Gita* e o processo de individuação  
*Maria Zelia de Alvarenga*
- Correlações simbólicas entre o *Bhagavad Gita* e o processo de individuação
- 181** Symbolic Correlations between the Bhagavad Gita and the Individualization Process  
*Maria Zelia de Alvarenga*
- 191** Normas

# Jung na encruzilhada ou lendo Jung a partir de Exu

Adriana Facina\*

## Resumo

Este artigo propõe uma leitura de alguns aspectos da obra de Jung a partir do orixá Exu e da noção de encruzilhada, entendida como referencial epistemológico para uma ampliação da psicologia analítica. Ler Jung a partir de Exu é propor reflexões complexas e contemporâneas sobre a psicologia analítica, ampliando possibilidades terapêuticas e de análises sócio-históricas. Exu é um princípio descolonizador, que duvida de ortodoxias, enfrenta estagnações e desestabiliza visões de mundo eurocêntricas. Comunicação, movimento, dinamismo, criatividade e transformação são elementos comuns a Exu e à psicologia analítica. Inconsciente, sombra e função transcendente são alguns dos conceitos junguianos trabalhados em diálogo com o princípio Exu. ■



Palavras-chave  
Exu,  
encruzilhada,  
psicologia  
analítica.

Fonte: <https://www.jorgeamado.org.br/>

“Exu” – desenho de Carybé  
para a Casa de Jorge Amado. Salvador, BA.

\* Doutora em Antropologia Social e professora no Museu Nacional/UFRJ. Arterapeuta formada pelo Solaris e analista junguiana em formação pelo Centro de estudos Junguianos Analistas Associados (CEJAA). e-mail: adriana.facina2@gmail.com

## Jung na encruzilhada ou lendo Jung a partir de Exu

A encruzilhada é o umbigo do mundo  
(dito de terreiro)  
Adakê Exu, Exu, ê Mojubá  
Ê Bará ô, Elegbara  
Lá na encruza, a esperança acendeu  
Sou Grande Rio, Grande Rio sou eu  
Adakê Exu, Exu, ê Mojubá  
Ê Bará ô, Elegbara  
Lá na encruza, onde a flor nasceu raiz  
Eu levo fé nesse povo que diz (trecho do  
samba-enredo da Acadêmicos do Grande  
Rio, escola campeã do carnaval 2022).

### Abre caminho

Sincronicidade. Essa foi a minha chave de leitura para a vitória da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio no carnaval carioca de 2022. A agremiação de Duque de Caxias, município da Baixada Fluminense, levou para o Sambódromo um enredo inédito sobre Exu<sup>1</sup> e conquistou seu primeiro campeonato. O enredo buscou confrontar a visão cristã que assimilou Exu ao Diabo, atribuindo ao orixá características maléficas que são matéria-prima para a perseguição aos terreiros de religiões afro-brasileiras empreendida pelo fundamentalismo cristão. Com essa finalidade, trouxe para o desfile diversos aspectos de Exu, suas manifestações e seus domínios.

O enredo foi um grande manifesto de louvor à festa, à vida e às culturas afro-brasileiras, criticando o racismo, as desigualdades sociais, o ódio. Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que somente hoje atirou.

<sup>1</sup> O enredo *Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu* foi criado pelos carnavalescos Gabriel Haddad e Leonardo Bora, com pesquisa de Vinícius Natal. A sinopse pode ser consultada em: <https://www.academicosdogranderio.com.br/enredo> (visitado em 29 de abril de 2022).

O aforismo iorubá faz todo sentido se pensarmos que essa epifania se deu no primeiro carnaval após a derrota eleitoral do antigo prefeito da cidade, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus, e antagonista declarado dos festejos de Momo<sup>2</sup>. Uma afirmação de fé importante no carnaval que marca ainda o retorno do festejo popular após mais de 600 mil mortos pela pandemia de Covid-19 no Brasil, no país então governado pela extrema-direita negacionista da ciência, fundamentalista cristã, destruidora do meio ambiente e de direitos sociais e culturais.

Evento significativo em sincronia, o carnaval de Exu iluminou a escrita deste trabalho e ampliou meu repertório imaginal sobre as complexidades do orixá que guiou minha formação junguiana. Se, a princípio, minha ideia era ler Exu a partir de uma perspectiva junguiana, aos poucos a fome sem fim de Exu devorou Jung e me levou a inverter a lógica: Exu vem primeiro. Jung é a ofensa na encruzilhada. Essa pedra atirada nos acertou aqui.

Ler Jung a partir de Exu é fazer festa, é botar o psiquiatra suíço para dançar na rua e se comunicar com o tempo do agora<sup>3</sup>. É propor reflexões abertas, cruzos, ampliar possibilidades terapêuticas e de análises sócio-históricas. Como princípio descolonizador, Exu se incorpora em Jung,

<sup>2</sup> Há inúmeros artigos na imprensa com declarações contrárias ao Carnaval do então prefeito Marcelo Crivella (2017–2020). Ao ser acusado de corrupção, defendeu o que considerava um dos pontos altos de seu governo: tirar verbas do Carnaval. <https://vejario.abril.com.br/beira-mar/crivella-justifica-governo-tirei-recursos-carnaval-prisao/> (visitado em 13 de maio de 2022).

<sup>3</sup> Foi durante a ascensão do nazifascismo na Europa dos anos 1930, que Walter Benjamin apontou ser necessário – se pretendemos contar a história ao lado da narrativa dos oprimidos, portanto daqueles que são derrotados na história – romper com a ideia de um *continuum*, de um progresso triunfante, de um tempo linear que segue rumo a um futuro glorioso. Para ele, o presente é pleno de *agoras*. Trata-se de um agora que é ao mesmo tempo passado, futuro e presente (BENJAMIN, 1994).

gargalha, cospe marafo e recusa certezas, ortodoxias e estagnações, desestabilizando eurocentricidades. Comunicação, movimento, dinamismo, criatividade, transformação: elementos comuns a Exu e à psicologia analítica.

O orixá já foi tema de importantes trabalhos no campo junguiano. Apresento aqui brevemente dois deles. A dissertação de mestrado de Sônia Lages (2003) e um artigo publicado por Carlos Augusto Serbena e Michelle Gabani (2015).

Sônia Lages (2003) apresenta Exu como arquétipo da sombra na sociedade brasileira e explica do seguinte modo a intenção da sua dissertação:

A pretensão é demonstrar que a entidade de Exu é a projeção da sombra do inconsciente coletivo brasileiro, mas que, nos terreiros desse campo religioso estudado, a problemática da sombra readquire uma nova conotação (p. 4).

A autora segue:

A presente dissertação é, pois, essencialmente uma análise psicológica da entidade de Exu e suas repercussões no campo religioso da Umbanda, no indivíduo e na sociedade (p. 5).

Com base em pesquisa de campo em que observou rituais e práticas religiosas, Sônia Lages interpreta o Exu na Umbanda, em seus diversos aspectos (malandros, pombas giras, catiços etc.), servindo-se de conceitos junguianos. Exu é compreendido como fenômeno psíquico coletivo e analisá-lo é, para a autora, caminho para desvendar aspectos importantes da sociedade brasileira.

Serbena e Gabani também analisam Exu na relação com o conceito junguiano de sombra. Para os autores, como sombra, Exu teria a capacidade de desvelar um processo psíquico, um potencial oculto que pode apontar para futuros alternativos conforme o símbolo deixa de ser identificado ao Diabo, ao Mal e passa a ser

integrado à consciência, com seus conflitos e ambiguidades. Serbena e Gabani (2015) apontam para possibilidades de transformações psíquicas individuais e coletivas ao se trazer para a consciência seu simbolismo (p. 62).

Integrar o Exu sombra à consciência depende da confrontação com a religiosidade cristã, unilateral, que recusa o mal como parte da vida e, justamente por isso, é mais suscetível de ser dominada por ele. A conclusão dos autores contribui para entendimento da relevância do carnaval da Grande Rio nesse processo psíquico:

Tirar o Exu das projeções sombrias e trazê-lo à luz da consciência é o único modo de afastar o receio de uma possessão arquetípica provocada pelo desconhecimento do seu simbolismo verdadeiro. E aí, como aduz Jung (2011c), o que o arquétipo, no caso a figura do Exu, vai ser ou não de fato dependerá unicamente de uma atitude da consciência (SERBENA, GABANI, 2015, p. 67).

Em diálogo com esses trabalhos, posso afirmar que aqui o movimento é outro. A tentativa que proponho é ler Jung a partir de Exu, este compreendido como um princípio epistêmico que orienta a compreensão da dinâmica da psique. Não enfatizarei a observação de rituais religiosos. A análise se concentrará em itans, histórias de origem iorubana que compõem um acervo que permite aproximação com o princípio Exu. Não empreenderei aproximações com arquétipos como do *trickster* e similares de natureza mercurial, o que poderia limitar o reconhecimento das especificidades e distinções do dono dos caminhos.

Meu ponto de partida e de chegada é a encruzilhada. Reivindico a encruzilhada como conceito para ler o mundo, a partir das potências de Exu. Cruzar Jung com Exu não objetiva corrigir ou purificar Jung, eliminar suas contradições, seu racismo e eurocentrismo, mas abrir questões, possibilidades, tentar caminhos (RUFINO, 2019, p. 18).

O percurso para essa conversa começará apresentando Exu como princípio para, em seguida, arriarmos Jung na encruzilhada trabalhando com itans encruzados com a psicologia analítica.

### O princípio Exu

Bara, Elegbara, Legba, Yangí e tantos outros nomes nos candomblés, santerias, batuques. Tranca Ruas, Tiriri, Lalu, Caveira, Sete Encruzilhadas, Giramundo e outros tantos nomes nas umbandas e macumbas. Quantos são os Exus que vivem nas religiões brasileiras de matriz africana e/ou afro-ameríndias? Tantos nomes são também as tantas faces de Exu. Orixá mais próximo aos seres humanos, Exu faz o bem, faz o mal, ama, odeia, não tem posses, mas adora comida e dinheiro, cria confusões por diversão e as resolve por prazer. Dono da comunicação entre seres e mundos, media acordos e cria mal entendidos. Protege seus filhos, mas aí daquele que esquecer de louvá-lo e alimentá-lo: sua vida pode virar um verdadeiro inferno de insucessos, tropeços e mesmo doenças e mortes. Bem e Mal não se opõem para Exu. Tudo depende de contextos e situações e ele é capaz de fazer o mal para levar o bem a um filho seu. Exu é movimento, ação, é barulho de rua, é ambiguidade e graça. É astúcia do mais fraco, é roubar ou recompensar quem faz por merecer seu desprezo ou sua consideração. Os mercados são de Exu, lugares imemoriais de troca de mercadorias, palavras, saberes, informações. Exu adora intrigas, se diverte em jogar com seres humanos, sempre tão binários e literais em seu jeito de ver o mundo preto no branco. Geralmente, sair de uma enrascada criada por Exu exige da vítima negociação, jogo de cintura e sagacidade para enxergar caminhos inesperados. Exu mente como ninguém e, por isso, reconhece mentirosos e até lhes tem simpatia, desde que não mintam para ele. De vez em quando algum orixá lhe dá uma lição, porém nada adianta e ele continua a fazer das suas. E como come! Exu é faminto, tem pressa de comer, deixá-lo com fome é perigoso. Por isso, sempre come primeiro. Alimentar Exu é tentar garantir ordem na festa e no mundo. Uma

ordem sempre instável e caprichosa, pois o senhor das encruzilhadas gosta do inesperado, do criativo, da inteligência, de tudo que move o mundo, ainda que gere caos e incertezas.

Suas ambiguidades, seu falo, sua origem africana contribuíram para uma leitura cristã que assimila Exu ao Diabo. Para além do racismo etnocêntrico evidente desta assimilação, ela denota a dificuldade da matriz histórica judaico-cristã em lidar com potências que não podem ser contidas em dicotomias e binarismos (PRANDI, 2001a). É preciso lembrar ainda que Jung diz que o Diabo é variante do arquétipo da sombra, o que nos ajuda a entender o esforço dessa religiosidade cristã em tornar sombrio, fora do alcance da consciência, as contradições e incertezas que Exu suscita (JUNG, 1985). Exu é o que quiser, recusando qualquer normatividade que tentem lhe impor (RUFINO, 2019, p. 45).

O espaço físico que materializa essa multiplicidade de Exu é a encruzilhada. Um itan nos conta que Exu recebeu a encruzilhada de Oxalá, por ter sido fiel assistente do grande orixá enquanto este criava os seres humanos. A encruzilhada é o lugar do entre, das escolhas, das possibilidades. Portanto, da impermanência. É para onde sempre se pode voltar quando um caminho é interrompido ou frustrado.

Fator primordial, mantenedor e produtor das potências criativas, Exu é o princípio do princípio:

lfá, testemunho do destino e senhor da sabedoria, nos ensina que Exu precede toda e qualquer criação. Assim, ele participa e integra tudo o que é criado, da mesma maneira que também está implicado em tudo aquilo que virá a ser destruído e o que ainda está por vir. É ele o princípio dinâmico que cruza todos os acontecimentos e coisas, uma vez que sem ele não há movimento. Exu é compulsório a todos os seres e forças cósmicas. É ele a divindade mais próxima daqueles classificados como humanos, é o dono do nosso corpo e de suas potências, é o princípio comuni-



cativo entre os seres, as divindades e os ancestrais. Exu é a substância que fundamenta as existências; é a linguagem como um todo. É o pulsar dos mundos, senhor de todas as possibilidades, uma esfera incontornável, inapreensível e inacabada (RUFINO, 2019, p. 23).

Exu opera na simultaneidade das temporalidades entrecruzadas. Passado, presente e futuro não existem. Essa temporalidade de Exu é, como veremos mais adiante, similar a do inconsciente, tal como Jung a apresenta. Princípio espiralado do tempo e das existências, como diria Leda Maria Martins (2021). Por isso ele nasce antes dos pais, ele acerta um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje, é o orixá mais novo e mais velho ao mesmo tempo. Exu sequer foi criado, porque ele criou a criação, que mantém e destrói em permanente movimento (RUFINO, 2019, p. 33).

### Jung na encruzilhada

Um caminho para estabelecer o diálogo entre o que estamos denominando princípio Exu e a psicologia junguiana é analisar os itans, narrativas sagradas da cosmogonia iorubá. Tal acervo permite aproximação com as complexidades de Exu e, de acordo com a hipótese que desenvolvo aqui, ilumina proposições de Jung acerca da dinâmica da psique. Segundo Edmilson Pereira, os itans permitem compreender a atuação de Exu no mundo e, com isso, sua presença na vida de cada indivíduo e também nas coletividades humanas (PEREIRA, 2017, p. 105-6).

A manifestação das alteridades por meio desse orixá tem especial importância para a psicologia junguiana. Segundo Jung, a problemática dos opostos é o que a psique tem de mais profundamente próprio: “A estrutura da psique é, de fato, tão contraditória ou contrapontística, que não deve existir constatação psicológica ou proposição genérica alguma, que não nos obrigue imediatamente a fazer também a afirmação do seu oposto” (1985, p. 74).

A questão é que o que podemos chamar de modo muito genérico de modernidade ocidental se ergueu sobre princípios racionais que tendem a eliminar contradições, compreendidas como problemas ou mesmo falhas lógicas. Binarismos e oposições irreduzíveis organizam visões de mundo, modos de governar, relações sociais e subjetividades. A razão colonial, ao instituir uma humanidade separada e hierarquizada a partir de critérios raciais, é um exemplo disso. Para Jung, esse processo histórico, no qual o cristianismo tem um papel fundamental, produz uma tendência à unilateralidade da consciência, jogando para a sombra aspectos não valorizados da personalidade. A ideia cristã, baseada em Santo Agostinho, do mal como *privatio bono* menospreza a força psíquica do mal e é mais um elemento que contribui para a unilateralidade da consciência. O problema, para Jung, é que essa disposição histórico-cultural cinde os sujeitos contemporâneos, desconectando consciência e inconsciente e dificultando o processo de individuação.

Um dos itans protagonizados por Exu que escolhemos analisar aqui alerta para os perigos da unilateralidade na compreensão do mundo e das relações humanas. Eis a narrativa:

#### **Exu leva dois amigos a uma luta de morte**

Dois camponeses amigos puseram-se bem cedo  
a trabalhar em suas roças,  
mas um e outro deixaram de louvar Exu.  
Exu, que sempre lhes havia dado chuva e boas colheitas!  
Exu ficou furioso.  
Usando um boné pontudo,  
de um lado branco e do outro vermelho,  
Exu caminhou na divisa das roças,  
tendo um à sua direita  
e o outro à sua esquerda.  
Passou entre os dois amigos  
e os cumprimentou enfaticamente.  
Os camponeses entreolharam-se. Quem era o desconhecido?

“Quem é o estrangeiro de barrete branco?”, perguntou um.

“Quem é o desconhecido de barrete vermelho?”, questionou o outro.

“O barrete era branco, branco”, frisou um.

“Não, o barrete era vermelho”, garantiu o outro.

Branco. Vermelho. Branco. Vermelho.

Para um, o desconhecido usava um boné branco,

para o outro, um boné vermelho.

Começaram a discutir sobre a cor do barrete.

Branco.

Vermelho.

Branco.

Vermelho.

Terminaram brigando a golpes de enxada, mataram-se mutuamente.

Exu cantava e dançava.

Exu estava vingado (PRANDI, 2001b, p. 48-9).

A vingança de Exu contra os amigos que esqueceram de louvá-lo não é concretizada por meio de recursos sobrenaturais. Os amigos são punidos pela sua própria incapacidade de ver a realidade para além de uma parcialidade binária. Para eles, o barrete só poderia ser branco **OU** vermelho e não branco **E** vermelho. Ambos se aferram a suas verdades parciais e, enquanto tais, falsas e travam uma luta de morte. Podemos ler, a partir de Jung, essa narrativa como uma metáfora para o embate entre a unilateralidade da consciência e o inconsciente que a desafia. O psiquiatra suíço argumenta que consciência e inconsciente possuem uma relação compensatória. Assim, quanto mais unilateral a consciência, mais o inconsciente caminha na direção contrária, criando uma cisão que pode propiciar a emergência de forças psíquicas incontroláveis e destrutivas.

Assim como o inconsciente para Jung, Exu é princípio incontrolável. Integrar consciência e inconsciente requer um trabalho psíquico que se inicia pelo reconhecimento que essa força desconhecida existe na psique. O equivalente a alimen-

tar Exu em primeiro lugar é, no processo de individualização, olhar para a sombra e entender que ela faz parte de nós, que somos seres contraditórios, imperfeitos, inacabados e múltiplos. Compreender isso em **Nós** é também permitir uma visão mais compreensiva das contradições do **Outro**. Como consequência, adotamos uma perspectiva mais complexa sobre o mundo, em particular sobre as relações humanas. Exu, assim como o inconsciente tal como Jung o caracteriza,

é aquele que, para ensinar os homens, prega peças, desautoriza todos aqueles que se acomodam sobre a presunção de uma verdade limitadamente acabada. É ele o princípio da imprevisibilidade que utiliza da astúcia da aparência, o correlacionando ao sentido de realidade. É ele que pune qualquer forma de obsessão pela certeza, instaurando a dúvida (RUFINO, 2019, p. 53).

Superar esse estado de coisas requer que a separação dicotômica entre a consciência e o inconsciente seja suprimida. Para isso não se pode condenar unilateralmente os conteúdos do inconsciente, mas sim reconhecendo a sua importância compensatória para a consciência. Por meio da função transcendente, tornar-se possível uma transformação da atitude consciente sem a desconsideração do inconsciente. Os conteúdos inconscientes precisam complementar os da consciência. Os indivíduos que menos conhecem seu lado inconsciente são os que mais recebem sua influência, sem se aperceberem disso. Para evitar tais intromissões secretas e indesejáveis dos conteúdos inconscientes em nossas ações, procuram-se maneiras de tornar conscientes tais conteúdos. Em suma, quanto menor a dissociação entre a vida consciente e a vida inconsciente, mais os indivíduos conseguem realizar os propósitos do Self, do aspecto mais profundo de sua psique (JUNG, 2013).

Esta não é uma realização fácil, mas objeto de um trabalho permanente no processo de indi-

viduação. A função transcendente exige a compreensão/elaboração das mensagens cifradas do inconsciente e confrontação entre o ego, centro da consciência, e o inconsciente. A aproximação desses opostos possibilita o surgimento do terceiro elemento, o mais um, que é a função transcendente (JUNG, 2013). Sua materialização por meio de símbolos capazes de integrar contradições sem reduzi-las a um termo e sem reinstaurar novas dicotomias permite assumir tal conflito como parte da dinâmica psíquica.

A evitação do confronto com o inconsciente favorece a constelação de complexos, modificando de modo momentâneo a personalidade do sujeito, produzindo um fenômeno similar à possessão. Jung compara os complexos a diabretes ou duendes que se apossam dos indivíduos com tanto mais força quanto menos conscientes forem (2013, p. 44-5).

Essas reações que Jung atribui ao inconsciente são também típicas de Exu, quando ele interfere na vida das pessoas, exigindo reconhecimento e alimento. De nada adianta temer e evitar Exu, assim como temer os complexos apenas afasta a consciência do inconsciente, dificultando a produção da função transcendente. Por mais assustadores que pareçam os complexos para a consciência, Jung afirma que eles são manifestações normais da vida. Para ele,

O temor do complexo é um preconceito fortíssimo, pois o medo supersticioso do que é desfavorável sobreviveu intocado pelo nosso decantado Iluminismo. Este medo provoca violenta resistência quando investigamos os complexos, e é necessária alguma decisão para vencê-lo. O temor e a resistência são os marcos indicadores que balizam a via régia em direção do inconsciente (JUNG, 2013, p. 49).

Para continuar a trazer Jung para as encruzilhadas de Exu, gostaria de comentar outro itan. Eis a narrativa:

### **O galo preto**

Exu andava pelo mundo em busca de novidades. Vivia entediado e a falta de criatividade dos seres vivos o deixava profundamente irritado.

Tudo sempre igual... – pensava com seus botões. – ... Ninguém inventa ou modifica nada. Que tédio!

Assim, observou que a noite se aproximava e, junto dela, a ameaça de uma tempestade. Resolveu, então, buscar abrigo numa casa à beira da estrada.

Batendo à porta, foi recebido por um animal peludo ao qual perguntou:

– Como te chamas?

– Macaco!

– E teu pai, como é chamado?

– Macaco!

– Tua mãe?

– Macaca!

– Teus irmãos?

– Todos, Macacos!

Exu virou as costas e afastou-se sem dizer mais nada. Não iria passar a noite numa casa onde todos os habitantes tinham o mesmíssimo nome, o que, para ele, representava a mais absoluta prova de falta de imaginação. E Exu jamais gostou de gente ou animal obtuso.

Logo adiante encontrou outra casa e, batendo à porta, foi recebido por outro animal.

– Boa tarde! Ando em busca de abrigo para proteger-me da tempestade que se aproxima, mas antes preciso saber o teu nome – disse Exu cheio de autoridade.

– Eu me chamo Elefante – respondeu o morador.

– E teu pai? – perguntou o visitante.

– Elefante, como eu!

– Tua mãe?

– Elefante também!

– Teus irmãos?

– São em número de três e chamam-se Elefante, Elefante e Elefante.

– Ora, bolas! – resmungou Exu enquanto se afastava sem se despedir.

Mais alguns passos e Exu encontrou outra casa, onde foi recebido por uma pequena ave de plumagem inteiramente negra.

– Olá! Sou Exu e ando em busca de abrigo, mas, antes de tudo, preciso saber teu nome.

– Me chamam Galo Preto! – respondeu o morador.

– E tua mulher?

– Galinha.

– Teus filhos?

– Isto depende de suas idades – explicou o dono da casa.

– Os mais velhos são frangos e frangas, os mais novos são pintos e os menores são chamados pintinhos!

Encantado com a resposta, Exu resolveu pernoitar naquela casa e graças a este fato adquiriu grande admiração pelo galo preto, que, ainda hoje, considera o seu animal favorito (MARTINS, 2011, p. 31-3).

O encanto de Exu pelo ser criativo se dá porque criatividade é movimento, é invenção de caminho, é possibilidade de arrancar alegria ao cotidiano, é o que sustenta a vida. Jung define o impulso criativo como algo que, além de terapêutico, é basal na psique humana, necessitando ser canalizado para realizações significativas para o indivíduo, condição para o processo de individuação. Realizar-se no mundo e para o mundo é dar passagem a esse impulso criativo, uma das manifestações de Eros em nossas vidas. Sobre a importância de usar o poder criativo, Von Franz (2020) afirma:

“(...) se alguém não vive sua possibilidade interior, se torna destrutivo. É por isso que Jung também diz que, igualmente, uma das forças destrutivas mais cruéis, psicologicamente falando, é o poder criativo não usado. (...) Se alguém possui um dom criativo e, por preguiça, ou algum

outra razão, não o utiliza, essa energia psíquica vira puro veneno” (p. 261).

O galo preto encanta Exu pela criatividade em nomear diferentes existências, substituindo a monótona nomeação que uniformiza os animais de uma mesma família pela exaltação da diferença entre eles. O poder criativo singulariza os indivíduos, é a nossa marca no mundo, nossa expressão única e intransferível. Ele transforma o que está dado, apontando para as possibilidades, para o inacabamento das coisas, para a mudança como algo permanente. Um dos sintomas que aparecem com frequência nos relatos dos pacientes de Jung é a sensação de estagnação. Criar, seja o que for que a alma solicite, é fundamental para superar esse estado de paralisia que gera sofrimento e incômodo.

O galo preto oferecido na encruzilhada agrada a Exu, o animal criativo é sua oferenda predileta, conectando os caminhos encruzilhados com a criatividade. O fluxo criativo liberto alivia as pressões do inconsciente sobre a consciência e permite maior integração de nossas forças psíquicas. Encruzilhar consciência e inconsciente é ler Jung a partir de Exu: “(...) a encruzilhada é o lugar onde se engole de um jeito para cuspir de maneira transformada” (RUFINO, 2019, p. 69).

A encruzilhada pode ser símbolo dessas possibilidades amplificadas do ser liberto da literalidade, da unilateralidade da consciência, dos binarismos e dicotomias, dos bloqueios criativos e do medo das potencialidades do inconsciente. Quando Luiz Rufino fala da arte do cruzo, compreendo como um modo de entender a arte de viver baseada no desenvolvimento da função transcendente, objetivo do processo de individuação (RUFINO, 2019, p. 86).

Encruzilhar não é definir, colocar ponto final, resolver, curar. É abrir chances de entendimento e ação. É ampliar, verbo de que Jung tanto gostava. Em *A prática da psicoterapia*, Jung (1985) ressaltava que a terapia, tal como ele a compreendia, não tinha a felicidade como objetivo. Às vezes ocorre até mesmo o contrário, pois a busca pela integralidade do ser é também um despertar

para as dores coletivas do mundo. Mas a terapia pode ajudar-nos a conquistar uma existência com propósito e, portanto, mais plena. Se cura for compreendida como encerramento das dores ou fechamento das nossas feridas, ela nunca será completa.

Nessa encruzilhada, seguimos mais uma vez com Rufino, perguntando, afinal, se o que Jung chama de inconsciente não é um dos nomes de Exu:

Exu se configura como a divindade mais próxima de nós, encarnado em todos os momentos de nossas existências, desde o grito do recém-nascido ao último suspiro de morte. Já diria o sábio conhecedor do riscado: “Exu é o primeiro na vida e na morte.” Mesmo interpenetrado em todas as instâncias da existência dos homens e se aproximando ao máximo do caráter humano, ele ri de nossas limitações, anseios, zomba daqueles que enveredam pelas obsessões de grandeza e certeza. Exu nos faz sentar no vazio, escolhambam nossas pretensiosas verdades. Constrói ao destruir. No jogo sincopado o que nos espreita é a queda. Não à toa, é ele o princípio da imprevisibilidade. Assim, o que há de emergir no vazio sincopado? Exu nos sopra: reinvente-se, crie. Haverá sempre uma possibilidade (2019, p. 127-8).

Reconhecer as possibilidades na reinvenção de si não seria uma de nossas buscas, analisadas, analisadas e analisando, nas nossas relações terapêuticas?

### **Corre gira: possibilidades para uma terapia exusíaca**

Nesse cruzo ExuJung, podemos perguntar: como trazer Exu para o *setting* terapêutico? Não me refiro aqui a uma perspectiva religiosa, mas, sim, como discutido acima, um princípio, epistemológico e existencial, que oriente práticas terapêuticas. Não se trata de uma tarefa fácil, pois nossa psique é formada e conformada a uma matriz cultural cristã hegemônica e muito pode-

rosa. Nossa psique é cindida e tem dificuldades em lidar com ambiguidades e paradoxos (SANFORD, 1988, p. 145).

Uma das possibilidades que se apresentam e com a qual tenho trabalhado, é a leitura de itans de Exu. Essas leituras ajudam a desenvolver outros modos de encarar situações que se apresentam como sem saída. O desconcerto, a criatividade, o inusitado que aparecem nessas histórias deslocam modos de ver a realidade, desequilibram certezas, suscitam reflexões do tipo “mas e se...”, construindo alternativas. Essas leituras podem ser desdobradas em imagens ou na produção de outras narrativas em que a protagonista é a própria analisanda. Assim, o símbolo da encruzilhada como multiplicidade de caminhos pode ser trazido para a psicoterapia.

Vencer demandas é reinventar a vida, pois “A encruzilhada é onde se destroem as certezas, é, por excelência, o lugar das frestas e das possibilidades” (RUFINO, 2019, p. 108). Estimular a fantasia criativa é permitir que conteúdos psíquicos da esfera do inconsciente penetrem no consciente, multiplicando caminhos para expressões de si (JUNG, 1985, p. 32). Movimento que Jung via como libertador: “O poder da imaginação, com sua atividade criativa, liberta o homem da prisão da sua pequenez, do ser ‘só isso’, e o eleva ao estado lúdico. O homem, como diz SCHILLER, ‘só é totalmente homem, quando brinca’”. (p. 43)

Essa dimensão lúdica a que Jung se refere, inspirada na educação estética tal como proposta por Friedrich Schiller no século XVIII, é profundamente desestabilizadora para uma racionalidade iluminista. No *setting* terapêutico, o ato de contar histórias para pessoas adultas por si só já produz um interessante efeito de estranhamento. Quando essas histórias bagunçam, ou escolhambam, como prefere Rufino, a moral cristã, a razão iluminista, a lógica cartesiana, trazendo gingas, dribles, traquinagens, síncope, esse efeito é ainda mais intenso. É no estranhamento, e muitas vezes no riso, que

a brecha se instaura e possibilidades criativas se apresentam. Não nos referimos aqui ao encontro de uma solução para um problema, mas sim ao ato de colocar esse problema sob novas perspectivas, que podem resultar em ressignificações importantes para o processo de individuação, sempre aberto e inacabado, como os caminhos de Exu:

A célebre expressão “Exu dá caminho”, comumente circulada nos terreiros, revela o caráter dinâmico, criativo e inacabado do signo. Assim, dar caminho não é necessariamente apontar o trajeto, mas potencializar/praticar as possibilidades. A noção de caminho é ambivalente como Exu (RUFINO, 2019, p. 109).

Essa ambivalência não permite apontar o “caminho certo”, mas sim pensar que toda trajetória pode ganhar novos significados. É possível ler e reler as histórias de vida de cada um a partir de novos sentidos construídos no presente, através do trabalho terapêutico, e com isso reinventar futuros. As possibilidades (re) significativas da/na ambivalência podem ser ilustradas pela relação cruz/encruzilhada analisada por Rufino: “O projeto colonial fez da cruz a sua égide, o cotidiano colonial fez da encruzilhada o campo de possibilidades e mandingas, a reinvenção da vida, a morada primordial de Exu” (2019, p. 39).

Lidar com essas ambivalências da psique, e da vida, pressupõe reconhecer que há forças operando em nós que não controlamos, ainda que elas sejam parte de nós. Esse reconhecimento é início da superação da cisão consciência/inconsciente. Zacharias (2019) o compara ao cuidado observado nos rituais religiosos de matriz afro-brasileira em dar de comer a Exu antes de qualquer outra ação (p. 25). Podemos desdobrar esse argumento com o auxílio de Marie-Louise Von Franz (2020):

Se o ego pudesse se relacionar diretamente com o *Self* ou com um símbolo unificador, o conflito se resolveria e o ego funcionaria outra vez em sua totalidade. Este é o modo normal dos opostos funcionarem, e o impulso principal é mais uma vez o fluxo da vida, sendo que o ego acompanha ou serve a esse fluxo proveniente da totalidade. Na verdade, o conflito nunca é realmente resolvido, mas a emoção investida nele diminui; é superado pelo sofrimento e absorvido por uma nova forma de vida, quando então pode ser encarado novamente sem paixão, de um ângulo diferente. (...) uma relação renovada e saudável com as dualidades do inconsciente faz com que os processos vitais possam novamente fluir (p. 55, 70).

O trabalho terapêutico com o rico acervo dos rituais de Exu pode auxiliar, portanto, a construir modos mais complexos de ver o mundo e de se ver no mundo, capazes de desestabilizar certezas, relativizar princípios morais rígidos, questionar regras e padrões socialmente estabelecidos, desconstruir verdades absolutas. E isso tanto para analisandas quanto para terapeutas, pois escutar o outro, recebê-lo em alma, exige duvidar de nossas certezas e uma postura de humildade (nos termos de Jung) diante do desconhecido. É no encantamento da dúvida que Exu ensina.

Sem esse trabalho psíquico, não é possível suprimir a desunião com o inconsciente por meio do estabelecimento da função transcendente. E, para Jung, este deveria ser o objetivo de todo processo de individuação (JUNG, 2014b, p. 128).

Nas leituras brincantes que Exu proporciona no *setting* terapêutico, está o convite à liberdade da experimentação:

(...) aprender com Exu é não restringir a experiência de construção de sentido a esta ou àquela possibilidade, mas a muitas possibilidades, inclusive aquelas que o sonar de nossa linguagem ainda

não detectou. Exu é, simultaneamente, o que está feito e o devir de todos os afazeres. Por isso, cientes de sua dinâmica, precisamos nos esforçar para apreendermos o que há de significativo nas poéticas estabelecidas (e, diríamos de certo modo, catalogadas pelo nosso esquema de expectativas) e o que sequer imaginamos constituir-se como uma poética em potencial (e, podemos acrescentar, uma poética da liberdade de experimentação) (PEREIRA, 2017, p. 148-9).

Para encerrar esta parte, um último comentário sobre a questão do riso e da alegria suscitados pelas histórias de Exu. É comum que a contação desses itans envolva tanto desconcerto quanto risos, ou mesmo gargalhadas, em quem as escuta. As traquinagens de Exu, ainda que acabem em morte, trazem um humor relativizador, similar ao que Mikhail Bakhtin identifica no riso carnavalesco. Para Bakhtin, esse riso é subversivo, pois inverte hierarquias sociais, descredita discursos oficiais e traz o corpo, sobretudo o baixo corporal, para o centro da praça pública e da cosmovisão popular (BAKHTIN, 1993). O riso suscitado por Exu me parece ser da mesma natureza, um impulso vital, uma pulsão de vida que Nise da Silveira (1995) associa ao poder de agir. Em sua IV carta a Espinoza, a psiquiatra rebelde afirma:

A alegria, você afirma, é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma perfeição maior e, inversamente, a tristeza é a passagem de uma maior a uma menor perfeição. A alegria aumenta o poder de agir, enquanto a tristeza o diminui (p. 68).

### Retorno ao centro da encruzilhada

No espírito exusíaco, o que fizemos aqui foi um ensaio, uma tentativa de aproximação com aspectos do pensamento junguiano a partir do princípio Exu. Um dito de terreiro diz que o senhor do corpo faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. Que esse erro-acerto nos livre de certezas absolutas e preguiçosas para que a aventura de desvendar almas, a nossa e as de outros, sempre seja encantada, inquieta, criativa, em movimento. No contexto de um país erguido por sangue e também por criatividades afro-diaspóricas e indígenas, Exu, assim como caboclos, encantados, pretos velhos, entidades, seres da floresta são referências para pensarmos a formação da psique (que é sempre um processo histórico), sua dinâmica, e, por consequência, o trabalho terapêutico. Caminhos abertos, e múltiplos, sempre!

Retorno ao centro da encruzilhada para partir em direção a caminhos que permitam embrenhar-me na floresta da psicologia analítica, bem como no meu processo de individuação. E encerro essas provisórias palavras com um trecho do poema *Padê de Exu Libertador*, de Abdias Nascimento:

Ofereço-te Exu  
o ebó das minhas palavras  
neste padê que te consagra  
não eu  
porém os meus e teus  
irmãos e irmãs em  
Olorum  
nosso Pai  
que está  
no Orum  
Laroiê! ■

Recebido: 28/02/2023

Revisado: 16/11/2023

## Abstract

### *Jung at the crossroads or reading Jung from Exu*

*This paper proposes a reading of some aspects of Jung's work based on the orisha Exu and the notion of the crossroads, understood as an epistemological reference for an expansion of analytical psychology. Reading Jung through Exu means proposing complex and contemporary reflections on analytical psychology, expanding therapeutic possibilities and socio-historical analysis. Exu is*

*a decolonizing principle that doubts orthodoxies, confronts stagnation and destabilizes Eurocentric worldviews. Communication, movement, dynamism, creativity and transformation are elements common to Exu and analytical psychology. Unconscious, shadow and transcendent function are some of the Jungian concepts worked on in dialogue with the Exu principle. ■*

Keywords: Exu, crossroad, analytical psychology.

## Resumen

### *Jung en la encrucijada o lectura de Jung desde Exu*

*Este paper propone una lectura de algunos aspectos de la obra de Jung a partir del orisha Exu y de la noción de encrucijada, entendida como referencia epistemológica para una expansión de la psicología analítica. Leer a Jung a través de Exu significa proponer reflexiones complejas y contemporáneas sobre la psicología analítica, ampliando las posibilidades terapéuticas y los análisis socio-históricos. Exu es un*

*principio descolonizador que pone en duda las ortodoxias, se enfrenta al estancamiento y desestabiliza las visiones eurocéntricas del mundo. Comunicación, movimiento, dinamismo, creatividad y transformación son elementos comunes a Exu y a la psicología analítica. Inconsciente, sombra y función trascendente son algunos de los conceptos junguianos trabajados en diálogo con el principio Exu. ■*

Palabras clave: Exu, encrucijada, psicología analítica.



## Referências

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Obras escolhidas vol. 1).
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- LAGES, S. R. C. *Exu – luz e sombras: uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio, 2003.
- MARTINS, A. *Lendas de Exu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- MARTINS, L. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- PEREIRA, E. A. *Entre Orfe(x)u e Exunouveau: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Azogue, 2017.
- PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, p. 46-63, jun./ago. 2001a. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63>
- \_\_\_\_\_. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro, Mórula, 2019.
- SANFORD, J. A. *Mal: o lado sombrio da realidade*. São Paulo: Paulus, 1988.
- SERBENA, C. A.; GABANI, M. S. A. Exu: um trickster solto no “terreiro” psíquico. *Relegens Thréskeia Estudos e Pesquisa em Religião*, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 52-70, 2015. <https://doi.org/10.5380/rt.v4i1.42260>
- SILVEIRA, N. *Cartas a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- VON FRANZ, M. L. *A sombra e o mal nos contos de fada*. São Paulo: Paulus, 2020.
- ZACHARIAS, J. J. M. *Exu, meu compadre: uma abordagem analítica*. São Paulo: Sattva, 2019.

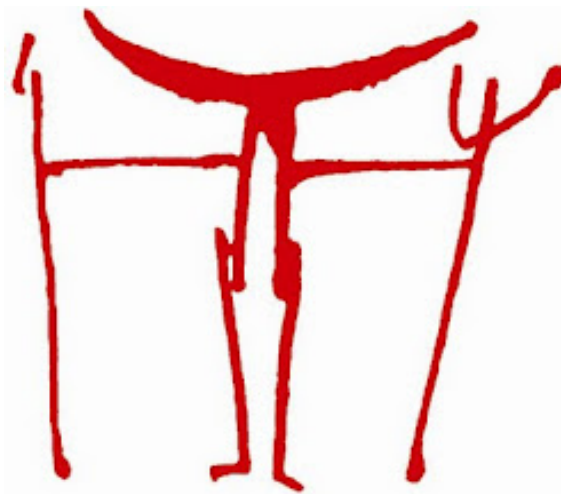


# Jung at the crossroads or reading Jung from Exu

Adriana Facina\*

## Abstract

This paper proposes a reading of some aspects of Jung's work based on the orisha Exu and the notion of the crossroads, understood as an epistemological reference for an expansion of analytical psychology. Reading Jung through Exu means proposing complex and contemporary reflections on analytical psychology, expanding therapeutic possibilities and socio-historical analysis. Exu is a decolonizing principle that doubts orthodoxies, confronts stagnation and destabilizes Eurocentric worldviews. Communication, movement, dynamism, creativity and transformation are elements common to Exu and analytical psychology. Unconscious, shadow and transcendent function are some of the Jungian concepts worked on in dialogue with the Exu principle. ■



**Keywords**  
Exu,  
crossroad,  
analytical  
psychology.

Source: <https://www.jorgeamado.org.br/>

“Exu” – Carybé

\* PhD in Social Anthropology and professor at the National Museum/UFRJ. Art therapist graduated from Solaris and Jungian analyst in training at CEJAA. email: adriana.facina2@gmail.com

## Jung at the crossroads or reading Jung from Exu

*A encruzilhada é o umbigo do mundo (dito de terreiro)*

*Adakê Exu, Exu, ê Mojubá*

*Ê Bará ô, Elegbara*

*Lá na encruza, a esperança acendeu*

*Sou Grande Rio, Grande Rio sou e*

*Adakê Exu, Exu, ê Mojubá*

*Ê Bará ô, Elegbara*

*Lá na encruza, onde a flor nasceu raiz*

*Eu levo fé nesse povo que diz (trecho do samba-enredo da Acadêmicos do Grande Rio, escola campeã do carnaval 2022).*

### Clearing the way

Synchronicity. That was my key reading for the victory of the *Acadêmicos do Grande Rio* samba school at the 2022 Rio Carnival. The school from Duque de Caxias, a municipality in the Baixada Fluminense, took an unprecedented storyline about Exu<sup>1</sup> to the Sambódromo and won its first championship. The storyline sought to confront the Christian view that assimilated Exu to the Devil, attributing to the orisha evil characteristics that are the raw material for the persecution of Afro-Brazilian religious terreiros undertaken by Christian fundamentalism. To this end, he brought various aspects of Exu, his manifestations and his domains to the parade.

The narrative was a great manifesto of praise for the festival, for life and for Afro-Brazilian cultures, criticising racism, social inequalities and hatred. Exu killed a bird yesterday with a stone that he only threw today.

<sup>1</sup> The storyline *Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu* was created by carnival designers Gabriel Haddad and Leonardo Bora, with research by Vinícius Natal. The synopsis can be found at <https://www.academicosdogranderio.com.br/enredo> (visited on 29 April 2022).

The Yoruba aphorism makes perfect sense if we consider that this epiphany took place at the first carnival after the electoral defeat of the city's former mayor, a licensed bishop of the Igreja Universal do Reino de Deus, and a declared antagonist of the Momo festivities.<sup>2</sup> It was an important affirmation of faith at the carnival, which also marked the return of popular festivities after more than 600,000 deaths from the COVID-19 pandemic in Brazil, in a country governed at the time by the science-denying, Christian fundamentalist far right, which destroyed the environment and social and cultural rights.

A significant event in synchrony, the carnival of Exu illuminated the writing of this work and expanded my imaginary repertoire on the complexities of the orisha that guided my Jungian formation. If, at first, my idea was to read Exu from a Jungian perspective, gradually the endless hunger from Exu devoured Jung and led me to invert the logic: Exu comes first. Jung is the offering at the crossroads. That thrown stone hit us here.

To read Jung from Exu is to make a party, to get the Swiss psychiatrist to dance in the street and communicate with the time of now.<sup>3</sup>

It means proposing open reflections, crosses, expanding therapeutic possibilities and socio-historical analyses. As a decolonising principle, Exu incorporates himself into Jung, laughs,

<sup>2</sup> There are countless articles in the press with pronouncements against Carnival by then mayor Marcelo Crivella (2017-2020). When he was accused of corruption, he defended what he considered one of the highlights of his government: taking funds away from Carnival. <https://vejario.abril.com.br/beira-mar/crivella-justifica-governo-tirei-recursos-carnaval-prisao/> (visited on 13 May 2022).

<sup>3</sup> It was during the rise of Nazi-fascism in Europe in the 1930s that Walter Benjamin pointed out that it was necessary – if we want to tell history alongside the narrative of the oppressed, and therefore of those who are defeated in history – to break with the idea of a continuum, of triumphant progress, of linear time moving towards a glorious future. For him, the present is full of nows. It is a now that is at once past, future and present (BENJAMIN, 1994).

spits marafo and refuses certainties, orthodoxies and stagnations, destabilising Eurocentricities. Communication, movement, dynamism, creativity, transformation: elements common to Exu and analytical psychology.

The orisha has already been the subject of important work in the Jungian field. Here I briefly present two of them. Sônia Lages' (2003) master's thesis and an article published by Serbena and Gabani (2015).

Sônia Lages (2003) presents Exu as the archetype of the shadow in Brazilian society and explains the intention of her dissertation as follows:

The pretension is to demonstrate that the entity of Exu is the projection of the shadow of the Brazilian collective unconscious, but that, in the terreiros of this studied religious field, the problematic of the shadow reacquires a new connotation. [...] This dissertation is therefore essentially a psychological analysis of the entity of Exu and its repercussions in the religious field of Umbanda, in the individual and in society (p. 4-5).

Based on field research in which she observed rituals and religious practices, Sônia Lages interprets Exu in Umbanda, in its various aspects (malandros, pombas giras, catiços, etc.), using Jungian concepts. Exu is understood as a collective psychic phenomenon and analysing it is, for the author, a way of unveiling important aspects of Brazilian society.

Serbena and Gabani also analyse Exu in relation to the Jungian concept of the shadow. For the authors, as a shadow, Exu has the capacity to unveil a psychic process, a hidden potential that can point to alternative futures as the symbol ceases to be identified with the Devil, with Evil, and becomes integrated into consciousness, with its conflicts and ambiguities. Serbena and Gabani point to the possibilities of individual and collective psychic transformations by bringing its symbolism into consciousness (SERBENA, GABANI, 2015, p. 62).

Integrating the shadow Exu into consciousness depends on confronting the one-sided Christian religiosity that rejects evil as part of life and, precisely for this reason, is more susceptible to being dominated by it. The authors' conclusion contributes to understanding the relevance of Grande Rio's carnival in this psychic process:

Taking the Exu out of the dark projections and bringing it into the light of consciousness is the only way to remove the fear of an archetypal possession caused by ignorance of its true symbolism. And then, as Jung (...) points out, what the archetype, in this case the figure of Exu, will or will not actually be will depend solely on an attitude of consciousness (SERBENA, GABANI, 2015, p. 67).

In dialogue with these works, I can say that the movement here is different. The attempt I propose is to read Jung from the perspective of Exu, who is understood as an epistemic principle that guides the understanding of the dynamics of the psyche. I will not emphasise the observation of religious rituals. The analysis will focus on itans, stories of Yoruba origin that make up a collection that allows us to get closer to the Exu principle. I won't be approaching archetypes such as the trickster or mercurial similars, which could limit the recognition of the specificities and distinctions of the master of the paths.

My point of departure and arrival is the crossroads. I claim the crossroads as a concept for reading the world, based on the powers of Exu (RUFINO, 2019, p. 18). Crossing Jung with Exu doesn't aim to correct or purify Jung, to eliminate his contradictions, his racism and Eurocentrism, but to open up questions, possibilities, to try out paths (RUFINO, 2019, p. 18).

The path to this conversation will begin by presenting Exu as a principle, and then we'll take Jung to the crossroads by working with itans that intersect with analytical psychology.

### The Exu principle

Bara, Elegbara, Legba, Yangí and many other names in candomblés, santerias and batuques. Tranca Ruas, Tiriri, Lalu, Caveira, Sete Encruzilhadas, Giramundo and many other names in umbandas and macumbas. How many Exus live in Brazilian religions of African and/or Afro-Amerindian origin? There are also so many names for the many faces of Exu. The orisha closest to human beings, Exu does good, does evil, loves, hates, has no possessions but loves food and money, creates messes for fun and solves them for pleasure. Owner of communication between beings and worlds, he mediates agreements and creates misunderstandings. He protects his sons and daughters, but woe betide anyone who forgets to praise and feed him: his life can turn into a living hell of failures, stumbles and even illness and death. Good and evil are not opposed to Exu. Everything depends on contexts and situations and he is capable of doing evil in order to bring good to one of his sons. Exu is movement, action, street noise, ambiguity and grace. He is the cunning of the weakest, he steals from or rewards those who deserve his contempt or consideration. Markets are Exu's, immemorial places where goods, words, knowledge and information are exchanged. Exu loves intrigue and enjoys playing games with human beings, who are always so binary and literal in their black and white way of seeing the world.

Usually, getting out of a mess created by Exu requires the victim to negotiate and have the sagacity to see unexpected paths. Exu lies like no other and therefore recognises liars and even has sympathy for them, as long as they don't lie to him. Every now and then an orisha teaches him a lesson, but it's no use and he continues to play his tricks. And how he eats! Exu is hungry, he's in a hurry to eat, leaving him hungry is dangerous. That's why he always eats first. Feeding Exu means trying to guarantee order at the party and in the world. An order that is always unstable and capricious, because the lord of the crossroads likes the unexpected, the creative, in-

telligence, everything that moves the world, even if it creates chaos and uncertainty.

His ambiguities, his phallus and his African origin have contributed to a Christian reading that assimilates Exu to the Devil. Beyond the obvious ethnocentric racism of this assimilation, it denotes the difficulty of the Judeo-Christian historical matrix in dealing with forces that cannot be contained in dichotomies and binarisms (PRANDI, 2001a). We should also remember that Jung says that the Devil is a variant of the shadow archetype, which helps us to understand the effort of this Christian religiosity to make the contradictions and uncertainties that Exu raises shadowy, beyond the reach of consciousness (JUNG, 1985). Exu is whatever he wants to be, refusing any normativity that anyone tries to impose on him (RUFINO, 2019, p. 45).

The physical space that materialises this multiplicity of Exu is the crossroads. An itan tells us that Exu was given the crossroads by Oxalá, for having been a faithful assistant to the great orisha while he created human beings. The crossroads is the place of the in-between, of choices, of possibilities. Therefore, of impermanence. It's where you can always go back to when a path is interrupted or frustrated.

The primordial factor, maintainer and producer of creative powers, Exu is the principle of the principle:

Ifá, witness of destiny and lord of wisdom, teaches us that Exu precedes all creation. Thus, he participates in and integrates everything that is created, just as he is also implicated in everything that will be destroyed and what is yet to come. He is the dynamic principle that crosses all events and things, since without him there is no movement. Exu is compulsory to all beings and cosmic forces. He is the deity closest to those classified as human, he is the owner of our body and its powers, he is the communicative principle between beings, deities and ancestors. Exu is the

substance on which existences are based; he is language as a whole. It is the pulse of the worlds, lord of all possibilities, an uncontrollable, unimaginable and unfinished sphere (RUFINO, 2019, p. 23).

Exu operates in the simultaneity of intersecting temporalities. Past, present and future do not exist. This temporality of Exu is, as we will see later, similar to that of the unconscious, as Jung presents it. This is why he is born before his parents, why he hits a bird yesterday with the stone he threw today, why he is the youngest and oldest orixá at the same time. Exu wasn't even created, because he created creation, which maintains and destroys in permanent movement (RUFINO, 2019, p. 33).

### Jung at the crossroads

One way to establish a dialogue between what we are calling the Exu principle and Jungian psychology is to analyse the itans, sacred narratives from Yoruba cosmogony. This source of information allows us to get closer to the complexities of Exu and, following the hypothesis I'm developing here, illuminates Jung's propositions about the dynamics of the psyche.

According to Edmilson Pereira, the itans allow us to understand Exu's role in the world and, with this, his presence in the life of each individual and also in human collectivities (PEREIRA, 2017, p. 105-6).

The manifestation of otherness through this orisha is particularly important for Jungian psychology. According to Jung, the problem of opposites is the most profound aspect of the psyche: "The structure of the psyche is, in fact, so contradictory or contrapuntal that there can be no psychological observation or generic proposition that does not immediately oblige us to also affirm its opposite" (JUNG, 1985, p. 74).

The point is that what we can broadly call Western modernity is built on rational principles that tend to eliminate contradictions, understood as problems or even logical flaws. Binarisms and ir-

reducible oppositions organise worldviews, ways of governance, social relations and subjectivities. Colonial reason, by establishing a separate and hierarchical humanity based on racial criteria, is an example of this. For Jung, this historical process, in which Christianity plays a fundamental role, produces a tendency towards the one-sidedness of consciousness, casting unvalued aspects of the personality into the shadows. The Christian idea, based on St Augustine, of evil as *privatio bono* underestimates the psychic force of evil and is yet another element that contributes to the one-sidedness of the conscience. The problem, for Jung, is that this historical-cultural disposition divides contemporary subjects, disconnecting consciousness and the unconscious and hindering the process of individuation.

One of the itans protagonised by Exu that we have chosen to analyse here warns of the dangers of one-sidedness in understanding the world and human relationships. Here's the story:

### Exu leads two friends into a death struggle

Two peasant friends set out early in the morning to work in their fields, but one and the other neglected to praise Exu. Exu, who had always given them rain and good harvests! Exu was furious. Wearing a pointed cap, white on one side and red on the other, Exu walked along the border of the fields, with one on his right and the other on his left. He passed between the two friends and greeted them emphatically. The peasants looked at each other. Who was the stranger? "Who's the stranger in the white cap?" asked one. "Who's the stranger in the red cap?" asked the other. "The cap was white, white," emphasised one. "No, the cap was red," assured the other.

White. Red. White. Red.  
 For one, the stranger was wearing a white cap,  
 for the other, a red cap.  
 They started arguing about the colour of the cap.  
 White.  
 Red.  
 White.  
 Red.  
 They ended up fighting with a hoe,  
 killed each other.  
 Exu sang and danced.  
 Exu was avenged (PRANDI, 2001b, p. 48-9).

Exu's revenge on the friends who forgot to praise him is not realised through supernatural resources. The friends are punished for their own inability to see reality beyond a binary bias. For them, the hat could only be white OR red, not white AND red. They both cling to their partial and, as such, false truths and engage in a death struggle. From Jung's perspective, we can read this narrative as a metaphor for the clash between the one-sidedness of consciousness and the unconscious that challenges it. The Swiss psychiatrist argues that consciousness and the unconscious have a compensatory relationship. Thus, the more one-sided consciousness is, the more the unconscious moves in the opposite direction, creating a split that can favour the emergence of uncontrollable and destructive psychic forces.

Like the unconscious for Jung, Exu is an uncontrollable principle. Integrating consciousness and the unconscious requires psychic work that begins by recognising that this unknown force exists in the psyche. The equivalent of feeding Exu in the first place is, in the process of individuation, looking at the shadow and understanding that it is part of us, that we are contradictory, imperfect, unfinished and multiple beings. To understand this in **Ourselves** is also to allow a more comprehensive view of the contradictions of the **Other**. As a result, we adopt a more complex perspective on the world, particularly on human relationships.

Exu, like the unconscious as Jung characterises it,

He is the one who, in order to teach people, plays tricks on them, disallowing all those who are complacent about the presumption of a truth that is limitedly finished. It is the principle of unpredictability that uses the cunning of appearance, correlating it to a sense of reality. It punishes any form of obsession with certainty by establishing doubt (RUFINO, 2019, p. 53).

Overcoming this situation requires suppressing the dichotomous separation between consciousness and the unconscious. To do this, the contents of the unconscious cannot be unilaterally condemned, but rather their compensatory importance for consciousness must be recognised. Through the transcendent function, a transformation of the conscious attitude becomes possible without disregarding the unconscious. Unconscious contents need to complement those of consciousness. The individuals who are least aware of their unconscious side are the ones who receive its influence the most, without realising it. To avoid such secret and undesirable intrusions of unconscious contents into our actions, ways are sought to make these contents conscious. In short, the less dissociation there is between conscious and unconscious life, the more individuals are able to fulfil the purposes of the Self, of the deepest aspect of their psyche (JUNG, 2013).

This is not an easy achievement, but the subject of ongoing work in the individuation process. The transcendent function requires an understanding/elaboration of the ciphered messages of the unconscious and a confrontation between the ego, the centre of consciousness, and the unconscious. Bringing these opposites closer together enables the emergence of the third element, the one more, which is the transcendent function (JUNG, 2013). Its materialisa-



tion through symbols capable of integrating contradictions without reducing them to one term and without reinstating new dichotomies makes it possible to assume this conflict as part of the psychic dynamic.

The avoidance of confronting the unconscious favours the constellation of complexes, momentarily modifying the subject's personality, producing a phenomenon similar to possession. Jung compares complexes to imps or goblins that take possession of individuals with greater force the less conscious they are (JUNG, 2013, p. 44-5).

These tricks that Jung attributes to the unconscious are also typical of Exu, when he interferes in people's lives, demanding recognition and food. There is no point in fearing and avoiding Exu, just as fearing the complexes only distances consciousness from the unconscious, making it difficult to produce the transcendent function. As frightening as complexes may seem to consciousness, Jung affirms that they are normal manifestations of life. For him,

The fear of the complex is a very strong prejudice, because the superstitious fear of what is unfavourable has survived untouched by our decanted Enlightenment. This fear provokes violent resistance when we investigate complexes, and it takes some decision to overcome it.

Fear and resistance are the signposts that mark out the royal road towards the unconscious (2013, p. 49).

To continue bringing Jung to the crossroads of Exu, I'd like to comment on another itan. Here's the narrative:

### **The black rooster**

Exu wandered the world in search of something new. He was bored and the lack of creativity in living beings made him deeply irritated.

– Everything was always the same... – he thought to himself. – Nobody invents or changes anything. What a bore!

So he realised that night was approaching and, with it, the threat of a storm. He decided to seek shelter in a house by the side of the road.

When he knocked on the door, he was greeted by a furry animal:

– What's your name?

– Monkey!

– And your father, what's his name?

– Monkey!

– Your mum?

– Monkey!

– Your brothers?

– All Monkeys!

Exu turned his back and walked away without saying another word. He wasn't going to spend the night in a house where all the inhabitants had the same name, which, for him, represented the most absolute proof of a lack of imagination. And Exu never liked obtuse people or animals. He soon came across another house and, knocking on the door, was greeted by another animal.

– Good afternoon! I'm looking for shelter to protect me from the coming storm, but first I need to know your name, said Exu, full of authority.

– My name is Elephant," replied the resident.

– And your father? – asked the visitor.

– Elephant, like me!

– Your mum?

– Elephant too!

– Your brothers?

– There are three of them and their names are Elephant, Elephant and Elephant.

– Bloody hell! – grumbled Exu as he walked away without saying goodbye.

A few more steps and Exu found another house, where he was greeted by a small bird with entirely black plumage.

– Hello, I’m Exu and I’m looking for shelter, but first of all I need to know your name.

– They call me Black Rooster! – replied the resident.

– And your wife?

– Chicken.

– Your children?

– That depends on their age,” explained the owner of the house. – The older ones are hens and pullets, the younger ones are chicks and the smallest ones are called little chicks!

Delighted with the answer, Exu decided to stay the night in that house and thanks to this he acquired a great admiration for the black rooster, which he still considers his favourite animal to this day (MARTINS, 2011, p. 31-33).

Exu’s enchantment with the creative is because creativity is movement, it is the invention of a path, it is the possibility of bringing joy to everyday life, it is what sustains life. Jung defines the creative impulse as something that, as well as being therapeutic, is basic to the human psyche and needs to be channelled into meaningful achievements for the individual, a condition for the individuation process. To realise oneself in the world and for the world is to give way to this creative impulse, one of the manifestations of Eros in our lives. On the importance of using creative power, Von Franz affirms:

(...) If someone doesn’t live their inner possibility, they become destructive. That’s why Jung also says that one of the cruelest destructive forces, psychologically speaking, is unused creative power.

(...) If someone has a creative gift and, out of laziness or some other reason, doesn’t use it, that psychic energy becomes pure poison (2020, p. 261).

The black rooster enchants Exu for his creativity in naming different existences, replacing the monotonous naming that standardises the animals of the same family by exalting the difference between them. Creative power singularises individuals, it is our mark on the world, our unique and non-transferable expression. It transforms what is given, pointing to possibilities, to the unfinished nature of things, to change as something permanent. One of the symptoms that frequently appears in Jung’s patient reports is the feeling of stagnation. Creating, whatever the soul demands, is fundamental to overcoming this state of paralysis that generates suffering and discomfort.

The black rooster offered at the crossroads pleases Exu, the creative animal is his favourite sacrifice, connecting the crossroads paths with creativity. The liberated creative flow relieves the pressures of the unconscious on consciousness and allows for greater integration of our psychic forces. Crossing consciousness and the unconscious is like reading Jung from Exu: “(...) the crossroads is the place where one swallows in one way in order to spit it out in a transformed way” (RUFINO, 2019, p. 69).

The crossroads can be a symbol of these amplified possibilities of being freed from literality, the one-sidedness of consciousness, binarisms and dichotomies, creative blockages and fear of the potential of the unconscious. When Luiz Rufino talks about the art of cruzo, I understand it as a way of understanding the art of living based on the development of the transcendent function, the goal of the individuation process (RUFINO, 2019, p. 86).

Crossing is not about defining, putting an end to, resolving or healing. It’s about opening up opportunities for understanding and action. It’s to amplify, a verb that Jung (1985) loved so much. In

The Practice of Psychotherapy, Jung emphasised that therapy, as he understood it, did not have happiness as its goal. Sometimes the opposite is true, because the search for wholeness of being is also an awakening to the collective pains of the world. But therapy can help us achieve a purposeful and therefore more fulfilling existence. If healing is understood as ending the pain or closing our wounds, it will never be complete.

At this crossroads, we continue once again with Rufino, asking, after all, if what Jung calls the unconscious isn't one of the names of Exu:

Exu is configured as the deity closest to us, incarnate at every moment of our existence, from the cry of the newborn to the last breath of death. The wise connoisseur would say: "Exu is the first in life and in death." Even though he is interpenetrated in all instances of human existence and comes as close as possible to the human character, he laughs at our limitations, longings and mocks those who are obsessed with greatness and certainty. Exu makes us sit in the void, he scorns our pretentious truths. He builds by destroying. In his syncopated game, what lurks is the fall. No wonder he is the principle of unpredictability. So what emerges from the syncopated void? Exu blows on us: reinvent yourself, create. There will always be a possibility (2019, p. 127-8).

Wouldn't recognising the possibilities in reinventing oneself be one of our searches, analysts and analysands, in our therapeutic relationships?

### **Corre gira: possibilities for exusiac therapy**

In this Exu-Jung crossroads, we can ask: How can we bring Exu into the therapeutic setting? I'm not referring here to a religious perspective, but rather, as discussed above, an epistemological and existential principle that guides therapeutic practices. This is not an easy task, because our psy-

che is formed and conformed to a hegemonic and very powerful Christian cultural matrix. Our psyche is divided and has difficulty dealing with ambiguities and paradoxes (SANFORD, 1988, p. 145).

One of the possibilities I've been working with is reading Exu's itans. These readings help to develop other ways of looking at situations that seem hopeless. The bewilderment, the creativity, the unusualness that appear in these stories dislocate ways of seeing reality, unbalance certainties, provoke reflections such as "but what if...?", building alternatives. These readings can be unfolded in images or in the production of other narratives in which the protagonist is the analysand herself. In this way, the symbol of the crossroads as a multiplicity of paths can be brought into psychotherapy.

Overcoming demands means reinventing life, because "The crossroads is where certainties are destroyed, it is, par excellence, the place of gaps and possibilities" (RUFINO, 2019, p. 108). Stimulating creative fantasy means allowing psychic contents from the unconscious to penetrate the conscious, multiplying paths for self-expression (JUNG, 1985, p. 32). A movement that Jung saw as liberating:

The power of the imagination, with its creative activity, frees man from the prison of his smallness, of being 'just that', and elevates him to a state of ludic play. Man, as SCHILLER says, 'is only fully man when he plays' (p. 43).

This ludic dimension that Jung refers to, inspired by aesthetic education as proposed by Friedrich Schiller in the 18th century, is deeply destabilising for an Enlightenment rationality. In the therapeutic setting, the act of telling stories to adults in itself produces an interesting effect of strangeness. When these stories mess with Christian morality, Enlightenment reason and Cartesian logic, bringing gingas, dribbles, pranks and syncopes, this effect is even more intense. It is in the strangeness, and often in the laughter, that the

breach is established and creative possibilities present themselves. We're not referring here to finding a solution to a problem, but rather to the act of putting that problem into new perspectives, which can result in important resignifications for the process of individuation, which is always open and unfinished, like the paths of Exu:

The famous expression "Exu gives path", commonly circulated in terreiros, reveals the dynamic, creative and unfinished character of the sign. Thus, to give the path is not necessarily to point the way, but to potentialise/practice the possibilities. The notion of the path is as ambivalent as Exu (RUFINO, 2019, p. 109).

This ambivalence doesn't allow us to point to the "right path", but rather to think that every trajectory can take on new meanings. It is possible to read and reread each person's life story from new meanings constructed in the present, through therapeutic work, and thus reinvent futures. The (re)significant possibilities of/in ambivalence can be illustrated by the cross/crossroads relationship analysed by Rufino: "The colonial project made the cross its aegis, colonial daily life made the crossroads the field of possibilities and mandingas, the reinvention of life, the primordial dwelling of Exu" (RUFINO, 2019, p. 39).

Dealing with these ambivalences of the psyche, and of life, presupposes recognising that there are forces at work within us that we don't control, even though they are part of us. This recognition is the beginning of overcoming the divide between consciousness and the unconscious. Zacharias compares it to the care observed in Afro-Brazilian religious rituals of feeding Exu before any other action (ZACHARIAS, 2019, p. 25).

We can develop this argument with the help of Marie-Louise Von Franz:

If the ego could relate directly to the Self or to a unifying symbol, the conflict would be resolved and the ego would function

again in its totality. This is the normal way opposites work, and the main impulse is once again the flow of life, with the ego following or serving this flow from wholeness. In fact, the conflict is never really resolved, but the emotion invested in it diminishes; it is overcome by suffering and absorbed by a new form of life, when it can then be looked at again without passion, from a different angle. (...) a renewed and healthy relationship with the dualities of the unconscious means that vital processes can once again flow (2020, p. 55, 70).

Therapeutic work with Exu's rich collection of itans can therefore help to build more complex ways of seeing the world and seeing oneself in the world, capable of destabilising certainties, relativising rigid moral principles, questioning socially established rules and standards, deconstructing absolute truths. And this is true for both analysands and therapists, because listening to the other, welcoming them into our soul, requires doubting our certainties and a posture of being humble (in Jung's terms) in the face of the unknown. It is in the enchantment of doubt that Exu teaches.

Without this psychic work, it is not possible to suppress the disunity with the unconscious by establishing the transcendent function. And for Jung, this should be the goal of every individuation process (JUNG, 2014b, p. 128).

In the playful readings that Exu provides in the therapeutic setting, there is an invitation to the freedom of experimentation:

(...) to learn from Exu is not to restrict the experience of constructing meaning to this or that possibility, but to many possibilities, including those that the sonar of our language has not yet detected. Exu is both what is done and the becoming of all endeavours. That's why, aware of its dynamics, we need to make an effort to grasp what is significant in established poetics (and,

we would say, in a way, catalogued by our scheme of expectations) and what we don't even imagine to be a potential poetics (and, we might add, a poetics of freedom of experimentation) (PEREIRA, 2017, p. 148-9).

To end this section, I'd like to make one last comment on the issue of laughter and joy that Exu's stories evoke. It is common for the telling of these itans to involve both bewilderment and laughter in those who hear them. Exu's tricks, even if they end in death, bring a relativising humour, similar to what Mikhail Bakhtin identifies in carnival laughter. For Bakhtin, this laughter is subversive, as it inverts social hierarchies, discredits official discourses and brings the body, especially the low body, to the centre of the public square and the popular worldview (BAKHTIN, 1993). The laughter aroused by Exu seems to me to be of the same nature, a vital impulse, a pulse of life that Nise da Silveira associates with the power to act. In her Fourth Letter to Spinoza, the rebellious psychiatrist states:

Joy, you say, is the passage of man from a lesser perfection to a greater perfection and, conversely, sadness is the passage from a greater to a lesser perfection. Joy increases the power to act, while sadness diminishes it (1995, p. 68).

### **Returning to the centre of the crossroads**

In the exusiac spirit, what we've done here is an essay, an attempt to get closer to aspects

of Jungian thought based on the Exu principle. A saying in a terreiro goes that the lord of the body turns error into rightness and rightness into error. May this right-error free us from absolute and lazy certainties so that the adventure of unravelling souls, our own and those of others, is always enchanted, restless, creative and on the move. In the context of a country built by blood and also by Afro-diasporic and indigenous creativity, Exu, as well as caboclos, encantados, pretos velhos, entities, forest beings are references for thinking about the formation of the psyche (which is always a historical process), its dynamics and, consequently, therapeutic work. Open and multiple paths, always!

I return to the centre of the crossroads to set off on paths that will allow me to enter the forest of analytical psychology, as well as my process of individuation. And I conclude these provisional words with an extract from the poem Padê de Exu Libertador, by Abdias Nascimento:

I offer you Exu  
the ebó of my words  
in this padê that consecrates you  
not me  
but mine and yours  
brothers and sisters in  
Olorum  
our Father  
who is  
in the Orum  
Laroiê! ■

Received: 02/28/2023

Revised: 11/16/2023

## Resumo

### *Jung na encruzilhada ou lendo Jung a partir de Exu*

*Este artigo propõe uma leitura de alguns aspectos da obra de Jung a partir do orixá Exu e da noção de encruzilhada, entendida como referencial epistemológico para uma ampliação da psicologia analítica. Ler Jung a partir de Exu é propor reflexões complexas e contemporâneas sobre a psicologia analítica, ampliando possibilidades terapêuticas e de análises sócio-históricas. Exu é um*

*princípio descolonizador, que duvida de ortodoxias, enfrenta estagnações e desestabiliza visões de mundo eurocêntricas. Comunicação, movimento, dinamismo, criatividade e transformação são elementos comuns a Exu e à psicologia analítica. Inconsciente, sombra e função transcendente são alguns dos conceitos junguianos trabalhados em diálogo com o princípio Exu. ■*

Palavras-chave: Exu, encruzilhada, psicologia analítica

## Resumen

### *Jung en la encrucijada o lectura de Jung desde Exu*

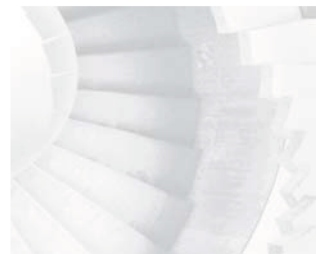
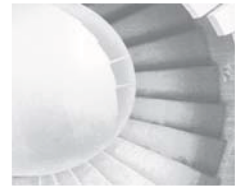
*Este paper propone una lectura de algunos aspectos de la obra de Jung a partir del orisha Exu y de la noción de encrucijada, entendida como referencia epistemológica para una expansión de la psicología analítica. Leer a Jung a través de Exu significa proponer reflexiones complejas y contemporáneas sobre la psicología analítica, ampliando las posibilidades terapéuticas y los análisis socio-históricos. Exu es un*

*principio descolonizador que pone en duda las ortodoxias, se enfrenta al estancamiento y desestabiliza las visiones eurocéntricas del mundo. Comunicación, movimiento, dinamismo, creatividad y transformación son elementos comunes a Exu y a la psicología analítica. Inconsciente, sombra y función trascendente son algunos de los conceptos junguianos trabajados en diálogo con el principio Exu. ■*

Palabras clave: Exu, encrucijada, psicología analítica.

## References

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Obras escolhidas vol. 1.)
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1985. (Obras completas de Carl Gustav Jung, vol. 16/1)
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2013. (Obras completas de Carl Gustav Jung, vol. 8/2)
- \_\_\_\_\_. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014b. (Obras completas de Carl Gustav Jung, vol. 7/1)
- LAGES, S. R. C. *Exu—luz e sombras: uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio, 2003.
- MARTINS, A. *Lendas de Exu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- PEREIRA, E. A. *Entre Orfe(x)u e Exunouveau: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Azogue, 2017.
- PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, p. 46-63, jun./ago. 2001a. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63>
- \_\_\_\_\_. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro, Mórula Editorial, 2019.
- SANFORD, J. A. M. *O lado sombrio da realidade*. São Paulo: Paulus, 1988.
- SERBENA, C. A.; GABANI, M. S. A. Exu: um trickster solto no “terreiro” psíquico. *Relegens Thréskeia*, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 52-70, 2015. <https://doi.org/10.5380/rt.v4i1.42260>
- SILVEIRA, N. *Cartas a spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- VON FRANZ, M. L. *A sombra e o mal nos contos de fada*. São Paulo: Paulus, 2020.
- ZACHARIAS, J. J. M. *Exu, meu compadre: uma abordagem analítica*. São Paulo: Sattva, 2019.





# Cartografias de mulheres no asfalto: diálogos sobre o complexo cultural do machismo

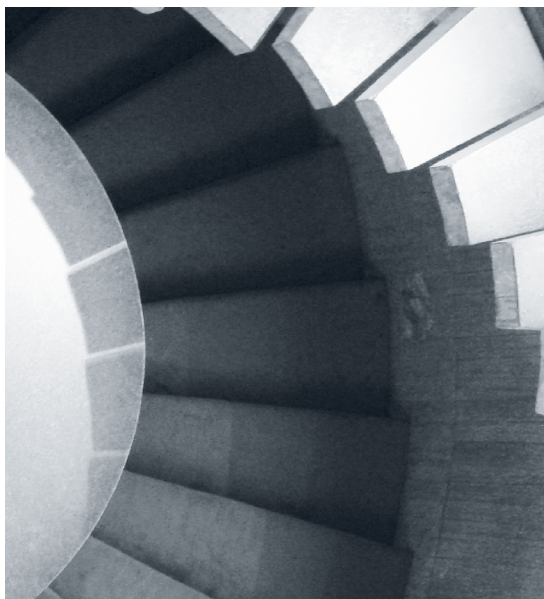
Alvena Seixas\*  
Juliana Mendonça\*\*

## Resumo

Neste texto, a autora adota uma metodologia ensaística impulsionada pelo desejo de devolver a polis da alma à poesia. A partir da técnica de imaginação ativa desenvolvida por Jung, a autora estabelece um diálogo com um grafite situado em Salvador, Bahia. Essa obra é parte da série “Luto” concebida pela artista baiana Thalita Andrade. O grafite em questão retrata uma mulher, cuja imagem sofreu importantes transformações durante o período do governo de Jair Bolsonaro, tornando-se objeto de reflexão mais direto sobre as mudanças políticas e culturais em curso na sociedade brasileira. Nessa perspectiva, este artigo se propõe a analisar o quanto a mudança da imagem grafitada, aparentemente tão circuns-

crita, pode também refletir uma necessidade de mudança coletiva. Para tanto, além do conceito pós-junguiano de complexos culturais, a autora faz uso da teoria junguiana sobre energia psíquica, aliada ao aporte proveniente dos campos da história da arte e da literatura. ■

**Palavras-chave**  
complexo cultural do machismo, imaginação ativa, psicologia analítica, arte urbana.



\* A autora criou o nome “Alvena Seixas” por meio de um processo de imaginação ativa, inspirada por uma imagem de grafite em Salvador, Bahia.

\*\* Psicoterapeuta e Arterapeuta Junguiana. Mestre em Artes Visuais pela Universidade Federal da Bahia com Co-orientação do Departamento de Psicodinâmica da PUC-SP. Professora de especialização em Teoria Junguiana na Universidade Federal da Bahia. Email: julianamlopes.mgmail.com

## Cartografias de mulheres no asfalto: diálogos sobre o complexo cultural do machismo

### Mulher, senta aqui no chão conosco!

Caríssima leitora, possivelmente estudiosa ou curiosa sobre os cambaleios da alma humana: antes de iniciar as reflexões acadêmicas, gostaria que você buscasse na sua história de vida algum momento em que teve sua existência violada pelo simples fato de ter nascido em um corpo culturalmente classificado como feminino. Acredito que esse não seja um exercício muito difícil – talvez você se lembre de até mais de uma situação. Agora, vamos aprofundar mais um pouco, caso você seja uma mulher que não cabe nessa classificação cultural: busque um momento em sua história de vida no qual você teve a sua alma violada por ter nascido em um corpo que não comporta as amplitudes da sua alma. Imagino que para você essa memória de violência apareça ainda mais rapidamente e talvez até com maior intensidade<sup>1</sup>.

Mesmo estimando a singularidade da memória que você evocou, é preciso enfatizar que essa violência não é algo que perpassa apenas sua alma, mas diz respeito a todas nós enquanto coletivo de mulheres. Em vista disso, a psicologia pós-junguiana apresenta um conceito que parece preencher uma lacuna não apenas nas elaborações teóricas junguianas, como também na prática clínica – ou seja, na sua práxis. Este conceito é denominado *complexo cultural*, o qual consiste em agregados emocionalmente carregado de ideias que tendem a se agrupar em torno de um núcleo arquetípico em um coletivo identificado (KAPLINSKY, SINGER, 2010), em outras palavras, tendem a considerar sofrimentos psíquicos como decorrentes de sofrimentos coletivos que dizem

respeito também a aspectos culturais, tais como o machismo, o racismo, o consumismo etc. Essa perspectiva diverge do que outrora fundamentava a prática clínica, que assumia um ponto de vista individualizante ou simplesmente ignorava os enredamentos culturais em trâmite. Em resumo, embarcaremos agora nas ondas agrídoces da brisa de Salvador, para discutir este tema com uma “amiga” que vou lhes apresentar.

### Uma mulher, um muro e um luto

O diálogo com as imagens, em nossa cultura cartesiana, pode parecer, à primeira vista, estranho, especialmente para aqueles que não estão familiarizados com a obra de Jung. No entanto, essa técnica é comum em tradições que não se estruturam pela predominância do modo de pensar racionalista. A técnica da imaginação ativa, desenvolvida por Jung, é uma forma importante de acessar conteúdos inconscientes, que podem ser uma fonte valiosa de autoconhecimento. Através do diálogo imaginário, podemos integrar aspectos desconhecidos da psique e encontrar novas perspectivas no que diz respeito tanto ao individual como ao coletivo. Segundo Jung (2015):

A imaginação ativa, como o termo diz, designa imagens dotadas de vida própria e os acontecimentos simbólicos se desenvolvem de acordo com uma lógica que lhes é peculiar – quer dizer, logicamente, se a imaginação consciente não interferir. Começa-se pela concentração num ponto de partida (p. 188).

Por meio da prática da imaginação ativa, Jung percebeu que a mente consciente é limitada em sua capacidade de produzir novos conteúdos e *insights* significativos. Ao confiar em nossa mente consciente, muitas vezes somos restringidos pelas

<sup>1</sup> Se você não se adequa a nenhum dos casos mencionados (possivelmente um leitor homem cisgênero heterossexual), aproveite esse momento para buscar em sua memória algum episódio em que você violou a alma de uma mulher ou alguma ocasião na qual você apresentou comportamentos destoantes do padrão cultural de masculinidade e teve também a sua alma violada.

estruturas e pelos padrões habituais de pensamento, que nos impedem de explorar plenamente a riqueza e a profundidade do inconsciente. No entanto, quando nos abrimos para a imaginação ativa, estamos permitindo que o fluxo de imagens e símbolos emergentes do inconsciente encontre um espaço de expressão na consciência. É como se estivéssemos abrindo uma porta para um vasto reino interior, onde as possibilidades são infinitas.

Em Salvador, em meio à maresia, à poluição dos carros e à violência urbana, surgem nos muros os mais diferentes tipos de imagens, sejam elas grafites ou pixos<sup>2</sup>, estabelecendo diálogos com a população. Assim, a arte urbana vem sendo configurada à vida nas grandes cidades, por vezes como um meio de denúncia, outras para fins comerciais, ou ainda pela necessidade estética e ética de quebrar o cinza predominante nas metrópoles.

Este artigo propõe uma análise em a partir do conceito de complexos culturais, ou seja, da inextricabilidade entre individual e coletivo, portanto, considero os muros como um espaço emblemático, pois, em nossa cultura, cumprem a função de separar (ou tentar) o privado do público.

Dentre os seres gráficos habitantes dos muros do centro de Salvador, destaco uma mulher que reside num local de intenso movimento de pedestres, de forte comércio e trânsito (Imagem 1). Ali, ela pode ser percebida por um transeunte mais atento ou em momentos em que o engarrafamento nos obriga a desacelerar. Foi num momento como esse que tive o primeiro contato com ela, no ano de 2017<sup>3</sup>. Naquele instante, escutei seu grito, dizendo-me o seguinte: “LUTO, pois, independentemente de quem somos, estamos juntas”.



Fonte: Arquivo pessoal.

**Imagem 1. Alvena (Salvador, 2017).**

Essa frase ecoou em mim por alguns dias, o que me levou a retornar ao local a pé para conhecê-la melhor. Chegando lá, percebi o seu rosto coberto por um capuz preto e seu corpo feminino que segurava com as mãos uma forma semelhante a uma barra escura dobrada pela força de seus braços (Imagem 1). Depois de uma troca de olhares entre mim e a mulher que habita aquele muro, ela me falou seu nome: Alvena. Debaixo do capuz, ela ria ao perceber o quanto eu não a conhecia, apesar de atravessar por anos o seu caminho. Me dispus a ouvir o que ela dizia e reconheci que, assim como eu, ela também era uma mulher habitando Salvador. Assim, ouvi a repetição da frase que a escutei gritar inicialmente: “LUTO, pois, independentemente de quem somos, estamos juntas”. Nesse momento do nosso diálogo, recebemos a ilustre presença de Clarice Lispector que mencionou para nós um trecho do seu livro “A paixão segundo G. H.”:

[...] preciso segurar esta tua mão – mesmo que não consiga inventar teu rosto, teus

<sup>2</sup> Os grafites são imagens desenhadas nos muros e possuem uma forma compreensível para qualquer observador. Já os pixos não possuem esse comprometimento com a compreensão do conteúdo; pelo contrário, muitas vezes são utilizados alfabetos que apenas determinados grupos compreendem. A necessidade de classificar o que é grafite ou pixo vem diminuindo na academia, pois se demonstrou que muitas vezes o debate sucumbe a preceitos elitistas. Nesta pesquisa, essa diferenciação também não se faz importante.

<sup>3</sup> À época, o Brasil encontrava-se sob o governo de Michel Temer, após um golpe que retirou a primeira mulher eleita presidenta do país, Dilma Rousseff.

olhos e tua boca. Mas, embora decepada esta mão não me assusta. A invenção dela vem de tal ideia de amor como se a mão estivesse realmente ligada a um corpo que, se não vejo, é por incapacidade de amar mais (2012, p. 14).

Nesse livro, Clarice Lispector nos convida a refletir sobre a nossa humanidade, pedindo que seguremos sua mão enquanto ela compartilha suas reflexões. Em troca, ela nos oferece a própria mão, para que possamos refletir sobre nós mesmos. A autora utiliza a metáfora da barata – um inseto que a repugna – para criar um jogo intrincado que revela a profundidade da nossa humanidade. À medida que G.H., a personagem principal, reflete sobre esse “Outro”, ela termina por ingeri-lo, enfrentando aquilo que a repugna. Isso simboliza uma jornada de autoconhecimento profunda e desafiadora.

Lispector nos alerta para o perigo de vivermos apenas para sobreviver, sem percebermos quem somos e onde estamos. Esse estado de “insossidade”, ou “afeto triste” (SAWAIA, 2009) nos impede de mobilizar a luta e o luto necessários para encontrar significado em nossas vidas.

Na presença de Clarice, vi Alvena tensionando a barra da existência. Seu grito me remeteu às palavras da autora ao solicitar ajuda de outrem para sustentar um afeto. No caso de Clarice, o vazio existencial de uma mulher de classe média; no caso de Alvena, as vulnerabilidades próprias de sua existência gráfica na urbe. Ao me dispor a conversar com Alvena, percebi uma possibilidade de aproximação às angústias de nossa existência coletiva. Seu grito que me convidava a “estarmos juntas” me instigou a pensar no cuidado mútuo entre mulheres, na contramão das disposições de um complexo cultural machista que nos encaminha a competirmos umas com as outras. Nessa direção, encaro o quanto é difícil encontrar aspectos da vida que não reflitam o impacto de alguma forma de trauma de grupo (KIMBLES, 2014).

Diante desses fatores, aproximo-me dos conceitos de inconsciente cultural e complexos culturais, que visam demonstrar como traços partilhados culturalmente constituem nossa construção identitária. O primeiro é definido como uma área de memória histórica situada entre o inconsciente coletivo e o padrão manifesto da cultura (HENDERSON, 1986). Ou seja, consiste em um aspecto do inconsciente que diz respeito a um período histórico menor do que o coletivo – que apresenta as possibilidades já vividas de história da humanidade – e maior do que a história individual, sendo assim caracterizado pelos atributos específicos de cada cultura na qual os sujeitos se desenvolvem. Já o segundo conceito consiste em uma amplificação do primeiro, a partir da perspectiva da teoria junguiana. Assim, complexos culturais são definidos como:

sistemas dinâmicos de relações que atendem à necessidade individual básica de pertencimento e de identidade individual e de grupo por meio da ligação de experiências pessoais e expectativas de grupo, já que são mediadas por processos de etnia, raça, religião, gênero e/ou identidade social (KIMBLES, 2014, p. 79).

Dessa forma, os complexos culturais expressam-se segundo a dinâmica da constelação definida por Jung (2000), nos levando a ter atitudes e comportamentos sem o controle da consciência, porém com conteúdos que dizem respeito a traumas culturais.

Dentre os complexos culturais, temos em nossa sociedade a construção identitária do que significa ser mulher e junto a ela o que pode ser classificado como o seu oposto, o complexo de ser homem. Dessa dinâmica emerge a crença machista de que o pertencimento à categoria “homem” confere ao indivíduo uma superioridade à condição de existência daquelas cuja identidade de gênero não cabe na mesma definição. Quando esse complexo é constelado junto do complexo do capitalismo, podemos analisar a

tendência da percepção cultural das mulheres como mercadorias, a qual surge a partir da relação social que transforma o ser que é mulher em um ser que é oprimido por ser mulher (GAYLE, 2004). Se considerarmos como esses complexos são atrelados uns aos outros, podemos reconhecer a falácia argumentativa na ideia de “mulheres machistas”, uma vez que mulher alguma se beneficia do machismo. Quando uma mulher reproduz comportamentos machistas, ela está atrelada ao complexo cultural que a oprime; a nível pessoal, está ainda inapta a perceber o intrincamento cultural que a constitui.

A partir dessa elucidação, volto-me ao diálogo com Alvena. Uma vez que me identifico com o complexo cultural de ser mulher em nossa sociedade, Alvena me transmite a sensação de suporte. Sua força ao tensionar a barra da existência e seu grito de “LUTO” me remetem a um apoio mútuo entre mulheres em nossas lutas diárias, afinal só uma mulher sabe o que significa andar à noite em uma rua escura, perceber alguém se aproximando e o posterior alívio ao quando esse alguém é uma mulher, visto que somos sustentadas e também sustentamos nossas congêneres ao recebermos os pesos do complexo cultural machista. Assim, ao ver Alvena de rosto coberto e corpo à mostra, ouço um grito de apoio e ao mesmo tempo um pedido de acolhimento para nossos corpos.

O grito de Alvena vai além do luto de morte e do luto de combate. Ao colocar a frase na primeira pessoa, ela pode demonstrar que está lutando, mas quando pronuncio e penso na palavra na primeira pessoa, engajo-me também nessa luta. Ou seja, não *lutamos*, pois neste sentido há alguém mais lutando por mim. *Eu luto*. Este *eu*, coberto por um capuz (uma máscara?), representa todas nós num *eu* coletivo.

A psicóloga e analista junguiana canadense Marion Woodman (1999) dedicou parte da sua vida à pesquisa sobre o que tem ocorrido com o feminino a partir dos problemas da modernidade. O pouco contato com o inconsciente, marcado pela racionalização do nosso mundo simbó-

lico, parece ser um dos mais poderosos agentes de erosão da nossa psique.

Nesse sentido, a capacidade de ter ideias sem a muleta da razão se mostra imprescindível, pois valoriza a entrega ao mistério, a confiança no movimento do corpo e sua capacidade de receber o que a vida oferece. Valoriza-se, portanto, a consciência de que não podemos controlar a vida. Essa postura possibilita, inclusive, modos diversos de confecção escrita e embasamento crítico às prescrições androcêntricas nos saberes científicos (JAGGAR, 1997).

Cabe ressaltar que os aspectos femininos consistem em um conjunto de características afetivas e comportamentais presentes em homens, mulheres e pessoas não binárias, construídos no decorrer da história e gravado em nossa psique coletiva. A cabeça desconectada do corpo, em homens e mulheres, em todas as pessoas, seria uma compensação coletiva pelos anos de estancamento do feminino? (Foucault, 2011). Seria agora necessário mostrar apenas nossas cabeças? Em caso afirmativo, quando recuperaremos nossos corpos? Onde eles estão?

Todos esses aspectos podem nos levar a enxergar esse conjunto de conteúdos que permeiam o ser mulher estando intrinsecamente ligado ao complexo cultural do machismo. Dessa forma, navegando através e além dos muros soteropolitanos mergulharemos nas transformações ocorridas em Alvena, impulsionadas pelas mudanças no nosso panorama político, em paralelo com a nossa ferida coletiva.

### **Um complexo cultural, uma mulher e um governo misógino**

Conheci Alvena em 2017, mas me detenho agora ao ano de 2019, marcado pela posse de um governo de ultradireita no Brasil. Àquela época, o presidente da república Jair Bolsonaro proferia que homens estrangeiros poderiam “ficar à vontade” se quisessem vir ao país “fazer sexo com uma mulher” (MARIZ, 2019). Bolsonaro se contrapunha àquilo que denominou como “turismo *gay*”. Escutar essa frase verbalizada pelo

presidente de um país onde, para além dos alarmantes casos de violência homofóbica, 1.326 mulheres foram vítimas de feminicídio naquele ano<sup>4</sup>, pode aprofundar feridas rasgadas pelo complexo cultural do machismo. Em face dessa conjuntura política, seres como os da série “O Luto” emergiram nas ruas das cidades e, a partir dessa observação, podemos mensurar certa urgência em colocar o tema da violência contra as mulheres sob escrutínio público, levantando possibilidades de discussão e reflexão.

Desde o início do mandato de Bolsonaro, nossas mãos – que já precisavam estar unidas – tiveram que se apoiar ainda mais fortalecidas. Durante a transição entre um temeroso governo golpista para um governo abertamente genocida, um slogan/imagem de suporte coletivo criado pela artista e tatuadora Thereza Nardelli viralizou nas redes sociais com os dizeres “Ninguém solta a mão de ninguém” (Imagem 2).

A ascensão do conservadorismo brasileiro foi sentida pelas mais diversas populações que constituem o país. Os seres gráficos não ficam ilesos às transformações coletivas, principalmente aqueles concebidos e dispostos nas ruas das grandes cidades. Ao cruzar novamente o caminho de Alvena no centro de Salvador, deparei-me com transformações em suas formas (Imagem 3), ela passou a segurar algo ainda mais nítido do que uma barra vergada em suas mãos: agora, ela exibia uma vulva. Pareceu-me um duplo movimento de mostrar sem pudores uma existência corpórea e, ao mesmo tempo, de proteger o próprio corpo. Essa foi a primeira coisa que a escutei dizer ao a reencontrar após esse golpe coletivo.

De forma semelhante à nossa conversa anterior, aproximei-me dela pedindo licença e perguntei do seu interesse em bater um papo. Como sempre muito solícita, ela me acolheu e me convidou a sentar entre seus pés na calçada.



Fonte: Thereza Nardelli. Disponível em: <[https://www.behance.net/thereza\\_nardelli/](https://www.behance.net/thereza_nardelli/)> Acesso em: jan. 2023.

**Imagem 2. Ninguém solta a mão de ninguém.**

Para não atrapalhar a intensa movimentação de transeuntes, a obedeci. Assim, enquanto ela me observava de cima para baixo, nossa troca de olhares nos levou a refletir sobre a luta dos nossos corpos pela existência digna – uma teia que tecemos através de pequenas imagens do movimento feminista, o qual ao longo de mais de um século continua se mostrando tão necessário.

O Movimento Feminista pode ser visto em três principais ondas: as sufragistas, a revolução cultural e a revolução institucional (SCOTT, 1995). Na primeira onda, tivemos um movimento liderado por mulheres brancas de classe média que reivindicavam o direito ao voto e a possibilidade de trabalhar fora do âmbito doméstico. Já na segunda, buscava-se não apenas o direito de utilizarmos os espaços e instituições de forma ativa, mas também pertencermos a esses espaços desafiando prescrições de gênero – foi a luta que ampliou o

<sup>4</sup> Dados dos boletins de ocorrência das Polícias Civas das 27 Unidades da Federação, disponíveis na cartilha Violência contra Mulher em 2020 pelo Fórum Nacional de Segurança Pública.



Fonte: Talitha Andrade. Disponível em: <https://www.instagram.com/tali.boy/>.

**Imagem 3. Alvena (Salvador, 2019).**

campo de ação da justiça para incluir assuntos anteriormente compreendidos como privados, como sexualidade, serviço doméstico, reprodução e violência contra mulheres (ARRUZZA et al., 2019). Assim, consolidou-se a máxima “o pessoal é político”, entremeando as bases econômicas e materiais da sociedade aos condicionamentos culturais em vigência, de modo a questionar a separação dicotômica entre assuntos públicos e privados. Já a terceira onda chamou atenção para o quanto as diferenças existentes entre as mulheres tornam a luta múltipla, visto que as demandas são interseccionadas por questões de raça, classe, sexualidade e outras categorias. Um viés desconstrucionista marcou a tensão entre as categorias até então mobilizadas.

À deriva desses movimentos, as lutas feministas permanecem em contínua transformação. Ainda que as pautas e os problemas confrontados sejam rearticulados, os direitos das pessoas historicamente subalternizadas sempre estão

sob ameaça. Assim, mesmo que as reivindicações das sufragistas da primeira onda pareçam algo distante e consumado, é preciso nos mantermos atentas às nuances de interdição de nossos direitos políticos mais fundamentais.

Cara leitora, palavras também podem ser vistas como imagens. Ao passo em que o conservadorismo brasileiro ascendia nos últimos anos, veiculou-se notoriamente o seguinte *slogan*/imagem: *a mulher bela, recatada e do lar*<sup>5</sup>. Como dito anteriormente, a primeira batalha enfrentada pelas lutas feministas foi o direito de sair de casa e participar ativamente da polis, assim, podemos ver nesse trançado histórico imagético (DIDI-HUBERMAN, 2011), uma tentativa de retroceder à luta inicial e mais básica que acreditávamos já termos vencido: o direito de pertencer ao espaço público. Essa tessitura pode nos levar a associar uma imagem ainda em voga da mulher como mercadoria – ou seja, como um objeto pertencente aos homens. Objetificadas, nosso local não pode ser de livre circulação, mas confinadas no subestimado âmbito do privado, junto de outras mercadorias de posse desses homens. A partir dessa lógica, os demais direitos são eclipsados e negligenciados, principalmente se considerarmos articulações complexas de interseccionalidade e diferenças interiores à categoria “mulheres”.

Durante meu reencontro com Alvena, ela me sugeriu que convidasse outra mulher para conversar conosco, mas dessa vez ela não queria que fosse Clarice Lispector. Alvena explicou que, embora antes fosse agradável ter conversas leves que a faziam flertar com Woodman, no atual contexto político de ascensão do conservadorismo, isso se tornou impossível. Ela me confidenciou que precisávamos de alguém sensível e politicamente engajada, e sussurrou o nome de Sueli Rolnik em meu ouvido. Eu não tinha tanta intimidade tanto com Sueli quanto com Clarice e não poderia chamá-la naquele momento. Decidi sair em busca dela e prometi a Alvena que retornaria em breve.

<sup>5</sup> Em reportagem da Revista Veja (LINHARES, 2016) sobre Marcela Temer, esposa de Michel Temer.

Depois de um tempo, encontrei algo interessante para compartilhar com Alvena e me sentei no asfalto sob seus pés novamente, convidando Sueli para se juntar a nós. Ela acomodou-se ao nosso lado e ajeitando de forma charmosa os seus cabelos, nos apresentou as suas ideias de cartografias:

Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos (ROLNIK, 1989).

Quebrando o silêncio que se estabeleceu após a fala de Sueli, Alvena nos contou que aquela barra da existência se tornou obsoleta frente a nosso atual contexto social; nossos afetos contemporâneos enquanto coletivo de mulheres não são mais os mesmos dos denunciados no início de 2012. Nosso “desmanche” se deu agora não no caminho do cuidado, mas na exposição da ferida infligida. Mais do que clamar luto/luta na afirmação de estarmos juntas independentemente de quem somos, era hora de exibirmos despudoradamente – eu, Alvena, você, cara leitora – esse aumento da ferida cultural que marca nossos corpos e almas, afetando de forma direta as nossas existências.

Nosso sentimento de pertencimento ao grupo específico de identidade que denominamos ser mulher traz em seu núcleo arquetípico essa ferida rasgada em nossa cultura por aqueles que odeiam nossa identidade de gênero; uma ferida que afeta as que se identificam e as que foram compulsoriamente identificadas com essa identidade. Segundo Kimbles (2014, p. 92): “as fantasias estimuladas pelos complexos culturais, mesmo quando os estereótipos podem fornecer uma energia positiva para a autorrealização e aprimoramento, trazem dimensões compensatórias ou ausentes para o desenvolvimento pessoal”.

Ou seja, olhando esse aspecto por meio do complexo cultural que nos permite a identificação como mulheres, podemos perceber potências, mas também limitações, as quais se multiplicam quando pensamos na possibilidade de complexos culturais constelarem de forma concomitante, ou seja, quando passam a existir pontes entre as feridas culturais de diferentes âmbitos. Através desse raciocínio, vamos caminhar brevemente por dois exemplos: as mulheres pretas e as mulheres transgênero.

No primeiro caso, além de vivenciar as feridas do complexo cultural da misoginia, podemos no mínimo agregar mais algumas feridas: as mulheres pretas vivenciam a ponte entre este e o complexo do racismo, sendo que nesses casos a energia entre eles pode ser vista como acumulativa e conseqüentemente maior que dois. De forma semelhante, em nível de força da energia psíquica, as mulheres trans vivenciam o acúmulo dos complexos e ponte entre o complexo do machismo e da transfobia, o que traz como uma das conseqüências talvez mais nítida o fato de que a expectativa de vida dessas mulheres no Brasil seja de apenas 35 anos<sup>6</sup> ainda podendo estar também incluso o complexo do machismo (ANTUNES, 2013 apud BENEVIDES, NOGUEIRA, 2020, p. 42), metade da média nacional. Se considerarmos ainda outras categorias informadas por complexos culturais, encontraremos o acúmulo/ponte desses complexos, como, por exemplo, o machismo, o racismo, a homofobia, a gordofobia, o capacitismo, a xenofobia etc. Crenshaw, autora que estudou profundamente o tema, destaca a urgência de encarar os estudos feministas sob essa perspectiva, reconhecendo que esses sistemas de opressão frequentemente se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais múltiplos eixos se entrecruzam:

<sup>6</sup> Informação disponibilizada no *Dossiê dos assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020*, a partir de uma entrevista. A própria ausência de um dado oficial sobre o tema pode nos mostrar o quanto esta é uma questão com pouco ou nenhum cuidado sério no Brasil.



Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excluídos; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias. As mulheres racializadas e outros grupos marcados por múltiplas opressões, posicionados nas intersecções em virtude de suas identidades específicas, devem negociar o tráfego que flui através dos cruzamentos (CRENSHAW 2002, p. 177).

Crenshaw chama a atenção para as mulheres racializadas que muitas vezes estão posicionadas em um espaço onde o racismo, a classe e o gênero se encontram, o que as tornam particularmente vulneráveis a múltiplas formas de opressão. Para essas mulheres e outros grupos marcados por múltiplas opressões, a interseccionalidade torna-se fundamental para negociar o fluxo intenso de tráfego através dos cruzamentos entre esses sistemas opressores.

A partir dessa compreensão, podemos analisar o conceito de complexo cultural na psicologia analítica, passando a encará-los também por meio de um acúmulo da energia psíquica gerada pela ponte e concomitância entre complexos culturais distintos, mas que constelam juntos. Isso significa que as interações entre diferentes complexos culturais podem gerar um acúmulo de energia psíquica que pode se manifestar de forma intensa e complexa na psique dos indivíduos, levando a uma maior dificuldade de lidar com essas formas de opressão. A interseccionalidade, como conceito, propõe que não podemos analisar a opressão ou a discriminação de forma

isolada, mas sim considerando a interação e sobreposição de diferentes eixos de poder, como gênero, raça, sexualidade, classe social, entre outros. A partir desse entendimento, torna-se possível perceber como os diferentes complexos culturais se entrecruzam e criam novas formas de opressão e marginalização, afetando de forma desproporcional pessoas que pertencem a múltiplas minorias.

No diálogo com a minha amiga Alvena, identificamos a ponte entre três complexos culturais que se entrecruzam e afetam diretamente a vida de muitas pessoas: o machismo, a heteronormatividade e a cisnormatividade. O machismo, por sua vez, é um complexo cultural que se baseia na ideia de que a masculinidade é superior à feminilidade e que os homens devem ter poder e controle sobre as mulheres. Esse complexo cultural se manifesta de diversas formas, como a violência doméstica, a discriminação no mercado de trabalho, a objetificação sexual e a falta de representatividade feminina em posições de poder.

A heteronormatividade e a cisnormatividade (PESSOA, 2021), por sua vez, são complexos culturais que pressupõem que todas as pessoas devem se identificar com um gênero binário (masculino ou feminino) e que a heterossexualidade é a orientação sexual “normal” e desejável. Esses complexos culturais excluem e discriminam pessoas que não se enquadram nessas definições, como pessoas trans e não binárias, além de perpetuarem a violência e a discriminação contra a comunidade LGBTQIA+.

Apesar de neste encontro conversarmos apenas sobre o complexo cultural do machismo na esteira da ascensão do conservadorismo, vimos o aumento da ferida de todos esses complexos citados e ainda outros, como o ambiental e o colonizatório, temas sobre os quais a psicologia analítica na contemporaneidade tem se debruçado, mas de uma maneira ainda tímida quando comparada a outras áreas de estudo.

Assim, por essa perspectiva de uma transformação imagética decorrente de acirramento de energias, podemos olhar do ponto de vista do que

Jung (2002) nos apresenta sobre energia psíquica. Ao buscar os conceitos da física sobre conservação e transformação de energia, Jung argumenta sua compreensão sobre a dinâmica psíquica:

De acordo com proposta de Busse, o princípio da equivalência e o princípio da Constância. O princípio da equivalência postula que “para cada energia gasta, empregada para gerar uma condição em algum lugar, surge em outro lugar, uma quantidade igual da mesma, ou de outra forma de energia” ao passo que o princípio da constância diz que “a energia total [...] se mantém sempre a mesma, não sendo portanto, capaz nem de aumentar, nem de diminuir” (JUNG, 2002, p.14, par. 34).

Seu conceito de dinâmica psíquica é ampliado com a ideia de entropia:

Após fortes oscilações iniciais, os opostos vão se equilibrando, e pouco a pouco surge uma nova atitude, cuja estabilidade resultante é tanto maior quanto maiores eram as diferenças iniciais. Quanto maior a tensão dos opostos, tanto maior é a energia produzida; e quanto maior a energia, tanto mais forte é a força de atração constelada [...] Por esse motivo, uma atitude produzida por amplas compensações é particularmente estável (JUNG, 2002, p. 14 par. 49).

Em vista disso, podemos inferir do ponto de vista da psique coletiva que o aumento da energia conservadora no Brasil – que vinha há alguns anos sendo trabalhada e potencializada em grupos fechados (como, por exemplo, o olavismo<sup>7</sup>) –, ao ser exposta e efetuada para todo o coletivo,

fez surgir nesta dinâmica dos complexos culturais uma resposta dos grupos que são violados por esse complexo. No caso aqui relatado, podemos verificar essa dinâmica energética do complexo através de uma mudança imagética específica – Alvena –, ainda que não se reduza apenas a ela. Essa sombra coletiva tornou o jogo político muito mais complexo do que esquerdas e direitas, a fim de sustentar aquilo que é insustentável: a violação de direitos daqueles que desde o nascimento do Brasil foram espelhos projetivos de conteúdos sombrios não encarados.

### Psique no asfalto

Chegando ao ápice da nossa conversa, convidado você, cara leitora curiosa das aflições contemporâneas da alma humana – e que talvez esteja agora sentada confortavelmente em uma poltrona de analista, assim como eu também faço –, para que sentemos juntas na rua no nosso asfalto “sujo”. Se tiver dificuldade de se levantar depois, não se preocupe: lembre-se de que podemos estar de mãos dadas e dessa forma nos ajudarmos a voltar à superfície. Assim, sente-se, acomode-se comigo e com Alvena, e vamos tentar enxergar a cidade como nossa analisanda (HILLMAN, 1995), ou seja, trazer a pólis para nossos consultórios.

A partir dessa cena, refletimos juntas o quanto aparece de forma nítida, materialmente visível, não apenas em nossos consultórios, mas na pele da cidade a transformação de algumas das nossas imagens coletivas como consequência da mobilização de um complexo cultural. A psique não habita apenas o consultório, ela habita a cidade. Precisamos olhar para a psique que carrega todo um emaranhado de personagens que chegam até nós – na maioria das vezes em forma de um único Deus, pois nem sempre a Medusa que se apresenta como nossa analisanda tem o Poseidon habitando apenas dentro dela; na maioria das vezes o Poseidon estuprador tem nome, corpo e endereço próximo ao dela, quando não o mesmo, e ele não existe de forma individual, mas se retroalimenta em um coletivo que

<sup>7</sup> O termo refere-se aos seguidores do escritor brasileiro Olavo de Carvalho, o qual defende ideias que incluem o conservadorismo político, o anticomunismo, a defesa de valores tradicionais e religiosos, a valorização de culturas eruditas e a crítica ao progressismo.

depositou mais de 50 milhões de votos, em um homem que entre muitos outros exemplos, disse que não estupraria a Deputada Federal Maria do Rosário, pois ela não merecia por ser muito feia<sup>8</sup>.

Vislumbrei Alvena no trânsito de Salvador em 2017 e, instigada por seu grito, fui a pé procurar conhecê-la. Dois anos mais tarde, cruzei novamente seu caminho e encontrei outros traços em sua apresentação e presença no mundo. Pergunto-me sobre as transformações de Alvena ao longo dos quatro anos de bolsonarismo em operação. Um fragmento de olhar sobre 2022 nos revela tantas atrocidades que é difícil acompanhá-las. Por meio de excertos de algum jornal de junho de 2021, poderíamos fazer um recorte no qual em uma mesma semana soubemos do assassinato do repórter Dom Phillips e do indigenista Bruno Pereira após as suas lutas contra o garimpo ilegal na Amazônia; outra notícia trazia a situação de uma servidora pública que foi espancada por um colega no seu ambiente de trabalho e, mesmo com tudo filmado, o agressor foi liberado sem que a vítima tivesse ao menos uma medida protetiva; já outra matéria nos relatava a extinção da Coordenação de Saúde Mental do Ministério da Saúde, com o nítido desmonte desse setor no Brasil.

Conforme argumentei, Alvena reside na ferida de um muro e foi concebida em erosões urbanas cotidianas. Em diálogo com o complexo cultural do machismo que a informa, ela trocou a envergadura de uma barra pela exibição ostensiva de sua vulva. Ganhou chifres e enrubesceu. De que forma as corrosões infligidas incessantemente nos últimos tempos em nossa existência coletiva seguem a afetá-la? A existência de Alvena em um muro denuncia a arbitrariedade entre o individual e o coletivo, a propriedade privada e a rua pública. A própria distinção dicotômica entre o dentro e o fora é derivada de uma episte-

mologia europeia e androcêntrica (WONS, 2022). O muro que distingue o individual e o coletivo foi construído na fantasia do homem branco. Das pessoas que nos dão a honra de nos apresentar suas histórias, quantas delas nunca trouxeram para você as feridas da pólis?

O ano agora é 2023, é possível vislumbrar um lampejo de esperança. Todavia, até onde nos próximos quatro anos os nossos complexos culturais terão ao menos a possibilidade de diálogo? Onde estará a sombra azul do conservadorismo? Cara leitora – e quem sabe companheira de luta de cuidado da nossa ferida coletiva –, a despeito de mudanças de governo, algo é fundamental: precisamos lutar contra a desesperança em nós, pois esta é uma engrenagem constituinte do processo de alienação. Que deixemos ecoar em nossos corpos o seguinte convite:

Devemos, portanto, – em recuo do reino e da glória, na brecha aberta entre passado e o futuro – nos tornar vaga-lumes e, dessa forma, formar novamente uma comunidade do desejo, uma comunidade do lampejo, de danças apesar de tudo, de pensamentos a transmitir. Dizer sim na noite atravessada de lampejos e não se contentar em descrever o não da luz que nos ofusca (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 154-5).

Uma estratégia possível para viver o luto e a luta contra a desesperança pode ser o cultivo da memória, e conseqüentemente o combate a qualquer esquecimento histórico. Como também, atendermos ao pedido de Clarice Lispector e do slogan/imagem de Thereza Nardelli, no qual nossas mãos se apoiam juntas. ■

Recebido: 03/08/2023

Revisado: 12/11/2023

<sup>8</sup> Por este comentário ele teve que indenizar a deputada. Matéria disponível em: [https://www.stj.jus.br/sites/porta/p/Paginas/Comunicacao/Noticias-antigas/2017/2017-08-15\\_18-37\\_Jair-Bolsonaro-tera-de-indenizar-deputada-Maria-do-Rosario-por-danos-morais.aspx](https://www.stj.jus.br/sites/porta/p/Paginas/Comunicacao/Noticias-antigas/2017/2017-08-15_18-37_Jair-Bolsonaro-tera-de-indenizar-deputada-Maria-do-Rosario-por-danos-morais.aspx)

## Abstract

### *Maps of women on the asphalt: dialogues about the cultural complex of machismo*

*In this text, the author adopts an essayistic methodology driven by the desire to restore the soul's polis to poetry. Using Jung's active imagination technique, the author engages in a dialogue with a graffiti located in Salvador, Bahia. This artwork is part of the "Mourning" series conceived by the Bahian artist Thalita Andrade. The graffiti in question portrays a woman whose image underwent significant transformations during Jair Bolsonaro's government, becoming*

*a more direct object of reflection on the ongoing political and cultural changes in Brazilian society. From this perspective, this article aims to analyze how the change in the graffitied image, seemingly so confined, may also reflect a need for collective change. To do so, in addition to the post-Jungian concept of cultural complexes, the author utilizes Jung's theory of psychic energy, along with contributions from the fields of art history and literature. ■*

Keywords: cultural complex of machismo, active imagination, analytical psychology, urban art.

## Resumen

### *Cartografías de mujeres en el asfalto: diálogos sobre el complejo cultural del machismo*

*En este texto, la autora adopta una metodología ensayística impulsada por el deseo de devolver la polis del alma a la poesía. A partir de la técnica de imaginación activa desarrollada por Jung, la autora establece un diálogo con un artista de graffiti situado en Salvador, Bahía. Esta obra es parte de la serie "Luto" concebida por la artista bahiana Thalita Andrade. El graffiti en cuestión representa a una mujer, cuya imagen sufrió importantes transformaciones durante el período del gobierno de Jair Bolsonaro, convirtiéndose en objeto*

*de reflexión más directa sobre los cambios políticos y culturales en curso en la sociedad brasileña. En esa perspectiva, este artículo se propone analizar cuánto el cambio de la imagen del graffiti, aparentemente tan circunscrita, puede también estar reflejando una necesidad de cambio colectivo. Para tanto, además del concepto post-Junguiano de complejos culturales, la autora hace uso de la teoría junguiana sobre energía psíquica, aliados al aporte proveniente de los campos de la historia del arte y de la literatura. ■*

Palabras clave: complejo cultural del machismo, imaginación activa, psicología analítica, arte urbano.

## Referências

- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. *Feminismo para os 99%*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BENEVIDES, B.; NOGUEIRA, S. (Orgs.). *Dossiê dos assassinos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé W. (2002). *Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero*. Estudos Feministas, ano 10, nº 1/2002, pp. 171-188.
- DIDI-HUBERMAN, G. *A sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso, Edições Loyola*, São Paulo, 2011.
- GAYLE, R. *Tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- HENDERSON, J. L. *Cultural attitudes in psychological perspective*. Toronto: Inner City, 1985.
- HILLMAN, J. *100 anos de psicoterapia e o mundo está cada vez pior*. São Paulo: Summus, 1995.
- JAGGAR, A. Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista. In: BORDO, S.; JAGGAR, A. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 157-85.
- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes, 2002. (Obras Completas C. G. Jung vol. 8/1)
- \_\_\_\_\_. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obras Completas C. G. Jung vol. 18/1)
- \_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas C. G. Jung vol. 9/1).
- 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. 89-102, jul./dez. 2021.
- KAPLINSKY, C.; SINGER, T. Cultural complexes in analysis. In: STEIN, M. (Ed.). *Jungian psychoanalysis: working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago: Open Court, 2010. p. 22-37.
- KIMBLES, T. *Phantom narratives: the unseen contributions of culture to psyche*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.
- LINHARES, J. Marcela Temer: bela, recatada e "do lar". *Veja*, 16 abr. 2016. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>>. Acesso em: 10 jan. 2023.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.
- MARIZ, R. Após declaração de Bolsonaro sobre o tema, estados lançam campanhas contra turismo sexual. *O Globo Política*, 5 maio 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/apos-declaracao-de-bolsonaro-sobre-tema-estados-lancam-campanhas-contrat-turismo-sexual-23642854/>>. Acesso em: 10 jan. 2023.
- ROLNIK, S. *Cartografias do desejo: o olhar distanciado de uma psicanalista*. Porto Alegre: Sulina, 1989.
- SAWAIA, B. B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, Recife, v. 21, n. 3, p. 364-372, set. 2009. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300010>
- SCOTT, J. W. *Gênero e história*. Bauru: EDUSC, 1995.
- WOODMAN, M. *A virgem grávida*. São Paulo: Paulus, 1999.
- WONS, L. *Coletando menstruação: uma análise epistemológica feminista*. São Paulo: Oficinas Terrestre, 2022.



# Maps of women on the asphalt: dialogues about the cultural complex of machismo

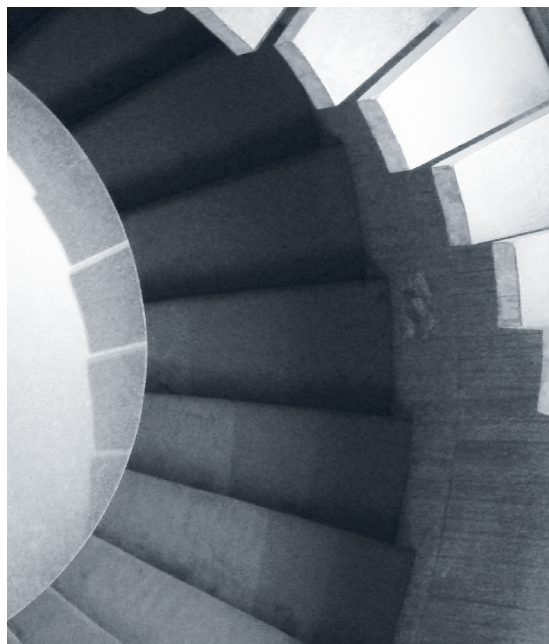
Alvena Seixas\*  
Juliana Mendonça\*\*

## Abstract

In this text, the author adopts an essayistic methodology driven by the desire to restore the soul's polis to poetry. Using Jung's active imagination technique, the author engages in a dialogue with a graffiti located in Salvador, Bahia. This artwork is part of the "Mourning" series conceived by the Bahian artist Thalita Andrade. The graffiti in question portrays a woman whose image underwent significant transformations during Jair Bolsonaro's government, becoming a more direct object of reflection on the ongoing political and cultural changes in Brazilian society. From this perspective, this article aims to analyze how the change in the graffitied image, seemingly so confined, may also reflect a need

for collective change. To do so, in addition to the post-Jungian concept of cultural complexes, the author utilizes Jung's theory of psychic energy, along with contributions from the fields of art history and literature. ■

**Keywords**  
cultural complex of machismo, active imagination, analytical psychology, urban art.



\* The author created the name "Alvena Seixas" through a process of active imagination, inspired by a graffiti image in Salvador, Bahia.

\*\* Psychotherapist and Jungian Art Therapist. Master in Visual Arts from the Federal University of Bahia with Co-supervision from the Department of Psychodynamics at PUC-SP. Professor of specialization in Jungian Theory at the Federal University of Bahia. Email julianamlopes.mg@gmail.com

## Maps of women on the asphalt: dialogues about the cultural complex of machismo

### Woman, sit down here with us!

Dearest reader, possibly a scholar or simply curious about the convolutions of the human soul: before we embark on our academic reflections, I would like you to search your life history for a moment when your existence was violated simply because you were born in a body culturally classified as feminine. I believe this exercise may not be very difficult – perhaps you can recall more than one such situation. Now, let's delve a bit deeper, in case you are a woman who doesn't fit into this cultural classification: find a moment in your life when your soul was violated because you were born in a body that couldn't contain the expansiveness of your soul. I imagine that for you, this memory of violence may appear even more swiftly and perhaps with greater intensity.<sup>1</sup>

While acknowledging the uniqueness of the memory you've invoked, it's important to emphasize that this violence isn't something that affects only your soul but concerns all of us as a collective of women. In light of this, post-Jungian psychology presents a concept that seems to fill a gap not only in Jungian theoretical elaborations but also in clinical practice – that is, in your praxis. This concept is known as the cultural complex, which consists of emotionally charged clusters of ideas that tend to coalesce around an archetypal core in an identified collective (KAPLINSKY, SINGER, 2010). In other words, they tend to view psychological suffering as stemming from collective suffering that also relates to cultural aspects such as sexism, racism, consumerism, and so on. This perspective diverges from what once underpinned clinical practice, which assumed

an individualizing viewpoint or simply ignored the cultural entanglements at play. In summary, we will now embark on the bittersweet waves of the Salvador breeze to discuss this topic with a “friend” I will introduce to you.

### A woman, a wall, and mourning

Engaging with images in our Cartesian culture might, at first glance, seem strange, especially for those not familiar with Jung's work. However, this technique is common in traditions that do not solely structure themselves through a predominant rationalistic way of thinking. The technique of active imagination, developed by Jung, is an important way to access unconscious contents, which can be a valuable source of self-awareness. Through imaginary dialogue, we can integrate unknown aspects of the psyche and find new perspectives regarding both the individual and the collective. According to Jung (2015):

Active imagination, as the term suggests, designates images endowed with a life of their own, and symbolic events unfold according to a logic that is peculiar to them—meaning, logically, if conscious imagination does not interfere. It begins with focusing on a starting point (p. 188).

Through the practice of active imagination, Jung realized that the conscious mind is limited in its ability to produce new contents and significant insights. By relying solely on our conscious mind, we often find ourselves constrained by habitual thinking structures and patterns, hindering us from fully exploring the richness and depth of the unconscious. However, when we open ourselves to active imagination, we allow the flow of images and symbols emerging from

<sup>1</sup> If you do not fit into any of the mentioned cases (possibly a cisgender heterosexual male reader), take this moment to search your memory for an episode in which you violated a woman's soul or a situation in which you displayed behaviors that were inconsistent with the cultural standard of masculinity and also had your own soul violated.



the unconscious to find a space for expression in consciousness. It's as if we're opening a door to a vast inner realm where possibilities are infinite.

In Salvador, amidst the sea breeze, car pollution, and urban violence, various types of images appear on the walls, be it graffiti<sup>2</sup> or tags, establishing dialogues with the population. Urban art has thus become an integral part of life in major cities, sometimes as a means of protest, other times for commercial purposes, or even driven by the aesthetic and ethical need to break the prevailing grayness of the metropolises.

This article proposes an analysis based on the concept of cultural complexes, that is, the inseparability between the individual and the collective. Therefore, I consider the walls as emblematic spaces because in our culture, they serve to separate (or attempt to) the private from the public.

Among the graphic beings inhabiting the walls of downtown Salvador, I highlight a woman who resides in a place of intense pedestrian movement, vibrant commerce, and traffic (Image 1). There, she can be perceived by a more attentive passerby or in moments when traffic congestion forces us to slow down. It was in a moment like that when I first encountered her, in the year 2017<sup>3</sup>. In that instant, I heard her cry, telling me the following: "Mourning, for, regardless of who we are, we are together."

That phrase echoed within me for several days, prompting me to return to the location on foot to get to know her better. Upon arriving there, I noticed her face covered by a black hood and her feminine body holding something resembling a dark bar bent by the strength of her arms



Source: Personal archive.

**Image 1 – Alvena (Salvador, 2017).**

(Image 1). After an exchange of glances between me and the woman who inhabits that wall, she told me her name: Alvena. Under the hood, she chuckled at how little I knew about her, despite crossing her path for years. I was willing to listen to what she had to say and recognized that, like me, she was also a woman inhabiting Salvador. Thus, I heard the repetition of the phrase I initially heard her shout: "MOURNING, for, regardless of who we are, we are together."

At this moment in our dialogue, we were graced with the presence of Clarice Lispector, who mentioned a passage from her book "The Passion According to G.H." to us:

[...] I must hold this hand of yours - even if I can't invent your face, your eyes, and your mouth. But, although severed, this hand doesn't frighten me. Its invention comes from such an idea of love as if the hand were really connected to a body that, if I don't see, is due to my inability to love more (2012, p. 14).

<sup>2</sup> Graffiti are images drawn on walls and have a form understandable to any observer. In contrast, tags do not have this commitment to content comprehension; on the contrary, they often use alphabets that only certain groups understand. The need to classify what is graffiti or a tag has been decreasing in academia, as it has been demonstrated that the debate often succumbs to elitist precepts. In this research, this differentiation is also not important.

<sup>3</sup> At the time, Brazil was under the government of Michel Temer, following a coup that removed the country's first elected female president, Dilma Rousseff.

In this book, Clarice Lispector invites us to reflect on our humanity, asking us to hold her hand as she shares her reflections. In return, she offers us her own hand so that we may reflect on ourselves. The author uses the metaphor of the cockroach – an insect she finds repulsive – to create an intricate game that reveals the depth of our humanity. As G.H., the main character, reflects on this “Other,” she ends up ingesting it, facing what repels her. This symbolizes a journey of profound and challenging self-discovery.

Lispector warns us about the danger of merely surviving without realizing who we are and where we are. This state of “insipidity” or “sad affect” (SAWAIA, 2003) prevents us from mobilizing the necessary struggle and mourning to find meaning in our lives.

In the presence of Clarice, I saw Alvena straining against the bar of existence. Her cry reminded me of the author’s words when she sought help from another to sustain an emotion. In Clarice’s case, it was the existential emptiness of a middle-class woman; in Alvena’s case, the vulnerabilities inherent in her graphic existence in the urban environment. By engaging in a conversation with Alvena, I perceived a possibility of approaching the anxieties of our collective existence. Her cry inviting us to “be together” prompted me to contemplate mutual care among women, counter to the predispositions of a machismo cultural complex that leads us to compete with each other. In this direction, I acknowledge how challenging it is to find aspects of life that do not reflect the impact of some form of group trauma (KIMBLES, 2014).

Given these factors, I gravitate toward the concepts of cultural unconscious and cultural complexes, which aim to demonstrate how culturally shared traits constitute our identity construction. The first is defined as an area of historical memory situated between the collective unconscious and the manifest pattern of culture (HENDERSON, 1985). In other words, it represents an aspect of the unconscious related to a historical period smaller than the collective un-

conscious, which encompasses the already-lived possibilities of human history, and greater than individual history. It is characterized by the specific attributes of each culture in which individuals develop. The second concept is an amplification of the first, from the perspective of Jungian Theory. Thus, cultural complexes are defined as:

The cultural complexes are dynamic systems of relationships that fulfill the individual’s basic needs for belonging and individual/group identity through linking personal experiences and group expectations, as they are mediated by processes of ethnicity, race, religion, gender, and/or social identity (KIMBLES, 2014, p. 79).

In this way, cultural complexes manifest themselves according to the dynamics of the constellation defined by Jung (archetypes and the collective unconscious), leading us to adopt attitudes and behaviors without conscious control, but with contents related to cultural traumas.

Among these cultural complexes, we find in our society the construction of what it means to be a woman, and alongside it, what can be classified as its opposite, the complex of being a man. From this dynamic emerges the sexist belief that belonging to the “male” category confers superiority over those whose gender identity does not fit the same definition. When this complex is constellated alongside the complex of capitalism, we can analyze the tendency of cultural perception of women as commodities, arising from the social relationship that transforms a woman into an oppressed being solely due to her gender (GAYLE, 2004). If we consider how these complexes are intertwined, we can recognize the argumentative fallacy in the idea of “women who are sexist,” as no woman benefits from sexism. When a woman reproduces sexist behaviors, she is linked to the cultural complex that oppresses her; on a personal level, she is still unable to perceive the cultural intricacy that constitutes her.

Given this elucidation, I turn back to the dialogue with Alvena. Since I identify with the cultural complex of being a woman in our society, Alvena conveys to me a sense of support. Her strength in straining against the bar of existence and her cry of “MOURNING” evoke mutual support among women in our daily struggles. After all, only a woman knows what it means to walk alone at night on a dark street, to notice someone approaching, and the subsequent relief when that someone is another woman. We are sustained and also sustain our fellow women by bearing the burdens of the cultural machismo complex. Thus, seeing Alvena with her face covered and her body exposed, I hear a cry of support and, at the same time, a call for embracing our bodies.

Alvena’s cry goes beyond the mourning of death and combat. By putting the phrase in the first person, she may show that she is fighting, but when I pronounce and think of the word in the first person, I engage in that fight as well. In other words, we don’t fight, as in this sense, there is someone else fighting on my behalf. I fight. This “I,” covered by a hood (a mask?), represents all of us in a collective.

Canadian psychologist and Jungian analyst Marion Woodman (1999) devoted part of her life to researching what has happened to the feminine in the face of modernity’s problems. The limited contact with the unconscious, marked by the rationalization of our symbolic world, appears to be one of the most powerful agents eroding our psyche.

In this sense, the ability to have ideas without the crutch of reason is crucial because it values surrender to the mystery, trust in the body’s movement, and its capacity to receive what life offers—emphasizing the awareness that we cannot control life. This attitude enables various modes of writing and critical foundations for androcentric prescriptions in scientific knowledge (JAGGAR, 1997).

It is worth noting that feminine aspects consist of a set of affective and behavioral charac-

teristics present in men, women, and non-binary individuals, constructed throughout human history and engraved in our collective psyche. Is the disembodied head, in both men and women, in all individuals, a collective compensation for years of stagnation (Foucault, 2011) of the feminine? Is it now necessary to show only our heads? If so, when will we reclaim our bodies? Where are they?

All of these aspects may lead us to see that this set of contents that permeates being a woman is intrinsically linked to the cultural complex of machismo. In this way, navigating through and beyond the walls of Salvador, we will delve into the transformations that have occurred in Alvena, driven by changes in our political landscape, in parallel with our collective wound.

### **Cultural complex, a woman, and a misogynistic government**

I met Alvena in 2017, but I now focus on the year 2019, marked by the inauguration of an extreme right-wing government in Brazil. At that time, the president of the country, Jair Bolsonaro, stated that foreign men could “feel free” to come to the country “to have sex with a woman” (MARIZ, 2019). Bolsonaro was opposing what he referred to as “gay tourism.” Hearing this statement from the president of a country where, in addition to alarming cases of homophobic violence, 1,326 women fell victim to femicide that year<sup>4</sup>, can deepen wounds caused by the cultural complex of machismo. Given this political context, beings like those in the “Mourning” series emerged in the streets of cities, and from this observation, we can measure a certain urgency in bringing the issue of violence against women under public scrutiny, raising possibilities for discussion and reflection.

Since the beginning of Bolsonaro’s presidency, our hands – which already needed to be

<sup>4</sup> Data from occurrence reports filed with the Civil Police in all 27 Federative Units, available in the booklet “Violence against Women in 2020” by the National Public Security Forum.

joined – had to support each other even more strongly. During the transition from a fearful coup government to an openly genocidal government, a slogan/image of collective support created by the artist and tattooist Thereza Nardelli went viral on social media with the words “No one lets go of anyone’s hand” (Image 2).

The rise of Brazilian conservatism was felt by various populations that make up the country. Graphic entities are not immune to collective transformations, especially those conceived and displayed in the streets of large cities. When I crossed paths with Alvena again in downtown Salvador, I noticed transformations in her forms (Image 3). She now held something even more distinct than a bent bar in her hands: she now displayed a vulva. It seemed to me like a dual movement of unabashedly showing a corporeal existence and, at the same time, protecting her own body. That was the first thing I heard her say when I encountered her again after this collective blow.

Similar to our previous conversation, I approached her, politely asked for permission, and inquired about her interest in having a chat. As always, she warmly welcomed me and invited me to sit between her feet on the sidewalk. To avoid disrupting the bustling flow of pedestrians, I complied. Thus, while she observed me from top to bottom, our exchange of gazes led us to reflect on the struggle of our bodies for dignified existence – a web we weave through small images of the feminist movement, which over more than a century continues to prove so necessary.

The Feminist Movement can be seen in three main waves: the suffragettes, the cultural revolution, and the institutional revolution (SCOTT, 1995). In the first wave, we had a movement led by white middle-class women who demanded the right to vote, as well as the opportunity to work outside the domestic sphere. In the second wave, the aim was not only to have the right to actively use spaces and institutions but also to belong to these spaces by challenging gender



Source: Thereza Nardelli. Available at: [https://www.behance.net/thereza\\_nardelli/](https://www.behance.net/thereza_nardelli/) Accessed in: January 2023.

**Image 2 – No one lets go of anyone’s hand.**

prescriptions – it was a struggle that expanded the scope of justice to include issues previously understood as private, such as sexuality, domestic service, reproduction, and violence against women (ARRUZZA et al., 2019). Thus, the maxim “the personal is political” was consolidated, intertwining the economic and material foundations of society with prevailing cultural norms, in order to question the dichotomous separation between public and private matters. The third wave drew attention to how the differences among women make the struggle multiple, as demands are intersected by issues of race, class, sexuality, and other categories. A deconstructive perspective marked the tension between the previously mobilized categories.

In the wake of these movements, feminist struggles remain in continuous transformation. Even though the issues and problems confronted



Source: Talitha Andrade. Available at: <https://www.instagram.com/tali.boy/>.

**Image 3 – Alvena (Salvador, 2019).**

are rearticulated, the rights of historically marginalized individuals are always under threat. Therefore, even though the demands of first-wave suffragettes may seem distant and achieved, we must remain vigilant about the nuances of our most fundamental political rights being denied.

Dear reader, words can also be seen as images. As Brazilian conservatism ascended in recent years, the following slogan/image was notably promoted: the “beautiful, modest, and home-ly”<sup>5</sup> woman. As mentioned earlier, the first battle fought by feminist movements was the right to leave home and actively participate in the polis. Thus, we can see in this historical and imagetic interweaving (DIDI-HUBERMAN, 2011) an attempt to revert to the initial and most basic struggle that we thought we had already won: the right to belong to the public space. This intricate tapestry

<sup>5</sup> In a report by *Veja Magazine* (LINHARES, 2016) about Marcela Temer, wife of Michel Temer.

can lead us to associate a still-prevailing image of women as commodities – that is, as objects owned by men. Objectified, our place cannot be one of free movement but rather confined to the underestimated realm of the private, along with other possessions of these men. Based on this logic, other rights are eclipsed and neglected, especially when considering complex articulations of intersectionality and differences within the category of “women.”

During my reunion with Alvena, she suggested that I invite another woman to join our conversation, but this time she didn’t want it to be Clarice Lispector. Alvena explained that, while it was once enjoyable to have light conversations that made her flirt with Woodman, in the current political context of rising conservatism, this had become impossible. She confided in me that we needed someone sensitive and politically engaged, and whispered Sueli Rolnik’s name in my ear. I wasn’t as familiar with Sueli as I was with Clarice, and I couldn’t call her at that moment. I decided to seek her out and promised Alvena that I would return soon. After some time, I found something interesting to share with Alvena and sat on the asphalt under her feet again, inviting Sueli to join us. She settled in beside us, charmingly adjusting her hair, and introduced us to her ideas about cartographies:

Psychosocial landscapes are also mappable. Cartography, in this case, follows and occurs simultaneously with the dismantling of certain worlds – their loss of meaning – and the formation of others: worlds that are created to express contemporary affections, in relation to which prevailing universes have become obsolete (ROLNIK, 1989).

Breaking the silence that followed Sueli’s words, Alvena told us that the bar of existence had become obsolete in the face of our current social context. Our contemporary affections as a

collective of women are no longer the same as those denounced in early 2012. Our dismantling has now occurred not in the path of care but in the exposure of the inflicted wound. More than just calling for mourning/struggle in the affirmation that we are together regardless of who we are, it was time to shamelessly display – me, Alvena, you, dear reader – this cultural wound’s increasing size that marks our bodies and souls, directly affecting our existences.

Our sense of belonging to the specific group identity we call “being a woman” carries within its archetypal core this cultural wound torn in our culture by those who hate our gender identity; a wound that affects those who identify and those who have been compulsorily identified with this identity. According to Kimbles (2014): “(...) the fantasies stimulated by cultural complexes, even when stereotypes can provide positive energy for self-realization and improvement, bring compensatory or missing dimensions to personal development” (p. 92).

In other words, looking at this aspect through the cultural complex that allows us to identify as women, we can perceive strengths but also limitations, which multiply when we think about the possibility of cultural complexes constellating concurrently, that is, when bridges are established between cultural wounds from different realms. Following this line of thought, let’s briefly explore two examples: Black women and transgender women.

In the first case, in addition to experiencing the wounds of the cultural complex of misogyny, we can add at least a few more wounds: Black women experience the bridge between this complex and the complex of racism, and in these cases, the energy between them can be seen as cumulative and consequently greater than two. Similarly, in terms of the strength of psychic energy, transgender women experience the accumulation of complexes and the bridge between the complex of misogyny and transphobia, which results in one of the most obvious consequences, perhaps being the fact that the life expect-

tancy of these women in Brazil is only 35 years<sup>6</sup>, still possibly including the complex of misogyny (ANTUNES, 2013 apud BENEVIDES, NOGUEIRA, 2020, p. 42), half of the national average. If we consider other categories informed by cultural complexes, we will find the accumulation/bridge of these complexes, such as misogyny, racism, homophobia, fatphobia, ableism, xenophobia. Crenshaw, an author who studied this theme extensively, highlights the urgency of approaching feminist studies from this perspective, recognizing that these systems of oppression often overlap and intersect, creating complex intersections in which multiple axes intertwine:

These pathways are sometimes defined as distinct and mutually exclusive axes of power; racism, for example, is distinct from patriarchy, which is in turn different from class oppression. In fact, such systems often overlap and intersect, creating complex intersections in which two, three, or four axes intersect. Racialized women are often positioned in a space where racism or xenophobia, class, and gender meet. As a result, they are subject to being hit by the intense traffic flow on all these pathways. Racialized women and other groups marked by multiple oppressions, positioned at intersections due to their specific identities, must negotiate the traffic that flows through the intersections (Crenshaw 2002, p. 177).

Crenshaw draws attention to racialized women who are often positioned in a space where racism, class, and gender intersect, making them particularly vulnerable to multiple forms of oppression. For these women and other groups marked by multiple oppressions, intersection-

<sup>6</sup> Information provided in the Dossier on Murders and Violence Against Brazilian Transvestites and Transsexuals in 2020, based on an interview. The very absence of official data on the subject can show us how this is a matter with little or no serious attention in Brazil.

ality becomes crucial to navigating the intense flow of traffic through the intersections between these oppressive systems.

From this understanding, we can analyze the concept of cultural complexes in analytical psychology, beginning to consider them through the accumulation of psychic energy generated by the bridge and concomitance of distinct cultural complexes. This means that interactions between different cultural complexes can generate an accumulation of psychic energy that can manifest intensely and complexly in individuals' psyches, leading to greater difficulty in dealing with these forms of oppression. Intersectionality, as a concept, proposes that we cannot analyze oppression or discrimination in isolation but rather by considering the interaction and overlap of different axes of power, such as gender, race, sexuality, social class, among others. From this understanding, it becomes possible to see how different cultural complexes intersect and create new forms of oppression and marginalization, disproportionately affecting individuals belonging to multiple minorities.

In the dialogue with my friend Alvena, we identified the bridge between three cultural complexes that intersect and directly affect the lives of many people: misogyny, heteronormativity, and cisnormativity. Misogyny, in turn, is a cultural complex based on the idea that masculinity is superior to femininity and that men should have power and control over women. This cultural complex manifests in various forms, such as domestic violence, discrimination in the job market, sexual objectification, and the lack of female representation in positions of power.

Heteronormativity and cisnormativity (PESSOA, 2021), on the other hand, are cultural complexes that presuppose that all people must identify with a binary gender (male or female) and that heterosexuality is the "normal" and desirable sexual orientation. These cultural complexes exclude and discriminate against people who do not fit within these definitions, such as

transgender and non-binary individuals, and perpetuate violence and discrimination against the LGBTQIA+ community.

Although in this meeting we only discussed the cultural complex of misogyny in the wake of the rise of conservatism, we have seen the exacerbation of the wounds caused by all these mentioned complexes and even others, such as the environmental and colonial complexes, topics that analytical psychology in contemporary times has been examining, but in a still timid way compared to other areas of study.

Thus, through the perspective of an imaginal transformation resulting from the intensification of energies, we can look from the standpoint of what Jung (2002) presents to us about psychic energy. By seeking concepts from physics regarding the conservation and transformation of energy, Jung argues his understanding of psychic dynamics:

According to Busse's proposal, the principle of equivalence and the principle of constancy. The principle of equivalence postulates that "for every energy expended, employed to create a condition somewhere, an equal quantity of the same or another form of energy arises somewhere else," while the principle of constancy states that "the total energy [...] always remains the same, being neither able to increase nor decrease (JUNG, 2002, p.14, par. 34).

His concept of psychic dynamics is expanded with the idea of entropy:

After strong initial oscillations, the opposites balance out, and little by little, a new attitude emerges, whose resulting stability is all the greater, the greater the initial differences were. The greater the tension of the opposites, the greater the energy produced; and the greater the energy, the stronger the constellated attracting

force... For this reason, an attitude produced by broad compensations is particularly stable (JUNG, 2002, p. 14 par. 49).

In view of this, we can infer from the perspective of the collective psyche that the increase in conservative energy in Brazil – which had been cultivated and amplified in closed groups for some years (such as, for example, the Olavism movement<sup>7</sup>) – when exposed and enacted for the entire collective, triggered a response from the groups violated by this complex. In the case reported here, we can observe this energetic dynamic of the complex through a specific imaginal change – Alvena – although it is not limited to her. This collective shadow has made the political game much more complex than just left and right, in order to sustain what is unsustainable: the violation of the rights of those who have been projective mirrors of unaddressed dark contents since the birth of Brazil.

### Psyche on the asphalt

As we reach the climax of our conversation, I invite you, dear reader curious about contemporary afflictions of the human soul – and who might be sitting comfortably in an analyst's chair, just as I am – to sit with me and Alvena on the “dirty” street. If you have difficulty getting up afterward, don't worry: remember that we can be holding hands and help each other back to the surface. So, sit down, settle in with me and Alvena, and let's try to see the city as our analysand (Hillman, 1995), that is, bring the polis into our consulting rooms.

From this scene, let's reflect together on how the transformation of some of our collective images becomes clearly and materially visible, not only in our consulting rooms but on the city's skin as a consequence of the mobilization of a

cultural complex. The psyche doesn't only inhabit the consulting room; it inhabits the city. We need to look at the psyche that carries a whole entanglement of characters who come to us – most of the time in the form of a single God, as the Medusa that presents herself as our analysand and doesn't always have Poseidon dwelling solely within her; most of the time the rapist Poseidon has a name, a body, and an address near hers, if not the same, and he doesn't exist individually but feeds back into a collective that cast more than fifty million votes for a man who, among many other examples, said he wouldn't rape Federal Deputy Maria do Rosário because she was too ugly<sup>8</sup>.

I glimpsed Alvena in the traffic of Salvador in 2017, and intrigued by her cry, I went on foot to get to know her. Two years later, I crossed her path again and found other traits in her presentation and presence in the world. I wonder about Alvena's transformations over the four years of Bolsonaroism in operation. A fragment of a look at 2022 reveals so many atrocities that it's hard to keep track of them all. Through excerpts from a newspaper from June 2021, we could make a cut in which in the same week we learned of the murder of the reporter Dom Phillips and the indigenist Bruno Pereira after their fights against illegal mining in the Amazon; another news story brought the situation of a civil servant who was beaten by a colleague in her workplace, and even with everything filmed, the aggressor was released without the victim even having a protective measure; yet another report told us about the extinction of the Mental Health Coordination at the Ministry of Health, with a clear dismantling of this sector in Brazil.

As I argued, Alvena resides in the wound of a wall and was conceived in everyday urban erosions. In dialogue with the cultural complex of

<sup>7</sup> The term “Olavistas” refers to followers of the Brazilian writer Olavo de Carvalho, who espouses ideas including political conservatism, anti-communism, the defense of traditional and religious values, the appreciation of erudite cultures, and criticism of progressivism.

<sup>8</sup> For this comment, he had to compensate the congresswoman. Article available at: [https://www.stj.jus.br/sites/portalp/Paginas/Comunicacao/Noticias-antigas/2017/2017-08-15\\_18-37\\_Jair-Bolsonaro-tera-de-indenizar-deputada-Maria-dô-Rosario-por-danos-morais.aspx](https://www.stj.jus.br/sites/portalp/Paginas/Comunicacao/Noticias-antigas/2017/2017-08-15_18-37_Jair-Bolsonaro-tera-de-indenizar-deputada-Maria-dô-Rosario-por-danos-morais.aspx)



misogyny that informs her, she traded the stature of a bar for the ostentatious display of her vulva. She gained horns and blushed. How do the incessantly inflicted erosions in our collective existence in recent times continue to affect her? Alvena's existence on a wall denounces the arbitrariness between the individual and the collective, private property, and the public street. The very dichotomous distinction between inside and outside is derived from a European and androcentric epistemology (WONS, 2022). The wall that distinguishes the individual and the collective was built in the fantasy of the white man. Of the people who honor us by presenting their stories, how many of them have never brought to you the wounds of the polis?

The year is now 2023, and a glimmer of hope is possible. However, over the next four years, will our cultural complexes at least have the possibility of dialogue? Where will the blue shadow of conservatism be? Dear reader – and perhaps a companion in the care of our collective wound – regardless of changes in government, something is fundamental: we need to fight against hope-

lessness within us, as this is a constituent gear of the alienation process. Let us allow the following invitation to resonate in our bodies:

Therefore, we must – in retreat from the realm and glory, in the gap opened between past and future – become fireflies and thus form a community of desire again, a community of gleam, of dances despite everything, of thoughts to transmit. To say yes in the night crossed by gleams and not be content to describe the no of the blinding light (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 154-55).

One possible strategy for experiencing grief and the struggle against hopelessness may be the cultivation of memory, and consequently, the fight against any historical forgetting. Also, to heed the request of Clarice Lispector and the slogan/image of Thereza Nardelli, in which our hands come together. ■

Received: 03/08/2023

Revised: 12/11/2023

## Resumo

### *Cartografias de mulheres no asfalto: diálogos sobre o complexo cultural do machismo*

Neste texto, a autora adota uma metodologia ensaística impulsionada pelo desejo de devolver a polis da alma à poesia. A partir da técnica de imaginação ativa desenvolvida por Jung, a autora estabelece um diálogo com um grafite situado em Salvador, Bahia. Essa obra é parte da série “Luto” concebida pela artista baiana Thalita Andrade. O grafite em questão retrata uma mulher, cuja imagem sofreu importantes transformações durante o período do governo de Jair Bolsonaro, tornando-se objeto de refle-

xão mais direto sobre as mudanças políticas e culturais em curso na sociedade brasileira. Nessa perspectiva, este artigo se propõe a analisar o quanto a mudança da imagem grafitada, aparentemente tão circunscrita, pode também refletir uma necessidade de mudança coletiva. Para tanto, além do conceito pós-junguiano de complexos culturais, a autora faz uso da teoria junguiana sobre energia psíquica, aliada ao aporte proveniente dos campos da história da arte e da literatura. ■

Palavras-chave: complexo cultural do machismo, imaginação ativa, psicologia analítica, arte urbana.

## Resumen

### *Cartografías de mujeres en el asfalto: diálogos sobre el complejo cultural del machismo*

En este texto, la autora adopta una metodología ensayística impulsada por el deseo de devolver la polis del alma a la poesía. A partir de la técnica de imaginación activa desarrollada por Jung, la autora establece un diálogo con un artista de grafiti situado en Salvador, Bahía. Esta obra es parte de la serie “Luto” concebida por la artista bahiana Thalita Andrade. El grafiti en cuestión representa a una mujer, cuya imagen sufrió importantes transformaciones durante el período del gobierno de Jair Bolsonaro, convirtiéndose en objeto de

reflexión más directa sobre los cambios políticos y culturales en curso en la sociedad brasileña. En esa perspectiva, este artículo se propone analizar cuánto el cambio de la imagen del grafiti, aparentemente tan circunscrita, puede también estar reflejando una necesidad de cambio colectivo. Para tanto, además del concepto post-junguiano de complejos culturales, la autora hace uso de la teoría junguiana sobre energía psíquica, aliados al aporte proveniente de los campos de la historia del arte y de la literatura. ■

Palabras clave: complejo cultural del machismo, imaginación activa, psicología analítica, arte urbano.

## Referências

- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. *Feminismo para os 99%*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BENEVIDES, B.; NOGUEIRA, S. (Orgs.). *Dossiê dos assassi-natos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé W. (2002). *Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero*. Estudos Feministas, ano 10, nº 1/2002, pp. 171-188.
- DIDI-HUBERMAN, G. *A sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso, Edições Loyola*, São Paulo, 2011.
- GAYLE, R. *Tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- HENDERSON, J. L. *Cultural attitudes in psychological perspective*. Toronto: Inner City, 1985.
- HILLMAN, J. *100 anos de psicoterapia e o mundo está cada vez pior*. São Paulo: Summus, 1995.
- JAGGAR, A. Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista. In: BORDO, S.; JAGGAR, A. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 157-85.
- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes, 2002. (Obras Completas C. G. Jung vol. 8/1).
- \_\_\_\_\_. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obras Completas C. G. Jung vol. 18/1).
- \_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas C. G. Jung vol. 9/1).
- KAPLINSKY, C.; SINGER, T. Cultural complexes in analysis. In: STEIN, M. (Ed.). *Jungian psychoanalysis: working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago: Open Court, 2010. p. 22-37.
- KIMBLES, T. *Phantom narratives: the unseen contributions of culture to psyche*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.
- LINHARES, J. Marcela Temer: bela, recatada e "do lar". *Veja*, 16 abr. 2016. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>>. Acesso em: 10 jan. 2023.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.
- MARIZ, R. Após declaração de Bolsonaro sobre o tema, estados lançam campanhas contra turismo sexual. *O Globo Política*, 5 maio 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/apos-declaracao-de-bolsonaro-sobre-tema-estados-lancam-campanhas-contr-turismo-sexual-23642854/>>. Acesso em: 10 jan. 2023.
- 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. 89-102, jul./dez. 2021.
- ROLNIK, S. *Cartografias do desejo: o olhar distanciado de uma psicanalista*. Porto Alegre: Sulina, 1989.
- SAWAIA, B. B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, Recife, v. 21, n. 3, p. 364-372, set. 2009. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300010>
- SCOTT, J. W. *Gênero e história*. Bauru: EDUSC, 1995.
- WONS, L. *Coletando menstruação: uma análise epistemológica feminista*. São Paulo: Ofícios Terrestre, 2022.
- WOODMAN, M. *A virgem grávida*. São Paulo: Paulus, 1999.



# Contribuições de animais na clínica: um estudo em psicologia analítica

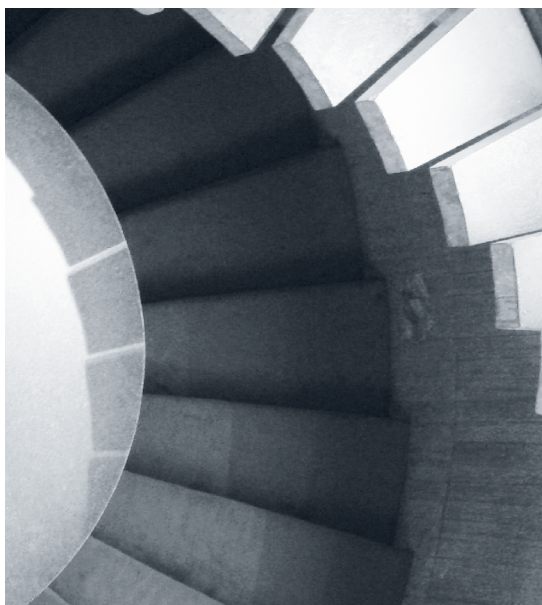
Heloísa Kuhnen Ferreira de Carvalho\*  
Paula Pinheiro Varela Guimarães\*\*  
Marisa Vicente Catta-Preta\*\*\*

## Resumo

O presente trabalho busca compreender a presença de animais em consultório clínico como colaboradores do processo psicoterapêutico dos pacientes. O levantamento bibliográfico realizado indicou que os animais auxiliam o estabelecimento do vínculo entre paciente e psicólogo, especialmente no caso de crianças. A fim de atingir o objetivo proposto, realizaram-se entrevistas semidirigidas com cinco psicólogas que atendem em consultório particular com a presença de animais, de forma *online* ou presencial, sob a perspectiva da psicologia analítica. As entrevistas foram analisadas a partir desta abordagem e os resultados obtidos demonstraram que a presença de animais promove: alterações do espaço terapêutico,

relação de vínculo entre paciente e terapeuta e criação de suporte emocional durante as sessões, tanto aos psicólogos quanto aos pacientes. Dessa forma, a pesquisa concluiu que animais podem ser ferramentas valiosas a serem utilizadas no *setting* terapêutico. ■

**Palavras-chave**  
animais,  
psicologia  
analítica,  
psicologia  
clínica.



\* Mestranda em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. e-mail: heloisakferreira@hotmail.com

\*\* Doutora em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. e-mail: paula.pvpg@gmail.com

\*\*\* Doutora em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. e-mail: mvcpreta@pucsp.br

## Contribuições de animais na clínica: um estudo em psicologia analítica

### Introdução

Em uma nota de rodapé na introdução de 1989, escrita por William McGuire, no livro *Seminários sobre Psicologia Analítica*, evidencia-se a presença de um animal, Joggi, durante os atendimentos de Jung. O cachorro, que “[...] tinha seu lugar na sala de consultas” (JUNG, 2014, p. 26), por consequência, acompanhava-o em seus atendimentos. Apesar disso, nos textos de Jung, não é possível encontrar referências sobre a importância do animal no *setting* terapêutico, mesmo que outras informações confirmem a presença do animal, como registros de cartas publicadas após a sua morte (JUNG, 2018) e informações coletadas em sua biografia, escrita por Hannah (2022), a qual expõe:

[...] Quando veio me chamar na sala de espera, segurava o cachimbo na mão e estava acompanhado por seu cão *schnauzer*, grande e cinzento, o qual evidentemente estava acostumado a tirar suas próprias conclusões sobre as pessoas que vinham ver seu dono (p. 266, grifo da autora).

Nise da Silveira foi a primeira pesquisadora a introduzir animais domésticos no âmbito psicoterapêutico no Brasil, durante a década de 1950, (PEREIRA et al., 2007) de modo a relatar tal experiência desenvolvida com seus pacientes no Hospital Psiquiátrico Pedro II. A autora destaca alguns [...] exemplos retirados do volume dossiê da seção de terapêutica ocupacional sobre a relação afetiva dos esquizofrênicos com os animais” (SILVEIRA, 2019, p. 87), como o caso de Carlos, que apresentava dificuldades expressivas de comunicação verbal, pronunciando palavras e neologismos incompreensíveis. Silveira (2019) explicita que, a partir da relação entre Carlos e seus cachorros, foi possível atribuir sig-

nificados às palavras incompreensíveis do paciente, por exemplo, “nonai”, utilizada para se referir ao cão com o significado de “valente”.

Silveira (2019) especifica que Carlos era responsável pelo cuidado das necessidades básicas dos cães, oferecendo-lhes comida, banho e escovação até que um deles foi morto por envenenamento, fato que ocasionou a regressão de seu quadro, tornando-se inacessível à equipe do setor terapêutica ocupacional. Após dois anos, a autora afirma que ele se aproximou e se vinculou a Sertanejo, outro cão que participava das atividades, o que foi crucial para mudanças significativas em sua relação com o mundo, de modo que conseguiu se comunicar por meio de frases gramaticalmente estruturadas quando se referia a animais e colaborasse com os monitores do setor. Segundo Silveira (2019):

Parece-me merecer observação atenta a maneira como se processa o relacionamento do homem (doente ou não) com o animal. Este relacionamento reflete a problemática entre o homem que se esforça para firmar-se na condição humana, e o animal existente nele próprio. Relacionamento difícil, de luta, sacrifício, confronto, amizade, desenvolvido ordinariamente numa trama complexa de projeções e identificações (p. 93).

É possível compreender que, para Silveira (2019), o animal servia como uma ponte com o mundo externo, uma vez que seus pacientes, diagnosticados com esquizofrenia, apresentavam dificuldades de estabelecer vínculos sociais com outras pessoas.

Conforme Jung (2000), a projeção é um fenômeno inconsciente e espontâneo, no qual há um direcionamento de questões individuais

e coletivas a algum objeto, pessoa ou animal, cujas características podem representar aspectos importantes a serem integrados à sua própria consciência. Uma vez que o reconhecimento das projeções contribuiu para o processo de individuação, a presença de animais no contexto clínico poderia permitir algumas interpretações e análises diante dos materiais projetados pelo analisando nos animais.

### **O fenômeno da domesticação do cão**

No tocante às origens dos animais domesticados pelo ser humano, Larson et al. (2012) explicitam que o cachorro foi o primeiro, mas não se sabe exatamente quando esse processo começou. Os autores chegaram a analisar geneticamente 1.375 cachorros de 35 raças e 19 lobos; mediante comparação dos resultados, concluíram que as raças ancestrais de cachorros domésticos não derivavam de regiões onde foram encontrados seus mais antigos registros arqueológicos, além de três das raças analisadas provirem de regiões além do território do *Canis lupus*, ancestral dos cães domésticos.

Segundo Larson et al. (2012), os resultados apresentados pelo estudo permitiram a conclusão de que o processo de domesticação é visível há mais de 15 mil anos, mas a presença desses animais nos continentes da África e da América do Sul iniciou há 1.400 anos, a partir dos movimentos realizados pelos seres humanos. Os autores também afirmam que novas tecnologias e constantes estudos genéticos são necessários, pois podem revelar histórias complexas sobre o fenômeno da domesticação.

Galiberti et al. (2011, apud SAVALI, ALBUQUERQUE, 2017) identificaram que o fóssil do cão mais antigo encontrado no mundo tem cerca de 31.700 anos, denominando um processo anterior à domesticação real, a protodomesticação. A teoria mais aceita define que esse processo teve início a partir da criação de um novo nicho ecológico pelo ser humano, com a geração de lixo, a qual passou a garantir alimentos a esses animais e, como consequência, adquiriram função de higiene e prote-

ção contra intrusos, em função de suas audições e olfatos apurados (COPPINGER, COPPINGER, 2001, apud SAVALI, ALBUQUERQUE, 2017).

Mediante o avanço e a modernização das tecnologias, é possível constatar que não há mais razão biológica para que o ser humano possua animais em seu domicílio, visto que, hoje, a presença desse animal está mais relacionada à companhia e ao afeto, como descrito por Oliveira (2006). A autora acrescenta que há um fenômeno crescente e consumista em relação aos produtos para animais e, em muitos casos, eles são tratados como integrantes da família, recebendo, até mesmo, nome e sobrenome.

### **Animais como símbolos em mitos, contos de fadas e outras manifestações culturais**

Segundo Von Franz (2020), os contos de fadas caracterizam-se como um modo de expressão arcaico, puro e próximo dos elementos do inconsciente coletivo. A autora identifica frequente presença de personagens animais nestas produções, os quais detêm caráter projetivo da esfera instintiva de seus leitores e ouvintes.

Bachmann (2016) explicita que tanto o cão quanto o gato são símbolos importantes para a humanidade. Ao discorrer sobre os cães, a autora expõe sua influência na linguagem, por exemplo, no uso de locuções como “cão estúpido”, “colocar o rabo entre as pernas”, “cão que ladra não morde”, tal qual nos mitos, como a figura de Anúbis, na mitologia egípcia, o deus responsável pelos ritos de embalsamamento e detentor dos conhecimentos necessários para o pós-vida. Bachmann (2016) também ressalta este fenômeno como representativo da instintividade do homem, o que pode trazer uma nova visão de mundo, implícita e desconhecida, sobre determinadas situações.

Em relação aos gatos, Bachmann (2016) expõe serem populares nos ambientes domésticos, caracterizando-os pela sua sensibilidade e segurança instintiva. A autora retoma que seus primeiros registros como animais de estimação foram encontrados no Egito Antigo, sendo que eram venerados sob a forma da deusa Bastet,

conhecida por ser o Olho de Hórus, protetora e vigia do mundo dos mortos.

Além do fato do cachorro e o gato representarem a instintividade animal, Bachmann (2016) confere aos dois a característica de psicopompo, definido por Balieiro et al. (2015) como “[...] uma palavra de origem grega, que surge da junção de *psyché* (alma) e *pompós* (guia), indicando alguém ou algo que possui a função de guiar” (p. 296) a reinos desconhecidos, o que pode ser aludido ao âmbito inconsciente da psique.

Em relação às atribuições simbólicas da cultura sobre a imagem do cão, Bachmann (2016) explicita que era levado em batalhas com o objetivo de tratar as feridas dos soldados com sua saliva, promovendo a cicatrização, sendo assim, relacionado à cura. Ramos et al. (2005) também associam esse potencial à figura do ancestral comum do cão, o lobo: “[...] a assimilação da força agressiva, representada pela figura do lobo, mobiliza o arquétipo do curador em seu aspecto combativo e energético” (p. 159). Nesse sentido, Von Franz (2020) afirma que o cão era o companheiro de Esculápio, deus grego da cura, bem como capaz de se curar ao comer grama.

No tocante ao ancestral do cão, Ramos et al. (2005) identificam que o lobo possui diversas representações na cultura, por vezes, opostas. As autoras indicam essa contradição no conto da Chapeuzinho Vermelho, apresentando o lobo como um personagem devorador, em contraste com a história de Rômulo e Remo, alimentados por Lupa, uma loba-mãe protetora, a qual garantiu a sobrevivência das duas crianças que teriam fundado Roma. Ramos et al. (2005) encontram ligações entre os lobos e os rituais de bruxaria, morte e renascimento, cura, entre outros, que se assemelham aos processos de alquimia que podem ser concebidos como símbolos do processo de psicoterapia. Von Franz (2020) também identificou essa natureza dupla do cão nos contos de fadas, dado que, muitas vezes, é amigo e guia, mas também aquele que traz doenças e más notícias.

O gato aparece nos contos e mitos com significados parecidos aos do cão, mas há aspec-

tos a se destacar, como sua proximidade com os seres humanos a partir de sua divinização pela cultura egípcia há milhares de anos (VON FRANZ, 2003). A autora afirma que Bastet, deusa egípcia felina, apresentava *status* na hierarquia dos deuses, pois era considerada a guerreira que lutava contra Apófis, cobra gigante que engoliria o Sol e causaria o apocalipse. Em contrapartida, Von Franz (2003) apresenta que, a partir da Idade Média, o gato passou a ser visto como próximo à bruxaria, criando uma ambivalência em relação aos seus significados e, conseqüentemente, aos símbolos associados a ele. Em muitas culturas, o gato passou a ser considerado como símbolo de poderes demoníacos ou a forma assumida por bruxas para amaldiçoar pessoas.

Acerca de tais aspectos ambivalentes, Bachmann (2016) identifica que o gato é associado à deusa Afrodite na mitologia grega, aproximando seu significado a aspectos do feminino e da cura. Em contrapartida, Von Franz (2003) afirma que, durante a Idade Média, o feminino foi reprimido pelo cristianismo, acarretando perseguições de mulheres destoantes do padrão imposto pela religião e, conseqüentemente, de gatos. Ainda, Von Franz (2003) atribui qualidades mercuriais ao gato, uma vez ser constantemente representado como o guardião da árvore da vida, mediador de conflitos, guia da alma, o que permite aludi-lo a um psicopompo, assim como o cão.

### **Animais como coterapeutas no consultório psicoterapêutico**

Em relação ao uso de animais como coterapeutas em consultório psicoterapêutico, não há registros dessa prática nos textos de Jung, contudo, o autor realizou reflexão sobre os animais como objetos de projeções dos pacientes, de modo a poderem ser alvos de sua transferência (1998). Nesse sentido, outros autores buscaram descrever esse fenômeno em seus textos.

Brousselle (2018) relata sua experiência clínica com sua gata, afirmando que esta havia se instalado em seu consultório e o analista não sabia o que fazer em relação aos pacientes que



atenderia. Então explicita que seria uma ilusão imaginar que o analista teria controle sobre seu *setting*, sendo que o paciente poderia reconhecer qualquer transgressão nesse ambiente, como a presença de um animal.

O autor exemplifica sua fala por meio do caso de uma mulher de 42 anos, diagnosticada com depressão grave, cuja queixa principal era a dificuldade de confiar em homens. Certo dia, passou a acariciar a gata e atribuiu-lhe o gênero masculino, ao passo que dizia que todos os homens eram maus e apenas os animais eram bons, desse modo, Brousselle (2018) ficou surpreso pela confusão da paciente acerca do sexo do animal, o que foi um fator crucial para a análise.

Na sessão referida, a paciente começou a se lembrar dos gatos de sua infância – “[...] *cette époque où la frontière entre l’animal et l’humain est floue*”<sup>1</sup> (BROUSSELLE, 2018) –, o que leva o autor a perceber que a paciente atribuía inconscientemente similaridades entre a gata e ele, como analista, o que poderia decorrer do fenômeno da transferência.

A analista junguiana Renard (2020) inicia seu texto afirmando que, apesar de Freud e Marie Louise Von-Franz terem relatado a presença de seus animais de estimação em seus consultórios, não registraram seu papel nas sessões.

Renard (2020) relata que atendeu durante sete anos com uma cadela-guia, Phèdre, o que não condiz ao *setting* analítico tradicional. Desde a primeira ligação, avisava seus pacientes de que possuía deficiência visual e atendia com a presença de sua cadela, a fim de verificar se a pessoa possuía alergias, fobias ou qualquer questão. A autora identifica que a cadela fazia parte da transferência mesmo que seus pacientes fossem alheios à sua presença, aspecto sobre o qual refletiu após a morte do animal.

A autora analisa que sua cadela desempenhou papel de objeto transicional<sup>2</sup> para alguns

pacientes e cada um deles se concentrava em aspectos diferentes – ternura maternal, agressividade, presença corporal, sexualidade, entre outros –, que também se manifestavam em seus sonhos, de modo a serem concebidos como expressões de suas psiques.

Imber-Black (2009) discorreu sobre sua experiência com animais coterapeutas em terapia familiar, destacando o caso de uma família que só encontrou conforto para a situação que enfrentava a partir da presença de um animal. Segundo o autor, as memórias felizes vivenciadas por uma família constantemente remetem aos animais de estimação, assim, defende serem necessários estudos acerca da relação de famílias com seus animais.

Abrams (2009) expõe que utiliza seus animais como coterapeutas em *setting* terapêutico, afirmando que aprendeu a entender suas linguagens corporais durante os atendimentos. Segundo a autora, a partir do comportamento dos cães, é possível entender se seus pacientes estão mais deprimidos ou ansiosos, o que a ajuda a conduzir a sessão e perceber detalhes que seriam perdidos sem a presença deles. Ademais, Abrams (2009) explicita que a presença de seus cães em seu consultório foi crucial para identificar casos de violência sexual contra crianças, exemplificando o caso de uma menina que quis contar um segredo ao cão e, a partir disso, pegando-o no colo, contou à terapeuta que estava sofrendo abuso sexual. A autora identifica a presença dos cães como uma ponte entre ela e seus pacientes, afirmando que, provavelmente, a menina se sentiu segura para compartilhar a situação vivida por ela em decorrência da presença do cão.

Schneider e Harley (2006) avaliaram os efeitos da presença de cães no contexto clínico e sua influência na percepção sobre os psicoterapeutas. As autoras identificam que o sucesso da terapia está diretamente relacionado ao vínculo estabelecido entre paciente e terapeuta, sendo que a presença de animais facilitaria a criação desse vínculo. Para comprovar a hipótese, as pesquisadoras conduziram uma pesquisa

<sup>1</sup> [...] aquela época à qual a fronteira entre o animal e o humano é embaçada (tradução nossa).

<sup>2</sup> Winnicott (1975).

com a participação de 85 pessoas da Universidade de Toronto, com idades entre 18 e 52 anos.

Os participantes deveriam assistir quatro vídeos de apresentação de dois psicólogos – um homem e uma mulher e, então, preencher um questionário sobre as impressões sobre eles. Os vídeos apresentados foram: a) psicoterapeuta homem sozinho; b) psicoterapeuta homem acompanhado de um cão; c) psicoterapeuta mulher sozinha; d) psicoterapeuta mulher acompanhada de um cão. Os vídeos foram filmados nos respectivos consultórios de cada psicoterapeuta, cujos cães foram aqueles que apareciam nas gravações transmitidas.

Os resultados apresentados pela pesquisa sinalizaram que a presença dos animais influenciou positivamente a avaliação dos participantes em relação aos psicoterapeutas, ao conferirem características como afetividade e confiança, mas não, competência. Por fim, as autoras explicitam que os resultados são encorajadores em relação ao uso de animais em consultório clínico, principalmente, com a intenção de melhorar o vínculo estabelecido entre terapeuta e paciente.

### **Método**

A pesquisa da qual se trata este artigo foi realizada como trabalho de conclusão de curso de graduação em psicologia, sob a perspectiva da psicologia analítica e caráter qualitativo, buscando a compreensão acerca da utilização de animais no contexto clínico. Os protocolos éticos dessa pesquisa estão de acordo com a Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) nº 466/12 e obtiveram aprovação pela Plataforma Brasil, sob nº 53185321.1.0000.5482.

Em relação à fundamentação teórica e revisão bibliográfica, foram realizadas pesquisas nas Obras Completas de Carl Gustav Jung, em produções de pós-junguianos e em plataformas de artigos indexados nos idiomas português, inglês, espanhol e francês, os quais contribuíram com os estudos e facilitaram a análise dos dados obtidos nas entrevistas.

A coleta de dados foi realizada por meio de entrevistas semidirigidas com cinco participantes, psicólogas que atuavam com animais em seus consultórios, utilizando a abordagem da psicologia analítica. Tais encontros tiveram duração de 22 a 40 minutos e foram conduzidos na modalidade *online*, por meio da plataforma Microsoft Teams, garantindo o sigilo e o uso do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

A análise dos dados foi realizada com base na transcrição dos áudios gravados das entrevistas, a partir dos conteúdos que surgiram das respostas das participantes. Posteriormente, foram feitas comparações entre as respostas das entrevistadas e análises a partir da perspectiva da psicologia analítica.

## **Resultados**

### **Perfil das pessoas entrevistadas**

As cinco pessoas entrevistadas identificam-se com o gênero feminino, têm idades entre 25 e 59 anos e atuam profissionalmente nos municípios de São Paulo e Guarujá do estado de São Paulo. As entrevistadas são graduadas em psicologia, realizaram cursos de pós-graduação em psicologia analítica e possuem tempo de atuação na área clínica que varia de dois a sete anos. Durante o período da pandemia de SARS-COV-2, atenderam de modo *online* e apenas uma retornou à modalidade presencial.

### **Animais domésticos em atendimento psicoterapêutico**

As participantes relataram principalmente a presença de seus próprios animais domésticos durante o atendimento a seus pacientes, especialmente cães e gatos. Também houve o relato da presença de animais que não fossem das terapeutas, como em uma clínica, na qual os gatos eram alimentados e acabavam entrando na sala durante o atendimento, além de ter sido reportado o barulho dos cachorros dos vizinhos.

Em vista da situação de isolamento social decorrente da pandemia do vírus SARS-COV-2,

durante a época da pesquisa, é possível compreender que os animais se apresentaram de modo espontâneo no atendimento *online*, devido ao fato de seus tutores – terapeuta e paciente – estarem em seus ambientes, desse modo, foi possível observar a relação dos atendidos com os animais de estimação. O atendimento presencial com os animais, relatado por uma das participantes, também parece ter ocorrido espontaneamente, apesar de a terapeuta utilizar-se de sua presença com o intuito de facilitar o atendimento clínico.

Outro aspecto importante a ser destacado é que os animais das psicoterapeutas, no contexto *online*, aproximavam-se mais delas, enquanto na modalidade presencial, a possibilidade de interação dos pacientes com os animais parece ter sido maior.

#### **Relação psicoterapeuta e animal no processo de atendimento**

As entrevistadas afirmaram sentir-se mais confortáveis com a presença de seus animais, sendo que, em alguns relatos, houve a preocupação acerca de como seria se retornassem ao presencial. Uma das participantes também destacou que passar a mão em sua cachorra auxiliava a se manter menos “desestruturada” (sic), como se fosse um ponto de apoio. Outro fator relevante foi a sensação de não se sentirem sozinhas diante da presença de seus animais, em contraponto à referida solidão do psicólogo no trabalho clínico.

Abrams (2009) relata que, durante os seus atendimentos com a presença de seus animais, identificou que eles se aproximavam dela na tentativa de acalmar suas emoções, contribuindo para a reflexão de que os animais, sobretudo os cães, conseguem identificar comportamentos humanos. Esta afirmação é consonante com o escrito por Savali e Albuquerque (2017) sobre o cão apresentar alto nível de sociabilidade, fator que lhe confere amplo repertório sobre os comportamentos humanos e contribui para maior comunicação entre espécies.

Além disso, as participantes identificaram que a presença do animal facilita a criação de vínculo, palavra que três das participantes utilizaram diretamente durante as entrevistas e duas citaram-na indiretamente. Tal fato parece estar de acordo com o que foi produzido até o momento sobre a utilização de animais em consultórios, dado que facilita a criação de vínculo terapêutico entre o paciente e o psicólogo (ABRAMS, 2009; BROUSSELLE, 2018; IMBER-BLACK, 2019; RENARD, 2020). Abrams (2009), inclusive, expõe que identifica o sucesso em atendimentos clínicos a partir do vínculo que ela estabelece com seus cães.

#### **Atendimento *online* e presencial**

É necessário destacar a diferença entre o modelo de atendimento presencial e o *online*, uma vez que a maioria das psicólogas relatou que atendiam de fone de ouvido e, no decorrer das entrevistas, refletiram que seus animais percebiam mais o comportamento delas do que dos próprios pacientes, o que ocorreria de modo diferente no contexto presencial.

Ainda, a participante que retornou aos atendimentos presenciais expressou que ocorria maior interação entre os pacientes e os animais nesta modalidade.

#### **Relação animal e paciente no processo psicoterapêutico**

As participantes relataram que os pacientes gostam dos bichos e, muitas vezes, acabam mostrando seus próprios animais, sendo que, em alguns casos, eles se tornaram o conteúdo da terapia.

Dentre os casos emblemáticos relatados pelas entrevistadas, uma das experiências tratou-se de uma psicóloga que estava atendendo uma paciente há mais de cinco anos e percebia que ela tinha algo a falar, mas não conseguia. Em um dos encontros, a paciente pediu para conversar com a cachorra da terapeuta e contou a ela que sofreu abuso sexual quando mais nova. Segundo a participante, esse foi um momento decisivo

para o processo terapêutico e se não fosse pela presença do animal, tal informação demoraria muito para ser expressa.

Abrams (2009) observou um caso semelhante, no qual uma criança que atendeu chegou a pedir para contar ao seu animal um segredo, a saber, tinha sido vítima de um abuso sexual. A autora identificou que a criança transferiu para ela a confiança que depositou no animal para que, assim, pudesse contar e elaborar o trauma durante os atendimentos. Tal como relatado pela entrevistada, Abrams (2009) afirma que acredita que sem a presença do cão, a criança, talvez, não contasse a ela ou demoraria muito tempo para que pudesse falar sobre este fato.

De acordo com o relato das entrevistadas, a utilização de animais no atendimento clínico de crianças parece ser algo que merece destaque, pois promove a expressão de lembranças de seus animais e auxilia a construção de vínculo. Ainda, os animais representam conteúdos arquetípicos nos contos de fadas, os quais são mais compreendidos pelas crianças pequenas (VON FRANZ, 2020), que estabelecem proximidade com tais personagens, possivelmente, em virtude de o desenvolvimento biológico infantil ocorrer paralelamente ao desenvolvimento psíquico, logo, quanto mais nova é a criança, mais próxima encontra-se do inconsciente coletivo (FORDHAM, 2002).

Conforme todas as entrevistadas, a presença dos animais contribuiu positivamente para que os pacientes trouxessem aspectos importantes de si para serem trabalhados na terapia.

### **Animais como símbolos**

Identificou-se a presença dos animais como símbolos no contexto clínico, principalmente, mediante sonhos, sincronicidades e projeções de aspectos dos pacientes em relação aos seus animais de estimação reais. Alguns desses exemplos foram explicitados durante as entrevistas, como os sonhos de pacientes com os próprios animais e a escolha de adotar um animal de estimação em uma fase importante da vida.

Segundo as psicólogas, esses fatos se mostraram relevantes para o processo terapêutico, pois refletiam aspectos que estavam trabalhando quando emergiram.

A presença de animais em contos de fada, mitos, fantasias, entre outros, é contemplada na bibliografia, tal como exposto por Bachmann (2016), ao relatar que o gato e o cão, analisados como símbolos nessas produções culturais, possuem característica de psicopompo, ou seja, de personagens que desempenham a função de mensageiro e guia entre mundos distintos (BALLIEIRO et al., 2015), a qual também é realizada pelos psicoterapeutas, ao se considerar seu papel de promoção da comunicação entre os âmbitos psíquicos. Logo, acredita-se não ser ao acaso que cães e gatos tenham surgido ao longo dos atendimentos conduzidos pelas participantes e se mostrado perceptíveis a elas.

### **Formação em cursos na área da saúde**

Nenhuma das participantes realizou comentários sobre a realização de cursos na área da saúde que qualificassem o trabalho com animais em consultório clínico. Ao longo das entrevistas, foi possível compreender que essa prática surgiu de forma espontânea, por exemplo, a partir do contexto da pandemia que fez com que as pessoas atendessem em suas próprias residências ou dos gatos que entravam no consultório através de uma janela.

Outro ponto importante exposto por uma das entrevistadas refere-se à necessidade de o animal ter um treinamento específico para poder auxiliar como coterapeuta. Abrams (2009) identifica a necessidade de que os animais utilizados durante os atendimentos recebam treinamentos específicos de comportamento animal para que tanto ele quanto o psicólogo possam aprender a se comunicarem melhor e respeitarem seus limites.

### **Animais como coterapeutas**

Ao serem questionadas sobre como entendiam a função dos coterapeutas, sem fazer relação direta aos animais, a maioria das participan-

tes correlacionou-os a esse papel no contexto terapêutico, sendo que uma delas citou as experiências de Nise da Silveira com os animais no hospital psiquiátrico.

Nesse sentido, as participantes indicaram que a presença dos animais é benéfica tanto para elas quanto para os pacientes, de modo que os animais podem ser considerados coterapeutas em atendimento clínico. Essa conclusão também foi observada nos artigos de: Abrams (2009), Brousselle (2018), Chouinard (2021), Cirulli et al. (2011), Conrath e Ouazzani (2021), Imber-Black (2019), Renard (2020), Silveira (2019) e Silveira (1998).

### **Análise**

Tendo em vista os significados atribuídos ao cão e ao gato, pode-se considerar que estes são alvos de projeção por parte dos indivíduos que, com eles, interagem, seja de modo direto ou por meio de suas expressões em enredos de histórias e mitos.

Ademais, os animais também parecem carregar valor simbólico, sendo dotados de numinosidade. Importante destacar que o símbolo é definido por Jung (1998) como “[...] um conceito, uma figura ou um nome que nos podem ser conhecidos em si, mas cujo conteúdo, emprego ou serventia são específicos ou estranhos, indicando um sentido oculto, obscuro e desconhecido” (§ 416). Dessa forma, segundo o autor, os símbolos são formados espontaneamente, a partir da denominada função transcendente, cujo objetivo é trazer à consciência o material imerso no inconsciente. Jung (1998), ainda, destaca que os símbolos são materiais inesgotáveis em sentido, podendo se manifestar individualmente, como em sonhos e fantasias, ou em produções coletivas da humanidade, por meio das artes, mitos, contos, dentre outras.

O símbolo pode emergir a partir de qualquer relação que o sujeito possui com o mundo e lhe cause um arrebatamento, desse modo, a relação entre os seres humanos e os animais pode ser considerada simbólica, uma vez que é permea-

da por afeto e mobilização intensa. Assim, a presença de animais em contos de fadas, sonhos, mitos, folclores e outros é marcada pela necessidade de o homem caracterizar e significar conteúdos psíquicos, por meio de projeções de comportamentos humanos em animais, remetendo a características observadas, ao longo do tempo, pela humanidade. Ainda que essa significação possa diferir entre as culturas, é possível criar um paralelo e entender que o animal parece carregar valor simbólico para o ser humano.

Em relação às entrevistas, os resultados obtidos assemelham-se ao encontrado em publicações científicas, especialmente, sobre a presença dos animais alterar o espaço terapêutico e a relação de vínculo entre paciente e terapeuta, bem como permitir maior apoio emocional durante os atendimentos, tanto aos psicólogos quanto aos pacientes. Essas dimensões foram encontradas ao longo do discurso das participantes, de modo que é possível compreender que os animais podem ser utilizados em atendimento psicoterapêutico como coterapeutas, ao se considerarem os benefícios que apresentam para o processo terapêutico e o fortalecimento do vínculo entre o paciente e o terapeuta.

No que tange aos materiais arquetípicos, os animais fizeram-se significativamente presentes ao longo dos atendimentos, sobretudo, por meio de sonhos e projeções. Nesse sentido, a utilização das ferramentas da psicologia analítica para compreender os símbolos emergentes no transcorrer dos atendimentos é de fundamental importância para contribuir com o desenvolvimento psíquico dos pacientes, o que foi ilustrado pelos casos que as participantes apresentaram e o rumo que os atendimentos tomaram após as respectivas análises simbólicas. Recomenda-se que novos estudos sejam realizados a partir de análises simbólicas sobre animais e suas representações em produções culturais, de modo a complementarem o material já produzido sobre o tema.

Importante ressaltar que, assim como a bibliografia demonstra, os relatos das participan-

tes indicam que as crianças seriam mais receptivas ao atendimento com animais. Assim, novas pesquisas devem ser realizadas com o intuito de compreender melhor essa relação.

Apesar de não ter sido abordada no trabalho, é nítida a diferença existente entre os atendimentos presenciais e *online*, fato que se mostrou constante durante as entrevistas, porém não foi encontrado trabalho acadêmico, até o momento, que correlacione essa diferença e o atendimento com animais no contexto terapêutico.

Constatou-se, ainda, que a produção de materiais sobre o tema foco deste artigo é escassa, principalmente no Brasil, apesar de Nise da Silveira ter sido uma das pioneiras da prática e estudo do uso de animais em contexto terapêutico, durante a década de 1950. Assim, foi necessário realizar pesquisas em outros idiomas como inglês, francês e espanhol, para que fosse possível embasar a pesquisa de modo satisfatório.

## Conclusão

Essa pesquisa buscou, portanto, contribuir com o material já existente com o intuito de compreender o objeto de estudo, expondo as experiências autênticas e espontâneas das participantes psicoterapeutas. A partir desses relatos, foi possível depreender que o animal pode ser utilizado como coterapeuta no contexto terapêutico, ressaltando que novos estudos devem ser elaborados para que o tema possa ser ampliado e aprofundado.

Nesse sentido, é válido mencionar que já existem psicólogos que utilizam animais no consultório clínico, mas não há sistematização dessas experiências e produção de material científico pertinente para sustentar tal prática, denotando novamente a necessidade de aprofundamento da temática. ■

Recebido: 01/08/2023

Revisado: 10/11/2023

## Abstract

### *Contributions of animals in the clinic: a study in analytical psychology*

*The present work seeks to understand the presence of animals in clinical practices as collaborators in the psychotherapeutic process of patients. The bibliographical survey indicated that animals help to establish the bond between patient and psychologist, especially in the case of children. In order to achieve the proposed objective, semi-directed interviews were conducted with five psychologists who work in private practice with the presence of animals, online or in*

*person, from the perspective of analytical psychology. The interviews were analyzed based on the same approach and the results obtained showed that the presence of animals promotes: changes in the therapeutic space, bonding relationship between patient and therapist and creation of emotional support during the sessions, both for psychologists and patients. Thus, the research concluded that animals can be valuable tools to be used in the therapeutic setting. ■*

**Keywords:** animals; analytical psychology; clinical psychology.

## Resumen

### *Contribuciones de animales en la clínica: un estudio en psicología analítica*

*El presente trabajo busca comprender la presencia de animales en el consultorio clínico como colaboradores del proceso psicoterapéutico de los pacientes. El estudio bibliográfico realizado indicó que los animales ayudan al establecimiento del vínculo entre paciente y psicólogo, especialmente en el caso de niños. Con el fin de alcanzar el objetivo propuesto, se realizaron entrevistas semidirigidas con cinco psicólogas que atienden en consulta privada con la presencia de animales, de forma online o presencial, desde la perspectiva de la psicología analítica. Las entrevistas fueron analizadas desde este enfoque y los resultados obtenidos mostraron que la presencia de animales promueve: cambios en el espacio terapéutico, rela-*

*ción vincular entre paciente y terapeuta y creación de apoyo emocional durante las sesiones, tanto para los psicólogos como para los pacientes. De esta forma, la investigación concluyó que los animales pueden ser herramientas valiosas para ser utilizadas en el ámbito terapéutico. Las entrevistas fueron analizadas a partir de este abordaje y los resultados obtenidos demostraron que la presencia de animales promueve: alteraciones en el espacio terapéutico, relación de vínculo entre paciente y terapeuta y creación de soporte emocional durante las sesiones, tanto a los psicólogos como a los pacientes. De esta forma, la investigación concluyó que los animales pueden ser herramientas valiosas a ser utilizadas en el setting terapéutico. ■*

**Palabras clave:** animales; psicología analítica; psicología clínica.

## Referências

- ABRAMS, L. My dog is my co-therapist. *Reflections: Narratives of Professional Helping*, Cleveland, v. 15, n. 1, p. 52-58, jan./mar. 2008.
- BACHMANN, H. *O animal como símbolo nos sonhos, mitos e contos de fadas*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- BALIEIRO, C. et al. A imagem arquetípica do psicopompo nas representações de Exu, Ganesha, Hermes e Toth. *Revista de Estudos Universitários*, Sorocaba, v. 41, n. 2, p. 295-311, 2015.
- BROUSSELLE, A. Mon cothérapeute chat. *Topique*, Paris, v. 1, n. 142, 103-6, 2018. <https://doi.org/10.3917/top.142.0103>
- CHOUINARD, E. Psychothérapie à médiation animale. *Le Journal des Psychologues*, Paris, n. 385, p. 38-44, 2021. <https://doi.org/10.3917/jdp.385.0038>
- CIRULLI, F. et al. Animal-assisted interventions as innovative tools for mental health. *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità*, Roma, v. 47, n. 4, p. 341-8, 2011.
- CONRATH, P.; OUAZZANI, M. L'animal et le soin psychique: un objet thérapeutique vivant. *Le Journal des Psychologues*, Paris, n. 385, 12-12, 2021. <https://doi.org/10.3917/jdp.385.0012>
- FORDHAM, M. *A criança como indivíduo*. Cultrix: São Paulo, 2002.
- HANNAH, B. *Jung: vida e obra: uma memória biográfica por Barbara Hannah*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- IMBER-BLACK, E. Snuggles, my cotherapist, and other animal tales in life and therapy. *Family Process*, v. 48, n. 4, 459-61, dez. 2009.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas de C. G. Jung vol. 8/2).
- \_\_\_\_\_. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 1998. (Obras Completas de C. G. Jung vol. 8/1).
- \_\_\_\_\_. *Cartas de C. G. Jung volume I: 1906-1945*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Seminários sobre psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- LARSON, G. et al. Rethinking dog domestication by integrating genetics, archeology, and biogeography. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Washington, v. 109, n. 23, p. 8878-83, maio 2012. <https://doi.org/10.1073/pnas.1203005109>
- OLIVEIRA, S. *Sobre homens e cães: um estudo antropológico sobre afetividade, consumo e distinção*. 2006. 143 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2006.
- PEREIRA, M. J. F.; PEREIRA, L.; FERREIRA, M. L. Os benefícios da terapia assistida por animais: uma revisão bibliográfica. *Saúde Coletiva*, São Paulo, v. 4, n. 14, p. 62-6, abr./maio 2007.
- RAMOS, D. et al. *Os animais e a psique: baleia, carneiro, cavalo, elefante, lobo, onça, urso volume 1*. São Paulo: Summus, 2005.
- RENARD, D. Phèdre, cothérapeute à longues oreilles. *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, Paris, v. 152, n. 2, p. 31-45, 2020. <https://doi.org/10.3917/cjung.152.0033>
- SAVALI, C.; ALBUQUERQUE, N. (Org.). *Cognição e comportamento de cães: a ciência do nosso melhor amigo*. São Paulo: Edicon, 2017.
- SCHNEIDER, M.; HARLEY, L. How dogs influence the evaluation of psychotherapists. *Anthrozoös*, Philadelphia, v. 19, n. 2, 128-42, 2006. <https://doi.org/10.2752/089279306785593784>
- SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Gatos, a emoção de lidar*. Rio de Janeiro: Leo Cristiano, 1998.
- VON FRANZ, M. L. *A interpretação dos contos de fada*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- \_\_\_\_\_. *O gato: um conto da redenção feminina*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.



# Contributions of animals in the clinic: a study in analytical psychology

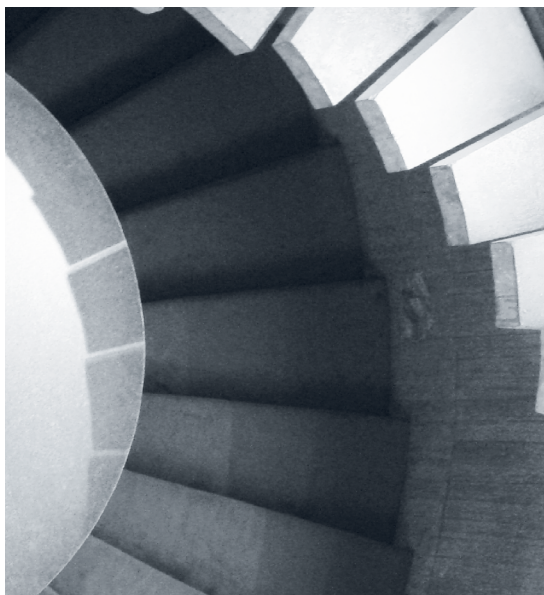
Heloísa Kuhnen Ferreira de Carvalho\*  
Paula Pinheiro Varela Guimarães\*\*  
Marisa Vicente Catta-Preta\*\*\*

## Abstract

The present work seeks to understand the presence of animals in clinical practices as collaborators in the psychotherapeutic process of patients. The bibliographical survey indicated that animals help to establish the bond between patient and psychologist, especially in the case of children. In order to achieve the proposed objective, semi-directed interviews were conducted with five psychologists who work in private practice with the presence of animals, online or in person, from the perspective of analytical psychology. The interviews were analyzed based on the same approach and the results obtained showed that the presence of animals promotes: changes in the therapeutic

space, bonding relationship between patient and therapist and creation of emotional support during the sessions, both for psychologists and patients. Thus, the research concluded that animals can be valuable tools to be used in the therapeutic setting. ■

**Keywords**  
animals;  
analytical  
psychology;  
clinical  
psychology.



\* Mestranda em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. e-mail: heloisakferreira@hotmail.com

\*\* Doutora em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. e-mail: paula.ppv@gmail.com

\*\*\* Doutora em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. e-mail: mvcpreta@pucsp.br

## Contributions of animals in the clinic: a study in analytical psychology

### Introduction

In a footnote in the 1989 introduction, written by William McGuire, in the book *Seminars on Analytical Psychology*, the presence of an animal, Joggi, during Jung's therapeutic sessions becomes evident. The dog, which "[...] had his place in the consulting room" (JUNG, 2014, p. 26), consequently accompanied him in his sessions. Despite this, in Jung's texts, it is not possible to find references to the importance of the animal in the therapeutic setting, even if other information confirms the presence of the animal, such as records of letters that were published after his death (JUNG, 2018) and information collected in his biography, written by Hannah (2022), which exposes:

[...] When he came to call me in the waiting room, he held his pipe in his hand and was accompanied by his large, gray schnauzer dog, who was evidently accustomed to drawing his own conclusions about the people who came to see his master (p. 266, author's emphasis).

Nise da Silveira was the first researcher to introduce domestic animals in the psychotherapeutic field in Brazil, during the 1950s, (PEREIRA et al., 2007) so as to report this experience with her patients at the Pedro II Psychiatric Hospital. The author highlights some "[...] examples taken from the voluminous dossier of the occupational therapy section on the affective relationship of schizophrenics with animals" (SILVEIRA, 2019, p. 87), such as the case of Carlos, who had expressive difficulties in verbal communication, pronouncing incomprehensible words and neologisms. Silveira (2019) explains that, from the relationship between Carlos and his dogs, it was possible to attribute meanings to the patient's

incomprehensible words, for example, "no-nai", used to refer to the dog with the meaning of "brave".

Silveira (2019) specifies that Carlos was responsible for taking care of the dogs' basic needs, offering them food, bathing and brushing until one of them was killed by poisoning, a fact that caused the regression of his condition, making him inaccessible to the occupational therapy sector team. After two years, the author states that he approached and bonded with Sertanejo, another dog that participated in the activities, which was crucial for significant changes in his relationship with the world, so that he was able to communicate through grammatically structured sentences when referring to animals and collaborate with the monitors of the sector. According to Silveira (2019):

It seems to me that the way in which the relationship between man (sick or not) and the animal takes place deserves close observation. This relationship reflects the problem between the man who strives to establish himself in the human condition, and the animal that exists within himself. It is a difficult relationship, one of struggle, sacrifice, confrontation, friendship, usually developed in a complex web of projections and identifications (p. 93).

It is possible to understand that, for Silveira (2019), the animal served as a bridge to the outside world, since her patients, diagnosed with schizophrenia, had difficulties establishing social bonds with other people.

According to Jung (2000), projection is an unconscious and spontaneous phenomenon, in which there is a directing of individual and collective issues towards some object, person

or animal, whose characteristics may represent important aspects to be integrated into one's own consciousness. Since the recognition of projections contributed to the individuation process, the presence of animals in the clinical context could allow some interpretations and analyses in the face of the materials projected by the analyzed onto the animals.

### **The phenomenon of the domestication of the dog**

As for the origins of animals domesticated by humans, Larson et al. (2012) explain that the dog was the first, but it is not known exactly when this process began. The authors came to genetically analyze 1,375 dogs of 35 breeds and 19 wolves; by comparing the results, they concluded that the ancestral breeds of domestic dogs did not derive from regions where their oldest archaeological records were found, in addition to three of the analyzed breeds coming from regions beyond the territory of *Canis lupus*, ancestor of domestic dogs.

According to Larson et al. (2012), the results presented by the study allowed the conclusion that the domestication process is visible for more than 15,000 years, but the presence of these animals in the continents of Africa and South America began 1,400 years ago, from the movements made by humans. The authors also state that new technologies and constant genetic studies are needed, as they can reveal complex stories about the phenomenon of domestication.

Galiberti et al. (2011, apud SAVALI, ALBUQUERQUE, 2017) identified that the oldest dog fossil found worldwide is about 31,700 years old, referring to a process prior to actual domestication, protodomestication. The most accepted theory defines that this process started with the creation of a new ecological niche by the human being, with the generation of garbage, which started to guarantee food for these animals and, as a consequence, they acquired the function of hygiene and protection against intruders, due to their acute hearing and smell

(COPPINGER; COPPINGER, 2001, apud SAVALI, ALBUQUERQUE, 2017).

Through the advancement and modernization of technologies, it is possible to see that there is no longer a biological reason for the human being to have animals in his home, since today the presence of this animal is more related to company and affection, as described by Oliveira (2006). The author adds that there is a growing and consumerist phenomenon regarding animal products and, in many cases, they are treated as family members, even receiving a name and surname.

### **Animals as symbols in myths, fairy tales and other cultural manifestations**

According to Von Franz (2020), fairy tales are characterized as an archaic mode of expression, pure and close to the elements of the collective unconscious. The author identifies the frequent presence of animal characters in these productions, which have a projective character of the instinctive sphere of their readers and listeners.

Bachmann (2016) explains that both the dog and the cat are important symbols for humanity. When discussing dogs, the author exposes their influence on language, for example, in the use of phrases such as "stupid dog", "put your tail between your legs", "dog that barks doesn't bite", as well as in myths, such as the figure of Anubis, in Egyptian mythology, the god responsible for embalming rites and holder of the necessary knowledge for the afterlife. Bachmann (2016) also highlights this phenomenon as representative of man's instinctivity, which can bring a new, implicit and unknown worldview about certain situations.

Regarding cats, Bachmann (2016) exposes that they are popular in domestic environments, characterizing them by their sensitivity and instinctive security. The author resumes that their first records as pets were found in Ancient Egypt, and they were venerated in the form of the goddess Bastet, known for being the Eye of Horus, protector and watcher of the world of the dead.

In addition to the fact that the dog and the cat represent animal instinctivity, Bachmann (2016) gives the two the characteristic of psychopomp, defined by Balieiro et. al (2015) as “[...] a word of Greek origin, which arises from the junction of psyché (soul) and pompós (guide), indicating someone or something that has the function of guiding” (p. 296) to unknown realms, which can be alluded to the unconscious realm of the psyche.

Concerning the symbolic attributions of culture on the image of the dog, Bachmann (2016) explains that it was taken into battles with the aim of treating the soldiers’ wounds with its saliva, promoting cicatrization, thus being related to healing. Ramos et. al (2005) also associate this potential with the figure of the common ancestor of the dog, the wolf: “[...] the assimilation of the aggressive force, represented by the figure of the wolf, mobilizes the archetype of the healer in its combative and energetic aspect” (p. 159). In this sense, Von Franz (2020) states that the dog was the companion of Aesculapius, Greek god of healing, as well as capable of healing by eating grass.

Regarding the ancestor of the dog, Ramos et. al (2005) identify that the wolf has several representations in culture, which are sometimes opposite. The authors indicate this contradiction in the tale of Little Red Riding Hood, presenting the wolf as a devouring character, in contrast to the story of Romulus and Remus, fed by Lupa, a protective mother wolf, who ensured the survival of the two children who would have founded Rome. Ramos et. al (2005) find links between wolves and rituals of witchcraft, death and rebirth, healing, among others, which resemble the processes of alchemy that can be conceived as symbols of the process of psychotherapy. Von Franz (2020) has also identified this dual nature of the dog in fairy tales, given that it is often a friend and guide, but also the one who brings illness and bad news.

The cat appears in tales and myths with meanings similar to those of the dog, but there

are aspects to highlight, such as its proximity to humans due to its deification by Egyptian culture thousands of years ago (VON FRANZ, 2003). The author states that Bastet, the Egyptian feline goddess, presented status in the hierarchy of the gods, as she was considered the warrior who fought against Apophis, a giant snake that would swallow the Sun and cause the apocalypse. In contrast, Von Franz (2003) shows that, since the Middle Ages, the cat has been seen as closely related to witchcraft, creating an ambivalence regarding its meanings and, consequently, the symbols associated with it. In many cultures, the cat came to be regarded as a symbol of demonic powers or the form taken by witches to curse people.

Regarding such ambivalent aspects, Bachmann (2016) identifies that the cat is associated with the goddess Aphrodite in Greek mythology, bringing its meaning closer to aspects of the feminine and healing. On the other hand, Von Franz (2003) states that, during the Middle Ages, the feminine was repressed by Christianity, leading to persecution of women who did not conform to the standard imposed by religion and, consequently, of cats. Furthermore, Von Franz (2003) attributes mercurial qualities to the cat, since it is constantly represented as the guardian of the tree of life, mediator of conflicts, guide of the soul, which allows it to allude to a psychopomp, just like the dog.

### **Animals as co-therapists in the psychotherapeutic office**

With regard to the use of animals as co-therapists in a psychotherapeutic office, there are no records of this practice in Jung’s texts, however, the author reflected on animals as objects of patients’ projections, so that they could be targets of their transference (JUNG, 1998). In this sense, other authors sought to describe this phenomenon in their texts.

Brousselle (2018) reports his clinical experience with his cat, stating that the cat had settled in his office and the analyst did not know what

to do with the patients he would see. He then explains that it would be an illusion to imagine that the analyst would have control over his setting, since the patient could recognize any transgression in this environment, such as the presence of an animal.

The author illustrates his point using the case of a 42-year-old woman, diagnosed with severe depression, whose main complaint was the difficulty to trust men. One day, she began to stroke the cat and attributed the male gender to it, while saying that all men were bad and only animals were good, thus, Brousselle (2018) was surprised by the patient's confusion about the sex of the animal, which was a crucial factor for the analysis.

In the aforementioned session, the patient began to remember the cats of her childhood – “[...] *cette époque où la frontière entre l’animal et l’humain est floue*”<sup>1</sup> (BROUSSELLE, 2018) –, which leads the author to realize that the patient unconsciously attributed similarities between the cat and himself, as an analyst, which could derive from the phenomenon of transference.

Jungian analyst Renard (2020) begins her text by stating that although Freud and Marie Louise Von-Franz reported the presence of their pets in their practices, they did not note their role in the sessions.

Renard (2020) reports that she worked with a guide dog, Phèdre, for seven years, which is not in line with the traditional analytical setting. During the very first call, she warned her patients that she was visually impaired and attended with the presence of her dog, in order to check if the person had allergies, phobias or any issue. The author identifies that the dog was part of the transference even if her patients were oblivious to its presence, an aspect she reflected on after the animal's death.

The author analyzes that her dog played the role of transitional object<sup>2</sup> for some patients and each of them focused on different aspects – maternal tenderness, aggressiveness, bodily presence, sexuality, among others – which were also manifested in their dreams, so as to be conceived as expressions of their psyches.

Imber-Black (2009) discussed his experience with animal co-therapists in family therapy, highlighting the case of a family that only found comfort for the situation they faced in the presence of an animal. According to the author, the happy memories experienced by a family constantly refer to pets, so he argues that studies on the relationship between families and their animals are necessary.

Abrams (2009) explains that she uses her animals as co-therapists in therapeutic settings, stating that she has learned to understand their body languages during the sessions. According to the author, based on the dogs' behavior, it is possible to understand if her patients are more depressed or anxious, which helps her to conduct the session and perceive details that would be lost without their presence. In addition, Abrams (2009) explains that the presence of her dogs in her office was crucial to identify cases of sexual violence against children, exemplifying the case of a girl who wanted to tell a secret to the dog and from there, taking it on her lap, told the therapist that she was suffering sexual abuse. The author identifies the presence of dogs as a bridge between her and her patients, stating that the girl probably felt safe to share the situation she was experiencing due to the presence of the dog.

Schneider and Harley (2006) evaluated the effects of the presence of dogs in the clinical context and their influence on the perception of psychotherapists. The authors identify that the success of therapy is directly related to the bond established between patient and therapist, and the presence of animals would facilitate the cre-

<sup>1</sup> “[...] that epoch when the boundary between the animal and the human is blurred. (our translation)

<sup>2</sup> Winnicott (1975).

ation of this bond. To prove the hypothesis, the researchers conducted research with the participation of 85 people from the University of Toronto, aged between 18 and 52 years.

Participants were asked to watch four videos of two psychologists - a man and a woman - and then fill in a questionnaire about their impressions of them. The videos presented were: a) male psychotherapist alone; b) male psychotherapist accompanied by a dog; c) female psychotherapist alone; d) female psychotherapist accompanied by a dog. The videos were filmed in the respective offices of each psychotherapist, whose dogs were those that appeared in the broadcast recordings.

The results presented by the research signaled that the presence of animals positively influenced the participants' evaluation of psychotherapists, by conferring characteristics such as affection and trust, but not competence. Finally, the authors explain that the results are encouraging regarding the use of animals in clinical practice, especially with the intention of improving the bond established between therapist and patient.

## Method

The research that this article is about was carried out as a graduate thesis in psychology, from the perspective of analytical psychology and is of qualitative character, seeking to understand the use of animals in the clinical context. The ethical protocols of this research are in accordance with CNS Resolution 466/12 and were approved by *Plataforma Brasil*, under number 53185321.1.0000.5482.

Regarding the theoretical foundation and bibliographical review, research was carried out on the Complete Works of Carl Gustav Jung, on post-Jungian productions and on indexed article platforms in Portuguese, English, Spanish and French, which contributed to the studies and facilitated the analysis of the data obtained in the interviews.

Data collection was carried out through semi-directed interviews with five participants, psychologists who worked with animals in their offices, using the approach of analytical psychology. These meetings lasted from 22 to 40 minutes and were conducted online through the Microsoft Teams platform, ensuring confidentiality and the use of the Free and Informed Consent Form.

Data analysis was performed based on the transcription of the recorded audios of the interviews, based on the contents that emerged from the participants' responses. Subsequently, comparisons were made between the responses of the interviewees and analysis from the perspective of analytical psychology.

## Results

### Profile of the people interviewed

The five people interviewed identify with the female gender, are aged between 25 and 59 years and work professionally in the municipalities of São Paulo and Guarujá in the state of São Paulo. The interviewees have a degree in psychology, have completed postgraduate courses in analytical psychology and have been working in the clinical area for between 2 and 7 years. During the period of the SARS-COV-2 pandemic, they worked online and only one returned to the in-person modality.

### Pets in psychotherapeutic care

Participants mainly reported the presence of their own domestic animals during the care of their patients, especially dogs and cats. There was also a report of the presence of animals other than the therapists, such as in one clinic, where cats were fed and ended up entering the room during therapy, in addition to the noise of neighbors' dogs.

In view of the situation of social isolation due to the SARS-COV-2 virus pandemic, during the research period, it is possible to understand that the animals presented themselves

spontaneously in online therapy, due to the fact that their guardians – therapist and patient – were in their environments, thus, it was possible to observe the relationship between the patients and the pets. The in-person session with the animals, reported by one of the participants, also seems to have occurred spontaneously, although the therapist used their presence in order to facilitate clinical care.

Another important aspect to be highlighted is that the animals of the psychotherapists, in the online context, were closer to them, while in the in-person sessions, the possibility of interaction of the patients with the animals seems to have been greater.

#### **Psychotherapist and animal relationship in the process of therapy**

The interviewees said they felt more comfortable with the presence of their animals, and in some reports there was concern about how it would be if they returned to in-person sessions. One of the participants also pointed out that touching her dog helped to keep her less “unstructured” (sic), as if it were a source of support. Another relevant factor was the feeling of not feeling alone in the presence of their animals, in contrast to the aforementioned loneliness of the psychologist in clinical work.

Abrams (2009) reports that, during her care with the presence of her animals, she identified that they approached her in an attempt to calm her emotions, contributing to the reflection that animals, especially dogs, can identify human behaviors. This statement is in line with that written by Savali and Albuquerque (2017) about the dog having a high level of sociability, a factor that gives it a wide repertoire on human behaviors and contributes to greater communication between species.

In addition, the participants identified that the presence of the animal facilitates bonding, a word that three of the participants used directly during the interviews and two cited it in-

directly. This fact seems to be in line with what has been produced so far on the use of animals in offices, since it facilitates the creation of a therapeutic bond between the patient and the psychologist (ABRAMS, 2009; BROUSSELLE, 2018; IMBER-BLACK, 2019; RENARD, 2020). Abrams (2009) even exposes that she identifies success in clinical care from the bond she establishes with her dogs.

#### **Online and in-person care**

It is necessary to highlight the difference between the in-person and online care model, since most psychologists reported that they worked with a headset and, during the interviews, considered that their animals perceived their behavior more than the patients themselves, which would occur differently in the in-person context.

Also, the participant who returned to in-person care expressed that there was greater interaction between patients and animals in this modality.

#### **Animal and patient relationship in the psychotherapeutic process**

The participants reported that the patients like the animals and often end up showing their own animals, and in some cases they become the content of the therapy session.

Among the emblematic cases reported by the interviewees, one of the experiences was a psychologist who had been seeing a patient for more than five years and realized that she had something to talk about, but could not. In one of the meetings, the patient asked to talk to the therapist’s dog and told her that she was sexually abused when she was younger. According to the participant, this was a decisive moment for the therapeutic process and if it were not for the presence of the animal, such information would take a long time to be expressed.

Abrams (2009) observed a similar case, in which a child she assisted even asked to tell her animal a secret, namely, she had been a victim

of sexual abuse. The author identified that the child transferred to her the trust she placed in the animal so that she could tell and elaborate the trauma during the sessions. As reported by the interviewee, Abrams (2009) states that she believes that without the presence of the dog, the child might not tell her or it would take a long time for her to talk about this fact.

According to the interviewees' reports, the use of animals in children's clinical care seems to be something that deserves to be highlighted, as it promotes the expression of memories of their animals and helps to build a bond. In addition, animals represent archetypal content in fairy tales, which are better understood by young children (VON FRANZ, 2020), who establish proximity to such characters, possibly because children's biological development occurs in parallel with psychic development, so the younger the child, the closer they are to the collective unconscious (FORDHAM, 2002).

According to all interviewees, the presence of animals contributed positively to patients bringing important aspects of themselves to be worked on in therapy.

### **Animals as symbols**

The presence of animals as symbols in the clinical context was identified mainly through dreams, synchronicities and projections of patients' aspects in relation to their real pets. Some of these examples were explained during the interviews, such as patients' dreams about their own animals and the choice to adopt a pet at an important stage of life. According to the psychologists, these facts proved relevant to the therapeutic process, as they reflected aspects they were working on when they emerged.

The presence of animals in fairy tales, myths, fantasies, among others, is contemplated in the bibliography, as exposed by Bachmann (2016), when reporting that the cat and the dog, analyzed as symbols in these cultural productions, have the characteristic of psychopomp, that is, of characters who perform

the function of messenger and guide between different worlds (BALIEIRO et al., 2015), which is also performed by psychotherapists, when considering their role in promoting communication between psychic spheres. Therefore, it is believed that it is not random that dogs and cats have appeared throughout the sessions conducted by the participants and have been perceptible to them.

### **Qualifications in healthcare courses**

None of the participants made comments about taking courses in the healthcare area that qualified the work with animals in clinical practice. Throughout the interviews, it was possible to understand that this practice arose spontaneously, for example, based on the context of the pandemic that made people work in their own homes or cats that entered the clinic through a window.

Another important point exposed by one of the interviewees refers to the need for the animal to have specific training to be able to assist as a counselor. Abrams (2009) identifies the need for the animals used during the sessions to receive specific animal behavior training so that both the animal and the psychologist can learn to communicate better and respect their limits.

### **Animals as co-therapists**

When asked about how they understood the role of co-therapists, without directly relating to animals, most participants correlated them to this role in the therapeutic context, and one of them cited Nise da Silveira's experiences with animals in the psychiatric hospital.

In this sense, the participants indicated that the presence of animals is beneficial for both them and the patients, so that animals can be considered co-therapists in clinical care. This conclusion was also observed in the articles by Abrams (2009), Brousselle (2018), Chouinard (2021), Cirulli et al. (2011), Conrath and Ouazani (2021), Imber-Black (2019), Renard (2020), Silveira (2019) and Silveira (1998).



## Analysis

In view of the meanings attributed to the dog and the cat, it can be considered that these are targets of projection by the individuals who interact with them, either directly or through their expressions in story plots and myths.

Moreover, animals also seem to carry symbolic value, being endowed with numinosity. It is important to emphasize that the symbol is defined by Jung (1998) as “[...] a concept, a figure or a name that may be known to us in itself, but whose content, use or utility are specific or strange, indicating a hidden, obscure and unknown meaning” (§ 416). Thus, according to the author, symbols are formed spontaneously, from the so-called transcendent function, which aims to bring to consciousness the material immersed in the unconscious. Jung (1998) also points out that symbols are inexhaustible materials in meaning, and can manifest themselves individually, as in dreams and fantasies, or in collective productions of humanity, through the arts, myths, tales, among others.

The symbol can emerge from any relationship that the subject has with the world and causes him a ravishment, thus, the relationship between humans and animals can be considered symbolic, since it is permeated by affection and intense mobilization. Thus, the presence of animals in fairy tales, dreams, myths, folklores and others is marked by the need of man to characterize and signify psychic contents, through projections of human behaviors in animals, referring to characteristics observed, over time, by humanity. Although this meaning may differ between cultures, it is possible to create a parallel and understand that the animal seems to carry symbolic value for the human being.

Regarding the interviews, the results obtained are similar to those found in scientific publications, especially about the presence of animals altering the therapeutic space and the bond-

ing relationship between patient and therapist, as well as allowing greater emotional support during the sessions, both to psychologists and patients. These dimensions were found throughout the participants' discourse, so it is possible to understand that animals can be used in psychotherapeutic care as co-therapists, considering the benefits they present to the therapeutic process and the strengthening of the bond between the patient and the therapist.

With regard to archetypal materials, animals were significantly present throughout the therapeutic care, especially through dreams and projections. In this sense, the use of the tools of analytical psychology to understand the emerging symbols in the course of the sessions is of fundamental importance to contribute to the psychic development of the patients, which was illustrated through the cases that the participants presented and the direction that the sessions took after the respective symbolic analysis. It is recommended that new studies be carried out based on symbolic analyzes about animals and their representations in cultural productions, in order to complement the material already produced on the subject.

It is important to emphasize that, as the literature shows, the participants' reports indicate that children are more receptive to care with animals. Thus, further research should be conducted in order to better understand this relationship.

Although it has not been addressed in the study, the difference between in-person and online care is clear, a fact that was constant during the interviews, but no academic work has been found so far that correlates this difference and care with animals in the therapeutic context.

It was also found that the production of materials on the subject of this article is scarce, especially in Brazil, although Nise da Silveira was one of the pioneers of the practice and study of the use of animals in a therapeutic context, during the 50s. Thus, it was necessary to conduct research in other languages such as English,

French and Spanish, so that it was possible to base the research satisfactorily.

### **Conclusion**

This research therefore sought to contribute to the existing material in order to understand the object of study, exposing the authentic and spontaneous experiences of the psychotherapist participants. From these accounts, it was possible to deduce that the animal can be used as co-therapists in the therapeutic context, emphasizing that new studies should be elab-

orated so that the topic can be expanded and further developed.

In this sense, it is worth mentioning that there are already psychologists who use animals in clinical practice, but there is no systematization of these experiences and production of relevant scientific material to support such practice, denoting again the need to further explore the subject. ■

Received: 08/01/2023

Revised: 11/16/2023

## Resumo

### *Contribuições de animais na clínica: um estudo em psicologia analítica*

*O presente trabalho busca compreender a presença de animais em consultório clínico como colaboradores do processo psicoterapêutico dos pacientes. O levantamento bibliográfico realizado indicou que os animais auxiliam o estabelecimento do vínculo entre paciente e psicólogo, especialmente no caso de crianças. A fim de atingir o objetivo proposto, realizaram-se entrevistas semidirigidas com cinco psicólogas que atendem em consultório particular com a presença de animais, de forma online ou*

*presencial, sob a perspectiva da psicologia analítica. As entrevistas foram analisadas a partir desta abordagem e os resultados obtidos demonstraram que a presença de animais promove: alterações do espaço terapêutico, relação de vínculo entre paciente e terapeuta e criação de suporte emocional durante as sessões, tanto aos psicólogos quanto aos pacientes. Dessa forma, a pesquisa concluiu que animais podem ser ferramentas valiosas a serem utilizadas no setting terapêutico. ■*

Palavras-chave: animais, psicologia analítica, psicologia clínica.

## Resumen

### *Contribuciones de animales en la clínica: un estudio en psicología analítica*

*El presente trabajo busca comprender la presencia de animales en el consultorio clínico como colaboradores del proceso psicoterapéutico de los pacientes. El estudio bibliográfico realizado indicó que los animales ayudan al establecimiento del vínculo entre paciente y psicólogo, especialmente en el caso de niños. Con el fin de alcanzar el objetivo propuesto, se realizaron entrevistas semidirigidas con cinco psicólogas que atienden en consulta privada con la presencia de animales, de forma online o presencial, desde la perspectiva de la psicología analítica. Las entrevistas fueron analizadas desde este enfoque y los resultados obtenidos mostraron que la presencia de animales promueve: cambios en el espacio terapéutico, rela-*

*ción vincular entre paciente y terapeuta y creación de apoyo emocional durante las sesiones, tanto para los psicólogos como para los pacientes. De esta forma, la investigación concluyó que los animales pueden ser herramientas valiosas para ser utilizadas en el ámbito terapéutico. Las entrevistas fueron analizadas a partir de este abordaje y los resultados obtenidos demostraron que la presencia de animales promueve: alteraciones en el espacio terapéutico, relación de vínculo entre paciente y terapeuta y creación de soporte emocional durante las sesiones, tanto a los psicólogos como a los pacientes. De esta forma, la investigación concluyó que los animales pueden ser herramientas valiosas a ser utilizadas en el setting terapéutico. ■*

Palabras clave: animales, psicología analítica, psicología clínica.

## References

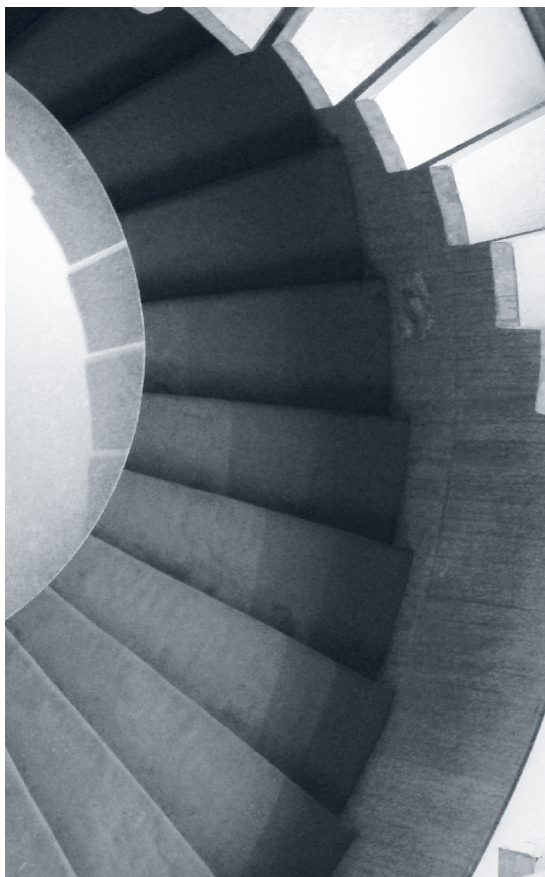
- ABRAMS, L. My dog is my co-therapist. *Reflections: Narratives of Professional Helping*, Cleveland, v. 15, n. 1, p. 52-58, jan./mar. 2008.
- BACHMANN, H. *O animal como símbolo nos sonhos, mitos e contos de fadas*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- BALIEIRO, C. et al. A imagem arquetípica do psicopompo nas representações de Exu, Ganesha, Hermes e Toth. *Revista de Estudos Universitários*, Sorocaba, v. 41, n. 2, p. 295-311, 2015.
- BROUSSELLE, A. Mon cothérapeute chat. *Topique*, Paris, v. 1, n. 142, 103-6, 2018. <https://doi.org/10.3917/top.142.0103>
- CHOUINARD, E. Psychothérapie à médiation animale. *Le Journal des Psychologues*, Paris, n. 385, p. 38-44, 2021. <https://doi.org/10.3917/jdp.385.0038>
- CIRULLI, F. et al. Animal-assisted interventions as innovative tools for mental health. *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità*, Roma, v. 47, n. 4, p. 341-8, 2011.
- CONRATH, P.; OUAZZANI, M. L'animal et le soin psychique: un objet thérapeutique vivant. *Le Journal des Psychologues*, Paris, n. 385, 12-12, 2021. <https://doi.org/10.3917/jdp.385.0012>
- FORDHAM, M. *A criança como indivíduo*. Cultrix: São Paulo, 2002.
- HANNAH, B. *Jung: vida e obra: uma memória biográfica por Barbara Hannah*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- IMBER-BLACK, E. Snuggles, my cotherapist, and other animal tales in life and therapy. *Family Process*, v. 48, n. 4, 459-61, dez. 2009.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas de C. G. Jung vol. 8/2).
- \_\_\_\_\_. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 1998. (Obras Completas de C. G. Jung vol. 8/1).
- \_\_\_\_\_. *Cartas de C. G. Jung volume I: 1906-1945*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Seminários sobre psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- LARSON, G. et al. Rethinking dog domestication by integrating genetics, archeology, and biogeography. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Washington, v. 109, n. 23, p. 8878-83, maio 2012. <https://doi.org/10.1073/pnas.1203005109>
- OLIVEIRA, S. *Sobre homens e cães: um estudo antropológico sobre afetividade, consumo e distinção*. 2006. 143 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2006.
- PEREIRA, M. J. F.; PEREIRA, L.; FERREIRA, M. L. Os benefícios da terapia assistida por animais: uma revisão bibliográfica. *Saúde Coletiva*, São Paulo, v. 4, n. 14, p. 62-6, abr./maio 2007.
- RAMOS, D. et al. *Os animais e a psique: baleia, carneiro, cavalo, elefante, lobo, onça, urso volume 1*. São Paulo: Summus, 2005.
- RENARD, D. Phèdre, cothérapeute à longues oreilles. *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, Paris, v. 152, n. 2, p. 31-45, 2020. <https://doi.org/10.3917/cjung.152.0033>
- SAVALI, C.; ALBUQUERQUE, N. (Org.). *Cognição e comportamento de cães: a ciência do nosso melhor amigo*. São Paulo: Edicon, 2017.
- SCHNEIDER, M.; HARLEY, L. How dogs influence the evaluation of psychotherapists. *Anthrozoös*, Philadelphia, v. 19, n. 2, 128-42, 2006. <https://doi.org/10.2752/089279306785593784>
- SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Gatos, a emoção de lidar*. Rio de Janeiro: Leo Cristiano, 1998.
- VON FRANZ, M. L. *A interpretação dos contos de fada*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- \_\_\_\_\_. *O gato: um conto da redenção feminina*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

# O analista no divã: reflexões sobre a vulnerabilidade narcísica do analista

Susan Carol Albert\*

## Resumo

Este artigo discute a importância de os analistas refletirem sobre sua própria vulnerabilidade narcísica, que se revela por meio dos sentimentos contratransferenciais provocados na relação terapêutica. Abordar essas feridas específicas e sua origem, em nossas histórias pessoais, é uma tarefa importante que os analistas precisam realizar, para evitar o *enactment* inconsciente, durante o encontro terapêutico. As projeções idealizadas dos pacientes contribuem para que o analista permaneça no papel de “bom terapeuta”, o que pode ser em detrimento do crescimento psíquico e da transformação de ambos, na relação diádica. Reconhecer nossas limitações e dinâmicas de sombra pode colaborar para uma maior sintonia com o campo intersubjetivo entre analista e paciente. ■



**Palavras-chave**  
psicologia analítica, narcisismo, curador ferido, contratransferência, *enactment*.

\* Psicóloga, membro analista da SBPA. Mestre em psicologia clínica pela PUC-SP. Doutora em Ciências da Saúde pela Faculdade de Medicina de Jundiaí. e-mail: susancarol90@gmail.com

## O analista no divã: reflexões sobre a vulnerabilidade narcísica do analista

### Introdução

Costumamos brincar, dizendo que temos os pacientes que merecemos: mas será que o paciente tem o analista que merece? Um aspecto relevante para nos tornarmos o analista que desejamos ser e aquele que nossos pacientes merecem envolve examinar nossas próprias vulnerabilidades que se constelam durante a hora analítica e refletir sobre como elas afetam o relacionamento analítico.

Meu interesse na aliança terapêutica e na transferência e contratransferência surgiu de reflexões acerca dos meus próprios sentimentos em relação aos meus pacientes (um intenso desejo de resgatá-los, transformá-los) quanto de minhas percepções, como paciente, em relação a minha primeira terapeuta junguiana, muitos anos atrás. Hoje, entendo que ela tinha sentimentos contratransferenciais muito fortes em relação a mim e, talvez inconsciente de suas próprias vulnerabilidades narcisistas, ela, infelizmente, agiu de acordo com esses sentimentos, em detrimento do relacionamento terapêutico. Acredito que refletir sobre essa experiência e alcançar uma compreensão mais profunda da complexidade, riqueza e profundidade do campo intersubjetivo, o qual ganha vida, no relacionamento terapêutico, me ajudou a tomar mais consciência dos aspectos sombrios de ser uma analista e das minhas próprias vulnerabilidades.

Neste artigo, espero desvendar o tema complexo da vulnerabilidade narcísica do analista. Essa vulnerabilidade está inevitavelmente ligada aos sentimentos de contratransferência que cada relacionamento terapêutico constela. O reconhecimento dessas vulnerabilidades requer que o analista olhe para sua própria sombra e seu material vergonhoso e reconheça a sua presença, muitas vezes na forma de experiências de contratransferência que inundam o campo terapêutico, interrompem o fluxo da comunicação entre analis-

ta e paciente e impedem uma compreensão mais profunda, se não forem compreendidos.

### Aliança transferencial e vulnerabilidade narcísica

Jung (1993a), em *Problemas da Psicoterapia Moderna*, nos lembra de que o analista “[...] está em análise, tanto quanto o paciente” (par. 166), reiterando isso, em *As Questões Fundamentais da Psicoterapia* (par. 239), ele afirma que “[o] psicoterapeuta compreensivo já percebeu há muito tempo que cada tratamento complicado representa um processo dialético individual, do qual o médico participa tanto quanto o paciente”. Jung enfatiza a importância crucial do analista refletir sobre suas reações de contratransferência e seu próprio sofrimento e necessidade de autocrítica, ou seja, ele vê a necessidade de os analistas reconhecerem sua própria vulnerabilidade narcísica, pois “[...] ele só vai curar na medida do seu próprio ferimento” (par. 239).

O texto de Jung sobre “A Psicologia da Transferência” (1993b) nos oferece uma ampliação simbólica dos fenômenos da transferência, em que encontramos, de forma consistente, diretrizes sobre a dinâmica do campo intersubjetivo entre analista e paciente. Conforme destaca Sedgwick (2016, p. 6, tradução nossa), nesse texto, “ele [Jung] observa a centralidade da psique do analista [...], comenta sobre infecção psíquica, cura de feridas, e influência e transformação mútuas entre analista e paciente”.

O reconhecimento, por Jung, do impacto da personalidade do analista e de seu envolvimento emocional na aliança terapêutica e na contratransferência foi explorado ainda mais por junguianos posteriores, a citar: Schwartz-Salant (1984); Guggenbuhl-Craig (2021). Hubback (1989) destaca claramente essa preocupação, ao asseverar:

Era importante que eu tentasse entender quais perdas ou falhas pessoais eu ainda não havia enfrentado, lamentado ou aceitado. Seria uma idealização defensiva ver a mim mesma como totalmente individualizada, ou tão livre de ser perturbada por emoções pessoais que nenhum afeto fosse transmitido de mim para meu paciente (p. 35, tradução nossa).

Nos anos subsequentes, muitos analistas deixaram de se concentrar, principalmente, nas interpretações de transferência, para desenvolver um maior envolvimento emocional e uma ênfase na relação terapêutica.

Segwick (1994) enfatiza que estamos familiarizados com a ideia de que a contratransferência é um subtópico das questões do “curador ferido”, e tem havido uma relutância em abordar as feridas específicas do curador, examinar e refletir sobre como elas podem afetar o processo analítico. Mais recentemente, os analistas concentraram-se na necessidade de observar as emoções e os sentimentos presentes no campo, o que os incentivou a examinar sua própria subjetividade, no relacionamento, como se sentem em relação a cada paciente, assim como a identificar quaisquer experiências compartilhadas capazes de constelar sentimentos de contratransferência e vulnerabilidade narcisista. Isso trouxe muitas mudanças para a aliança terapêutica, incluindo maior ênfase no envolvimento pessoal do analista. Coleman (2018, p. 133) chama a atenção para a necessidade de “um analista autorreflexivo”, afirmando que não há neutralidade na relação e enfatizando a importância de o analista pensar sobre o significado de tudo o que diz e faz, e de tudo o que não faz e não diz, de sorte que ocorra uma mudança terapêutica real.

### **Por que nos tornamos analistas?**

Talvez analistas autorreflexivos devam se perguntar como e por que se tornaram analistas. A importância de considerar nossas motivações iniciais para nos tornarmos analistas foi retomada

da mais recentemente, por vários analistas junguianos e inter-relacionais. West (2014, p. 145, tradução nossa) enfatiza a importância de o analista vir a reconhecer “[...] a maneira como seus próprios traumas iniciais operam nos modos direto e reverso e, portanto, que ele pode sutil e inconscientemente reencenar o que lhe foi feito”.

Isso é retomado por Maroda (2022), que nos incentiva a olhar para nossas necessidades narcisistas e sentimentos de culpa, e a ter em vista e reconhecer como precisamos de nossos pacientes, o que estamos procurando e o que nos gratifica. Ela enfatiza que “[...] revivemos nosso passado ao tratarmos nossos pacientes, obtendo tanto prazer quanto dor ao revisitarmos um terreno emocional que pode ser dolorosamente familiar” (p. 5). Examinar e identificar nossas próprias motivações e necessidades, bem como nossas feridas narcísicas e suas raízes, em nossas experiências de infância, fazem parte da jornada de desenvolvimento de nossas identidades profissionais e de nossa necessidade de nos tornarmos mais conscientes dos aspectos sombrios, uma vez que nossa história pessoal está muito presente na maneira como conduzimos a análise. Jung (1993a) nos deixa cientes disso, quando afirma:

O médico sabe, ou pelo menos deveria sabê-lo, que não se lançou nesta carreira por acaso e o psicoterapeuta, de modo especial, deve compreender que as infecções psíquicas [...] no fundo são fenômenos fatalmente associados ao seu trabalho, correspondendo, por conseguinte, à disposição instintiva de sua vida. [...] Assim sendo, o paciente passa a dizer-lhe respeito, pessoalmente, e isso constitui a base mais propícia ao tratamento (Par. 365).

### **Narcisismo saudável e feridas narcísicas**

Dougherty e West (2007) explicam que o narcisismo, como etapa do desenvolvimento, é vivenciado entre os 18 e 30 meses de idade e pressupõe

o surgimento das dinâmicas de grandiosidade, exibicionismo e onipotência. O narcisismo saudável desenvolve-se quando a criança vivencia um espelhamento eficaz e a possibilidade de idealizar uma figura parental, permitindo que ela surja como coerente e resiliente, sendo capaz de desenvolver um diálogo criativo entre o ego e o *Self*.

Entretanto, se não houver uma pessoa disponível para a criança idealizar ou se ela não receber o espelhamento adequado, ela começará a empregar essas dinâmicas narcisistas, de forma defensiva, para se proteger de vergonha e ferimentos intoleráveis e para evitar a regressão ao nível de desenvolvimento anterior, mais primitivo. A criança, então, desenvolve seu próprio padrão relacional específico, juntamente com diferentes expressões de vulnerabilidade narcísica, as quais são reencenadas, ao longo da vida, inclusive no relacionamento diádico terapêutico, tanto pelo paciente quanto pelo analista. As feridas narcísicas existem, não apenas para o paciente, mas também para o analista, permanecendo vivas na relação terapêutica. Vergonha, medo e humilhação são respostas poderosas a essas feridas, emoções que, muitas vezes, são renegadas e enterradas no inconsciente, por ambas as partes.

Jacoby (1989) entende que um sentimento saudável de autoestima deriva de uma empatia materna adequada; a pessoa não fica obcecada com a ambição, nem inibida, envergonhada ou atormentada pela culpa de ser “vista”, de ser exposta. Todavia, ele enfatiza que,

[...] quando alguém é muito dependente de aprovação e admiração contínuas, quando se torna viciado em suprimentos narcisistas incessantes, então não podemos mais falar de narcisismo saudável. Isso indica que seu senso de autoestima é instável ou perturbado e que predomina uma tendência à vulnerabilidade narcísica; nessas condições, o senso de coerência do self (ou equilíbrio narcísico) pode, de tempos em tempos, ser ameaçado (p. 143, tradução nossa).

Ainda baseado nos extensos estudos de Jacoby (1989, 2002, 2004), para além da compreensão imediata sobre o conceito de narcisismo positivo ou negativo, entendemos narcisismo bom ou saudável como significando que uma pessoa tem uma boa autoestima baseada em sentimentos amorosos predominantemente saudáveis em relação à sua própria autoimagem. Por outro lado, uma pessoa que exhibe um narcisismo negativo ou patológico é alguém que é excessivamente egocêntrica ou parece ter uma percepção muito inflada de si mesma e usa isso para se defender de sentimentos de humilhação, insegurança ou vergonha. Jacoby (1989, p. 83, tradução nossa) conclui: “Isso também pode ser acompanhado pela tão chamada ‘vulnerabilidade narcísica’, uma tendência a registrar com antenas hipersensíveis o menor sinal de ameaça à auto-estima e a reagir com angústia”.

Assim, a vulnerabilidade narcísica surge das experiências de não encontro de eco ou espelhamento que confirmam que somos valorizados e amados; quando as necessidades de uma criança são constantemente negligenciadas, o sentimento geral é de estar emocionalmente abandonada. Consequentemente, perceber-se como vulnerável cria sentimentos de vergonha e, quando “esse tipo de ansiedade-vergonha [...] se estende por um período de tempo [ela] contribui para a vulnerabilidade narcísica” (Jacoby, 2002, p. 50).

### **Enactment<sup>1</sup> mútua e vulnerabilidade narcisista**

Durante a análise, o paciente é confrontado com seu próprio conteúdo sombrio. Às vezes, conteúdos insuportáveis se tornam mais conscientes, e o paciente se defende, projetando

<sup>1</sup> O conceito de *enactment* tem sido muito usado ultimamente, na literatura psicanalítica. De acordo com Rocha (2009), *enactment* é entendido como um fenômeno clínico que pode ocorrer na inter-relação entre paciente e analista, iniciado por qualquer das partes, mas necessariamente envolvendo a díade – do contrário, será uma atuação – na qual ambos representam papéis inconscientemente inter-relacionados e interdeterminados.



esses conteúdos no analista. O paciente separa essas partes desprezíveis e as projeta no analista, que então se torna desprezível. O conteúdo cindido ou o conteúdo dissociado torna-se, por conseguinte, interpessoalizado. Se os complexos do analista forem ativados pelas projeções do paciente, ele pode se dissociar de sua própria vulnerabilidade e ativar suas defesas contra qualquer sentimento de vergonha e humilhação.

A *enactment* é, assim, mútua, pois ambos no relacionamento são dominados por seus próprios complexos e se defendem contra o conteúdo inconsciente que invade o espaço terapêutico, tanto o terapeuta quanto o paciente ficam imersos na comunicação inconsciente e desconectados de outras partes mais conscientes de si mesmos e de seu relacionamento compartilhado. Vale ressaltar que, no momento dessa *enactment*, nenhuma das partes está ciente do que está sendo encenado. Podemos entender essa *enactment* como o cliente acionando os complexos inconscientes do terapeuta, acessando, inconscientemente, a vulnerabilidade do terapeuta e, como resultado, o terapeuta se dissocia dessa vulnerabilidade.

Essa *enactment* mútua resulta na estagnação do relacionamento terapêutico; os complexos entram em conflito e não deixam espaço para a criatividade ou a interpretação/compreensão simbólica. Nas palavras de DeYoung (2015, p. 156, tradução nossa): “[...] o espaço de transição da imaginação e da criatividade entra em colapso; a experiência, o pensamento e o sentimento não podem mais ser conectados metaforicamente”.

A terapia analítica é um encontro emocional profundo e, às vezes, pode ser um relacionamento intenso e difícil, no qual nos vemos fazendo coisas que nem percebemos ou entendemos. Às vezes, lidamos com a pressão da *enactment* relacional de um cliente com uma *enactment* própria. Portanto, é evidente que os analistas também são vulneráveis à dissociação e à *enactment*. A tarefa do terapeuta é a disposição de trabalhar com essa vulnerabilidade e examinar os complexos inconscientes. Uma solução criati-

va só pode ser encontrada, quando o analista se torna mais consciente de suas próprias vulnerabilidades e reconhece a presença delas.

A cada encontro terapêutico, trazemos inconscientemente nossas necessidades e desejos pessoais para o “campo”, juntamente com nossos desejos e anseios pessoais para o paciente sentado à nossa frente, os quais podem ter pouco a ver com a jornada terapêutica/individualização do próprio paciente. Nossa responsabilidade é ganhar autoconsciência desse conteúdo sombrio para minimizar seu impacto em nossos pacientes.

### **Persona e sombra no campo intersubjetivo**

Jung (1993a), em *Problemas da Psicoterapia Moderna*, alerta-nos sobre a importância do analista tomar consciência de suas qualidades inferiores e reconhecer sua “[...] falibilidade humana. Se não o fizerem, um muro intransponível segregá-los-á, impedindo-os de se sentirem vivos, de se sentirem homens no meio de outros homens” (OC16, par. 132). Ele continua: “[...] como posso ter substancialidade se projetar sombra? O lado sombrio também pertence à minha totalidade, a ao tomar consciência de minha sombra, consigo lembrar-me de novo de que sou um ser humano como os demais” (OC16, par. 134).

Apesar das percepções significativas obtidas com o exame da onipresença da contratransferência e da falibilidade do analista, nossas personas profissionais continuam a ser sustentadas pelos aspectos perfeccionistas derivados da atitude analítica clássica do passado. Nos últimos anos, nossa maior consciência do campo relacional e intersubjetivo que está vivo no relacionamento terapêutico parece nos ter seduzido a nos tornarmos, como sugere Maroda (2022, p. 26, tradução nossa), “[...] a boa mãe com paciência infinita e a capacidade de ‘acolher a experiência do paciente’”. Ela então levanta uma questão importante para reflexão: “Será que abandonamos a imagem do analista autoritário e que sabe tudo pela boa mãe totalmente acolhedora?”.

West (2014) sugere que, quando tranquilizamos continuamente o paciente e evitamos confrontar seus aspectos sombrios que surgem durante a terapia, preferindo permanecer no papel de bom terapeuta, estamos sendo inúteis para o relacionamento terapêutico. Parece que a proposta de Winnicott (1987) de “mãe suficientemente boa” foi adotada e incentiva uma atitude contínua de nutrição e até mesmo de autossacrifício, por parte do terapeuta, em detrimento do crescimento e da transformação psíquica, uma vez que grande parte das emoções negativas de transferência/contratransferência permanecerá na sombra. Nossas personas profissionais foram desenvolvidas com base em nosso desejo de fazer o bem para os outros e de parecer bons para os outros, o que nos torna relutantes em reconhecer nossas próprias falhas e desejos.

De acordo com Dougherty e West (2007, p. 16, tradução nossa), uma maior consciência da dinâmica da sombra e das tendências regressivas “[...] permite que o terapeuta aumente sua sintonia não apenas com o processo do paciente, mas também, e essencialmente, com o campo intersubjetivo entre ele e o paciente”. Isso envolve examinar o próprio conteúdo de sombra, já que aqueles que não são examinados pelo terapeuta podem produzir uma variedade de respostas de contratransferência.

West (2014, p. 140) entende que os analistas podem ser seduzidos a se identificar com o “bom” curador e, conseqüentemente, investir na tentativa de provar aos seus pacientes que são prestativos e bons, “[...] nos tipos de maneiras que Fordham descreve: ser especialmente caloroso e gentil, fazer revelações pessoais, oferecer sessões extras ou telefonemas frequentes e, em geral, relaxar os limites”. Isso pode resultar em uma persona analítica baseada na aceitação incondicional e na empatia, acompanhada de certa passividade diante da psicodinâmica complexa e contínua que caracteriza o relacionamento terapêutico.

Os analistas geralmente toleram ser mantidos nessa posição de boa mãe, porque o contrá-

rio, estar em papéis mais problemáticos e confrontar o paciente, pode significar que temos de enfrentar nossos próprios medos de abandono e de não sermos amados. Frustrar o paciente pode significar ter de lidar com a rejeição, o desdém e a nossa própria vulnerabilidade narcisista. A raiva e o desdém de nossos pacientes podem provocar sentimentos negativos em nós, como raiva, inveja ou competitividade. Como gerenciamos esses conteúdos desconfortáveis que surgem na sessão? Nós nos retraímos defensivamente na presença de afeto intenso e nos desconectamos desses conteúdos?

### **Reconhecendo a vulnerabilidade narcísica**

Fordham (1989) nos lembra da falibilidade do analista, em seu conceito de ilusão contratransferencial, a qual ocorre quando há uma reativação inconsciente de uma situação passada que substitui completamente o relacionamento do analista com o paciente e impede a realização de qualquer análise. Essa falibilidade fica evidente, quando os limites não são claros.

É importante que o analista reconheça quando certos sentimentos e dinâmicas difíceis estão sendo constelados dentro de si mesmo e aceite que certos sentimentos, como incompetência, raiva, frustração e tédio, não são incomuns. Reconhecer e trabalhar com esses sentimentos requer tempo e experiência; sentir-se confortável no papel de antagonista pode exigir um exame cuidadoso das próprias reações contrárias, a fim de evitar tornar-se reativo ou punitivo, em relação ao paciente.

Quando não reconhecemos nossa vulnerabilidade, projetamos nossos sentimentos de vergonha e humilhação e nos tornamos mais defensivos e presos em nossos complexos. Segundo frisa Kravis (2013, p. 95, tradução nossa),

[n]a medida em que o trabalho analítico clínico apresenta possibilidades quase ilimitadas do analista ser narcisicamente ferido, deve-se esperar encontrar a mobilização de toda a gama de defesas narcí-

sicas entre os analistas, tanto individual quanto coletivamente como uma comunidade profissional.

Obviamente, dentro da complexa aliança terapêutica, o analista não apenas experimenta atitudes de bondade e empatia, mas também é suscetível a manifestações de inveja defensiva, ao desejo de poder e à necessidade de se sentir especial e de ser afirmado por seus pacientes. Compreender essa complexidade e explorar nosso próprio narcisismo e vulnerabilidade é fundamental para nossa autoconsciência e para entender como isso afeta o campo terapêutico. Ir além do ideal analítico de ser um analista perfeito e permitir sentimentos humanos, como vergonha e culpa, pode aliviar o analista da necessidade de negar esses sentimentos. Nessa perspectiva, Chused (2012, p. 900, tradução nossa) ressalta:

Na medida em que estivermos comprometidos em uma análise, estaremos narcisicamente vulneráveis, e devemos estar assim comprometidos para que a análise seja genuinamente transformadora para o paciente. As dificuldades se desenvolvem não quando estamos narcisicamente feridos ou eufóricos, mas quando a ferida ou a grandiosidade não são reconhecidas ou toleradas.

Reflexões sobre determinadas atitudes, como dar o número de telefone residencial, atender a ligações até tarde da noite, responder/realizar “terapia” por meio de mensagens de texto, responder a mensagens/ligações durante as férias, são importantes, pois esse comportamento é muitas vezes justificado pelo analista como sendo relevante para o paciente; mas essas atitudes são parte integrante do ser analista ou expressões de vulnerabilidade narcisista? Que necessidades nossas estão sendo atendidas por nossos pacientes, quando adotamos esse tipo de atitude?

Quando essas questões permanecem no complexo de sombra, a forma como lidamos

com elas pode resultar em decisões tomadas com base no medo, na culpa e na vergonha. Como podemos discernir quando nossas necessidades estão sendo atendidas no interesse do paciente ou às custas dele? Quando evitamos reconhecer nossas próprias necessidades e considerar como elas podem ser atendidas, de maneira construtiva, isso nos impede de reconhecer quando estamos fazendo isso em detrimento do paciente. Examinar nossa própria carência é essencial, se quisermos compreender o impacto total de nossas intervenções. Nossos problemas narcisistas não resolvidos ficam evidentes, quando sentimos a necessidade de estar sempre certos, não conseguimos admitir nossos erros, quando manipulamos o encontro terapêutico para satisfazer nossa curiosidade. Em outras ocasiões, somos vítimas da grandiosidade ou do exibicionismo, para aumentar nossa autoestima e sentimos a necessidade de demonstrar nossa vasta sabedoria e talentos, ou nossas experiências de vida, a fim de provar nossa superioridade em relação ao paciente.

### **Gratificação mútua**

Jung foi pioneiro no reconhecimento de que tanto o analista quanto o paciente são transformados, por meio da aliança terapêutica (OC16), que podemos entender como reflexo da gratificação mútua, a qual faz parte do relacionamento analítico. Embora escassa, a literatura mais recente sobre gratificação do analista confirma esse fato. Mitchell (1997, p. 35) sublinha: “Somente nos últimos anos, com a crescente abertura nos escritos sobre contratransferência, foi possível reconhecer o quanto a prática da psicanálise pode ser absorvente, pessoalmente tocante e potencialmente transformadora para o analista”.

O sentimento de gratificação do trabalho terapêutico é claro, mas a gratificação legítima de nossas necessidades é, muitas vezes, difícil de definir. Nós nos sentimos satisfeitos e gratificados, quando acompanhamos um paciente, durante seu processo analítico, e vemos transformações e resolução de conflitos; quando vemos

o fortalecimento do ego e um maior diálogo com o conteúdo inconsciente; e quando os pacientes trazem sonhos e as interpretações ressoam. A gratificação mútua surge da profunda conexão entre analista e paciente, de experiências emocionais profundas compartilhadas, as quais são gratificantes e transformadoras, tanto para o paciente quanto para o analista.

No entanto, como podemos nos manter sintetizados e atentos, para evitar que a gratificação mútua se transforme apenas em autograti-ficação, às custas do paciente? Quando nossas atitudes satisfazem mais nossas necessidades narcisistas como analistas do que as de nossos pacientes? Todos nós temos motivações inconscientes, que serão consteladas em algum momento, no decorrer de um processo analítico. Portanto, quando não temos certeza se nossas intervenções são de fato uma resposta às necessidades do paciente ou se são motivadas por nossa própria curiosidade, preconceitos ou carência, precisamos examinar nossa própria vulnerabilidade e nos tornarmos mais conscientes de nossa própria sombra.

Jacoby (1989) demonstra como as projeções de gratificação e transferência do paciente podem ser sedutoras, especialmente quando o analista se sente obrigado a atender a essas expectativas idealizadas. O perigo surge quando o analista não reconhece sua própria necessidade narcisista de admiração idealizada e a gratificação e o prazer que ele obtém por ser visto como uma pessoa admirada e idealizada. O reconhecimento de Jacoby de sua própria vulnerabilidade fica explícito, quando ele se refere a uma paciente que idealizava seu lado espiritual e que acreditava que ela tinha de lhe fornecer sonhos importantes e assuntos interessantes: “Eu me sentia [...] cheio de ideias para possíveis interpretações. Ocasionalmente, porém, eu me via dando explicações longas e muito bem informadas” (p. 150, tradução nossa). Ele reconhece que “[...] não é necessariamente fácil lidar com a admiração ilimitada que (um analista) recebe ao idealizar as transferências”. E continua: “Não se pode negar a

importância de um analista aceitar suas próprias necessidades e fantasias narcisistas, para que elas não se tornem contraproducentes para seu paciente” (p. 153, tradução nossa).

### **O que nos torna vulneráveis?**

Nossa persona profissional nos torna vulneráveis; somos treinados para estar disponíveis para nossos pacientes, para receber suas projeções – e eles projetam em nós qualidades de heróis e heroínas, com características idealizadas, de sorte que, muitas vezes, nos imaginamos como os “salvadores”, aqueles que os salvarão do caos que tomou conta de seus mundos interno e externo. Manter essas projeções sob controle é essencial, caso contrário, podemos começar a nos identificar com essas idealizações.

Se formos seduzidos por essas projeções, nossa persona será distorcida e passará a nos definir, criando um ideal analítico que nos seduz e nos faz acreditar que temos de ser perfeitos. Os egos se tornam inflados e o conteúdo sombrio se torna mais inconsciente. Podemos nos identificar demais com a “boa mãe” abnegada, vindo a nos transformarmos no analista parental que tolera tudo, que tem dificuldade em estabelecer limites, que está disponível o tempo todo e que vê seu papel principalmente como o de acalmar e amparar. Podemos nos tornar abnegados em uma tentativa de negar a consciência de nossa necessidade e vulnerabilidade.

Nosso ideal analítico acaba sendo irrealista e, conseqüentemente, fica difícil reconhecer nossa própria parte vulnerável que deseja evitar conflito, oposição e separação, e ser experimentada apenas como “boa”. Podemos nos sentir vulneráveis, quando um paciente está sofrendo e com dor psíquica, talvez sejamos tomados pela necessidade de confortar e reviver seu sofrimento, podemos sentir a necessidade de dizer algo para aliviar/defender-se da dor, em vez de ficar com ela (a dor) e suportar sua dor por ele, e talvez sermos vistos como “responsáveis” por sua dor e, conseqüentemente, nos tornarmos a “mãe má”.

Ficamos narcisicamente vulneráveis, quando percebemos que deixamos passar algo que o paciente está tentando nos dizer e, então, nos sentimos culpados e obrigados a nos livrar da culpa e do constrangimento o mais rápido possível, por meio de justificativa ou “interpretação”, sem considerar como isso pode afetar o paciente. A identificação com esse analista ideal resulta tão irrealista, que ficamos propensos a nos sentirmos na defensiva, por estarmos na defensiva.

Pinsky (2011, p. 368, tradução nossa) enfatiza as consequências negativas de uma possível persona idealizada de analista altruísta e adverte que, quanto mais “[...] o analista se identificar com uma capacidade heroica de serviço altruísta ao paciente, e quanto mais ele for conceituado como sendo impecável, maior será a ameaça aos limites essenciais”.

A responsabilidade do analista é incentivar o paciente a ir além da dependência, a se tornar mais consciente e a desenvolver recursos internos que o sustentem, em seu sofrimento. Isso envolve o analista também ir além do papel de “boa mãe” e de cuidador e aceitar o possível desdém e a raiva, por ser visto de modo negativo. Isso exige maior consciência, não apenas do que fazemos e dizemos aos nossos pacientes, mas também de como nossos preconceitos e as circunstâncias atuais da vida afetam nossas percepções e complexo de sombra. Precisamos nos aprofundar e examinar o que nos faz vulneráveis e identificar nossos próprios padrões de resposta contratransferencial.

### Considerações finais

A terapia eficaz implica envolvimento emocional mútuo e consistente, do analista e do paciente, e a consciência do analista de sua própria vulnerabilidade é um aspecto importante de

qualquer relacionamento terapêutico eficaz. O que foi abordado neste artigo é a importância de os analistas identificarem suas próprias feridas narcísicas e as reações defensivas que essas feridas provocam. Precisamos rastrear nossos próprios padrões de respostas contratransferenciais a fim de obter *insights* sobre o conteúdo sombrio que cria pontos cegos e que nos tornam propensos a atuações decorrentes de nossos próprios complexos pessoais, familiares e culturais. Nas palavras de Jung (1993), “[...] só então você pode se tornar o homem através do qual deseja influenciar os outros” (OC16, par. 167).

Jacoby (2004) enfatiza a importância de os analistas questionarem continuamente a si mesmos e seus métodos, a fim de aprofundar e integrar seus próprios conteúdos inconscientes. “A análise pessoal deve possibilitar ao analista vivenciar seus complexos mais ou menos patológicos, bem como lidar com eles de forma mais consciente” (p.135, tradução nossa). Os analistas são responsáveis por examinar seu próprio conteúdo neurótico durante seu processo analítico e por aceitar suas próprias limitações, a fim de obter uma percepção clara de suas vulnerabilidades e manter um relacionamento profundo e significativo com seus pacientes. Os analistas devem ter em mente que as feridas narcísicas os tornam passíveis à sedução por meio de contratransferências ilusórias e equívocos, o que de fato afeta a eficácia do trabalho terapêutico. O processo contínuo de autoconhecimento, examinando as próprias motivações narcísicas, é a maneira mais eficaz de confrontar os conteúdos sombrios e aceitar nossa falibilidade humana para alcançar uma maior consciência de nossos próprios complexos, valores e preconceitos. ■

Recebido: 01/08/2023

Revisado: 03/10/2023

## Abstract

### *The analyst on the couch: reflections on the analyst's narcissistic vulnerability*

*This article discusses the importance of analysts reflecting on their own narcissistic vulnerability which is revealed through countertransference feelings provoked in the therapeutic relationship. Addressing these specific wounds and their origin in our personal histories is an important task that analysts need to undertake in order to avoid unconscious enactment during the*

*therapeutic encounter. Idealized projections from patients contribute towards analysts remaining in the role of "good therapist", which may be to the detriment of psychic growth and transformation of both persons in the dyadic relationship. Acknowledging our limitations and shadow dynamics can contribute towards greater attunement to the intersubjective field between analyst and patient. ■*

**Keywords:** narcissism, wounded healer, transference, countertransference, enactment

## Resumen

### *El analista en el diván: reflexiones sobre la vulnerabilidad narcisista del analista*

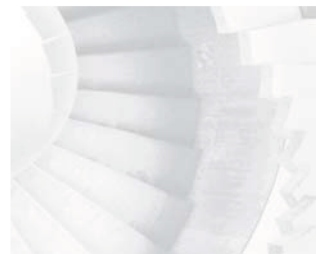
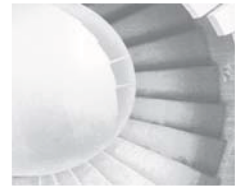
*Este artículo discute la importancia de que los analistas reflexionen sobre su propia vulnerabilidad narcisista que se revela a través de los sentimientos contratransferenciales provocados en la relación terapéutica. Abordar estas heridas específicas y su origen en nuestras historias personales es una tarea importante que los analistas deben emprender para evitar la enactment inconsciente durante el encuentro terapéutico.*

*Las proyecciones idealizadas de los pacientes contribuyen a que los analistas permanezcan en el papel de "buen terapeuta", lo que puede ir en detrimento del crecimiento psíquico y la transformación de ambas personas en la relación diádica. Reconocer nuestras limitaciones y dinámicas de sombra puede contribuir a una mayor sintonía con el campo intersubjetivo entre analista y paciente. ■*

**Palabras clave:** psicología analítica, narcisismo, sanador herido, contratransferencia, enactment.

## Referências

- CHUSED, J. F. The analyst's narcissism. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Baltimore, v. 60, n. 5, p. 899-915, out. 2012. <https://doi.org/10.1177/0003065112456290>
- COLEMAN, W. Bringing it all back home: how I became a relational analyst. In: BROWN, R. S. (Ed.). *Re:encountering Jung: analytical psychology and contemporary psychoanalysis*. New York: Routledge, 2018. p. 129-145.
- DeYOUNG, P. A. *Understanding and treating chronic shame: a relational/neurobiological approach*. New York: Routledge, 2015.
- DOUGHERTY, N. J.; WEST, J. *The matrix and meaning of character: an archetypal and developmental approach*. New York: Routledge, 2007.
- FORDHAM, M. J. Notes on the transference. In: FORDHAM, M. J., et al. (Eds.). *Technique in Jungian Analysis*. London: Karnac, 1989. p. 111-135.
- GUGGENBUHL-CRAIG, A. *Power in the helping professions*. 3. ed. Washington: Spring, 2021.
- HUBBACK, J. Depressed patients and the coniunctio. In: SAMUELS, A. (Ed.). *Psychopathology: contemporary Jungian perspectives*. London: Karnac, 1989. p. 23-43.
- JACOBY, M. Reflections on Heinz Kohut's concept of narcissism. In: SAMUELS, A. (Ed.). *Psychopathology: contemporary Jungian perspectives*. London: Karnac, 1989. p. 139-56.
- \_\_\_\_\_. *Shame and the origins of self-esteem: a Jungian approach*. New York: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Jungian psychotherapy and contemporary infant research: basic patterns of emotional exchange*. New York: Routledge, 2004.
- JUNG, C. G. Problems of modern psychotherapy. In: JUNG, C. G. *The practice of psychotherapy*. 2. ed. London: Routledge, 1993a. p. 53-75. (Collected Works vol. 16).
- \_\_\_\_\_. The psychology of the transference. In: JUNG, C. G. *The practice of psychotherapy*. 2. ed. London: Routledge, 1993b. p. 163-201. (Collected Works vol. 16).
- KRAVIS, N. The analyst's hatred of analysis. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 82, n. 1, p. 89-114, jan. 2013.
- MARODA, K. J. *The analyst's vulnerability: impact on theory and practice*. New York: Routledge, 2022.
- MITCHELL, S. A. *Influence and autonomy in psychoanalysis*. Hillsdale: Analytical, 1997.
- PINSKY, E. The olympian delusion. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 59, p. 351-375, 2011.
- ROCHA, N. J. N. Enactment: modelo para pensar o processo psicanalítico. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 173-182, jun. 2009.
- SCHWARTZ-SALANT, N. Archetypal factors underlying sexual acting out in the transference/countertransference process. In: SCHWARTZ-SALANT, N.; STEIN, M.; WOODMAN, M. (Eds.). *Transference countertransference*. Chicago: Chiron, 1984. p. 1-30.
- SEDGWICK, D. *The wounded healer: countertransference from a Jungian Perspective*. 2. ed. New York: Routledge, 2016.
- WEST, M. Defenses of the core self. In: CAVALLI, A.; HAWKINS, L.; STEVENS, M. (Eds.). *Transformation: Jung's legacy and clinical work today*. London: Karnac, 2014. p. 131-54.
- WINNICOTT, D. W. *Through paediatrics to psychoanalysis: collected papers*. London: Karnac, 1987.





# The analyst on the couch: reflections on the analyst's narcissistic vulnerability

Susan Carol Albert\*

## Abstract

This article discusses the importance of analysts reflecting on their own narcissistic vulnerability which is revealed through countertransference feelings provoked in the therapeutic relationship. Addressing these specific wounds and their origin in our personal histories is an important task that analysts need to undertake in order to avoid unconscious enactment during the therapeutic encounter. Idealized projections from patients contribute towards analysts remaining in the role of “good therapist”, which may be to the detriment of psychic growth and transformation of both persons in the dyadic relationship. Acknowledging our limitations and shadow dynamics can contribute towards greater attunement to the intersubjective field between analyst and patient. ■



**Keywords**  
narcissism,  
wounded  
healer,  
transference,  
counter-  
transference,  
enactment.

\* Psychologist, analyst member of SBPA. Master in clinical psychology from PUC-SP. PhD in Health Sciences from the Faculty of Medicine of Jundiaí. e-mail: susancarol90@gmail.com

## The analyst on the couch: reflections on the analyst's narcissistic vulnerability

### Introduction

We often jest that we get the patients we deserve, but does the patient get the analyst he or she deserves? An important aspect of becoming the analyst we wish to become and the one our clients deserve involves examining our own vulnerabilities that get constellated during the analytic hour and reflecting on how these impact the analytical relationship.

My interest in the therapeutic alliance and transference and countertransference came both from my own intense feelings toward my clients (a wish to rescue them, transform them) and from my first experience, many years ago, of being a client of a Jungian therapist (who subsequently passed away). Today, I understand that she had very strong countertransference feelings towards me, and perhaps unaware of her own narcissistic vulnerabilities, she acted upon these feelings, to the detriment of the therapeutic relationship. I believe that reflecting on this experience and reaching a deeper understanding of the complexity, richness and depth of the intersubjective field that comes to life in the therapeutic relationship, has helped me become more aware of the shadow aspects of being an analyst and my own vulnerabilities.

In this paper I hope to unravel the complex subject of the analyst's narcissistic vulnerability. This vulnerability is inevitably tied to the countertransference feelings that each therapeutic relationship provokes, and acknowledgement of these vulnerabilities involves analysts looking at their own shadow and shameful material and recognizing their presence often in the form of countertransference experiences that flood their feelings and interrupt the flow of communication between analyst and patient and which prevent deeper understanding, if left unchecked.

### Transference alliance and narcissistic vulnerability

Jung (1993a), in *Problems of Modern Psychotherapy*, reminds us that the analyst is "[...] as much in the analysis as the patient" (par. 166), and reiterated this in *The Fundamental Questions of Psychotherapy* (JUNG, 1993b, par. 239), where he states: "The intelligent psychotherapist has known for years that any complicated treatment is an individual, *dialectical* process, in which the doctor, as a person, participates just as much as the patient." Jung stresses the crucial importance of analysts reflecting on their countertransference reactions, and own suffering and the need for self criticism, that is, he sees the need for analysts to recognize their own narcissistic vulnerability, since "it is his own hurt that gives him the measure of his power to heal" (par. 239).

Jung's text on "The Psychology of the Transference" (CW16), provides us with a symbolic amplification of transference phenomena, and we can return to this text consistently to find guidelines for exploring the dynamics of the intersubjective field between analyst and patient. As Sedgwick (2016, p. 6) states, in this text "he [Jung] notes the centrality of the analyst's psyche [...] comments on psychic infection, wounded healing and mutual analyst-patient influence and transformation."

Jung's acknowledgement of the impact of the analyst's personality, her emotional involvement on the therapeutic alliance and the co-transference were explored further by later Jungians (SCHWARTZ-SALENT, 1984; GUGGENBUHL-CRAIG 2021). Hubback (1989) highlighted this concern clearly, when she states,

It was important that I should try to understand what losses or personal failings

I had not yet faced, mourned or accepted. It would be defensive idealization to see myself as fully individuated, or so free from ever being disturbed by personal emotions that no affect is leaked from me to my patient (p. 35).

In subsequent years many analysts have moved away from focusing mainly on transference interpretations towards developing greater emotional engagement and an emphasis on the therapeutic relationship.

Segwick (1994) reminded us that we are familiar with the idea of countertransference being a sub-topic of “wounded healer” issues, and that there has been a reluctance to address the specific wounds of the healer and examine and reflect on how these might affect the analytic process. More recently, analysts have focused on the necessity of emotional engagement, which has encouraged them to examine their own subjectivity in the relationship, how they feel towards each patient, and to identify any shared experiences that may constellate countertransference feelings and narcissistic vulnerability. This has brought many changes to the therapeutic alliance, including greater emphasis on the personal engagement of the analyst. Coleman (2018, p. 133) calls for a ‘self-reflexive analyst’, stating that there is no neutrality in the relationship and emphasizes the importance of analysts thinking about the significance of everything they say and do, and everything they do not say or do, for real therapeutic change to come about.

### **Why we become analysts**

Perhaps self-reflexive analysts should ask themselves how and why they became analysts. The importance of considering our early motivations for becoming analysts has more recently been taken up by several Jungian and interrelational analysts. West (2014, p.145) stresses the importance of the analyst coming to recognize “[...] the way that his own early traumas operate in both direct and reversed modes, and, thus,

that he might subtly and unconsciously re-enact what was done to him.”

This is taken up by Maroda (2022), who encourages us to look at our narcissistic needs and guilt feelings, and to consider and recognize how and why we need our patients, what we are looking for and what we are gratified by. She reminds us that “[...] we re-live our pasts as we treat our patients, deriving both pleasure and pain as we revisit emotional terrain that can be achingly familiar” (p. 5). Examining and identifying our own motivations and needs and also our narcissistic injuries and their roots in our childhood experiences is part of the journey of developing our professional identities and becoming more aware of the shadow aspects of our personalities, since our personal history is very much present in the way we conduct analysis. Jung (1993a) makes us aware of this, when he states:

The doctor knows – or at least he should know – that he did not choose his career by chance; and the psychotherapist in particular should clearly understand that psychic infections (...) are the predestined concomitants of his work, and thus fully in accord with the instinctive disposition of his own life. (...) The patient then means something to him personally, and this provides the most favorable basis for treatment (par. 365).

### **Healthy narcissism and narcissistic injuries**

Dougherty and West (2007) explain that narcissism, as a developmental step, is experienced between the age of 18-30 months, and involves the emergence of the dynamics of grandiosity, exhibitionism and omnipotence. Healthy narcissism develops when the child experiences effective mirroring and the possibility to idealize a parental figure, thus enabling her to emerge as coherent and resilient, and capable of developing a creative dialogue between the ego and the Self.

However, if there is no person available for the child to idealize or she does not receive appropriate mirroring, she will begin to employ these narcissistic dynamics defensively to protect herself from intolerable shaming and wounding and to avoid regressing to the previous, more primitive, level of development. The child then develops her own specific relational pattern, together with different expressions of narcissistic vulnerability, which are then reenacted throughout life, including in the therapeutic dyadic relationship, by both the patient and the analyst. Narcissistic injury is born by both patient and analyst and alive in the therapeutic alliance. Shame, fear and humiliation are powerful responses to these injuries; emotions that are often disowned and buried in the unconscious by both parties.

Jacoby (1989) understands that a healthy feeling of self-esteem derives from adequate maternal empathy; one is neither obsessed with ambition nor inhibited, ashamed nor plagued with guilt about being “seen”, about being exposed. However, he stresses that,

[...] when someone is all too dependent on continual approval and admiration, when he becomes addicted to unceasing narcissistic supplies, then we can no longer speak of *healthy narcissism*. This rather indicates that his sense of self-esteem is unstable or disturbed and that a tendency to narcissistic vulnerability predominates; in such conditions the sense of the coherence of the self (or narcissistic equilibrium) can from time to time be threatened (p. 143).

Based on the extensive studies of Jacoby (1989, 2002, 2004), we can further understand the concept of good or healthy narcissism to mean that a person has high-self-esteem based on predominately healthy loving feelings towards their own self-image. On the other hand, a person displaying bad or unhealthily narcissism is

someone who is overly self-centered or appears to have a very high regard for himself, and uses this to defend against feelings of humiliation, self-doubt or shame. Jacoby (1989, p.83) concludes: “This may also be accompanied by the so-called ‘narcissistic vulnerability’, a tendency to register with oversensitive antennae the least sign of challenge to one’s self-esteem and to react with distress.”

Thus, narcissistic vulnerability arises from experiences of not finding an echo or mirror to that confirms that we are valued and loved; when an infant’s needs are consistently overlooked, the generally feeling is one of being emotionally abandoned. Consequently, perceiving oneself as vulnerable creates feelings of shame, and when “shame-anxiety of this sort [...] extends over a period of time [it] contributes to “narcissistic vulnerability” (Jacoby, 2002, p. 50).

### **Mutual enactment and narcissistic vulnerability**

During analysis the client is confronted with her own shadow material, sometimes unbearable contents become more conscious, and the client defends by projecting these contents onto the analyst, the client splits off these contemptible parts and projects them onto the analyst who then becomes contemptible. The split off contents or dissociated material then becomes interpersonalized. If the analyst’s complexes are activated by her client’s projections, she may dissociate from her own vulnerability and activate her defenses against any feelings of shame and humiliation.

The enactment is then mutual, both partners in the relationship are overwhelmed by their own complexes and defend against unconscious material breaking into the therapeutic space. Both therapist and client become emersed in the unconscious communication and disconnected from other more conscious parts of themselves and their shared relationship, however neither is aware, in the moment, of this enactment or aware of what is being enacted.

We can understand this enactment as the client triggering the therapist's unconscious complexes, accessing, unconsciously, the therapist's vulnerability, and as a result, she (the therapist) dissociates from this vulnerability.

This mutual enactment results in stagnation of the therapeutic relationship, complexes come into conflict and leave no room for creativity or symbolic interpretation/understanding. In the words of DeYoung (2015, p.156): "[...] the transitional space of imagination and creativity collapses; experience, thought and feeling can no longer be linked metaphorically."

Analytical therapy is a profound emotional encounter, and can at times be an intense, difficult relationship where we find ourselves doing things we don't even notice or understand. Sometimes we cope with the pressure of a client's relational enactment with an enactment of our own. Thus, it is evident that analysts are also vulnerable to dissociation and enactment. The task of the therapist is the willingness to work through this vulnerability and examine unconscious complexes. A creative solution can only be found when the analyst becomes more aware of her own vulnerabilities and acknowledges their presence.

With each therapeutic encounter we unconsciously bring our own personal needs and desires into the "field" together with our own personal wishes and desires for the patient sitting in front of us, which may have little to do with the patient's own individuation/therapeutic journey. Our responsibility to be gain self awareness of this shadow material in order to minimize its impact on our patients.

### **Persona and shadow in the intersubjective field**

Jung (1993a), in *Problems of Modern Psychotherapy*, warns us about the importance of the analyst becoming conscious of his inferior qualities and recognizing that he is "[...] fallible and human. Until he can do this, an impenetrable wall shuts him off from the vital feeling that he is a man among other men" (CW 16, par. 132). He

continues: "[...] how can I be substantial without casting a shadow? I must have a dark side too if I am to be whole; and by becoming conscious of my shadow I remember once more that I am a human being like any other" (CW 16, par. 134).

Despite the significant insights that have been gained from examining the ubiquity of countertransference and fallibility of the analyst, our professional personas continue to be sustained by the perfectionist aspects derived from the classical analytical attitude of the past. Our greater awareness in recent years of the relational and intersubjective field that is alive in the therapeutic relationship, seems to have seduced us into becoming, what Maroda (2022, p. 26) suggests, "[...] the good mother with infinite patience and the capacity for "holding" the patient's experience." She then raises an important question for reflection: "Have we eschewed the image of the authoritarian, all-knowing analyst in favor of the all-beneficent good mother?"

West (2014) suggests that when we continually reassure the patient and avoid confronting their shadow aspects that arise during therapy, preferring to remain in the role of the good therapist, we are being unhelpful to the therapeutic relationship. It appears that D. W. Winnicott's (1987) "good enough mother" proposition has been taken up and encourages a continual nurturing, even self-sacrificing attitude, on the part of the therapist, to the detriment of psychic growth and transformation, since much of the negative transference/countertransference emotions will remain in the shadow. Our professional personas have been developed based on our wish to do good for others and to appear good to others, which makes us reluctant to acknowledge our own failings and desires.

Dougherty and West (2007, p.16) remind us that greater awareness of shadow dynamics and regressive tendencies "[...] enables a therapist to increase her attunement not only to the patient's process but also, and essentially, to the intersubjective field between herself and her patient." This involves examining one's own shadow

ow material, since unexamined shadow contents in the therapist can produce a variety of counter-transference responses.

West (2014, p. 140) understands that analysts may be seduced into identifying with the “good” healer, and consequently be invested in trying to prove to their patients that they are helpful and good, “[...] in the kinds of ways that Fordham describes: being especially warm and kindly, making personal disclosures, offering frequent extra sessions or phone calls, and generally relaxing boundaries.” This may result in an analytic persona based on unconditional acceptance and empathy, accompanied by a certain passivity in the face of ongoing complex psychodynamics that characterize the therapeutic relationship.

Analysts often tolerate being kept in this good mother position, because the contrary, being in more problematic roles and confronting the patient, may mean we have to face our own fears of abandonment and not being loved. Frustrating the patient may mean having to deal with rejection and disdain and our own narcissistic vulnerability. Anger and disdain from our patients can provoke negative feelings in us, such as anger, envy or competitiveness. How do we manage these uncomfortable contents that arises in the session? Do we defensively withdraw in the presence of intense affect and disconnect from these contents?

### **Recognizing narcissistic vulnerability**

Fordham (1989) reminds us of the fallibility of the analyst in his concept of countertransference illusion, which occurs when there is an unconscious reactivation of a past situation that completely replaces the analyst’s relationship to the patient, and prevents any analysis from happening. This fallibility becomes evident when boundaries are not clear.

It is important that the analyst recognize when certain difficult feelings and dynamics are being constellated within herself, and accept that feelings such as incompetence, anger, frustration and boredom are not uncommonly experienced.

Recognizing and working with such feelings requires time and experience; feeling comfortable in the role of antagonist may demand careful examination of one’s own counter-reactions, in order to avoid becoming reactive or punitive towards the patient.

When we do not acknowledge our vulnerability, we project our feelings of shame and humiliation and become more defensive and caught up in our complexes. Kravis (2013, p.95) reminds us that,

Insofar as clinical analytic work presents nearly limitless possibilities for narcissistic injury to the analyst, one should expect to encounter the mobilization of the full range of narcissistic defenses among analysts, both individually and collectively as a professional community.

It is evident that within the complex therapeutic alliance, the analyst not only experiences attitudes of kindness and empathy, but is also susceptible to manifestations of defensive envy, the desire for power and the need to feel special and to be affirmed by her patients. Understanding this complexity and exploring our own narcissism and vulnerability is important for our own self-awareness, and for grasping how it impacts the therapeutic field. Moving beyond the analytic ideal of being a perfect analyst and allowing for human feelings such as shame and guilt can relieve the analyst from having to deny these feelings. As Chused (2012, p. 900) states:

To the extent we are invested in an analysis, we will be narcissistically vulnerable, and we must be so invested for the analysis to be genuinely mutative for the patient. Difficulties develop not when we are narcissistically injured or elated, but when injury or grandiosity are not recognized or tolerated.

Reflecting on attitudes, such as giving out home numbers, taking calls late at night, answer-

ing/conducting “therapy” via text messages, replying to messages/calls whilst on vacation, is important, since such behavior is often justified by the analyst as being important for the patient, but are these attitudes part and parcel of being an analyst or expressions of narcissistic vulnerability? What needs of ours are being met by our patients when we do adopt these types of attitudes?

When these questions remain in the shadow complex, then how we deal with them may result in decisions being taken based on fear, guilt and shame. How are we to discern when our needs are being met in the interests of the patient or at his or her expense? When we avoid acknowledging our own needs and consider how they may be met constructively prevents us from recognizing when we are doing so to the detriment of the patient. Examining our own neediness is essential if we wish to grasp the full impact of our interventions. Our unresolved narcissistic issues become evident when we feel the need to always be right, can't admit our errors, when we manipulate the therapeutic encounter to satisfy our curiosity. On other occasions we fall prey to grandiosity or exhibitionism to boost our self-esteem and feel the need to demonstrate our vast wisdom and talents, or our life experiences to prove our superiority to the patient.

### **Mutual gratification**

Jung was a pioneer in recognizing that both analyst and patient are transformed through the therapeutic alliance (CW16), which we can understand as reflecting the mutual gratification that is part of the analytical relationship. Although scant, the more recent literature on analyst gratification confirms this. Mitchell (1997, p.35) states, “It is only in recent years, with the increasing openness in writing about countertransference, that it has been possible to acknowledge how absorbing, personally touching, and potentially transformative the practice of psychoanalysis can often be for the analyst.”

The feeling of gratification from therapeutic work is self-evident, however legitimate gratifi-

cation of our needs is often difficult to define. We feel satisfied and gratified when we accompany a patient during her analytic process and see transformations and resolution of conflicts; when we see ego strengthening and greater dialogue with unconscious material; and when clients bring dreams and interpretations resonate. Mutual gratification arises from the deep connection between analyst and client, from shared deep emotional experiences that are fulfilling and transformative for both the client and the analyst.

However, how do we stay attuned and attentive in order to avoid healthily mutual gratification turning into self-gratification at the expense of the patient? When do our attitudes fulfill more our narcissistic needs as analysts rather than those of our patients? We all have unconscious motivations that will get constellated sometime during an analytic process. Thus, when we are unsure as to whether our interventions are in fact in response to the patient's needs or driven by our own curiosity, prejudices or neediness, we then need to examine our own vulnerability and become more conscious of our own shadow.

Jacoby (1989) demonstrates how seductive the client's gratification and transference projections can be, especially when the analyst feels obliged to meet these idealized expectations. The danger arises when the analyst does not recognize his own narcissistic need for this idealized admiration and the gratification and pleasure he derives from being seen as such an admired and idealized person. Jacoby's recognition of his own vulnerability is evident when he refers to a patient who idealized his spiritual side, and who believed she had to provide him with important dreams and interesting subject matter, “I had felt [...] full of ideas for possible interpretations. Occasionally, however, I found myself delivering lengthy, very knowledgeable explanations.” (p.150). He recognizes that “[...] it is not necessarily easy to cope with the boundless admiration (an analyst) receives in idealiz-

ing transferences.” He continues: “One cannot deny how important it is for an analyst to come to terms with his own narcissistic needs and phantasies, lest they become counterproductive for his patient” (p.153).

### **What makes us vulnerable**

Our professional persona makes us vulnerable; we are trained to be available to our clients, to receive their projections and they project onto us hero and heroine qualities, idealized characteristics, we are often imagined to be the “saviour”, the one who will save them from the chaos that has taken over their internal and external worlds. Holding these projections at bay is essential, if not we may begin to identify with these idealizations.

If we are seduced by these projections, our persona then becomes distorted and comes to define us, creating an analytic ideal that seduces us into believing we have to be perfect. Egos become inflated and shadow material becomes more unconscious. We may become over identified with the self-sacrificing “good mother” and become the parental analyst who tolerates everything, who has difficulty setting limits, who is available at all times and sees her role primarily as soothing and holding. We can become self-sacrificing in an attempt to deny our awareness of our neediness and vulnerability.

Our analytic ideal becomes unrealistic, consequently it becomes difficult to recognize our own vulnerable part that wishes to avoid conflict, opposition, and separateness and to be experienced only as “good”. We may feel vulnerable when a client is suffering and in psychic pain, perhaps we are overcome with the need to comfort and relieve their suffering, we might feel the need to say something to alleviate/defend against the pain, instead of staying with it, and holding her pain for her, and perhaps being seen as “responsible” for her pain, and consequently becoming the “bad mother”.

We are narcissistically vulnerable when we realize we missed something the client is trying

to tell us and then feel guilty and feel compelled to relieve ourselves of our guilt and embarrassment at the earliest possible moment, through justification or “interpretation” without considering how this might impact the patient. Identification with this ideal analyst becomes so unrealistic that we are prone to feeling defensive about being defensive.

Pinsky (2011, p.368) stresses the negative consequences of a potential idealized selfless analyst persona, and warns that the more “[...] the analyst identifies with a heroic capacity for selfless service to the client, and the more she is conceptualized as being flawless, the greater the threat to essential boundaries.”

The analyst’s responsibility is to encourage the client to go beyond dependence, to become more conscious and to develop internal resources that sustain her through her suffering. This involves the analyst also going beyond the “good mother” role and caregiver role and accepting the possible disdain and anger at being seen in a negative light. This calls for greater awareness not only of what we do and say to our clients but also of how our prejudices and current life circumstances impact our perceptions and shadow complexes. We need to delve into and examine what makes us vulnerable, and identify our own patterns of countertransferential responding.

### **Final considerations**

Effective therapy entails consistent mutual emotional involvement of both the analyst and the patient and the analyst’s awareness of her own vulnerability is an important aspect of any effective therapeutic relationship. What has been addressed in this article is the importance of analysts identifying their own narcissistic injuries and the defensive reactions these injuries provoke. We need to track our own patterns of countertransferential responses in order to gain insights into the shadow material that creates blind spots that make us susceptible to enactment arising from our own personal, family and cultural complexes. In the words of Jung (1993),



“[...] only then can you become the man through whom you wish to influence others.” (par. 167).

Jacoby (2004) stresses the importance of analysts continually questioning themselves and their methods, in order to delve into and integrate their own unconscious contents. “Personal analysis should enable the therapist to both experience his or her more or less pathological complexes, as well as deal with them more consciously.” (Jacoby, 2004, p.135). Analysts are responsible for examining their own neurotic material during their own analytical process and for coming to terms with their own shortcomings in order to gain a clear perception of their own vul-

nerabilities and sustain a deep and meaningful relationship with their clients. Analysts have to keep in mind that narcissistic injuries open them up to seduction through illusory countertransference and misjudgments, which clearly affects the efficacy of the therapeutic work. Working on oneself, examining one’s own narcissistic motivations, is the most effective way to face shadow material and to accept our human fallibility and to achieve greater awareness of our own complexes, values and personal prejudices. ■

Received: 08/01/2023

Revised: 10/03/2023

## Resumo

### *O analista no divã: reflexões sobre a vulnerabilidade narcísica do analista*

*Este artigo discute a importância de os analistas refletirem sobre sua própria vulnerabilidade narcísica, que se revela por meio dos sentimentos contratransferenciais provocados na relação terapêutica. Abordar essas feridas específicas e sua origem, em nossas histórias pessoais, é uma tarefa importante que os analistas precisam realizar, para evitar o enactment inconsciente, durante o encon-*

*tro terapêutico. As projeções idealizadas dos pacientes contribuem para que o analista permaneça no papel de “bom terapeuta”, o que pode ser em detrimento do crescimento psíquico e da transformação de ambos, na relação diádica. Reconhecer nossas limitações e dinâmicas de sombra pode colaborar para uma maior sintonia com o campo intersubjetivo entre analista e paciente. ■*

Palavras-chave: psicologia analítica, narcisismo, curador ferido, contratransferência, enactment.

## Resumen

### *El analista en el diván: reflexiones sobre la vulnerabilidad narcisista del analista*

*Este artículo discute la importancia de que los analistas reflexionen sobre su propia vulnerabilidad narcisista que se revela a través de los sentimientos contratransferenciales provocados en la relación terapéutica. Abordar estas heridas específicas y su origen en nuestras historias personales es una tarea importante que los analistas deben emprender para evitar la enactment inconsciente durante el encuentro terapéutico.*

*Las proyecciones idealizadas de los pacientes contribuyen a que los analistas permanezcan en el papel de “buen terapeuta”, lo que puede ir en detrimento del crecimiento psíquico y la transformación de ambas personas en la relación diádica. Reconocer nuestras limitaciones y dinámicas de sombra puede contribuir a una mayor sintonía con el campo intersubjetivo entre analista y paciente. ■*

Palabras clave: psicología analítica, narcisismo, sanador herido, contratransferencia, enactment.

## References

- CHUSED, J. F. The analyst's narcissism. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Baltimore, v. 60, n. 5, p. 899-915, out. 2012. <https://doi.org/10.1177/0003065112456290>
- COLEMAN, W. Bringing it all back home: how I became a relational analyst. In: BROWN, R. S. (Ed.). *Re:encountering Jung: analytical psychology and contemporary psychoanalysis*. New York: Routledge, 2018. p. 129-145.
- DeYOUNG, P. A. *Understanding and treating chronic shame: a relational/neurobiological approach*. New York: Routledge, 2015.
- DOUGHERTY, N. J.; WEST, J. *The matrix and meaning of character: an archetypal and developmental approach*. New York: Routledge, 2007.
- FORDHAM, M. J. Notes on the transference. In: FORDHAM, M. J., et al. (Eds.). *Technique in Jungian Analysis*. London: Karnac, 1989. p. 111-135.
- GUGGENBUHL-CRAIG, A. *Power in the helping professions*. 3. ed. Washington: Spring, 2021.
- HUBBACK, J. Depressed patients and the coniunctio. In: SAMUELS, A. (Ed.). *Psychopathology: contemporary Jungian perspectives*. London: Karnac, 1989. p. 23-43.
- JACOBY, M. Reflections on Heinz Kohut's concept of narcissism. In: SAMUELS, A. (Ed.). *Psychopathology: contemporary Jungian perspectives*. London: Karnac, 1989. p. 139-56.
- \_\_\_\_\_. *Shame and the origins of self-esteem: a Jungian approach*. New York: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Jungian psychotherapy and contemporary infant research: basic patterns of emotional exchange*. New York: Routledge, 2004.
- JUNG, C. G. Problems of modern psychotherapy. In: JUNG, C. G. *The practice of psychotherapy*. 2. ed. London: Routledge, 1993a. p. 53-75. (Collected Works vol. 16).
- \_\_\_\_\_. The psychology of the transference. In: JUNG, C. G. *The practice of psychotherapy*. 2. ed. London: Routledge, 1993b. p. 163-201. (Collected Works vol. 16).
- KRAVIS, N. The analyst's hatred of analysis. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 82, n. 1, p. 89-114, jan. 2013.
- MARODA, K. J. *The analyst's vulnerability: impact on theory and practice*. New York: Routledge, 2022.
- MITCHELL, S. A. *Influence and autonomy in psychoanalysis*. Hillsdale: Analytical, 1997.
- PINSKY, E. The olympian delusion. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 59, p. 351-375, 2011.
- SCHWARTZ-SALANT, N. Archetypal factors underlying sexual acting out in the transference/countertransference process. In: SCHWARTZ-SALANT, N.; STEIN, M.; WOODMAN, M. (Eds.). *Transference countertransference*. Chicago: Chiron, 1984. p. 1-30.
- SEDGWICK, D. *The wounded healer: countertransference from a Jungian Perspective*. 2. ed. New York: Routledge, 2016.
- WEST, M. Defenses of the core self. In: CAVALLI, A.; HAWKINS, L.; STEVENS, M. (Eds.). *Transformation: Jung's legacy and clinical work today*. London: Karnac, 2014. p. 131-54.
- WINNICOTT, D. W. *Through paediatrics to psychoanalysis: collected papers*. London: Karnac, 1987.



# Da despedida para o viver na ausência: considerações sobre o luto e rituais de despedida a partir de vivências na pandemia

Ludymilla Zacarias\*  
Natália Dantas do Amaral\*\*  
Rebecca Holanda Arrais\*\*\*

## Resumo

Este artigo consiste em um estudo de três casos de luto vivenciados na pandemia de covid-19. Os dois primeiros são provenientes de pesquisa de mestrado, já o terceiro é um caso clínico de

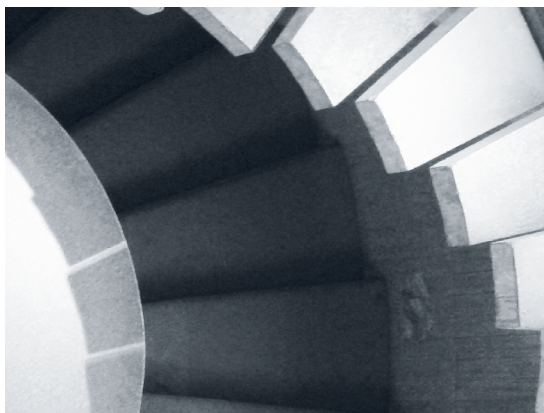
uma viúva em seu primeiro ano de luto. Identificamos e discutimos, conforme as perspectivas de Jung e de autores junguianos, que o fenômeno da morte desorganiza e constela o Caos. Contudo, rituais de despedida disseminados pela cultura e pelas religiões, ou mesmo criados pelo enlutado, podem auxiliar no processo de luto, possibilitando a criação de novos sentidos para a perda vivenciada. Constatamos que, quando não é possível a vivência destes rituais, pode haver risco e impacto na saúde mental dos enlutados. ■

**Palavras-chave**  
psicologia  
analítica,  
psicologia  
junguiana,  
luto,  
covid-19,  
rituais de  
passagem.

\* Doutora pelo Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Trabalha em clínica particular utilizando como eixo de atuação tanto a Psicologia Analítica quanto com as teorias de luto. Atende pacientes enlutados e público em diversos momentos do desenvolvimento. É coordenadora do Grupo de Apoio Lado a Lado dedicado a pessoas enlutadas por mortes e do Projeto JUNTAS NO CALORÃO dedicado ao trabalho em saúde integral de mulheres maduras. email: ludymillaz@yahoo.com.br

\*\* Mestre pelo Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Especialista em Saúde Mental pela Faculdade Estácio. É Psicóloga Clínica de orientação junguiana com foco no atendimento de adultos e idosos. email: natalianda@alumni.usp.br

\*\*\* Mestre pelo Departamento de Psicologia Clínica e doutoranda pelo Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Psicóloga da Saúde, trabalha em clínica particular, atendimento hospitalar e domiciliar a partir da Psicologia Analítica. Leciona em cursos de Especialização em Saúde Mental, Luto, Cuidados Paliativos e Psicologia Hospitalar. Coordenadora dos cursos de aperfeiçoamento em Intervenções no Luto, Psico-oncologia e Atendimento à Família no Contexto Hospitalar. email: rebecca.arrais@gmail.com



## Da despedida para o viver na ausência: considerações sobre o luto e rituais de despedida a partir de vivências na pandemia

### Introdução

Jung (2001; 2003; 2006; 2013a; 2013b) tratou da relação do ser humano com a morte inúmeras vezes, construindo um arcabouço teórico que pudesse auxiliar profissionais e o público em geral na compreensão e vivência desse importante fenômeno. Para o autor, a morte é um fenômeno marcante e inigualável, que impacta de maneiras diversas. A morte tem o efeito de colocar o ser humano em contato com o real sentido da vida e, diante dela, ele se encontra com sentimentos díspares, que oscilam e são extremamente opostos.

De acordo com Zacarias (2021), Jung (2003; 2006, 2008; 2013a; 2013b; 2013c; 2013d) desenvolve o tema morte em duas vertentes emblemáticas: a morte como símbolo (individual e coletivo) e a morte como um aspecto da individuação, fazendo parte, portanto, do processo de desenvolvimento humano. A morte de uma pessoa com a qual se tem um vínculo afetivo importante, por sua vez, pode ser uma experiência avassaladora em vários sentidos. Esta travessia pode ser carregada de momentos de desorganização, raiva, dor psicológica intensa, medo, negação e ansiedade. Para Sá (2011, p. 38), “a vivência simbólica de morte significa o confronto com a sombra, bem como tudo que é desconhecido”, mas gera autoconhecimento. Nesse sentido, como bem apontado por Parisi (2009), a elaboração simbólica é um processo dinâmico entre consciente e *Self*, e rituais de passagem podem ser importantes para auxiliar nesta trabalhosa jornada de adaptação e construção de outra identidade.

Na perspectiva junguiana, Savage (1989) pontua que, quando o indivíduo está imerso em processos de luto, seria salutar que ele entrasse em contato com aspectos simbólicos acerca da morte em sonhos, mitos, folclores, material ex-

pressivo e outros. Essa recomendação se justifica porque esses elementos têm a capacidade de ajudar o enlutado a realizar associações subjetivas, organizar e ampliar sentidos que auxiliariam no manejo do luto, visto que a razão não tem a capacidade de trazer acolhimento e explicação ao contato avassalador com o fenômeno morte.

Von Franz (1984) afirma que, no confronto com situações que convocam o ser humano ao campo do visceralmente desconhecido, o inconsciente produz símbolos que, segundo a autora, são apreendidos pela consciência em seu sentido metafórico, não literal. Quando há essa apreensão, o indivíduo torna-se capaz de atribuir sentido às experiências que podem ser avassaladoras.

Ao estudar a história da humanidade, verifica-se que inúmeros ritos de passagem foram construídos coletivamente para auxiliar nos processos de transição. Zimmermann (2005) afirma que os rituais têm o objetivo de propiciar ao indivíduo a oportunidade de lidar com crises. Tais rituais têm em sua base temas mitológicos e arquetípicos. Ao vivenciá-los, há a oportunidade de integração de conteúdos inconscientes e, assim, há uma ampliação da consciência. Jung privilegiava o trabalho com imagens simbólicas (JUNG, 2013a; 2013e). Neste paradigma, os símbolos têm uma importância fundamental, por serem uma expressão originada do inconsciente.

A noção de que a ritualização é uma realidade viva é tratada por Mircea Eliade (1972; 1992). De acordo com o autor, o ritual possui cunho terapêutico ao conferir sentido às transições da existência. Eles evidenciam um eterno retorno à origem, entretanto, a renascença é de ordem espiritual e mística, sendo simbolizada para o grupo como o marco do início de uma nova existência.

Parkes (1998), estudioso das teorias de luto, pontua que os rituais oportunizam a oferta tanto de explicação para a morte, quanto o apoio

social, contudo não basta recomendar que eles sejam feitos, é necessário acreditar neles para que esses efeitos tenham seu valor terapêutico. O autor pondera que as cerimônias têm valor psicológico, apresentando aos vivos que a morte física e a social não são simultâneas, “[...] sendo necessário o processo de aperceber-se, tornar real o fato da perda” (p. 198), sem submeter teste de realidade forçoso ainda no período inicial, o que poderia promover dificuldades no luto.

As cerimônias de despedida têm, então, importante papel na constatação da morte social, que faz parte de se aperceber da realidade da perda. Whitmont (1991), por sua vez, aponta sobre a necessidade de que o ritual seja descoberto, e não fabricado, incentivando a vivência de um ato significativo, o que por sua vez poderá promover o início da transformação.

Desta forma, a realização de cerimônias e rituais fúnebres, de acordo com Oliveira et al. (2015), é de fundamental importância para a elaboração do luto, pois possibilita a despedida do corpo conforme a crença de cada família, apoio e acolhimento da comunidade e do entorno afetivo. As cerimônias oportunizam a reconstituição da identidade, já que as mortes concreta e simbólica, como apontadas por Souza (2018), precisam ser integradas para promover o renascimento. Apoiada na perspectiva de Campbell, a autora afirma que: “A morte simbólica, com necessária ocorrência de ritual fúnebre e luto simbólico, representa a despedida do jeito velho de funcionar, a elaboração do antigo morrendo, para o renascimento da nova pessoa, com novos valores e comportamentos” (SOUZA, 2018, p. 143).

Durante períodos críticos da pandemia de covid-19, a humanidade sofreu grande impacto em sua forma de velar seus mortos e vivenciar o processo de luto. De acordo com Amaral (2022), a condição imposta pela pandemia, com hospitais lotados, falta de leitos e carência de profissionais de saúde – com diversos profissionais tendo de se afastar em razão de adoecimentos e morte – situou muitos numa condição de desassistência que potencializou o risco de morte por

covid-19. Além desse elevado risco, a humanidade se deparou com restrições para realização dos rituais de despedida – da pessoa em vida ou após sua morte – a fim de evitar o contágio pelo novo coronavírus. Naquele momento, a situação corrente na pandemia assemelhava-se às mortes repentinas provocadas por desastres, trazendo à tona também o temor por perdas múltiplas em uma mesma família.

Amaral (2022) complementa que, neste período, ocorre uma intensificação e institucionalização de elementos já característicos do período histórico de interdição da morte (ARIËS, 1977), como o distanciamento familiar no acompanhamento de seu ente querido hospitalizado e no fim de sua vida, e rituais fúnebres mais discretos ou quase inexistentes. Contudo, Lisboa e Crepaldi (2003) ponderam que “A oportunidade de se despedir do paciente com este ainda em vida parece fazer diferença na aceitação da morte, podendo-se cogitar que facilita também na elaboração do luto pós-óbito” (p. 107). As despedidas em vida possibilitam que os familiares conversem sobre questões que considerem importantes, pendências familiares, expressões de sentimentos de amor, carinho e de fé.

O colapso dos serviços funerários, a cremação compulsória, o enterro em valas coletivas, o impedimento de velórios e/ou a restrição ao número de pessoas permitidas para o velório são apenas alguns pontos que nos sensibilizaram acerca do que foi vivenciado. A condição imposta pelo desconhecido pode ter gerado grande impacto na saúde mental dos enlutados, sem dizer sobre a grande chance de desenvolvimento de lutos complicados, lacunas que ainda estão sendo avaliadas pela ciência.

O impacto gerado pela morte de um ente querido, por sua vez, leva alguns indivíduos a serem encaminhados ou a buscar autonomamente atendimento psicoterapêutico, objetivando ter, na relação com os/as psicólogos/psicólogas (e na técnica), espaço seguro e continente para lidar com este processo que, em muitos casos, é profundo, intenso e caótico. Assim, a produção de rituais

pode trazer auxílio para a integração dos conteúdos difíceis de lidar, frente à dor psicológica originada de uma sensação de caos devastador.

O presente artigo tem como objetivo tratar os rituais de passagem relacionados à vivência da morte, tanto no que diz respeito à importância dos rituais de despedida, trazendo o impacto da pandemia nesta realidade, quanto na vivência de rituais no processo do primeiro ano de luto. Para isso contamos com três casos – utilizaremos nomes fictícios para preservar a identidade dos envolvidos. Os dois primeiros relativos ao contexto de despedidas na pandemia, tendo os colaboradores Claudio e Juliana concedido entrevista logo após a perda de seus pais, cerca de um mês depois. Já o terceiro caso, da Thaís, é relativo ao atendimento no decorrer do primeiro ano do processo de luto – também de uma morte na pandemia. Os dois primeiros compõem a pesquisa de mestrado de uma das autoras do artigo, já o terceiro caso clínico tem como origem o atendimento de uma viúva em clínica particular durante o ano de 2021 e 2022, recorte que compõe seu primeiro ano de luto.

### Casos clínicos

Claudio é o enlutado do 1º caso a ser desenvolvido. Quando concedeu duas entrevistas para a pesquisa, em 2020, tinha 30 anos e era solteiro. Seu pai faleceu de covid-19 no início da pandemia. Claudio era o mais novo dentre três irmãos e o único que não possuía filhos, por isso era o mais requisitado para auxiliar os pais. No luto de Claudio, um sentimento bastante presente era a raiva. Raiva porque as pessoas não respeitavam o isolamento social imposto pelas medidas de biossegurança; raiva “contida” pelo pai ter sido um seguidor do então presidente do Brasil e por ter sido incentivado a não usar máscara; raiva pelo fato de ele ter sido vítima do vírus do qual ele mesmo duvidava da gravidade; raiva do Presidente da República que, por sua vez, encabeçava uma política negacionista.

Em alguns momentos da entrevista, Claudio parecia não se permitir mergulhar na introspec-

ção e sentir a tristeza que o luto lhe trazia. Ele se questionava a respeito de que falar sobre seu pai não seria um sinônimo de fraqueza. O fato de Claudio ser psicólogo dá ensejo a uma cobrança adicional para suportar sozinho ou ocultar seu luto, tendo em vista a concepção coletiva de que pessoas que exercem esse trabalho possuem mais recursos psíquicos para enfrentar situações difíceis.

O funeral do pai de Claudio foi realizado apenas entre ele, sua mãe e seu irmão e, por isso, remeteu à sensação de ausência de pertencimento. Claudio se referiu à maneira como essas despedidas se sucederam quando da morte da avó, em 2017, comparando sua vivência atual com a passada. Ele declarou ter sentido falta do apoio de alguém um pouco mais distante da família nuclear, de forma que pudesse lhes oferecer acolhimento.

No velório da avó, havia muitos parentes buscando confortar e lembrar de coisas boas, o que remeteu à sensação da ocasião do velório como um ponto de encontro de pessoas queridas, de familiares que há tempos não se viam. Por mais que fosse um funeral, havia um sentimento de pessoas se encontrando, de pessoas se reunindo para homenagear a avó. No velório do pai, o que o marcou foi o sentimento de solidão e isolamento: eram só ele, a mãe e o irmão, “os três em frangalhos, tentando se abraçar” (sic) (AMARAL, 2022).

O segundo caso é o de Juliana, outra colaboradora da pesquisa supracitada, que vivenciou o ritual do velório por videoconferência. À época da pesquisa, ela tinha 50 anos, era casada e sem filhos. Seus pais estavam divorciados desde os seus 17 anos. Após a separação, seu pai foi morrer em Maceió, enquanto ela e o restante da família continuaram residindo em Santos. Eles se viam pouco, porém o relacionamento a distância se manteve, principalmente, por iniciativa dela, que ligava todos os dias.

Estar longe do pai foi um fator dificultador para seu acompanhamento, pois ela necessitava de contato com terceiros – que, muitas ve-



zes, não cuidavam do pai conforme ela gostaria – para assegurar que ele estava sendo bem cuidado. O medo do contágio pelo coronavírus durante a viagem, por sua vez, impediu que Juliana se deslocasse para acompanhá-lo em Maceió. Juliana destacou que cuidou do pai a distância, servindo-se da tecnologia e do auxílio das pessoas que tinham laços com ele em Maceió; contudo, lamenta não ter sido como gostaria, porque muitas questões fugiam ao seu controle. Por fim, ela contratou uma cuidadora para acompanhar seu pai no hospital, que, por sua vez, lhe enviava vídeos dele.

Com a piora de seu quadro, ele foi para a unidade de terapia intensiva (UTI), e a profissional foi dispensada. Dessa maneira, Juliana novamente não tomou conhecimento dos detalhes da evolução do pai e só soube que ele havia sido entubado dois dias depois. O desconhecimento acerca dos detalhes que ocorreram no período de internação contribuiu para fomentar dúvidas e angústias no luto pós-óbito: não saber se ele foi cuidado com dignidade e se estava sendo feito o possível para sua melhoria no hospital.

Com a morte repentina de seu pai, Juliana e seu irmão, ambos em Santos, não sabiam o que fazer. A ex-esposa dele, que se aproximou no seu adoecimento, providenciou o velório e a cremação. Filmou o caixão fechado com as flores, e Juliana escolheu a música que foi tocada nesse momento: “Ave Maria”, pois seu pai era muito devoto.

A escolha pela cremação foi realizada para que, com as cinzas, organizassem uma cerimônia posteriormente. Juliana considerava, talvez, levar um pouco delas para a Igreja de Fátima, em Portugal, pela devoção do pai. Ela expressou a importância que essa ritualização teve para ela, e salientou que foram realizadas missas de 7º dia e de um mês, pois precisavam dessas vivências para ter mais proximidade com a realidade da perda.

Thais, 42 anos, é a paciente do terceiro caso a ser desenvolvido. Ela foi atendida por uma das autoras, e chegou ao consultório após perder o esposo, por complicações da covid-19, com

quem foi casada por 10 anos, sem filhos. Assim que perdeu o marido, cercou-se de profissionais para o autocuidado: psiquiatra, duas psicólogas (uma delas especialista em luto), aromaterapeuta, aula de pilates, massagem terapêutica, leituras sobre luto, espiritualidade (frequentando o centro espírita e a igreja católica) dentre outros.

O primeiro ano do processo de luto foi descrito por Thais como um “luto devotado” (sic), no qual ela vivenciou muitas integrações e o encontro consigo mesma. Aqui não cabe a análise aprofundada de seu amplo processo de luto, mas a apresentação de como ela atravessou instintivamente este momento de sua vida por meio da criação de vários rituais.

Segundo a paciente, a frase “meu marido morreu” (sic) ecoava reiteradamente em seus pensamentos. Em busca de atualização e de respostas para esta nova realidade visceralmente dolorosa, Thaís enfrentava as datas comemorativas criando pequenos rituais de passagem. Apresentaremos dois deles, um relacionado ao primeiro aniversário de casamento em 2021 e o segundo ao aniversário do esposo em 2022.

O esposo de Thaís faleceu em março de 2021 e, no dia em que comemorariam 10 anos de casados (15 dias depois de sua morte), ela organizou uma viagem sozinha e um ritual que considerou necessário. Dilacerada com a morte trágica e repentina do marido, ela estava lidando, além da perda em si, com as violências relacionadas ao manejo das medidas de biossegurança. A paciente questionava: “por que o colocaram em um saco mortuário preto? Não fazia sentido, seria mais humanizado para nós enlutados se este fosse transparente foi muito violento” (sic). Além disso, Thais sentia que lhe foi subtraída a possibilidade de tocar no corpo do marido – mesmo ela também tendo sido infectada na mesma ocasião, assim como a oportunidade de escolher uma roupa para o sepultamento.

Outro ponto que merece destaque foi a inexistência de um velório adequado para que ela pudesse iniciar a ritualização da perda: “Sabe aquele momento em que a viúva fica sentada

horas, velando o caixão e recebendo os amigos com afeto e solidariedade? Pois é, eu não tive isso. E o fato de não termos tido filhos tornou mais absurdo o meu sofrimento, não tive apoio e reconhecimento social neste momento do novo *status* de viúva. Foi tudo muito violento” (sic). A paciente entorpecida por toda a circunstância foi acolhida na casa de seus pais, mas sua rotina sem contorno, o sentimento de falta de um lugar só seu e a proximidade do aniversário de casamento impulsionaram-na instintivamente para o primeiro ritual criado por ela.

Thaís deslocou-se para a cidade onde moraram enquanto casal por um certo período. No primeiro dia, ela realizou um longo passeio por locais significativos. O *lockdown* ainda estava bem representativo, o que trouxe uma experiência ainda mais peculiar. No momento seguinte, dia em que comemorariam 10 anos de casamento, ela, com horário agendado, se dirigiu a um tatuador, amigo do casal, e fez no braço um desenho idêntico ao que ele tinha tatuado.

Um ano depois, sentiu a necessidade de realizar outro ritual no dia em que seria comemorado o aniversário do esposo (2022), e dessa vez o ponto seria a troca da aliança que até então era mantida na mão esquerda. Alguns meses antes desse passo, Thaís havia comprado uma joia, um anel duplo, com duas argolas acopladas, mas ainda não conseguia usar. No dia do aniversário, ela preparou em casa um jantar para os dois, montou a mesa, colocou a foto dele, com flores, e serviu o prato predileto de ambos. Ela comeu toda a refeição servida para os dois e, ao final, realizou a troca das alianças, em conversa íntima e emocionada com o marido.

Alguns meses depois, sentiu esvaziar a necessidade da nova aliança, guardou-a junto às outras e comprou uma série de anéis, tipo bijuteria, atravessando simbolicamente do estado civil de casada para seguir escrevendo sua história, ainda que estivesse profundamente vinculada ao esposo. A partir deste momento, sentiu que o “luto devotado” transformou-se em um luto mesclado com a busca de uma nova Thaís.

## Discussão

O anúncio ou o prenúncio da morte de um ente querido marca o início de um processo de luto. Assim como um rizoma, as muitas dimensões do luto se alastram na vida do enlutado, percorrendo vários aspectos da vida individual, familiar e comunitária. Neste contexto, os indivíduos entram em contato com a própria finitude, com muitas outras perdas como, por exemplo, podemos citar: perda da parceria nas decisões e vivências cotidianas, perda de um futuro planejado juntos, do *status quo*, perda da vida sexual como era conhecida, mudanças no lazer, na vida econômica e na dinâmica do sistema familiar.

De acordo com Zacarias (2021), temos que, a partir de Jung (2006; 2013a), o processo de luto é uma dinâmica de adaptação, uma travessia não patológica, e é vivenciado na saúde de modo oscilatório entre o ponto de vista do ego e do ponto de vista do *Self*. Do ponto de vista do ego estão relacionadas as inúmeras ambivalências, desorganizações (emocional, econômica, cognitiva etc.), desorientação (no tempo e no espaço), dor psicológica, insegurança etc. A partir do ponto de vista do *Self*, Jung pontua que o enlutado vivencia uma experiência diferente relacionada à compreensão profunda da totalidade, gerando sentimentos de confiança, paz, alegria etc.

A sensação de estar vivendo um momento de caos e a árdua tarefa em reencontrar a ordem são constantes na clínica dos enlutados. A noção do tempo ganha formatos relativos e polarizados, e frases como as seguintes são frequentemente ouvidas, inclusive simultaneamente: “já passou um ano” *versus* “ainda não completou um ano”, “já faz tempo que ele se foi” *versus* “parece que foi ontem”, “quanta coisa aconteceu nestes meses”, “parece que sou outra pessoa depois destes meses sem ele”, dentre outras manifestações.

Nesse sentido nos aproximamos simbolicamente de dois seres divinos da Mitologia Grega: Caos e Crono. E para lidar com tudo que eles evocam muitos rituais podem ser vivenciados durante este processo, a fim de reorganizar a vida psíquica. Caos antecede Crono tendo características

diferentes e trazendo sentidos díspares, mas que compõem muitas vezes o contexto do luto.

De acordo com Brandão (2016), o Caos traz a noção de “abismo insondável”, e de confusão e estado disforme da massa, o que se assemelha ao estado de confusão relacionado ao que o Parkes (1998), importante teórico para os estudos do luto, denominou de perda do mundo presumido que foi impactado pela morte de uma pessoa afetivamente vinculada. Segundo o autor: “Caos - No princípio era o Caos. [...] Estar desorientado é entrar no Caos, de onde não se pode sair, a não ser pela intervenção de um pensamento ativo, que atua energeticamente no elemento primordial” (BRANDÃO, 2016, p.194).

Do Caos grego nasceu Geia, Tártaro e Eros. Geia<sup>1</sup> é a Terra, uma deusa cósmica, concebida como elemento primordial cuja característica é dar suporte e gestar os seres, as fontes, os minerais e os vegetais. O Titã Crono é filho de Urano e Geia (BRANDÃO, 2016). Identificado muitas vezes como o Tempo personificado, tempo que devora, mutila, estanca a fonte da vida e, ao mesmo tempo, gera e fecunda. Crono castra o rei (Urano) e separa dele a rainha (Geia), mas, ao se apossar do governo do mundo, tornou-se pior déspota que o próprio pai. No processo de luto o tempo simbólico é atravessado por estes sentidos: tempo que devora, mutila, mas também o tempo de abertura para o novo.

De acordo com Byington (2005), os mitos são, de modo geral, compreendidos pela psicologia analítica como caminhos que simbolicamente constituem a formação da consciência coletiva. Os mitos além de “gerarem padrões de comportamento humano, para vivermos criativamente, permanecem através da história como marcos referenciais através dos quais a Consci-

ência pode voltar às suas raízes para se revigorar” (BYINGTON, 2005, p. 9). Nesse sentido, cabe sua utilização na clínica como possíveis guias, principalmente em situações de crise como o processo de luto.

De acordo com Jung (2006), temas mitológicos e a vivência de rituais atuam como guias para lidarmos com a morte, no sentido de que oferecem recursos para a vivência da dinâmica psíquica de resignificação e de reconstrução de uma identidade pós-perda, conforme pode ser percebido nos casos relatados. Os ritos são, assim, recursos para lidar com a ansiedade gerada pelo contato com grandes forças do inconsciente e, frente à ameaça de desordem psíquica, auxiliam o processo de renovação e transmutação.

Os rituais para os seres humanos são essenciais, pois concatenam aspectos conscientes e inconscientes, o que auxilia no desenvolvimento do indivíduo e na lida com situações de crise. De modo geral, tem-se que no transcorrer da vida humana, existem muitas fases e passar de uma para outra demanda modificações e possíveis crises. De acordo com Zimmermann (2005), são bem conhecidos alguns rituais que celebram e marcam a transição de uma fase para outra.

Consideremos, então, de maneira geral os ritos de velório. Este é um dos primeiros rituais de passagem vivenciados após a perda, caracterizado como um ritual presente em diferentes tradições e compreendido como necessário. Durante ele, pode-se dividir a perda com a comunidade a qual pertence e se inicia a atualização interna do rompimento do vínculo com a pessoa que morreu (ZACARIAS, 2021). Falamos aqui de um ritual inserido no momento inicial de Caos e que propicia contexto de expressão e validação dos afetos despertados, bem como pode favorecer o início do processo de integração da nova realidade de vida dos enlutados.

Contudo, no desastre biológico da pandemia, o impedimento ou a restrição da realização dos rituais fúnebres provocou a sensação de negligência para os enlutados. A percepção de que o

<sup>1</sup> Brandão (2016) pontua que como Geia é considerada a guardiã das sementes e da matriz da vida, “em todas as culturas sempre houve ‘enterros’ simbólicos, análogos às imersões batismais, seja com a finalidade de fortalecer as energias ou curar, seja como rito de iniciação. De toda forma, esse *regressus ad uterum*, essa descida ao útero da terra, tem sempre o mesmo significado religioso: a regeneração pelo contato com as energias telúricas; morrer para uma forma de vida, a fim de renascer para uma vida nova e fecunda” (p. 195).

ente querido não recebeu as homenagens que merecia desencadeou, pois, uma conjunção adicional de problemas à saúde mental dos enlutados (TAYLOR, 2019).

O impacto não ocorreu apenas no cenário do momento da morte e da experiência com a nova forma de velar os mortos, mas também no decorrer do processo de luto. Os enlutados também sofreram com o imperativo do isolamento social, já que o apoio do entorno afetivo do enlutado foi restrito e muitas vezes feito de modo digital via redes sociais, por aparelho telefônico etc. Nos casos de Claudio e Juliana podemos observar tanto a importância destes ritos iniciais como impactos das restrições a eles impostas.

Para Claudio, o isolamento vivido no velório do pai foi contrastante com a experiência anterior no velório da avó. Destacamos neste ponto, além da falta de suporte social, a falta de um espaço/momento de validação social para que as emoções despertadas pela morte possam ser sentidas e expressas. No velório do pai, ele refere a falta do suporte e acolhimento de familiares e amigos fora do núcleo imediato, o que possibilitaria uma maior entrega à vivência emocional do momento – Caos. No lugar disso, o rito restrito levou os irmãos e a mãe a tentarem exercer uma função de suporte uns para os outros.

Claudio – profissional de saúde, psicólogo – manifestou dificuldade de entrar em contato com os sentimentos relativos à perda, pois temia que essa expressão fosse interpretada como fraqueza. Compreendemos que não entrar em contato com tais sentimentos não é sinônimo de que não sintam a dor. É possível que ele esteja identificado com a persona do profissional de saúde associada ao arquétipo do herói – não demonstram sofrimento e escondem sua fragilidade sob a égide do herói combativo, que foi ainda mais ressaltada na pandemia.

A persona representa um aspecto da psique coletiva, correspondendo ao que o indivíduo mostra externamente e está relacionada a papéis e *status* social, representando um compromisso entre ele e a sociedade. Tem a função adaptativa

àquilo que é coletivo. Para Jung (2014, par. 245), “[...] ela é a máscara que aparenta uma individualidade, procurando convencer os outros e a si mesma quando, na realidade, não passa de um papel no qual fala a psique coletiva”.

O par arquetípico da persona é a sombra, arquétipo que representa aspectos da personalidade que não são bem aceitos pelo indivíduo, são considerados ruins, imorais ou fora dos padrões da sociedade e que, por conseguinte, permanecem como conteúdos inconscientes que exercem influências sobre a consciência. Uma perspectiva dialética, que inclui a possibilidade de integração dos conteúdos sombrios, auxilia numa dinâmica de melhor equilíbrio com a persona. No caso de Claudio, reconhecer sua humanidade com suas “fragilidades”, sofrimentos, desalento e desamparo, evidenciados na vivência da sua orfandade, possibilitaria um afastamento dessa atitude heroica, costumeiramente atribuída ao seu *status* profissional.

Neste processo de integração, um dos elementos que poderia, então, ser trabalhado seria a raiva sentida por ele. Kübler-Ross (1981), Bowlby (1990), Kast (1993) e Parkes (1998) observaram a reação de raiva em diversos pacientes, dirigida a terceiros – médicos ou familiares, que não cuidaram o suficiente do paciente – a Deus, ao falecido ou raiva autodirigida. Kast (1993) reitera que a raiva e a culpa devem ser validadas, e não confrontadas, e que, ao extenso do processo de luto, um novo relacionamento com o falecido se estabelece. Claudio manifestou sua raiva dirigida ao macrosistema político no Brasil, que levou a consequências desastrosas para uma crise sanitária. Ele compreende que o fato de seu pai não ter seguido as normas de biossegurança e por ter duvidado delas – ao justificar que ele era um seguidor do então Presidente – está relacionado à raiva que ele sentia em seu processo de luto.

Em estudo sobre o luto na meia-idade, Pope (2005) ressalta que a literatura sobre a perda dos pais na vida adulta é ofuscada pela quantidade de estudos sobre luto parental, vivez ou

perda dos pais na infância. Essa constatação leva a pensar sobre as nuances do não reconhecimento da orfandade adulta pela sociedade – que tem, conseqüentemente, reflexos no meio acadêmico - dado que é considerada uma transição natural da vida os pais morrerem antes dos filhos. Nesse sentido, a sociedade e o enlutado tendem a não olhar para a profundidade dessa experiência e para riqueza de significados que ela está habilitada a trazer.

Ademais, a pandemia da covid-19 provocou a morte de muitos genitores mais jovens do que seria previsto, retirando a possibilidade de envelhecerem. Nesse contexto, os filhos lamentam não poderem acompanhar e cuidar dos pais em seu envelhecimento. A sociedade enfatiza que o adulto deve concentrar suas energias para as conquistas da vida: concluir estudos, conseguir um bom trabalho e constituir sua família, permanecendo escondidas as perdas que ocorrem nessa jornada. Falta espaço na sociedade para a expressão e validação desses lutos.

As pesquisas de Rando (1993), Pope (2005) e Scoz (2012) apresentam as nuances da transição do papel de filho(a) sem atribuições de cuidado com os pais, para o de adulto cuidador, com difíceis tarefas e escolhas a serem tomadas. Juliana lamentou não ter tido a oportunidade de cuidar do pai presencialmente em seus últimos dias de vida. Por outro lado, teve de tomar a frente dos afazeres burocráticos pós-morte: viajar para Maciô para resolver questões relativas ao apartamento do pai, organizar seus objetos pessoais, dentre outros aspectos que evidenciavam a morte e estabeleciam conexão com os sentimentos relativos à perda. Embora não tivesse sido possível sua presença no velório do pai, ela se sentiu ativa nesse processo ao escolher a música a ser tocada. A chegada das cinzas a Santos possibilitaria também que ela ritualizasse à sua maneira: planejava jogá-las na Igreja de Fátima em Portugal, santa da qual seu pai era devoto.

O planejamento de uma continuidade dos ritos funerários com uma viagem futura em memória do pai, bem como o destaque dado por

Juliana à missa de sétimo dia e à de um mês como necessárias para a integração da perda, aponta, desta forma, que a função dos ritos se estende para além do momento inicial do luto. Aqui aparece a conexão com a dimensão Cronos do luto, enquanto processo que passa a acompanhar o enlutado na sequência de sua vida e articula em diferentes momentos separação, dor, criação e desenvolvimento.

A travessia do primeiro ano de luto costuma ser bastante dolorosa, contudo, é caracterizada como um período de transição, não sendo considerada patológica nem medida a partir do tempo cronológico. De acordo com a literatura, é um período carregado de dificuldades, no qual o enlutado passará por inúmeras situações sem o ente que partiu (FRANCO, 2021; AMARAL, 2022). A nova rotina, bem como a vivência das datas comemorativas – rituais familiares e sociais, como aniversários, natal, dia dos namorados, dia dos pais, dentre outros – são atravessadas pela primeira vez com a nova configuração, marcando a ausência de quem partiu.

Thaís, 15 dias após a perda do marido, deparou-se com a travessia do primeiro aniversário de casamento sem o esposo. Tomada pela esperada desorganização pós-perda e sentindo o atravessamento da violenta despedida, a paciente encontrava-se devastada. Em um contexto comparado simbolicamente ao estado de caos, buscou, a partir de recursos internos, trazer certo contorno e controle ao que estava vivenciando. De acordo com o que foi pontuado, é possível sair do “abismo insondável” – gerado pela desorganização do caos – por meio da intervenção ou mobilização de um pensamento ativo, que fizesse uma movimentação da energia psíquica sobre o elemento desorganizador. Isto é, em geral, um movimento profundamente difícil para uma pessoa enlutada recentemente. É importante pontuar que o processo de luto é individual e subjetivo, dessa forma, não existe receita e nem forma adequada de ser vivenciado. Percorrer o território da cidade, visitar a história do casal e realizar as homenagens desejadas fo-

ram atitudes que auxiliaram positivamente seu processo de luto. Além disso, a escolha simbólica do desenho que foi tatuado representa uma forma de homenagem e de imortalizar o marido, integrando-o ao próprio corpo.

No segundo exemplo, no dia em que o esposo faria aniversário, Thais seguiu produzindo seu próprio ritual, agora sentindo a necessidade de ressignificar a aliança. O ritual criado por ela pôde oferecer recursos para a reconstrução da identidade, possibilitando a renovação e marcando a transmutação da ligação simbólica com a aliança. Entretanto, o que mais chamou a atenção foi a liberdade de vivenciar o impulso criativo e a possibilidade de seguir o próprio ritmo na construção de seus rituais. O preparo da mesa, das flores, do retrato do marido, o pedido das refeições prediletas de ambos e o movimento de comê-los trouxe uma série de símbolos e atos simbólicos. De maneira geral, Thais pôde, dessa forma, integrar aspectos importantes, descobrindo-se e tendo autonomia para se recriar.

### **Considerações finais**

A psicoterapia junguiana está voltada ao autoconhecimento e ao processo de individuação, tendo um amplo alcance de atuação, podendo ser utilizada para auxiliar pacientes que estejam

em momento diversos, inclusive em situações de crise como a vivência de um luto. A interação acolhedora e continente, bem como a compreensão profunda e simbólica dos processos psíquicos, pode auxiliar na reconstrução de uma nova identidade após a perda por morte.

O atendimento clínico com pessoas enlutadas é permeado por estas questões, que, em muitos momentos, são relacionadas ao tempo (simbólico e literal) e aos marcos importantes como certas datas comemorativas. Neste contexto, os rituais desempenham um enorme papel, propiciando vivências simbólicas que auxiliam na integração da realidade da perda. Estes podem tanto ser rituais da tradição à qual pertencem os sujeitos, como novos ritos desenvolvidos pelo próprio enlutado. Em ambos os casos é fundamental que sejam vividos de forma integral, e não apenas como tarefa social ou como racionalização.

Nesse sentido, o luto é um tema com grande relevância para o cuidado em saúde mental, porém segue ainda com lacunas importantes. Faz-se necessária, assim, a ampliação de pesquisas e estudos, tanto para a compreensão do fenômeno em si quanto para a construção de manejos cada vez mais adequados. ■

Recebido: 05/08/2023

Revisado: 11/11/2023

## Abstract

### *From parting to living in absence: considerations on grief and rites of passage based on experiences during the pandemic*

*This article consists of three case studies of grief experienced during the covid-19 pandemic. The first two cases originate from a master's research, while the third is a clinical case of a widow in her first year of mourning. We identified and discussed, according to Jung's perspectives and those of Jungian authors, that the phenomenon of death disorganizes and constellates*

*Chaos. However, rites of passage disseminated by culture and religions, or even created by the bereaved, can assist in the mourning process, enabling the creation of new meanings for the experienced loss. We found that, when the experience of these rituals is not possible, there may be risks and impact on the mental health of the bereaved. ■*

Keywords: analytical psychology, clinical psychology, grief, covid-19, rites of passage.

## Resumen

### *De la despedida para el vivir en la ausencia: consideraciones sobre el luto y rituales de despedida a partir de vivencias en la pandemia*

*Este artículo consiste en un estudio de tres casos de luto experimentado en la pandemia de covid-19. Los dos primeros provienen de la investigación de maestría, mientras que el tercero es un caso clínico de una viuda en su primer año de luto. Identificamos y discutimos, conforme las perspectivas de Jung y de autores junguianos, que el fenómeno de la muerte desorganiza y*

*constela el Caos. Sin embargo, rituales de despedida diseminados por la cultura y las religiones, o incluso creados por el enlutado, pueden ayudar en el proceso de luto, posibilitando la creación de nuevos sentidos para la pérdida vivenciada. Constatamos que, cuando no es posible la vivencia de estos rituales, puede haber riesgo e impacto en la salud mental de los enlutados. ■*

Palabras clave: psicología analítica, psicología junguiana, luto, covid-19, rituales de pasaje.

## Referências

- AMARAL, N.D. *Luto em decorrência da morte do genitor pela Covid-19: um estudo com contribuições da psicologia analítica*. 2022. 159 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2022.
- ARIÈS, P. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- BOWLBY, J. *Apego e perda: a natureza do vínculo: formação e rompimento de laços afetivos*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega volume 1*. Rio de Janeiro: Vozes. 2016.
- BYINGTON, C. A. B. A imaginação ativa com o morto na elaboração do luto patológico. In: OLIVEIRA, M. F.; CALLIA, M.H.P. (Orgs.). *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo: Paulus. 2005.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FRANCO, M. H. P. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus, 2021.
- JUNG, C. G. *Cartas C. G. Jung: volume I: 1906-1945*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Cartas C. G. Jung: volume III: 1956-1961*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 8/2).
- \_\_\_\_\_. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Obras completas C. G. Jung, vol. 5).
- \_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2013c. (Obras completas C. G. Jung, vol. 7/2).
- \_\_\_\_\_. *A alma e a morte*. Petrópolis: Vozes, 2013d. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 8/2).
- \_\_\_\_\_. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 2013e. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 16/1).
- \_\_\_\_\_. *A persona como segmento da psique coletiva*. In: JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014. (Obras completas C. G. Jung, vol. 7/2).
- KAST, V. *A time to mourn: growing through the grief process*. Zurique: Daimon, 1993.
- KÜBLER-ROSS, E. *Sobre a morte e o morrer: o que os doentes terminais têm a ensinar a médicos, enfermeiros e seus próprios parentes*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- LISBÔA, M. L.; CREPALDI, M. A. Ritual de despedida em familiares de pacientes com prognóstico reservado. *Paidéia*, Ribeirão Preto, v. 13, n. 25, p. 97-109, jan./jun. 2003. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2003000200009>
- OLIVEIRA, A. Q. et al. Rituais de luto e sua função reconstrutora em desastres. In: FRANCO, M. H. P. (Org.). *A intervenção psicológica em emergências: fundamentos para a prática*. Rio de Janeiro: Summus, 2015.
- PARISI, S. Separação amorosa e individuação feminina: uma abordagem em grupo de mulheres no enfoque da Psicologia Analítica. 2009. 272 f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) — Instituto de Psicologia Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2009.
- PARKES, C. M. *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta*. São Paulo: Summus, 1998.
- POPE, A. Personal transformation in midlife orphanhood: an empirical phenomenological study. *Omega: Journal of Death and Dying*, Thousand Oaks, v. 51, n. 2, p. 107-23, out. 2005. <https://doi.org/10.2190/F7D7-5DJR-BEVL-17TP>
- RANDO, T. The increasing prevalence of complicated mourning: the onslaught is just beginning. *Omega: Journal of Death and Dying*, Thousand Oaks, v. 26, n. 1, p. 43-59. feb. 1993. <https://doi.org/10.2190/7MDL-RJTF-NA2D-NPQF>
- SÁ, L. C. M. *O simbolismo da morte na mitologia indígena brasileira: uma abordagem junguiana*. 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2011.



SAVAGE, J. A. *Vidas não vividas: o sentido psicológico da perda simbólica e da perda real na morte de um filho*. São Paulo: Cultrix, 1989.

SCOZ, M. C. P. *Orfandade adulta: vivências de luto antecipatório junto a genitor com câncer em progressão*. 2012. 193 f. Tese (Doutorado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2012.

SOUZA, A. C. R. *Morte e luto: a psiquiatria sem drogas e as enfermidades míticas no cinema*. Curitiba: Appris, 2018.

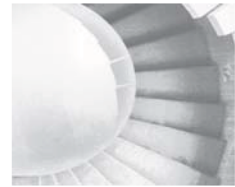
TAYLOR, S. *The psychology of pandemics: preparing for the next global outbreak of infectious disease*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2019.

VON FRANZ, M. L. *Os sonhos e a morte: uma interpretação junguiana*. São Paulo: Cultrix, 1984.

WHITMONT, E. C. *O retorno da deusa*. São Paulo: Summus, 1991.

ZACARIAS, L. *Atuação clínica junto a familiares em luto antecipatório em contexto domiciliar: uma proposta a partir do ponto de vista da Psicologia Analítica com contribuições de Winnicott*. 2021. 222 f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2021.

ZIMMERMANN, E. B. O ritual como continente psíquico da transformação. *Cadernos Junguianos*, Campinas, v. 1, p. 32-8. 2005.



# From parting to living in absence: considerations on grief and rites of passage based on experiences during the pandemic

Ludymilla Zacarias\*  
Natália Dantas do Amaral\*\*  
Rebecca Holanda Arrais\*\*\*

## Abstract

This article consists of three case studies of grief experienced during the covid-19 pandemic. The first two cases originate from a master's research, while the third is a clinical case of a wid-

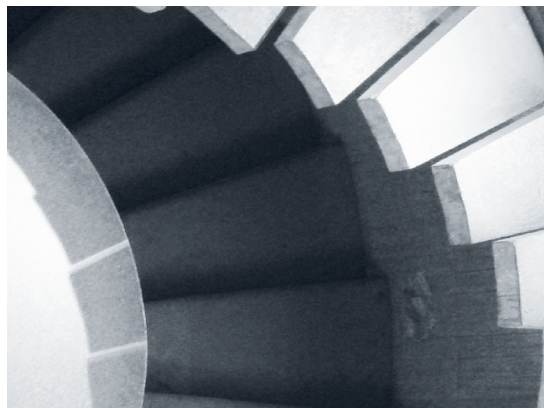
ow in her first year of mourning. We identified and discussed, according to Jung's perspectives and those of Jungian authors, that the phenomenon of death disorganizes and constellates Chaos. However, rites of passage disseminated by culture and religions, or even created by the bereaved, can assist in the mourning process, enabling the creation of new meanings for the experienced loss. We found that, when the experience of these rituals is not possible, there may be risks and impact on the mental health of the bereaved. ■

**Keywords**  
analytical  
psychology,  
clinical  
psychology,  
grief,  
covid-19, rites  
of passage.

\* Doutora pelo Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Trabalha em clínica particular utilizando como eixo de atuação tanto a Psicologia Analítica quanto com as teorias de luto. Atende pacientes enlutados e público em diversos momentos do desenvolvimento. É coordenadora do Grupo de Apoio Lado a Lado dedicado a pessoas enlutadas por mortes e do Projeto JUNTAS NO CALORÃO dedicado ao trabalho em saúde integral de mulheres maduras. email: ludymillaz@yahoo.com.br

\*\* Mestre pelo Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Especialista em Saúde Mental pela Faculdade Estácio. É Psicóloga Clínica de orientação junguiana com foco no atendimento de adultos e idosos. email: natalianda@alumni.usp.br

\*\*\* Mestre pelo Departamento de Psicologia Clínica e doutoranda pelo Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Psicóloga da Saúde, trabalha em clínica particular, atendimento hospitalar e domiciliar a partir da Psicologia Analítica. Leciona em cursos de Especialização em Saúde Mental, Luto, Cuidados Paliativos e Psicologia Hospitalar. Coordenadora dos cursos de aperfeiçoamento em Intervenções no Luto, Psico-oncologia e Atendimento à Família no Contexto Hospitalar. email: rebecca.arrais@gmail.com



## From parting to living in absence: considerations on grief and rites of passage based on experiences during the pandemic

### Introduction

Jung (2001; 2003; 2006; 2013a; 2013b) addressed the human relationship with death numerous times, constructing a theoretical framework to assist professionals and the general public in understanding and experiencing this significant phenomenon. For the author, death is a striking and unparalleled event that impacts individuals in various ways. It has the effect of bringing humans face to face with the real meaning of life, and in its presence they can encounter disparate emotions that oscillate and are extremely opposite.

According to Zacarias (2021), Jung (2003; 2006, 2008; 2013a; 2013c; 2013b; 2013d) developed the theme of death in two emblematic ways: death as a symbol (individual and collective) and death as an aspect of individuation, therefore, part of the process of human development. The death of a person with whom one has a significant emotional bond can be an overwhelming experience in several senses. The passage through this experience can be loaded with moments of disorganization, anger, intense psychological pain, fear, denial, anxiety, among other manifestations. According to Sá (2011, p. 38) “the symbolic experience of death means confronting the shadow, as well as everything that is unknown” but it generates self-knowledge. In this sense, as well pointed out by Parisi (2009), symbolic elaboration is a dynamic process between consciousness and Self, and rites of passage can be important to assist in this laborious journey of adaptation and in the construction of a new identity.

In the Jungian perspective, Savage (1989) points out that when an individual is immersed in the grieving process, it would be beneficial for them to connect with symbolic aspects of death

in dreams, myths, folklore, expressive materials, and others. This recommendation is justified because these elements have the ability to help the bereaved make subjective associations, organize, and expand meanings that would aid in handling grief, given that reason alone does not have the capacity to provide comfort and explanation for the overwhelming encounter with the phenomenon of death.

Von Franz (1984) states that when confronted with situations that call humans into the realm of the viscerally unknown, the unconscious produces symbols that, according to the author, are grasped by consciousness in their metaphorical sense, not literal. When this integration occurs, the individual becomes capable of attributing meaning to experiences that can be overwhelming.

Through human history, it can be observed that numerous rites of passage have been collectively constructed to assist in transition processes. Zimmermann (2005) affirms that rituals aim to provide individuals with the opportunity to deal with crisis situations. Such rituals have mythological and archetypal themes at their core. By experiencing them, there is an opportunity for the integration of unconscious contents, thus expanding consciousness. Jung favored working with symbolic images (JUNG, 2013a, 2013e). In this paradigm, symbols hold fundamental importance as they are an expression originating from the unconscious.

The notion that ritualization is a living reality is discussed by Mircea Eliade (1972; 1992). According to the author, the ritual has therapeutic value in giving meaning to the transitions of existence. They reveal an eternal return to the origin; however, the rebirth is of a spiritual and mystical order, symbolized for the group as the marker of the beginning of a new existence.

Parkes (1998), a scholar of grief theories, points out that rituals provide both an explanation for death and social support. However, it is not enough to merely recommend that they be performed; one must believe in them for their therapeutic value to be effective. The author argues that ceremonies have psychological value by presenting to the living the idea that physical and social death are not simultaneous, “[...] necessitating the process of becoming aware, making the fact of the loss real” (p. 198), without subjecting it to a forced reality test early on, which could create difficulties in the grieving process.

Funeral ceremonies, therefore, play an important role in confirming social death, which is part of becoming aware of the reality of the loss. Whitmont (1991), on the other hand, points to the need for the ritual to be discovered, not manufactured, encouraging the experience of a significant act, which in turn can promote the beginning of transformation.

Thus, the performance of funeral ceremonies and rituals, according to Oliveira et al. (2015), is of fundamental importance for the elaboration of grief, as they allow each family to say goodbye to the body of the deceased according to its beliefs, as well as receiving support and acceptance from the community and the affective environment. These ceremonies facilitate the reconstruction of identity since both concrete and symbolic deaths, as pointed out by Souza (2018), need to be integrated to promote rebirth into a new life. Supported by Campbell’s perspective, the author states: “Symbolic death, with the necessary occurrence of funeral ritual and symbolic mourning, represents the farewell to the old way of functioning, the elaboration of the former ‘dying,’ for the rebirth of the new person with new values and behaviors” (SOUZA, 2018, p. 143).

However, during critical periods of the COVID-19 pandemic, humanity suffered a significant impact on its ways of mourning its dead and experiencing the grieving process. According to Amaral (2022), the conditions imposed

by the pandemic, with overcrowded hospitals, lack of beds, and a shortage of healthcare professionals—with many professionals having to take leave due to illness and death—left many in a condition of abandonment that heightened the risk of death from COVID-19. Moreover, in addition to this elevated risk, humanity faced restrictions on the performance of passage rites—for the person while alive or after their death—in order to prevent contagion by the new coronavirus. At that time, the current pandemic situation resembled sudden deaths caused by disasters, also bringing fear of multiple losses in the same family.

Amaral (2022) further explains that during this period, there was an intensification and institutionalization of elements characteristic of the historical period of the interdiction of death (ARIËS, 1977), such as family distancing during the accompaniment of their hospitalized loved ones and at the end of life, as well as more discreet or almost nonexistent funeral rituals. However, Lisbôa e Crepaldi (2003) argue that “The opportunity to say goodbye to the patient while still alive seems to make a difference in accepting death, and it can be considered that it also facilitates the elaboration of post-death mourning” (p.107). Farewells while alive make it possible for family members to talk about important issues, family matters, expressions of love, affection, and faith.

Compulsory cremation, burial in mass graves, the prohibition of funerals and/or restrictions on the number of people allowed to attend a funeral are just some points that raise awareness to what was experienced. The conditions imposed may have had a significant impact on the mental health of the bereaved, not to mention the high likelihood of developing complicated grief, gaps that are still being assessed in the field of science.

The impact of the death of a loved one, in turn, leads some individuals to be referred or to seek psychotherapeutic treatment autonomously to have, in the relationship with psy-

chologists (and in the technique), a safe space to deal with this process, which in many cases is profound, intense, and chaotic. Thus, the creation of rituals can aid in the integration of difficult-to-handle contents in the face of psychological suffering stemming from a sensation of devastating chaos.

This article aims to address the rituals of passage related to the experience of death, both regarding the importance of funeral rituals, bringing to light the impact of the pandemic on this reality, and the experience of rituals in the first year of mourning. For this purpose, three cases will be addressed - we will use fictitious names to preserve the identity of those involved. The first two cases are related to funeral contexts during the pandemic, with contributors Claudio and Juliana granting interviews shortly after the loss of their parents, about a month later. The third case, Thaís, relates to the treatment during the first year of the mourning process - also from a death during the pandemic. The first two cases are part of the master's research of one of the authors of the article, while the third clinical case originated from the treatment of a widow in private practice during the years 2021 and 2022, encompassing her first year of mourning.

### Clinical Cases

Claudio is the bereaved individual in the first case to be discussed. When he gave two interviews for the research in 2020, he was thirty years old and unmarried. His father passed away from COVID-19 at the beginning of the pandemic. Claudio was the youngest of three siblings and the only one without children, which made him the most demanded to assist his parents. In Claudio's mourning process, a prevalent feeling was anger. Anger because people did not respect the social distancing imposed by biosafety measures; "contained" anger because his father had been a follower of the President of Brazil in that time and was encouraged by his attitudes not to wear a mask; anger because he became a victim

of the virus that he himself doubted the severity; anger towards the President of the Republic, who led a denialist policy.

During parts of the interview, Claudio seemed not to allow himself to immerse into introspection and feel the sadness that mourning brought him. He questioned whether talking about his father would be synonymous with weakness. The fact that Claudio was a psychologist added an additional pressure to endure or conceal his grief, given the collective conception that people in this profession have more psychological resources to cope with difficult situations.

The funeral of Claudio's father was attended only by him, his mother, and his brother, which evoked the absence of a sense of belonging. Claudio referred to how funeral gatherings had occurred when his grandmother died in 2017, comparing his current experience with the past. He stated that he missed having support from someone a little more distant from the immediate family, someone who could offer them comfort.

In his grandmother's funeral, many relatives were seeking to comfort and remember good things, making it feel like a meeting point for loved ones, with family members who had not seen each other in a long time. Although it was a funeral, there was a feeling of people coming together to honor the grandmother. In his father's funeral, what struck him was the feeling of loneliness and isolation: it was just him, his mother, and his brother, "the three in tatters, trying to hug each other" (AMARAL, 2022).

The second case is Juliana, another collaborator in the aforementioned research, who experienced the funeral ritual through video conferencing. At the time of the research, she was fifty years old, married, and had no children. Her parents had been divorced since she was seventeen years old. After the separation, her father moved to Maceió, while she and the rest of the family continued to live in Santos. They saw each other infrequently, but the long-distance relationship was maintained, especially due to her initiative, as she called him every day.

Being away from her father made it difficult for her to monitor him as she relied on third parties – who often did not care for him as she wished - to ensure he was well taken care of. Fear of COVID-19 contamination during travel prevented Juliana from going to accompany him in Maceió. She mentioned that she took care of her father from a distance, using technology and the help of people who had connections with him in Maceió. However, she regretted that things did not go as she would have liked, as many aspects were beyond her control. Eventually, she hired a caregiver to accompany her father in the hospital, who sent her videos of him.

As his condition worsened, he was admitted to the ICU, and the caregiver was dismissed. Thus, Juliana again did not have information about the details of her father's hospitalization, and she only found out that he had been intubated two days later. Not knowing the details that occurred during his hospitalization contributed to doubts and distress in her post-obituary mourning, as she didn't know if he had been cared for with dignity and if everything possible was done to improve his condition in the hospital.

With her father's sudden death, Juliana and her brother, both in Santos, did not know what to do. His ex-wife, who became close during his illness, arranged the funeral and cremation. She filmed the closed coffin with flowers, and Juliana chose the music that was played at that moment: "*Ave Maria*," as her father was devoted to the saint.

The choice of cremation was made so that they could hold a ceremony later with his ashes. Juliana considered taking some of his ashes to the Church of Fatima in Portugal due to his devotion. She expressed the importance that this ritualization had for her and stressed that they held 7th-day and one-month memorial masses, as they needed these experiences to feel closer to the reality of loss.

Thais, 42 years old, is the patient in the third case to be discussed. She was treated by one of the authors and came to the psychologist's clinic

after losing her husband to COVID-19, whom she had been married to for 10 years, with no children. As soon as she lost her husband, she surrounded herself with professionals for self-care: a psychiatrist, two psychologists (one specialized in grief), aromatherapist, pilates classes, therapeutic massage, readings about mourning, spirituality (attending a spiritual center and the Catholic Church), among others.

The first year of the mourning process was described by Thais as a "devoted mourning," in which she experienced many integrations and an encounter with herself. Here, we will not go into a detailed analysis of her extensive mourning process but rather present how she instinctively crossed this moment in her life through the creation of several rituals.

According to the patient, the phrase "my husband died" echoed repeatedly in her thoughts. In search of an update and answers to this new, viscerally painful reality, Thais faced commemorative dates by creating small rites of passage. We will present two of them, one related to their first wedding anniversary in 2021, and the second, her husband's birthday in 2022.

Thais's husband passed away in March 2021, and on the day they would have celebrated their 10th wedding anniversary (fifteen days after his death), she organized a solo trip and a ritual she considered necessary. Devastated by her husband's tragic and sudden death, she was dealing not only with the loss itself but also with the violence related to the handling of biosafety measures. The patient questioned: "Why did they put him in a black body bag? It didn't make sense. It would have been more humane for us mourners if it was transparent... it was very violent" (sic). Additionally, Thais felt that the possibility of touching her husband's body had been taken from her – even though she had also been infected at the same time. She was not given the opportunity to choose clothes for the burial, etc.

Another point worth mentioning was the absence of a proper funeral, where she could begin the ritualization of her loss:

You know that moment when the widow sits for hours, watching the coffin and receiving friends with affection and solidarity? Well, I didn't have that. And the fact that we didn't have children made my suffering even more absurd. I had no support and social recognition at this moment of my new widow status. It was all very violent (sic).

The patient, numb from all the circumstances, was taken in by her parents' house, but her routine without boundaries, the feeling of lacking her own place, and the proximity of the wedding anniversary impelled her instinctively towards the first ritual she created.

Thais traveled to the city where they lived as a couple for some time. On the first day, she took a long walk through significant places. The lockdown was still quite present, which made the experience even more peculiar. The next day, the day they would have celebrated their 10th wedding anniversary, she went to a tattoo artist, a friend of the couple, and got a tattoo on her arm identical to the one he had years ago.

A year later, she felt the need to perform another ritual on her husband's birthday (2022), and this time, the focus was on switching the wedding ring that had been on her left hand. A few months before this step, Thais had bought a piece of jewelry, a double ring with two connected bands, but she hadn't been able to wear it yet. On the day of the birthday, she prepared a dinner at home for both of them, set the table, put up a picture of him with flowers, and served their favorite dish. She ate the entire meal served for both of them and, at the end, exchanged the rings, engaging in an intimate and emotional conversation with her husband.

A few months later, she felt the need to let go of the new ring, stored it with the others, and bought a series of costume rings, symbolically transitioning from her married status to continue writing her story, even though she was still deeply connected to her husband. From this point on,

she felt that the "devoted mourning" had transformed into a mourning mixed with the search for a new Thais.

## Discussion

The announcement of the death of a loved one marks the beginning of the grieving process. Like a rhizome, the many dimensions of grief spread through the life of the bereaved, encompassing various aspects of individual, family, and community life. In this context, individuals confront their own finitude and experience other losses, such as the loss of partnership in daily decisions and experiences, loss of a planned future together, changes in leisure, economic life, and family dynamics.

According to Zacarias (2021), drawing from Jung (2006; 2013a), the grieving process is a dynamic of adaptation, a non-pathological crossing experienced oscillating from the ego's viewpoint to the Self's viewpoint. From the ego's perspective, there are numerous ambivalences, disorganizations (emotional, economic, cognitive, etc.), disorientation (in time and space), psychological pain, insecurity, and more. From the Self's perspective, the bereaved experiences a different understanding related to profound totality, generating feelings of confidence, peace, joy, etc.

The feeling of living in chaos and the arduous task of rediscovering order are constant in the grieving process. The notion of time becomes relative and polarized, with phrases such as "it has been a year already" *versus* "it has not been a year yet," "it has been a long time since he/she left" *versus* "it feels like it was yesterday," "so much has happened in these months," "I feel like a different person after these months without him/her," among other manifestations.

In this sense, two divine beings from Greek mythology, Chaos and Cronos, are symbolically approached. To cope with everything they evoke, many rituals can be experienced during this process to reorganize the psychic life. Chaos precedes Cronos, having different characteristics and bringing disparate meanings, but often composing the context of grief.



According to Brandão (2016), Chaos brings the notion of the “boundless abyss” and confusion and formless state of the mass, resembling the confusion related to what Parkes (1998), an important theorist in grief studies, called the loss of the presumed world, which was impacted by the death of an emotionally linked person. From Chaos in Greek mythology, Geia, Tártaro, and Eros were born. Geia is the Earth, a cosmic goddess conceived as a primordial element characterized by supporting and gestating beings, sources, minerals, and plants. The Titan Cronos is the son of Uranus and Geia (BRANDÃO, 2016). Often identified as personified time, devouring, mutilating, stopping the source of life and simultaneously generating and fertilizing. In the grieving process, the symbolic time is crossed by these meanings: time that devours, mutilates, but also the time of openness to the new.

The Jungian psychologist Byington (2005) considers myths and rituals as symbolic paths constituting the formation of collective consciousness. Myths not only generate patterns of human behavior but also remain throughout history as reference points for consciousness to return to its roots and reinvigorate itself. In this sense myths can have clinical applications and act as guides in times of crisis, such as the grieving process.

Jung (2006) suggested that mythological themes and the experience of rituals serve as guides to deal with death, offering resources for the experience of psychic dynamics of re-signification and reconstruction of a post-loss identity, as observed in the reported cases. Rituals, therefore, assist in managing the anxiety generated by contact with powerful unconscious forces and aid in the process of renewal and transmutation.

Rituals are essential for human beings as they link conscious and unconscious aspects, aiding in individual development and coping with crises. Throughout human life, various phases are experienced, and transitioning from one phase to another demands changes and possible crises. There are well-known rituals that celebrate

and mark the transition from one phase to another (ZIMMERMAN, 2005).

Considering rituals in general, the funeral rite is one of the first rites of passage experienced after a loss, characterized as a ritual present in different traditions and considered necessary. During this rite, the bereaved can share the loss with the community they belong to and initiate an internal process of understanding the rupture of the bond with the deceased person (ZACARIAS, 2021). This ritual is situated in the initial moment of Chaos and provides a context for expression and validation of emotions and can favor the beginning of the integration process of the new reality of the bereaved.

However, during the biological disaster of the pandemic, the restriction or prohibition of funeral rituals led to a sense of neglect for the bereaved. The perception that the loved one did not receive the deserved tribute contributed to additional mental health problems for the bereaved (TAYLOR, 2019). The impact was not only during the moment of death and experiencing the new forms of mourning the dead but also throughout the grieving process. The bereaved also suffered from the imperative of social isolation, as the support from the bereaved’s affective environment was limited and often done through digital means via social networks or phones. In the cases of Claudio and Juliana, we can observe both the importance of these initial rituals and the impacts of the restrictions imposed on them.

For Claudio, the isolation experienced during his father’s funeral contrasted with the previous experience during his grandmother’s funeral. In addition to the lack of social support, there was a lack of a space/moment for social validation where emotions aroused by death could be felt and expressed. In his father’s ritual, he mentioned the absence of support and comfort from relatives and friends outside the immediate family nucleus, which would have allowed a greater engagement with the emotional experience of the moment – Chaos. Instead, the restricted rite led the siblings and mother to try to support each other.

Claudio, a healthcare professional and psychologist, expressed difficulty in connecting with feelings related to loss, fearing that this expression would be interpreted as weakness. It is essential to understand that not expressing such feelings does not mean not experiencing suffering. He might be identified with the persona of the healthcare professional associated with the hero archetype - which does not show suffering and hide its vulnerability under the guise of a combative hero, which was even more emphasized during the pandemic.

The persona represents an aspect of the collective psyche, corresponding to what the individual shows externally and is related to roles and social status, representing a compromise between the individual and society. It has an adaptive function to the collective environment. For Jung (2014, par. 245), “[...] it is the mask that shows an individuality, trying to convince others and itself when, in reality, it is nothing more than a role in which the collective psyche speaks.”

The shadow is the archetypal pair of the persona, representing aspects of the personality that are not well accepted by the individual, considered bad, immoral, or outside society's standards, and therefore remaining as unconscious contents that influence consciousness. A dialectical perspective that includes the possibility of integrating dark contents helps in a dynamic of better balance with the persona. In Claudio's case, recognizing his humanity with its “fragilities,” sufferings, discouragement, and helplessness, evidenced in the experience of his orphanhood, would allow moving away from this heroic attitude usually attributed to his professional status.

In this integration process, one element that could be worked on would be the anger he feels. Kübler-Ross (1981), Bowlby (1990), Kast (1993), Parkes (1998) observed anger reactions in various patients directed at others - doctors or family members who did not care enough for the patient - at God, the deceased, or self-directed anger. Kast (1993) reiterates that anger and guilt must

be validated, not confronted, and that, over the course of the grieving process, a new relationship with the deceased is established. Claudio expressed his anger directed at the political macro-system in Brazil, which led to disastrous consequences for a health crisis. He understands that his father's failure to follow biosafety norms and his doubts about them - justifying that he was a follower of the then President - is related to the anger he felt in his grieving process.

A study on grief in adulthood by Pope (2005) highlights that the literature on parental loss in adulthood is overshadowed by the number of studies on parental grief, widowhood, or loss of parents in childhood. This observation leads to reflections on the lack of recognition of adult orphanhood by society - which consequently has implications in the academic field - as it is considered a natural transition for parents to die before their children. Thus, society and the bereaved tend not to look deeply into this experience and the meanings it can bring.

Moreover, the COVID-19 pandemic caused the death of many parents younger than expected, depriving them of the opportunity to grow old. In this context, children mourn not being able to accompany and care for their parents in their old age. Society emphasizes that adults should focus their energies on life achievements: completing studies, obtaining a good job, and starting a family, thereby hiding the losses that occur in this journey. There is little space in society for the expression and validation of these griefs.

Research by Rando (1993), Pope (2005), and Scoz (2012) present the nuances of the transition from the role of a child with no caregiver responsibilities to that of an adult caregiver with difficult tasks and decisions to make. Juliana regretted not having had the opportunity to care for her father in person during his last days. On the other hand, she had to take the lead, along with her brother, in post-death bureaucratic tasks: traveling to Maceió to handle matters related to her father's apartment, or-

ganizing his personal belongings, among other aspects that evidenced death and established connections with feelings related to loss. Although she could not attend her father's funeral, she felt active in this process by choosing the music to be played. The arrival of his ashes in Santos would also allow her to perform her own ritual: she planned to scatter them at the Church of Fatima in Portugal, the saint to whom her father was devoted.

The planning of a continuation of funeral rites with a future trip in memory of her father and the emphasis given by Juliana to the seventh-day and one-month memorial masses as necessary for the integration of the loss indicate that the function of rituals extends beyond the initial stage of mourning. Here, the connection with the Cronos dimension of grief appears, as a process that continues to accompany the bereaved in their life sequence and articulates separation, pain, creation, and development at different moments.

The passage through the first year of mourning is often painful, but it is characterized as a transitional period, not considered a pathological state or measured solely by chronological time. According to the literature, it is a period loaded with difficulties in which the bereaved will go through many situations without the departed person (FRANCO, 2021; AMARAL, 2022). The new routine, as well as the experience of commemorative dates – family and social rituals, such as birthdays, Christmas, Valentine's Day, Father's Day, among others - are crossed for the first time with the new configuration, marking the absence of the departed person.

Fifteen days after her husband's death, Thais faced the first anniversary of their marriage without him. Overwhelmed by the expected post-loss disorganization and feeling the crossing of a violent parting, the patient was devastated. In a context symbolically compared to a state of chaos, she sought, through internal resources, to bring some shape and control to what she was experiencing. As mentioned earlier, it is possible to emerge from the "boundless

abyss" – generated by the disorganization of chaos - through the intervention or mobilization of an active thought, which would make a movement of psychic energy over the disorganizing element. This is generally a deeply difficult movement for a recently bereaved person. It is essential to point out that the grieving process is individual and subjective, and there is no one-size-fits-all way to experience it. Exploring the territory of the city, revisiting the couple's history, and performing the desired tributes were actions that positively aided her grieving process. Furthermore, the symbolic choice of the tattooed design represents a form of tribute and immortalizes her husband, integrating him into her own body.

On the second example, on the day her husband would have had a birthday, Thais continued to create her own ritual, now feeling the need to re-signify the wedding ring. The ritual she created provided resources for the reconstruction of her identity, allowing renewal and marking the transmutation of the symbolic connection with the wedding ring. However, what stood out the most was the freedom to experience the creative impulse and the possibility of setting her own pace in the construction of her rituals. Setting the table, arranging flowers, displaying her husband's portrait, ordering their favorite meals, and eating them brought a series of symbols and symbolic acts.

In this way, Thais was able to integrate important aspects, discovering and having autonomy to recreate herself.

## Conclusion

Jungian psychotherapy focuses on self-awareness and the individuation process and has a broad scope of action, making it useful for helping patients in various situations, including crises like experiencing significant grief. The supportive and containing interaction, as well as the deep and symbolic understanding of psychic processes, can assist in the reconstruction of a new identity after a loss due to death.

Clinical treatment of bereaved individuals is permeated by these issues, which are often related to time (symbolic and literal) and significant milestones such as certain commemorative dates. In this context, rituals play an important role, providing symbolic experiences that aid in the integration of the reality of loss. These rituals can either be traditional rituals from the subjects' culture or new rituals developed by the bereaved themselves. In both cases, it is crucial that they

are experienced fully and not merely seen as a social task or rationalization.

Thus, grief is a topic of great relevance to mental health care, but there are still significant gaps. Therefore, it is necessary to expand research and studies, both for understanding the phenomenon itself and for the construction of increasingly appropriate interventions. ■

Received: 08/05/2023

Revised: 11/11/2023

## Resumo

### *Da despedida para o viver na ausência: considerações sobre o luto e rituais de despedida a partir de vivências na pandemia*

*Este artigo consiste em um estudo de três casos de luto vivenciados na pandemia de covid-19. Os dois primeiros são provenientes de pesquisa de mestrado, já o terceiro é um caso clínico de uma viúva em seu primeiro ano de luto. Identificamos e discutimos, conforme as perspectivas de Jung e de autores junguianos, que o fenômeno da morte desorganiza e cons-*

*tela o Caos. Contudo, rituais de despedida disseminados pela cultura e pelas religiões, ou mesmo criados pelo enlutado, podem auxiliar no processo de luto, possibilitando a criação de novos sentidos para a perda vivenciada. Constatamos que, quando não é possível a vivência destes rituais, pode haver risco e impacto na saúde mental dos enlutados. ■*

Palavras-chave: psicologia analítica, psicologia junguiana, luto, covid-19, rituais de passagem.

## Resumen

### *De la despedida para el vivir en la ausencia: consideraciones sobre el luto y rituales de despedida a partir de vivencias en la pandemia*

*Este artículo consiste en un estudio de tres casos de luto experimentado en la pandemia de covid-19. Los dos primeros provienen de la investigación de maestría, mientras que el tercero es un caso clínico de una viuda en su primer año de luto. Identificamos y discutimos, conforme las perspectivas de Jung y de autores junguianos, que el fenómeno de la muerte desorganiza y*

*constela el Caos. Sin embargo, rituales de despedida diseminados por la cultura y las religiones, o incluso creados por el enlutado, pueden ayudar en el proceso de luto, possibilitando la creación de nuevos sentidos para la pérdida vivenciada. Constatamos que, cuando no es posible la vivencia de estos rituales, puede haber riesgo e impacto en la salud mental de los enlutados. ■*

Palabras clave: psicología analítica, psicología junguiana, luto, covid-19, rituales de pasaje.

## Referências

- AMARAL, N.D. *Luto em decorrência da morte do genitor pela Covid-19: um estudo com contribuições da psicologia analítica*. 2022. 159 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2022.
- ARIÈS, P. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- BOWLBY, J. *Apego e perda: a natureza do vínculo: formação e rompimento de laços afetivos*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega volume 1*. Rio de Janeiro: Vozes. 2016.
- BYINGTON, C. A. B. A imaginação ativa com o morto na elaboração do luto patológico. In: OLIVEIRA, M. F.; CALLIA, M.H.P. (Orgs.). *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo: Paulus. 2005.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FRANCO, M. H. P. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus, 2021.
- JUNG, C. G. *Cartas C. G. Jung: volume I: 1906-1945*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Cartas C. G. Jung: volume III: 1956-1961*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 8/2).
- \_\_\_\_\_. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Obras completas C. G. Jung, vol. 5).
- \_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2013c. (Obras completas C. G. Jung, vol. 7/2).
- \_\_\_\_\_. *A alma e a morte*. Petrópolis: Vozes, 2013d. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 8/2).
- \_\_\_\_\_. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 2013e. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 16/1).
- \_\_\_\_\_. A persona como segmento da psique coletiva. In: JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014. (Obras completas C. G. Jung, vol. 7/2).
- KAST, V. *A time to mourn: growing through the grief process*. Zurique: Daimon, 1993.
- KÜBLER-ROSS, E. *Sobre a morte e o morrer: o que os doentes terminais têm a ensinar a médicos, enfermeiros e seus próprios parentes*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- LISBÔA, M. L.; CREPALDI, M. A. Ritual de despedida em familiares de pacientes com prognóstico reservado. *Paidéia*, Ribeirão Preto, v. 13, n. 25, p. 97-109, jan./jun. 2003. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2003000200009>
- OLIVEIRA, A. Q. et al. Rituais de luto e sua função reconstrutora em desastres. In: FRANCO, M. H. P. (Org.). *A intervenção psicológica em emergências: fundamentos para a prática*. Rio de Janeiro: Summus, 2015.
- PARISI, S. Separação amorosa e individuação feminina: uma abordagem em grupo de mulheres no enfoque da Psicologia Analítica. 2009. 272 f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) — Instituto de Psicologia Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2009.
- PARKES, C. M. *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta*. São Paulo: Summus, 1998.
- POPE, A. Personal transformation in midlife orphanhood: an empirical phenomenological study. *Omega: Journal of Death and Dying*, Thousand Oaks, v. 51, n. 2, p. 107-23, out. 2005. <https://doi.org/10.2190/F7D7-5DJR-BEVL-17TP>
- RANDO, T. The increasing prevalence of complicated mourning: the onslaught is just beginning. *Omega: Journal of Death and Dying*, Thousand Oaks, v. 26, n. 1, p. 43-59. feb. 1993. <https://doi.org/10.2190/7MDL-RJTF-NA2D-NPQF>
- SÁ, L. C. M. *O simbolismo da morte na mitologia indígena brasileira: uma abordagem junguiana*. 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2011.

SAVAGE, J. A. *Vidas não vividas: o sentido psicológico da perda simbólica e da perda real na morte de um filho*. São Paulo: Cultrix, 1989.

SCOZ, M. C. P. *Orfandade adulta: vivências de luto antecipatório junto a genitor com câncer em progressão*. 2012. 193 f. Tese (Doutorado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2012.

SOUZA, A. C. R. *Morte e luto: a psiquiatria sem drogas e as enfermidades míticas no cinema*. Curitiba: Appris, 2018.

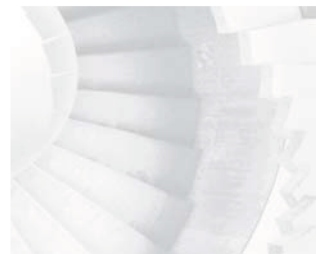
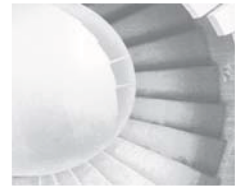
TAYLOR, S. *The psychology of pandemics: preparing for the next global outbreak of infectious disease*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2019.

VON FRANZ, M. L. *Os sonhos e a morte: uma interpretação junguiana*. São Paulo: Cultrix, 1984.

WHITMONT, E. C. *O retorno da deusa*. São Paulo: Summus, 1991.

ZACARIAS, L. *Atuação clínica junto a familiares em luto antecipatório em contexto domiciliar: uma proposta a partir do ponto de vista da Psicologia Analítica com contribuições de Winnicott*. 2021. 222 f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2021.

ZIMMERMANN, E. B. O ritual como continente psíquico da transformação. *Cadernos Junguianos*, Campinas, v. 1, p. 32-8. 2005.





# A realidade da alma no pensamento de Léon Bonaventure

Paula Perrone\*  
Walter Melo\*\*

## Resumo

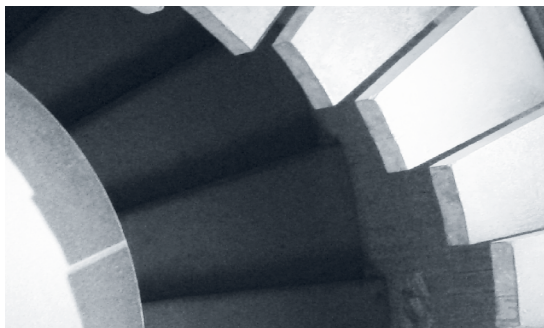
O artigo integra a pesquisa de 2021 de pós-doutorado “Contribuição à história da psicologia analítica pelo olhar de Léon Bonaventure”, baseada em entrevistas com esse autor e em seus textos. A inserção da psicologia analítica no Brasil por meio dos pioneiros Nise da Silveira, na saúde mental, Pethö Sandor, com a integração fisio-psíquica e Léon Bonaventure, na clínica com ênfase na re-

alidade da alma, reflete o diálogo interdisciplinar presente na construção da concepção. Psicoterapeuta, pesquisador e editor responsável pela transmissão da obra de Jung no Brasil, firmado na existência da alma *per se* – sujeito e objeto do conhecimento psicológico – Bonaventure a vê como matriz das experiências, apresenta o modo de conhecê-la, discute a presença da tipologia nos textos. Tematiza a noção de Si-mesmo com base nos textos da mística Teresa de Ávila e compara a compreensão da alma e seu centro à de Jung. Como um “jardineiro da alma”, se aproximou dela como experiência e realidade, numa atitude simbólica. ■

**Palavras-chave**  
psicologia analítica, Léon Bonaventure, realidade da alma, Si-mesmo, arquétipo.

\* Licenciada em psicologia e em história. Analista junguiana pelo IJUSP/AJB/IAAP. Pós-doutora em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Mestre e Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (IPUSP). Especialista em terapia de casal pelo Instituto Moreno. Membro do Grupo Caminhos Junguianos. Fundadora do Instituto Junguiano da Bahia. Professora de cursos de pós-graduação em psicologia. Autora de artigos, “Existências fascinadas: história de vida e individuação” (Annablume/FAPESP, 2003), organizadora de “Ideias e afetos: a clínica dos complexos” (Sattva, 2018). e-mail: paulaperrone1@gmail.com

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



## A realidade da alma no pensamento de Léon Bonaventure

### Introdução

A construção da psicologia analítica deu-se ao longo de várias décadas e em interação com diversificadas áreas do conhecimento, caracterizando-a pela abertura para o debate interdisciplinar. São inúmeras as contribuições de outras disciplinas para a elaboração dos conceitos de energia psíquica, arquétipo, símbolo, sincronicidade, amplificação etc. Jung estabeleceu diálogos com pesquisadores de distintos campos do saber, dentre os quais podemos destacar Eugen Bleuler, Sigmund Freud, Théodore Flournoy, William James, Hans Schmid-Guisan, Henrich Zimmer, Karl Kerényi, Victor White, Rudolf Otto, Richard Wilhelm e Wolfgang Pauli<sup>1</sup>. A amplitude apresentada pela psicologia analítica pode ser evidenciada, também, nos encontros interdisciplinares dos quais Jung participou em Eranos (QUAGLINO; ROMANO; BERNARDINI, 2007).

Podemos perguntar se a inserção da psicologia analítica no Brasil reflete essa diversidade. Em seu início, sem dúvida alguma. A obra de Jung começou a ser estudada de maneira sistemática a partir do trabalho desenvolvido por Nise da Silveira no campo da saúde mental (MELO, 2001, 2005; SILVEIRA, 1981, 1992). No entanto, devemos elencar também a calatonia, trabalho corporal elaborado por Pethö Sándor (SPACCA-QUERCHE, 2012), e a ênfase que Léon Bonaventure conferiu à realidade da alma, abordada nos livros “Psicologia e vida mística” (BONAVENTURE, 1975) e “Miscellanea” (BONAVENTURE, BONAVENTURE, 2021). Esses três pioneiros da psicologia analítica no Brasil (MOTA, 2010) criaram

marcas distintas e merecem ser estudados em suas especificidades.

Quando elaboramos uma pesquisa acerca da memória e da história da psicologia analítica, no início de 2021, levamos em consideração que Léon Bonaventure era o único desses pioneiros ainda vivo<sup>2</sup>. Então propusemos a ele realizar uma série de entrevistas; talvez por pressentir que estava no fim da vida, ele aceitou o convite e, além do depoimento, forneceu-nos informações complementares. Os escritos de Léon Bonaventure (1975, 2021a, 2021b) referentes à realidade da alma serviram de base para a elaboração deste artigo, sendo cotejados com as seis entrevistas gravadas<sup>3</sup> que foram filmadas e, delas, foi produzido um vídeo. Esse importante material histórico surge após ele ter se mantido reservado por 36 anos, quando deu um depoimento a respeito da sua vida profissional<sup>4</sup>(BONAVENTURE, 1985).

Em nossas entrevistas, Léon Bonaventure abordou diversos assuntos: a infância, os anos de estudo, a formação em psicologia analítica, as relações com seus terapeutas e com os mestres europeus – Heinrich Fierz, Marie-Louise von Franz e Carl Meier. A formação de analista aconteceu no Instituto C.G. Jung, de Zurique, Suíça, e foi finalizada em 1970. Na ocasião, Heinrich Fierz lembrou que Léon Bonaventure sempre se dedicou à jardinagem, caracterizando-o como um jardineiro da alma (BONAVENTURE, 2021d). Esses anos de estudos foram fundamentais e o marcaram de modo definitivo, especialmente os processos de análise e de supervisão, que não

<sup>1</sup> Seguem algumas referências para os debates com esses autores: Beebe e Falzeder (2013); Ceccon e Holanda (2012); Jung (2012); Jung; Kerényi (2011); Jung e Wilhelm (2013); Lammers e Cunningham (2010); McGuire (1976); Meier (2001); Melo e Resende (2019); Resende e Melo (2018; 2022).

<sup>2</sup> Léon Bonaventure nasceu no dia 10 de setembro de 1934, em Verviers, Bélgica, e faleceu no dia 6 de novembro de 2021, em São Paulo, Brasil.

<sup>3</sup> As entrevistas aconteceram na casa dele, em São Paulo, no primeiro semestre de 2021, totalizando 4h 23min de filmagem.

<sup>4</sup> Essa entrevista foi novamente publicada em edição recente (BONAVENTURE, 2021a).

só definiram a sua vocação como o situaram no caminho da observação, reflexão e orientação prático-teórica da psicologia analítica.

Léon Bonaventure integra a segunda geração de junguianos. Já exercia a psicoterapia na Europa há alguns anos quando chegou ao Brasil, no dia 22 de março de 1967. Logo passou a atuar como analista, função que praticou até a morte. Trabalhou também como editor: por cinco décadas, coordenou a tradução e o lançamento das *Collected Works* de Jung no Brasil e, por 40 anos, coordenou<sup>5</sup> a Coleção Amor e Psique, na qual publicou autores junguianos estrangeiros e brasileiros. O exercício dessas atividades teve como base a imagem pela qual, em nossas entrevistas, ele se definiu: “Sou um menino da guerra. Não fui um menino da guerra, continuo a ser um menino da guerra”. Essa percepção já estava presente anteriormente:

Dois momentos, entre outros, marcaram minha vida. O primeiro foi minha infância. A imagem quase cotidiana de prisioneiros deportados nos trens que iam para a Alemanha nazista. Eu morava na Bélgica, perto da fronteira alemã. Perguntava-me: por que isso? E não tinha resposta. Todos tinham a mesma pergunta na boca, mas não havia resposta. Ninguém soube me dar uma resposta válida. Mais tarde, meus estudos de psicologia e filosofia na Universidade de Louvain deram-me esboços de respostas filosóficas para minha pergunta diante do sofrimento humano. Mas nunca me satisfizeram (BONAVENTURE, 2021c, p. 69-70).

A incompreensão perante o sofrimento humano – coletivo, intenso –, testemunhado precocemente, é um marco fundamental de sua vida psíquica e que o ajudou a desenhar seu caminho. Considera essa primeira pergunta, sem resposta, o “fermento” para a busca interior que se

manteve por toda a vida. Aos 87 anos, o menino da guerra dizia que ainda era possível escutar os sons dos bombardeios de maneira nítida.

Nesse sentido Léon Bonaventure afirma que os quatro anos de intensa experiência religiosa entre os dominicanos se caracterizam como o outro marco de sua trajetória de vida: “Por certo tempo, uma resposta veio ao encontro da minha busca, ou melhor, uma orientação me foi indicada. Mas o caminho por eles seguido não era o meu. Foi a experiência analítica que abriu a porta para a minha interioridade” (BONAVENTURE, 2021c, p. 70). Ao contrário do excesso de intelectualismo dos dominicanos, o encontro com a psicologia analítica abriu caminho para o confronto com o sofrimento humano, que se inicia com o sofrimento de cada indivíduo. Para Léon Bonaventure, é de suma importância compreender o sentido da dor. A dor do menino foi o começo do terapeuta, o toque de Quiron (GROESBECK, 1983).

Neste artigo vamos apresentar o tema que ele considerava o mais importante para a função de terapeuta: a realidade da alma. Em seguida, como tema correlato, abordaremos o arquétipo do Si-mesmo. As ideias, concepções, modo de pensar e de sentir que serão expostos correspondem à maneira como ele abordou o assunto ao longo de sua vida. Ele afirma que “a alma é a interioridade de tudo o que é vivo” (BONAVENTURE, 2021a, p. 72), considerando-a como a descoberta mais importante de Jung e que “existe *per se*” (p. 77). A alma se apresenta em imagens e pode ser evocada, cultivada, cuidada, inclusive para que cure a si própria. A descoberta da alma abre as portas para o desenvolvimento da interioridade, porque ela é a própria vida interior.

### Alma e imagem

Para Léon Bonaventure (2021c), a realidade da alma é distinta da matéria e da mente, pensamento que encontra respaldo nas concepções de Jung (2011a), para quem há a objetividade das coisas tangíveis (esse *in re*), há a fórmula ideal (esse *in intelecto*) e há o processo psico-

<sup>5</sup> Integrou a equipe com Maria Elci Spaccaquerche e Pe. Ivo Storniolo.

lógico vivo (esse *in anima*), designado pelo termo fantasia. Levando em consideração essas proposições e os diálogos anímicos de Jung, registrados em "Os livros negros" (JUNG, 2020) e "O livro vermelho" (JUNG, 2009), importam, acima de tudo, a realidade e o sentido da alma. A hermenêutica de Jung (2011b) visa a comunicar esse tipo de experiência com as imagens e tentar compreendê-las em seu significado, por meio de procedimentos metodológicos (reduutivo-causal e sintético-constutivo), viabilizando a diferenciação dos conteúdos psíquicos (JUNG, 2011c). Em 1914, Jung (2015) escreveu sobre a experiência de viver um intenso fluxo da imaginação, iniciada um ano antes, e que mudou o rumo de sua obra:

Naquele tempo estava ainda totalmente preso ao espírito dessa época e pensava de outro modo sobre a alma humana. Eu pensava e falava muita coisa da alma, sabia muitas palavras eruditas sobre ela, eu a analisei e fiz dela um objeto da ciência. Não tomei em consideração que minha alma não pode ser objeto de meu juízo e saber; antes, meu juízo e saber são objetos de minha alma.

Tive de reconhecer que aquilo que anteriormente eu designei como minha alma não foi na verdade minha alma, mas um sistema doutrinário morto. Por isso tive de falar à minha alma como a algo distante e desconhecido, que não tem existência através de mim, mas através da qual eu existo (p. 117).

No início de sua carreira profissional, Jung se acreditava possuidor de uma alma, o que equivalia a se ver como seu dono e senhor. Até que respondeu a um chamado interno: diante de uma situação de crise pessoal, incerteza interior e desorientação, em que a carga emocional se intensificou, ele decidiu atentar cuidadosamente ao que sentia e às suas fantasias, na busca de fazer o aprendizado de si mesmo. Tinha poucas certezas

no campo psíquico: reconhecia a existência de uma atividade psíquica autônoma, involuntária, não consciente, a quem decidiu ouvir e ver, sem nenhuma concepção *a priori* (JUNG, 2009; 2020).

Durante os intervalos de trabalho começou a brincar com as pedras do lago, fazendo pequenas construções e, aos poucos, passou a registrar as fantasias que lhe ocorriam e que se desencadearam de maneira contínua. Quando obteve uma resposta interna, percebeu que havia uma instância viva, maior e muito mais ampla que ele, à qual estava ligado, com quem podia dialogar e por meio da qual ele se encantou com a existência. Ele se deu conta de que não a tinha, apenas começava a explorar um caminho de conexão com a alma, que se expressava por imagens (JUNG, 2009; 2020). Nesse longo percurso percebeu em si o que havia aprendido com Pierre Janet – a possibilidade de um indivíduo apresentar mais de uma personalidade – e sentiu a necessidade de especificar os conceitos:

No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente fui obrigado a fazer uma distinção conceitual entre alma e psique. Por psique entendo a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Por alma, porém, entendo um complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar como “personalidade” (JUNG, 2011a, p. 424).

Esse ponto de inflexão teórica ocorreu a partir da expressão e confronto com as imagens do inconsciente. Posteriormente, essa experiência serviu de base para a elaboração teórica (HILLMAN, SHAMDASANI, 2015), ou seja, o confronto com o inconsciente se caracteriza como o fundamento da obra madura de Jung. Essa afirmação é corroborada por Léon Bonaventure (2011c):

A descoberta do Si-mesmo (...) se impôs a ele depois de ter dado livre espaço à vivência caótica do processo inconsciente,

sem saber aonde isso o levaria. Depois dessa experiência, Jung consagra quarenta anos de vida à elaboração do que tinha vivido (p. 184-185).

Com a intenção de refletir a respeito da alma e das maneiras como podemos conhecê-la, Léon Bonaventure (2021a, 2021b) argumenta que esse tipo de abordagem só pode ocorrer através dela própria. Nas palavras de Jung (2011d): “A alma é o ponto de partida de todas as experiências humanas e todos os conhecimentos que adquirimos acabam por levar a ela” (p. 71). Dessa maneira, ela é, a um só tempo, objeto e sujeito da psicologia e nisso reside a grande dificuldade de elaboração desse tipo de ciência (JUNG, 2011e). Toda produção do pesquisador da alma sempre será uma confissão de sua própria atitude psicológica (extrovertida ou introvertida) e de seu tipo funcional (pensamento, sentimento, sensação, intuição). O sujeito do conhecimento imprime, inevitavelmente, sua perspectiva no que procura conhecer. Com isso, a neutralidade fica descartada: “Nosso modo de ser condiciona nosso modo de ver. Outras pessoas tendo outra psicologia veem e exprimem outras coisas e de outro modo” (JUNG, 2011f, p. 330).

Essas concepções de Jung não apontam, no entanto, para um sujeito ensimesmado, pois a alma somente pode ser gerada por meio das relações pessoais, familiares, de amizade e, inclusive, psicoterápicas. A psicoterapia teria como finalidade, portanto, cultivar a alma. Mas, a despeito da descoberta da realidade empírica da alma, grande parte das pessoas vive sem prestar atenção aos conteúdos do mundo interno (BONAVENTURE, 2021d). A atitude de Teresa de Ávila em relação aos estados da alma é completamente diversa, pois dedicou a vida ao seu reconhecimento, referindo-se ao seu centro por meio de diversos símbolos, dentre os quais ganha destaque o castelo interior. O movimento ao redor dessas imagens cria um eixo imagético que forma um percurso espiralado, favorecendo a reflexão em níveis cada vez mais diferenciados, denominado pelo termo *lógica da alma* (BONAVENTURE, 1975).

## O centro e a lógica da alma

Léon Bonaventure (2021b) considerava o Si-mesmo como a segunda grande descoberta de Jung. Na pesquisa de doutorado (BONAVENTURE, 1975), orientada por Roger Bastide, desenvolveu significativamente a compreensão dessa noção que apresenta as qualidades paradoxais do arquétipo, assim descrita por Jung (2011g): “suficientemente determinado para dar uma ideia da totalidade humana e insuficientemente determinado para exprimir o caráter indescritível e indefinível da totalidade” (p. 30). A tarefa é de se relacionar com os conteúdos interiores sem, no entanto, se identificar com eles (JUNG, 2011c). A atitude de ultrapassar as polaridades, dentre as quais a clivagem entre a abordagem positivista que prevalece na psicologia e a projeção metafísica da religião, encontra-se presente nas variadas imagens do Si-mesmo: centralização, quaternidade, mandala, Anthropos. O arquétipo central é o que temos de mais íntimo e pessoal, sendo, também, de ordem coletiva e transpessoal: “O importante é que, com o tempo, a descoberta da psique e do Si-mesmo se torne realidade viva no cotidiano dos homens e, como montanha seja uma montanha, e como rio, um rio” (BONAVENTURE, 2021c, p. 187).

A imagem arquetípica do Anthropos, por exemplo, pode ser representada como uma figura cósmica, como o grande homem presente no I Ching ou as imagens adâmicas e do filho do homem da tradição judaico-cristã etc. Os nomes são secundários, podendo assumir muitas formas, dependendo da cultura e da época. Importantes são a expressão e o reconhecimento de algo maior que o indivíduo. Diante de situações de desorientação pessoal ou coletiva, essas imagens podem simbolizar a unidade que indica a possibilidade de reconhecimento mútuo e a vida ter como base um novo humanismo. A imagem ou a referência ao Anthropos instaura um espaço para a expressão, relação e habitação do Si-mesmo (BONAVENTURE, 2021a, 2021e).

A experiência dos opostos pode acontecer de maneira dilacerante ou a partir da conciliação

criada na relação com o Si-mesmo, sendo a possibilidade de inaugurar um tempo de superação da dualidade entre espírito e instinto, corpo e alma, consciente e inconsciente. Dessa maneira, é questionada e, talvez, destronada a hegemonia do ego, pautada no cogito cartesiano, abrindo espaço para a vivência democrática dos aspectos da totalidade do Si-mesmo (BONAVENTURE, 2021a). Ao abordar a realidade da alma, Jung (2011a) descreve o Si-mesmo da seguinte maneira:

Enquanto o eu for apenas o centro do meu campo consciente, não é idêntico ao todo de minha psique, mas apenas um complexo entre outros complexos. Por isso, distingo entre eu e si-mesmo. O eu é o sujeito apenas de minha consciência, mas o si-mesmo é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente. Neste sentido o si-mesmo seria uma grandeza (ideal) que encerraria dentro dele o eu. O si-mesmo gosta de aparecer na fantasia inconsciente como personalidade superior ou ideal, assim como, por exemplo, o Fausto, de Goethe, e o Zarathustra, de Nietzsche (p. 444-445).

A relação entre a Terra e o Sol pode ser comparada, segundo Jung (2011c), com o vínculo entre o eu e o Si-mesmo. De acordo com Léon Bonaventure (2021f), a noção de Si-mesmo promove uma mudança radical na concepção da psicologia moderna, que se encontrava identificada com a psicologia do eu e com os aspectos inerentes à consciência. A totalidade da psique abarca a consciência e o campo inconsciente, tendo como centro o Si-mesmo, que não pode ser conhecido de maneira direta, mas, apenas, experimentado e sentido pela consciência por meio de símbolos que surgem em sonhos e devaneios (JUNG, 2011a). A capacidade que a consciência possui de reconhecer os conteúdos psíquicos inconscientes possibilita, mas não garante, o confronto com essas imagens. Esse confronto exige uma atitude simbólica, em que os pares de opostos de um determinado fenômeno

são levados em consideração, promovendo dinamismo e uma tentativa de união, indicando um fluxo em direção à consciência e a apreensão de seu significado (JUNG, 2011c).

Segundo Léon Bonaventure (2021f), o caminho para o Si-mesmo envolve aspectos da consciência, do inconsciente – pessoal e coletivo –, físicos e fisiológicos, que podem ser percebidos e confrontados, configurando um processo de cultivo e conexão com a alma. A tomada de consciência de si é o primeiro passo para o desenvolvimento da interioridade, que conduz ao processo de individuação ou já é o próprio processo. Trata-se de um movimento em torno de um eixo, que caracteriza o trabalho de aprofundamento em relação aos fenômenos do mundo interior. Cada experiência produz um estado de alma que nos é dado conhecer e é gerador de vida. O centro é um estado variável e único de combinação das funções e faculdades envolvidas em cada situação psíquica, já que, enquanto processo, está sempre se modificando em sua experiência vital.

Dessa relação com o arquétipo central há a compreensão da unidade de si e da unidade do mundo, simultaneamente individual e cósmica, em que não há mais interior ou exterior, pois “a alma que atingiu seu centro transcende categorias de percepção” (BONAVENTURE, 1975, p. 229). Na ultrapassagem dos limites do eu, de sua existência pessoal, o indivíduo se encaminha na direção do centro que é uma realidade individual e universal. As raízes do eu encontram-se no próprio centro do homem e, se forem cortadas, ele estaria encerrado no interior dos limites do seu eu. O Si-mesmo, por sua vez, favorece um movimento de expansão. De acordo com Gerhard Adler (1979), o Si-mesmo caracteriza-se como um sujeito de cognição transcendental. Seria, portanto, como um centro inconsciente de entendimento, um estado de quase-consciência que se encontra no campo inconsciente e dele emerge. Dessa maneira, Jung (2011d) descreve o eu como uma “luminosidade” cercada por múltiplas “luminosidades”, ou seja, pelo inconsciente como consciência múltipla.

Essa espécie de órgão de cognição inconsciente ou essa consciência do inconsciente funciona como um centro de entendimento e compreensão, podendo ser observado em conteúdos que emergem em sonhos, fantasias ou em registros históricos a serem compreendidos simbolicamente. Adler (1979) denomina essa qualidade cognitiva de logos do inconsciente. O Si-mesmo, como arquétipo central, pode ser compreendido como a meta da vida, princípio e base para o desenvolvimento da personalidade. Léon Bonaventure (2021b) diz que, pela riqueza de significados, sempre é possível desenvolver muitas ideias a respeito do arquétipo do Si-mesmo, indicando que as principais referências que encontrou em sua vida “foram, de um lado, a obra de Teresa de Ávila e, do outro, o testemunho da interioridade do homem moderno, em suas ricas imagens que surgem no silêncio da noite” (p. 196).

### Encontro com o arquétipo

A pesquisa de Léon Bonaventure (1975) sobre Teresa de Ávila se delinea a partir de analogias entre as experiências da realidade da alma, do centro da alma e da linguagem simbólica por ela utilizada, com determinados sonhos de seus analisandos. Com base na sólida formação católica que desenvolveu junto aos dominicanos, ele encontrou importantes aproximações entre a psicologia mística e a psicologia junguiana. Para ele, a obra da santa, ao menos em Castelo Interior ou Moradas (ÁVILA, 2014), falava profundamente à sua própria alma, sentindo-se alimentado: “Uma coisa nos parece certa: o centro, na psicologia mística, é analogicamente a mesma realidade que o ‘Si-mesmo’ em psicologia analítica” (p. 234). Assim, equipara o centro da alma narrado por Teresa de Ávila e a noção junguiana de totalidade da psique (Si-mesmo).

Para Léon Bonaventure (1975), a alma é viva, uma realidade em transformação constante pois, ao ser parcialmente apreendida, se desloca e se modifica. Dessa maneira, o sujeito situa-se em diferentes pontos de vista, muitas vezes contraditórios. Essa concepção é extremamente

dinâmica e mutante, pode se enriquecer ou se empobrecer, mas dificilmente se mantém estática. Para que esse dinamismo ocorra, é necessário que seja realizada uma verdadeira operação de *circumambulatio* (JUNG, 2011g) com determinada imagem no centro, e isso possibilita que a consciência não seja mais a mesma.

Para Teresa de Ávila (2014), “jamais nos acabaremos de conhecer” (p. 28). Essa proposição é, de acordo com Léon Bonaventure (1975), semelhante à postura de Jung de se manter sempre aberto para novos conhecimentos sobre si e sobre o mundo, ou seja, a psicologia mística e a psicologia junguiana possuem como característica “a riqueza de um pensamento sempre aberto e acolhedor” (p. 45). A mística da interioridade apresenta-se, para ele, como apropriada para que a alma possa “perceber as coisas da alma” (BONAVENTURE, 2021a, p. 202). Dessa maneira, compreende-se que a relação com o centro “é, por vezes, inapreensível, porque o centro é frequentemente conhecido unicamente como uma realidade hipotética e misteriosa, em virtude de ser à imagem de Deus” (BONAVENTURE, 1975, p. 103). O centro sempre aparece como uma realidade preciosa, de acesso difícil. Embora seja um dado *a priori*, permanece a maior parte do tempo desprezado, quase ou totalmente desconhecido e, por conseguinte, sem eficácia, inoperante.

Léon Bonaventure (1975) encontrou em Teresa de Ávila o caminho a ser percorrido pela alma. Descobrir as portas do castelo interior seria a grande graça para a santa carmelita (ÁVILA, 2014). Para atingir um sistema de relações verdadeiras, originais, em que possa reencontrar a unidade de seu centro, Teresa de Ávila parte de um sistema de relações falsas, dominado pela externalidade, simbolizado pelos animais do mundo ctônico: “a imaginação vagueia pelos arrabaldes do castelo, padecendo, às voltas com mil répteis malignos e peçonhentos” (p. 74). Pouco a pouco, porém, do fluxo das relações que se formam, as realidades da alma se dão e o próprio centro se realiza, ou seja, se torna consciente de si.

Na psicologia analítica as diferentes partes da alma constituem o Si-mesmo e são por ele englobadas. Léon Bonaventure (1975) constatou que, ao reunir elementos da mística da interioridade, não deixava de trazer, também, elementos da visão junguiana sobre a alma. O tema da relação entre a psicologia mística e a psicologia junguiana foi estudado de modo paralelo à formação de analista. Essa dupla formação foi amalgamada e encontra ressonâncias no período que passou entre os dominicanos, além de conduzi-lo no processo de elaboração e de tentativa de resposta para a pergunta do período de infância. Quem se coloca nesse tipo de busca, com uma questão emocional tão premente e que evoca imagens quase sempre perfaz um movimento circular ou espiralado que se desdobra ao longo do tempo:

Difícil livrar-nos neste caso da impressão de que o processo inconsciente como que se move em espiral em torno de um centro, do qual (...) se aproxima lentamente. Neste processo, as características do “centro” tornam-se cada vez mais nítidas. Poderíamos talvez dizer inversamente que o centro – em si mesmo incognoscível – age como um ímã sobre o material e os processos disparatados do inconsciente, capturando-os pouco a pouco em sua teia de cristal (JUNG, 2011g, p. 234).

Léon Bonaventure (1975) enfatiza o movimento em espiral ao redor de um centro, em um processo de circumbulação e de relação entre o eu e o Si-mesmo, revelando um estado de alma, ou seja, “a pluralidade de um sentido inerente” (BONAVENTURE, 2021c, p. 180). Em Teresa de Ávila (2014), esse movimento equivale ao percurso das sete moradas do castelo interior.

De acordo com Léon Bonaventure (1975), Teresa de Ávila escreveu em estado de oração ou de êxtase, propício para o surgimento de imagens simbólicas, de base arquetípica. Para ele, a lógica inerente a essas imagens é a confirmação de

que “Teresa sentira a necessidade de recorrer a uma tal pluralidade de símbolos para descrever a diversidade e a riqueza de uma só e única realidade – o centro” (p. 229). Teresa de Ávila habita esse mundo interior e é, ao mesmo tempo, habitada por ele, pelas realidades desse mundo. A parcela de sentido que pode ser apreendida no diálogo estabelecido com as imagens não se deve a esforço racional, mas é inerente ao próprio movimento estabelecido pelas imagens, cabendo à consciência compreender a sua linguagem. Os estados da alma que foram descritos por Teresa de Ávila (2014) são importantes em todos os níveis de relações: com o próximo, com o mundo, com o corpo, com as paixões e com o eu empírico.

A relação entre o castelo interior e suas moradas é correlata, em termos psicológicos, ao modo como o centro da alma estabelece conexões com as suas partes. Na obra de Teresa de Ávila (2014), um conjunto de símbolos designa o centro da alma: ouro, tesouro, pedra preciosa, pérola oriental, diamante, cristal, joia, esmeralda, cofre de ouro, reino, céu, fonte, árvore da vida, sétima morada, o mais íntimo de nós mesmos, imagem viva de nosso senhor, Templo de Deus, dentre outros. Cada imagem revela propriedades específicas do centro, daí sua pluralidade na unidade.

Como as diferentes moradas do castelo estão ligadas ao centro, os símbolos são ao mesmo tempo do castelo e do centro. A alma e o castelo são uma mesma coisa: o castelo celeste da alma é o próprio mundo interior, um mundo a ser habitado. Esse tipo de relação cria as condições necessárias para que a imagem do mundo exterior coincida com a do mundo interior, sendo que o ser humano é o tecido que estabelece os vínculos para lidar com os dois mundos. Léon Bonaventure (1975) observa que a psicologia mística de Teresa de Ávila, ao contrário de estar identificada com a parcela denominada consciência, caracteriza o homem total. Nesse sentido, a importância de se desenvolver a interioridade significa cuidar da alma, cultivá-la (BONAVENTURE, 2021a, 2021b).

O encontro de Léon Bonaventure com as concepções da santa fez com que percebesse que



a atualização do centro da alma é um requisito necessário para se atingir a plenitude, aspecto bem diverso dos desejos e demandas do eu e dos instintos. Dessa maneira, assumiu para a sua vida a maior parte da visão de Teresa de Ávila a respeito da alma: “Com essa pesquisa, tornou-se evidente que o centro, autorregulador no microcosmo, que cada um de nós temos, não é o ego consciente (...) mas que o grande centro ordenador de nossa vida é o arquétipo do Centro” (BONAVENTURE, 2021b, p. 195).

O centro tem uma natureza completamente diferente daquela das paixões e demais realidades anímicas que podem ser percebidas a partir dele, o que significa que, em Teresa de Ávila, as manifestações da vida psíquica têm como núcleo o centro da alma, verdadeira instância superior e sagrada, tanto em sua vida quanto em sua obra. As sínteses que Léon Bonaventure (1975) elabora acerca da instância central possuem esse teor: “No meio da diversidade de todas as realidades da alma, o centro surge como a realidade absoluta, fundamento da estrutura psíquica e da vida espiritual” (p. 230).

Apesar de os símbolos das moradas e do castelo serem a base do pensamento de Teresa de Ávila, este duplo e importante simbolismo ocupa, no entanto, lugar secundário em relação ao do centro da alma, a morada sétima ou principal (BONAVENTURE, 1975). Nas elaborações da santa, o centro surgiu com múltipla função: como indicador do caminho, como uma luz em meio à ignorância, como compensação para os riscos de desintegração da personalidade e como maneira de sustentá-la em novos modos de vida.

Os símbolos mencionados por Teresa de Ávila (2014) permaneceram vivos e não foram superados, ao menos para Léon Bonaventure (1975), embora vários séculos separem os dois autores – uma mística do século XVI e um psicoterapeuta junguiano do século XX –, pois há uma predisposição natural na alma de criar símbolos, que dizem respeito à vida da psique em sua função simbólica, encarregada de manter juntos os opostos em uma síntese tensional.

## Considerações finais

Impulsionado pela tentativa de compreender o sofrimento humano e a realidade da alma, Léon Bonaventure encontrou em Teresa de Ávila e na formação de analista junguiano a base de compreensão inclusive da realidade do Si-mesmo. A atitude simbólica em relação à alma esteve presente em todo o seu percurso: ao escrever a tese, nos trabalhos de editor, como psicoterapeuta, nos artigos que escreveu. A alma é envolta em mistério, mergulha suas raízes no desconhecido, seu cerne está na camada mais profunda do inconsciente coletivo. Para ser percebida é preciso muita atenção e afinar o contato com os fenômenos internos. Quando se afia a escuta e a sensibilidade, percebe-se que esse trabalho não tem fim, pois se trata de um processo sem linha de chegada, só um contínuo aprofundamento interno.

A consciência e o campo inconsciente formam dois sistemas que funcionam de maneira compensatória; o exercício de integração entre eles cria um espaço intermediário e favorece o processo dialético. Por meio da atitude cuidadosa em relação aos fenômenos inconscientes pode-se chegar ao conhecimento da alma. O conceito de alma traz a relevância fundamental de atenção ao mundo interno contida no cerne da psicologia analítica.

A alma não é um objeto que pode ser capturado ou definido. Ela está sempre em processo que tende para o centro. A relação que se estabelece com o Si-mesmo, no entanto, é inapreensível, sempre necessitando de novos movimentos ao redor das imagens produzidas. Além disso, há o entendimento de que a psicologia analítica tem um fundamento histórico, dentre outros, na psicologia mística de Teresa de Ávila. O encontro com a obra da santa possibilitou que Léon Bonaventure se aproximasse da alma não como um constructo, mas como experiência e realidade, ou seja, pelo acendimento de um arquétipo vivo nele. Assim, concebeu que a psicologia analítica e a psicologia mística têm por meta a realização humana.

O encontro com a palavra de Teresa de Ávila abriu o caminho para que Léon Bonaventure

realizasse diversos trabalhos de grande porte: se empenhou na preparação da primeira associação junguiana do Brasil, embora não tenha se mantido nela; como editor, cuidou da transmissão do conhecimento da obra de Jung no Brasil bem como de textos de autores junguianos; exerceu o ofício de psicoterapeuta; durante 50 anos mergulhou no estudo da tapeçaria renascentista *A Dama e o Unicórnio*. Era um jardineiro da alma, sempre em busca do que Teresa de Ávila denominava como a sétima morada. Radicalmente introvertido e intuitivo, não se encaixou em certas experiências institucionais, mas foi um dos responsáveis para que os livros de Jung tivessem uma ampla inserção entre os brasileiros e considerou que, em seu trabalho como editor, deu a sua contribuição. Além de editor, o menino da guerra esteve, também, inserido no ambiente dominicano, foi denominado como um jardineiro da alma, formou-se como analista e cumpriu esse exercício ao longo da vida, como pesquisador e terapeuta junguiano. A experiência da alma passa por todas essas etapas de vida, mas pressupõe, também, um árduo trabalho de desidentificação, resumido em suas palavras:

Em qualquer organismo vivo, quando se observa do interior, a vida e seus processos, sabemos que a vida começa no uno

indiferenciado; uma única célula na qual tudo está contido. Seguindo um processo natural de multiplicação, diversificação, integração e diferenciação, o processo normal é uma realização dentro do próprio uno diferenciado, que se exprime, por exemplo, num belo ipê amarelo de cinquenta anos, florido no mês de setembro, no meio do campo (BONAVENTURE, 2021d, p. 200).

A partir da perspectiva do centro, os planos individual e universal, as vidas interior e exterior, não se separam. Este importante ponto em comum foi o que Léon Bonaventure encontrou entre a psicologia mística de Teresa de Ávila e a psicologia analítica de Jung. A compreensão acerca da realidade da alma e da relação entre o eu e o Si-mesmo possibilitou que Léon Bonaventure se tornasse um terapeuta tão vocacionado e tivesse interferido na vida de muitos que cruzaram o seu caminho, principalmente em sua prática como terapeuta. Esperamos que este artigo contribua para que o seu pensamento e a sua importância para a consolidação da psicologia analítica no Brasil sejam reconhecidos por tantos outros. ■

Recebido: 03/08/2023

Revisado: 02/12/2023

## Abstract

### *The reality of the soul in the thought of Léon Bonaventure*

*The article is part of the 2021 postdoctoral research Contribution to the history of analytical psychology through the eyes of Léon Bonaventure based on interviews with him and his texts. The insertion of the analytical psychology in Brazil through the pioneers Nise da Silveira in mental health, Pethö Sandor with the psychosomatic integration and Léon Bonaventure at the clinic emphasizing the reality of the soul reflects the interdisciplinary dialogue present in the construction of the conception. Psychotherapist, researcher and editor responsible for the*

*transmission of Jungian work in Brazil, based on the existence of the soul per se - subject and object of psychological knowledge - Bonaventure highlights it as a matrix of experiences, presents the way of knowing it, discusses the presence of the typology in the authors' production. He thematizes the notion of the Self, based on the writings of the mystic Teresa of Ávila and compares the understanding of the soul and its center to that of Jung. As a "gardener of the soul", he approached it as experience and reality, in a symbolic attitude. ■*

Keywords: analytical psychology, Léon Bonaventure, reality of the soul, Self, archetype.

## Resumen

### *La realidad del alma en el pensamiento de Léon Bonaventure*

*El artículo integra la investigación de 2021 de posdoctorado "Contribución a la historia de la psicología analítica por la mirada de Léon Bonaventure, basada en entrevistas con él y en sus textos. La inserción de la psicología analítica en Brasil a través de los pioneros Nise da Silveira en la salud mental, Pethö Sandor con la integración fisio-psíquica y Léon Bonaventure en la clínica con el énfasis en la realidad del alma, refleja el diálogo interdisciplinario presente en la construcción de la concepción. Psicoterapeuta, investigador y editor*

*responsable por la transmisión de la obra de Jung en Brasil, firmado en la existencia del alma per se – sujeto y objeto del conocimiento psicológico – Bonaventure la ve como matriz de las experiencias, presenta el modo de conocerla, discute la presencia de la tipología en los textos. Tematiza la noción del Sí-mismo con base en los textos de la mística Teresa de Ávila y compara la comprensión del alma y su centro con la de Jung. Como un "jardinero del alma" se acercó a ella como experiencia y realidad, en una actitud simbólica. ■*

Palabras clave: psicología analítica, Léon Bonaventure, realidad del alma, Sí mismo, arquetipo.

## Referências

- ADLER, G. *Dynamics of the self*. London: Conventure, 1979.
- ÁVILA, T. *Castelo interior ou moradas*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BEEBE, J.; FALZEDER, E. (Orgs.) *The question of psychological types*: C.G. Jung/Hans Schmid-Guisan. Princeton: Princeton University, 2013.
- BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021.
- BONAVENTURE, L. *Psicologia e vida mística*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- \_\_\_\_\_. Léon Bonaventure. In: PORCHAT, I.; BARROS, P. (Orgs.). *Ser terapeuta*: depoimentos. São Paulo: Summus, 1985. p. 79-92.
- \_\_\_\_\_. Ser terapeuta. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021a. p. 69-91.
- \_\_\_\_\_. Feliz depressão: experiência da clínica e da vida como psicoterapeuta. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021b. p. 143-177.
- \_\_\_\_\_. Psicologia: a ciência da alma. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021c. p. 179-187.
- \_\_\_\_\_. Só a alma para perceber a alma. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021d. p. 189-205.
- \_\_\_\_\_. Reflexões sobre a individuação. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021e. p. 257-267.
- \_\_\_\_\_. A formação de analistas junguianos. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021f. p. 49-68.
- CECCON, R. P.; HOLANDA, A. F. Interlocução entre Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Victor White. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 64, n. 1, p. 63-77, abr. 2012.
- GROESBECK, C. J. A imagem arquetípica do médico-ferido. *Junguiana*, São Paulo, v. 1, p. 72-96, jul./dez. 1983.
- HILLMAN, J.; SHAMDASANI, S. *O lamento dos mortos: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. *O livro vermelho*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2011a. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011b. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7, 1).
- \_\_\_\_\_. *O Eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011c. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7, 2).
- \_\_\_\_\_. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: JUNG, C. G. *A Natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011d. p. 104-85. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8, 2).
- \_\_\_\_\_. Determinantes psicológicas do comportamento humano. In: JUNG, C. G. *A Natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011e. p. 60-71. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8, 2).
- \_\_\_\_\_. A divergência entre Freud e Jung. In: JUNG, C. G. *Freud e a psicanálise*. Petrópolis: Vozes, 2011f. p. 328-35. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 4).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 2011g. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 12).
- \_\_\_\_\_. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O livro vermelho*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Os livros negros*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- JUNG, C. G.; KERÉNYI, K. *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G.; WILHELM, R. *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LAMMERS, A. C.; CUNNINGHAM, A. (Orgs.). *The Jung-White Letters*. London: Routledge, 2010.
- McGUIRE, W. (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

MEIER, C. A. (Org.). *Atom and Archetype: the Pauli/Jung letters (1932-1958)*. London: Routledge, 2001.

MELO, W. *Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ninguém vai sozinho ao paraíso: o percurso de Nise da Silveira na psiquiatria do Brasil*. 2005. Tese (Doutorado) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

MELO, W.; RESENDE, P. H. C. The impact of James's varieties of religious experience on Jung's work. *History of Psychology*, v. 23, n. 1, p. 62–76, 2019. <https://doi.org/10.1037/hop0000128>

MOTTA, A. A. *Raízes da psicologia analítica: pessoas e contexto*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

QUAGLINO, G. P.; ROMANO, A.; BERNARDINI, R. *Carl Gustav Jung a Eranos (1933-1952)*. Torino: Antigone, 2007.

RESENDE, P. H. C.; MELO, W. Dialogues between C.G. Jung and William James: the psychical reasearches. *Psicologia em Estudo*, v. 27, p. 1-16, 2018. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v27i0.49028>

\_\_\_\_\_. William James e Carl Gustav Jung na Conferência em Clark: repercussões teóricas. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 24, n. 3, p. 875-93, dez. 2022. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v24n3/v24n3a13.pdf> Acesso em: 22 de maio de 2023.

SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.

\_\_\_\_\_. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 1992.

SPACCAQUERCHE, M. E. (Org.). *Corpo em Jung: estudos em calatonia e práticas integrativas*. São Paulo: Vetor, 2012.



# The Reality of the soul in the thought of Léon Bonaventure

Paula Perrone\*  
Walter Melo\*\*

## Abstract

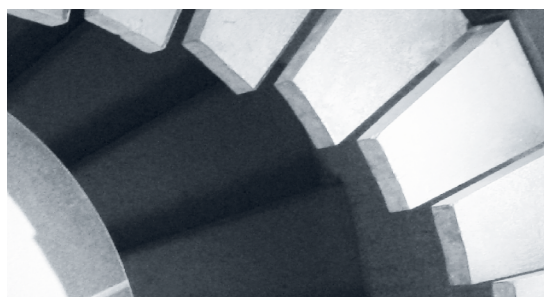
The article is part of the 2021 postdoctoral research Contribution to the history of analytical psychology through the eyes of Léon Bonaventure based on interviews with him and his texts. The insertion of the analytical psychology in Brazil through the pioneers Nise da Silveira in mental health, Pethö Sandor with the physio-psychic integration and Léon Bonaventure at the clinic empha-

sizing the reality of the soul reflects the interdisciplinary dialogue present in the construction of the conception. Psychotherapist, researcher and editor responsible for the transmission of Jungian work in Brazil, based on the existence of the soul per se - subject and object of psychological knowledge - Bonaventure highlights it as a matrix of experiences, presents the way of knowing it, discusses the presence of the typology in the authors' production. He thematizes the notion of the Self, based on the writings of the mystic Teresa of Ávila and compares the understanding of the soul and its center to that of Jung. As a "gardener of the soul", he approached it as experience and reality, in a symbolic attitude. ■

**Keywords**  
analytical psychology, Léon Bonaventure, reality of the soul, Self, archetype.

\* Graduated in psychology and history. Analyst member of IJUSP/AJB/IAAP. Post-doctor in psychology at the Federal University of São João del-Rei (UFSJ). Master and PhD in Psychology from the University of São Paulo (IPUSP). Specialist in couples therapy at Instituto Moreno. Member of the Jungian Paths Group. Founder of the Junguian Institute of Bahia. Professor of postgraduate courses in psychology. Author of articles, of "Fascinated existences: history of life and individuation", (Annablume/FAPESP, 2003), organizer of "Ideas and affections: the clinic of complexes" (Sattva, 2018). email: paulaperrone1@gmail.com

\*\* Professor at the Department of Psychology at the Federal University of São João del-Rei (UFSJ). Professor of postgraduate programs in psychology at UFSJ and the Federal University of Juiz de Fora (UFJF). Coordinator of the Caminhos Junguianos Group and the Nise da Silveira Chair. Graduated in psychology from the State University of Rio de Janeiro (UERJ). Master in psychology from the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro (PUC-Rio) and doctor in social psychology from UERJ. He completed his post-doctorate at the Sorbonne. email: wmelojr@ufsj.edu.br



## The Reality of the soul in the thought of Léon Bonaventure

### Introduction

The construction of analytical psychology took place over several decades and in interaction with diverse areas of knowledge, characterizing it by its openness to interdisciplinary debate. There are countless contributions from other disciplines to the elaboration of the concepts of psychic energy, archetype, symbol, synchronicity, amplification, etc. Jung established dialogues with researchers from different fields of knowledge, among which we can highlight Eugen Bleuler, Sigmund Freud, Théodore Flournoy, William James, Hans Schmid-Guisan, Henrich Zimmer, Karl Kerényi, Victor White, Rudolf Otto, Richard Wilhelm, Wolfgang Pauli, among others.<sup>1</sup>The breadth presented by analytical psychology can also be evidenced in the interdisciplinary meetings in which Jung participated in Eranos (QUAGLINO; ROMANO; BERNARDINI, 2007).

We can ask whether the insertion of analytical psychology in Brazil reflects this diversity. At the beginning, without a doubt. Jung's work began to be systematically studied after Nise da Silveira's work in the field of mental health (MELO, 2001, 2005; SILVEIRA, 1981, 1992). However, we must also list calatonia, body work elaborated by Pethö Sándor (SPACCAQUERCHE, 2012), and the emphasis that Léon Bonaventure gave to the reality of the soul, addressed in the books *Psicologia e Vida Mística* (BONAVENTURE, 1975) and *Miscellanea* (BONAVENTURE, 2021). These three pioneers of analytical psychology in Brazil (MOTA, 2010)

created distinct marks and deserve to be studied in their specificities.

When we carried out a survey on the memory and history of analytical psychology, in early 2021, we took into account that Léon Bonaventure was the only one of these pioneers still alive<sup>2</sup>. So, we proposed that he carry out a series of interviews, perhaps because he sensed that he was at the end of his life, he accepted the invitation, and, in addition to his testimony, he provided us with additional information. Leon Bonaventure's writings (1975, 2021a, 2021b) referring to the reality of the soul served as the basis for the elaboration of this article, being compared with the six recorded interviews.<sup>3</sup> That were filmed and a video was produced from them. This important historical material comes after he kept himself private for 36 years, when he gave a statement about his professional life<sup>4</sup> (BONAVENTURE, 1985).

In our interviews, Léon Bonaventure addressed several subjects: his childhood, his years of study, his training in Analytical Psychology, his relationships with his therapists and with European masters – Heinrich Fierz, Marie-Louise von Franz and Carl Meier. Analyst training took place at Instituto C.G. Jung, from Zurich, Switzerland, completed in 1970. On the occasion, Heinrich Fierz recalled that Léon Bonaventure had always dedicated himself to gardening, characterizing him as a gardener of the soul (BONAVENTURE, 2021d). Those years of study were fundamental and definitely marked him, especially the anal-

---

<sup>1</sup> Here are some references to the debates with these authors: Beebe e Falzeder (2013); Ceccon e Holanda (2012); Jung (2012); Jung; Kerényi (2011); Jung e Wilhelm (2013); Lammers e Cunningham (2010); McGuire (1976); Meier (2001); Melo e Resende (2019); Resende e Melo (2018; 2022).

<sup>2</sup> Léon Bonaventure was born on September 10, 1934, in Verviers, Belgium, and died on November 6, 2021, in São Paulo, Brazil.

<sup>3</sup> The interviews took place at his house, in São Paulo, in the first half of 2021, totaling 4h 23min of footage.

<sup>4</sup> This interview was again published in a recent edition BONAVENTURE, 2021a).



ysis and supervision processes, which not only defined his vocation but also placed him on the path of observation, reflection and practical-theoretical guidance of analytical psychology.

Léon Bonaventure is part of the second generation of Jungians. He had already been practicing psychotherapy in Europe for some years when he arrived in Brazil, on March 22, 1967. Soon, he started working as an analyst. function he practiced until his death. He also worked as an editor: for five decades, he coordinated the translation and release of Jung's Collected Works in Brazil and, for forty years, he coordinated<sup>5</sup> the collection *Amor e Psique*, publishing, in which he published Jungian, foreign and Brazilian authors. The exercise of these activities was based on the image by which, in our interviews, he defined himself: "I am a war boy. I wasn't a war boy, I'm still a war boy". This perception was already present before:

Two moments, among others, marked my life. The first was my childhood. The almost everyday image of prisoners deported on trains going to Nazi Germany. I used to live in Belgium, close to the German border. I asked myself: why is that? And there was no answer. Everyone had the same question on their lips, but there was no answer. Nobody could give me a valid answer. Later, my studies in psychology and philosophy at the University of Louvain gave me sketches of philosophical answers to my question about human suffering. But they never satisfied me (BONAVENTURE, 2021c, p. 69-70).

The incomprehension of human suffering – collective, intense –, witnessed early on, is a fundamental milestone in his psychic life and one that helped him chart his path. He considers this first question, without an answer, the

“yeast” for the inner search that continued throughout his life. At the age of 87, the war boy said that it was still possible to hear the sounds of bombing clearly.

In this sense, Léon Bonaventure states that the four years of intense religious experience among the Dominicans are characterized as the other milestone of his life trajectory: “For a while, an answer came to meet my search, or rather, an orientation was given to me. indicated. But the path they followed was not mine. It was the analytical experience that opened the door to my interiority” (BONAVENTURE, 2021c, p. 70). Contrary to the excess of intellectualism of the Dominicans, the encounter with analytical psychology paved the way for the confrontation with human suffering, which begins with the suffering of each individual. For Léon Bonaventure, it is extremely important to understand the meaning of pain. The boy's pain was the therapist's beginning, Chiron's touch (GROESBECK, 1983).

In this article, we are going to present the theme that he considered the most important for the role of therapist: the reality of the soul. Then, as a related theme, we will address the archetype of the Self. The ideas, conceptions, way of thinking and feeling that will be exposed correspond to the way he approached the subject throughout his life. He states that “the soul is the interiority of everything that is alive” (BONAVENTURE, 2021a, p. 72), considering it as Jung's most important discovery and that “it exists per se” (p. 77). The soul presents itself in images and can be evoked, cultivated, cared for, even to heal itself. The discovery of the soul opens the doors to the development of interiority, because it is the interior life itself.

### **Soul and image**

For Léon Bonaventure (2021c), the reality of the soul is distinct from matter and mind, a thought that finds support in the conceptions of Jung (2011a), for whom there is the objectivity of tangible things (*esse in re*), there is the ideal formula (*esse in intellectu*) and there is the living

---

<sup>5</sup> He was part of the team that included Maria Elci Spaccaquerche and Fr. Ivo Storniolo.

psychological process (*esse in anima*), designated by the term fantasy. Taking into account these propositions and Jung's soul dialogues, recorded in the Black Books (JUNG, 2020) and The Red Book (JUNG, 2009), matters, above all, the reality and meaning of the soul. Jung's (2011b) hermeneutics aims to communicate this type of experience with images and try to understand their meaning, through methodological procedures (reductive-causal and synthetic-constructive), enabling the differentiation of psychic contents (JUNG, 2011c). In 1914, Jung (2015) wrote about the experience of living an intense flow of imagination, which had begun a year earlier and which changed the course of his work:

At that time I was still totally caught up in the spirit of the times and thought differently about the human soul. I thought and spoke a lot about the soul, I knew many erudite words about it, I analyzed it and made it an object of science. I did not take into account that my soul cannot be the object of my judgment and knowledge; rather, my judgment and knowledge are objects of my soul.

I had to recognize that what I previously called my soul was not really my soul, but a dead doctrinal system. So I had to speak to my soul as something distant and unknown, which has no existence through me, but through which I exist (p. 117).

At the beginning of his professional career, Jung believed himself to have a soul, which was equivalent to seeing himself as its owner and master. Until he responded to an internal call: faced with a situation of personal crisis, inner uncertainty and disorientation, in which the emotional burden intensified, he decided to pay careful attention to what he felt and to his fantasies, in an attempt to learn about the Self. same. He had few certainties in the psychic field: he recognized the existence of an autonomous, involuntary, non-conscious psychic activity, which

he decided to hear and see, without any a priori conception (JUNG, 2009, 2020).

During breaks at work, he began to play with the stones in the lake, making small constructions and, little by little, he began to record the fantasies that occurred to him and that were triggered continuously. When he obtained an internal response, he realized that there was a living instance, greater and much broader than himself, to which he was connected, with whom he could dialogue and through which he became enchanted with existence. He realized that he didn't have it, he was just starting to explore a path of connection with the soul, which was expressed through images (JUNG, 2009, 2020). In this long journey, he realized in himself what he had learned from Pierre Janet – the possibility of an individual presenting more than one personality – and felt the need to specify the concepts:

In the course of my investigations into the structure of the unconscious I was forced to make a conceptual distinction between soul and psyche. By psyche I mean the totality of psychic processes, both conscious and unconscious. By soul, however, I understand a determined and limited complex of functions that we could characterize as "personality" (JUNG, 2011a, p. 424).

This theoretical inflection point occurred from the expression and confrontation with the images of the unconscious. Subsequently, this experience served as the basis for theoretical elaboration (HILLMAN; SHAMDASANI, 2015), that is, the confrontation with the unconscious is characterized as the foundation of Jung's mature work. This statement is corroborated by Léon Bonaventure (2011c):

The discovery of the Self (...) imposed itself on him after having given free space to the chaotic experience of the uncon-

scious process, without knowing where it would lead him. After that experience, Jung dedicated forty years of his life to the elaboration of what he had lived (p. 184-185).

With the intention of reflecting on the soul and the ways in which we can know it, Léon Bonaventure (2021a, 2021b) argues that this type of approach can only occur through itself. In the words of Jung (2011d): “The soul is the starting point of all human experiences and all the knowledge we acquire ends up leading to it” (p. 71). In this way, it is, at the same time, object and subject of psychology and therein lies the great difficulty of elaborating this type of science (JUNG, 2011e). Every production of the soul researcher will always be a confession of his own psychological attitude (extroverted or introverted) and of his functional type (thinking, feeling, sensation, intuition). The subject of knowledge inevitably imprints his perspective on what he seeks to know. With that, neutrality is discarded: “Our way of being conditions our way of seeing. Other people having a different psychology see and express other things in a different way” (JUNG, 2011f, p. 330).

These conceptions of Jung’s do not point, however, to a self-absorbed subject, as the soul can only be generated through personal, family, friendships and even psychotherapeutic relationships. Psychotherapy would therefore aim to cultivate the soul. But, despite the discovery of the empirical reality of the soul, most people live without paying attention to the contents of the internal world (BONAVENTURE, 2021d). Teresa of Ávila’s attitude towards the states of the soul is completely different, as she dedicated her life to recognizing them, referring to its center through various symbols, among which the interior castle stands out. The movement around these images creates an image axis that forms a spiral path, favoring reflection at increasingly different levels, called by the term logic of the soul (BONAVENTURE, 1975).

### The center and logic of the soul

Léon Bonaventure (2021b) considered the Self as Jung’s second great discovery. In his doctoral research (BONAVENTURE, 1975), guided by Roger Bastide, he significantly developed the understanding of this notion that presents the paradoxical qualities of the archetype, as described by Jung (2011g): “sufficiently determined to give an idea of the human totality and insufficiently determined to express the indescribable and indefinable character of the totality” (p. 30). The task is to relate to the inner contents without, however, identifying with them (JUNG, 2011c). The attitude of overcoming polarities, among which the cleavage between the positivist approach that prevails in psychology and the metaphysical projection of religion, is present in the various images of the Self: centralization, quaternity, mandala, Anthropos. The central archetype is the most intimate and personal thing we have, being also of a collective and transpersonal nature: “The important thing is that, over time, the discovery of the psyche and the Self becomes a living reality in the daily lives of men. and, like a mountain, be a mountain, and like a river, a river” (BONAVENTURE, 2021c, p. 187).

The archetypal image of Anthropos, for example, can be represented as a cosmic figure, such as the great man present in the I Ching or the Adamic and Son of Man images of the Judeo-Christian tradition, etc. Names are secondary and can take many forms depending on culture and time. What is important is the expression and recognition of something greater than the individual. Faced with situations of personal and/or collective disorientation, these images can symbolize the unity that indicates the possibility of mutual recognition and life based on a new humanism. The image or reference to Anthropos establishes a space for the expression, relationship and habitation of the Self (BONAVENTURE, 2021a, 2021e).

The experience of opposites can happen in a harrowing way or from the conciliation created in the relationship with the Self, being the

possibility of inaugurating a time of overcoming the duality between spirit and instinct, body and soul, conscious and unconscious. In this way, the hegemony of the ego, based on the Cartesian *cogito*, is questioned and perhaps dethroned, opening space for the democratic experience of aspects of the totality of the Self (BONAVENTURE, 2021a). When addressing the reality of the soul, Jung (2011a) describes the Self as follows:

As long as the Self is only the center of my conscious field, it is not identical with the whole of my psyche, but only one complex among other complexes. Therefore I distinguish between I and Self. The I is the subject only of my consciousness, but the Self is the subject of my whole, also of the unconscious psyche. In this sense, the Self would be an (ideal) magnitude that would enclose the I within it. The self likes to appear in unconscious fantasy as a superior or ideal personality, as do, for example, Goethe's Faust and Nietzsche's Zarathustra (p. 444-445).

The relationship between the Earth and the sun can be compared, according to Jung (2011c), with the bond between the I and the Self. According to Léon Bonaventure (2021f), the notion of the Self promotes a radical change in the conception of modern psychology, which was identified as the psychology of the Self and with aspects inherent to consciousness. The totality of the psyche encompasses consciousness and the unconscious field, having the Self as its center, which cannot be known directly(,) but only experienced and felt by consciousness through symbols that appear in dreams and daydreams (JUNG, 2011a). The ability that consciousness has to recognize unconscious psychic contents makes it possible, but does not guarantee, the confrontation with these images. This confrontation requires a symbolic attitude, in which the pairs of opposites of a given phenomenon

are taken into account, promoting dynamism and an attempt to unite, indicating a flow towards consciousness and the apprehension of its meaning (JUNG, 2011c).

According to Léon Bonaventure (2021f), the path to the Self involves aspects of consciousness, of the unconscious – personal and collective –, physical and physiological, which can be perceived and confronted, configuring a process of cultivation and connection with the soul. Self-awareness is the first step towards the development of interiority, which leads to the individuation process or is already the process itself. It is a movement around an axis, which characterizes the work of deepening in relation to the phenomena of the inner world. Each experience produces a state of soul that is given to us to know and generates life. The center is a variable and unique state of combination of the functions and faculties involved in each psychic situation, since, as a process, it is always changing in its vital experience.

From this relationship with the central archetype, there is an understanding of the unity of oneself and the unity of the world, simultaneously individual and cosmic, in which there is no longer an interior or exterior, since “the soul that has reached its center transcends categories of perception” (BONAVENTURE, 1975, p. 229). In overcoming the limits of the self, of his personal existence, the individual moves towards the center, which is an individual and universal reality. The roots of the self are found in the very center of man, and if they were cut he would be enclosed within the confines of his self. The Self, in turn, favors an expansion movement. According to Gerhard Adler (1979), the Self is characterized as a subject of transcendental cognition. It would therefore be like an unconscious center of understanding, a state of quasi-consciousness that is found in the unconscious field and emerges from it. In this way, Jung (2011d) describes the self as a “luminosity” surrounded by multiple “luminosities”, that is, by the unconscious as multiple consciousness.

This kind of unconscious cognition organ or this consciousness of the unconscious functions as a center of understanding and understanding, and can be observed in contents that emerge in dreams, fantasies or in historical records to be understood symbolically. Adler (1979) calls this cognitive quality unconscious logos. The Self, as a central archetype, can be understood as the goal of life, principle and basis for personality development. Léon Bonaventure (2021b) says that, due to the richness of meanings, it is always possible to develop many ideas about the archetype of the Self, indicating that the main references he found in his life “were, on the one hand, the work of Teresa de Ávila and, on the other, the testimony of the interiority of modern man, in its rich images that emerge in the silence of the night” (p. 196).

### Encounter with the archetype

Léon Bonaventure’s (1975) research on Teresa of Ávila is based on analogies between the experiences of the reality of the soul, the center of the soul and the symbolic language used by her, with certain dreams of her patients. Based on the solid Catholic formation he developed with the Dominicans, he found important similarities between mystical psychology and Jungian psychology. For him, the work of the saint, at least in *Interior Castle* (ÁVILA, 2014), spoke deeply to his own soul, feeling nourished: “One thing seems certain to us: the center, in mystical psychology, is analogously the same reality as the ‘Self’ in analytical psychology” (p. 234). Thus, it equates the center of the soul narrated by Teresa de Ávila and the Jungian notion of totality of the psyche (Self).

For Léon Bonaventure (1975), the soul is alive, a reality in constant transformation, because, when partially apprehended, it moves and changes. In this way, the subject is situated in different points of view, many times contradictory. This conception is extremely dynamic and changing, being able to enrich or impoverish, but it hardly remains static. For this dynamism to

occur, it is necessary to perform a true circumambulation operation (JUNG, 2011g) with a certain image in the center, and this makes it possible for consciousness to no longer be the same.

For Teresa de Ávila (2014), “we will never get to know each other” (p. 28). This proposition is, according to Léon Bonaventure (1975), similar to Jung’s posture of always remaining open to new knowledge about himself and the world, that is, mystical psychology and Jungian psychology have as their characteristic “the richness of a thought that is always open and welcoming” (p. 45). The mystique of interiority presents itself, for him, as appropriate “so that the soul can perceive the things of the soul” (BONAVENTURE, 1921a, p. 202). In this way, it is understood that the relationship with the center “is sometimes elusive, because the center is often known only as a hypothetical and mysterious reality, by virtue of being in the image of God” (BONAVENTURE, 1975, p. 103). The center always appears as a precious reality, with extremely difficult access. Although it is a priori a data, most of the time it remains neglected, almost or totally unknown and, therefore, ineffective, inoperative.

Léon Bonaventure (1975) found in Teresa de Ávila the path to be followed by the soul. Discovering the doors of the inner castle would be a great grace for the Carmelite saint (ÁVILA, 2014). In order to reach a system of true, original relationships, in which she can rediscover the unity of her center, Teresa of Ávila starts from a system of false relationships, dominated by externality, symbolized by the animals of the chthonic world: “the imagination wanders around the outskirts of the castle, suffering, surrounded by a thousand malignant and venomous reptiles” (p. 74). Little by little, however, from the flow of relationships that are formed, the realities of the soul are given and the center itself is realized, that is, it becomes aware of itself.

In analytical psychology, the different parts of the soul constitute the Self and are encompassed by it. Léon Bonaventure (1975) found that, by bringing together elements of the mystique of

interiority, he also brought elements of the Jungian view of the soul. The theme of the relationship between mystical psychology and Jungian psychology was studied in parallel with analyst training. This double formation was amalgamated and finds resonances in the period he spent among the Dominicans, in addition to leading him in the process of elaborating and trying to answer the question of his childhood. Those who engage in this type of search, with such a pressing emotional issue that evokes images, almost always make a circular or spiral movement that unfolds over time:

It is difficult to get rid of the impression in this case that the unconscious process moves in a spiral around a center, which (...) approaches slowly. In this process, the characteristics of the “center” become more and more clear. We could perhaps say inversely that the center – in itself unknowable – acts like a magnet on the material and disparate processes of the unconscious, capturing them little by little in its crystal web (JUNG, 2011g, p. 234).

Léon Bonaventure (1975) emphasizes the spiral movement around a center, in a process of circumambulation and relationship between the I and the Self, revealing a state of soul, that is, “the plurality of an inherent sense” (BONAVENTURE, 2021a, p. 180). In Teresa de Ávila (2014), this movement is equivalent to the route of the seven dwellings of the inner castle.

According to Léon Bonaventure (1975), Teresa of Ávila wrote in a state of prayer or ecstasy, conducive to the emergence of symbolic images with an archetypal basis. For him, the logic inherent in these images confirms that “Teresa felt the need to resort to such a plurality of symbols to describe the diversity and richness of one and only reality – the center” (p. 229). Teresa of Ávila inhabits this inner world and is, at the same time, inhabited by it, by the realities of that world. The portion of meaning that can be apprehended in

the dialogue established with the images is not due to a rational effort, but is inherent to the very movement established by the images, and it is up to consciousness to understand their language. The states of the soul that were described by Teresa de Ávila (2014) are important at all levels of relationships: with others, with the world, with the body, with the passions and with the empirical self.

The relationship between the inner castle and its dwellings correlates psychologically with how the soul center connects with its parts. In the work of Teresa de Ávila (2014), a set of symbols designates the center of the soul: gold, treasure, precious stone, oriental pearl, diamond, crystal, jewel, emerald, gold chest, kingdom, sky, fountain, tree of life, seventh abode, the most intimate of ourselves, living image of our Lord, Temple of God, among others. Each image reveals specific properties of the center, hence its plurality in unity.

As the different dwellings in the castle are linked to the centre, the symbols are both of the castle and the centre. The soul and the castle are the same thing: the celestial castle of the soul is the inner world itself, a world to be inhabited. This type of relationship creates the necessary conditions for the image of the outside world to coincide with that of the inside world, and the human being is the tissue that establishes the links to deal with both worlds. Léon Bonaventure (1975) observes that Teresa of Ávila’s mystical psychology, contrary to being identified with the portion called conscience, characterizes the whole man. In this sense, the importance of developing interiority means taking care of the soul, cultivating it (BONAVENTURE, 2021a, 2021b).

Léon Bonaventure’s encounter with the saint’s conceptions made him realize that updating the center of the soul is a necessary requirement to reach fullness, an aspect quite different from the desires and demands of the ego and instincts. In this way, she assumed for her life most of Teresa of Ávila’s vision of the soul: “With this research, it became evident that the center,

self-regulating in the microcosm, that each of us has, is not the ego. conscious (...) but that the great ordering center of our life is the archetype of the Center” (BONAVENTURE, 1921b, p. 195).

The center has a completely different nature from that of the passions and other psychic realities that can be perceived from it, which means that, in Teresa of Ávila, the manifestations of psychic life have as their nucleus the center of the soul, a true superior and sacred instance, both in his life and in his work. The syntheses that Léon Bonaventure (1975) elaborates about the central instance have this content: “In the midst of the diversity of all the realities of the soul, the center appears as the absolute reality, foundation of the psychic structure and spiritual life” (p. 230).

Although the symbols of the mansions and the castle were the basis of Teresa of Ávila’s thought, this double and important symbolism occupies, however, a secondary place in relation to that of the center of the soul, the seventh or principal abode (BONAVENTURE, 1975). In the saint’s elaborations, the center emerged with multiple functions: as an indicator of the path, as a light in the midst of ignorance, as compensation for the risks of personality disintegration and as a way of sustaining it in new ways of life.

The symbols mentioned by Teresa de Ávila (2014) remained alive and were not overcome, at least for Léon Bonaventure (1975), although several centuries separate the two authors – a mystic from the 16th century and a Jungian psychotherapist from the 20th century –, as there are a natural predisposition in the soul to create symbols, which concern the life of the psyche in its symbolic function, charged with keeping opposites together in a tensional synthesis.

### **Final considerations**

Driven by the attempt to understand human suffering and the reality of the soul, he found in Teresa de Ávila and in his training as a Jungian analyst the basis for understanding even the reality of the Self. The symbolic attitude towards the soul was present throughout his journey:

when writing his thesis, in his work as an editor, as a psychotherapist, in the articles he wrote. The soul is shrouded in mystery, it plunges its roots into the unknown, its core is in the deepest layer of the collective unconscious. To be perceived it takes a lot of attention and tuning the contact with internal phenomena. When you sharpen your listening and sensitivity, you realize that this work has no end, as it is a process with no finish line, just a continuous internal deepening.

Consciousness and the unconscious field form two systems that work in a compensatory way; the exercise of integration between them creates an intermediate space and favors the dialectical process. By means of a careful attitude towards unconscious phenomena one can arrive at knowledge of the soul. The concept of soul brings the fundamental relevance of attention to the inner world contained in the core of analytical psychology.

The soul is not an object that can be captured or defined. It is always in a process that tends towards the center. The relationship established with the Self, however, is elusive, always requiring new movements around the images produced. In addition, there is the understanding that analytical psychology has a historical foundation, among others, in the mystical psychology of Teresa of Ávila. The encounter with the work of the saint made it possible for Léon Bonaventure to approach the soul not as a construct, but as experience and reality, that is, by igniting a living archetype in him. Thus, he conceived that analytical psychology and mystical psychology have human fulfillment as their goal.

The encounter with the word of Teresa de Ávila paved the way for Léon Bonaventure to carry out several large-scale works: he committed himself to the preparation of the first Jungian association in Brazil, although he did not remain in it; as editor, he took care of the transmission of knowledge of Jung’s work in Brazil as well as texts by Jungian authors; worked as a psychotherapist; for 50 years he immersed himself in the study of the renaissance tapestry *The Lady*

and the Unicorn. He was a gardener of the soul, always in search of what Teresa of Ávila called the seventh home. Radically introverted and intuitive, he did not fit into certain institutional experiences, but he was one of those responsible for ensuring that Jung's books had a wide insertion among Brazilians and he considered that, in his work as editor, he made his contribution. In addition to being an editor, the war boy was also inserted in the Dominican environment, he was called a gardener of the soul, trained as an analyst and carried out this exercise throughout his life, as a researcher and Jungian therapist. The soul's experience goes through all these stages of life, but it also presupposes an arduous work of disidentification, summarized in his words:

In any living organism, when one observes life and its processes from the inside, we know that life begins in the undifferentiated one; a single cell in which everything is contained. Following a natural process of multiplication, diversification, integration and differentiation, the normal process is

a realization within the differentiated one itself, which is expressed, for example, in a beautiful fifty-year-old yellow ipe, flowering in September, in the middle of the field (BONAVENTURE, 2021d, p. 200).

From the perspective of the center, the individual and universal planes, the inner and outer lives, are inseparable. This important point in common that Léon Bonaventure found between the mystical psychology of Teresa of Ávila and the analytical psychology of Jung. Understanding the reality of the soul and the relationship between the I and the Self made it possible for Léon Bonaventure to become such a dedicated therapist and to have interfered in the lives of many who crossed his path, especially in his practice as a therapist. We hope that this article will contribute for his thought and its importance for the consolidation of analytical psychology in Brazil to be recognized by many others. ■

Received: 03/08/2023

Revised: 02/12/2023



## Resumo

### *A realidade da alma no pensamento de Léon Bonaventure*

*O artigo integra a pesquisa de 2021 de pós-doutorado “Contribuição à história da psicologia analítica pelo olhar de Léon Bonaventure”, baseada em entrevistas com esse autor e em seus textos. A inserção da psicologia analítica no Brasil por meio dos pioneiros Nise da Silveira, na saúde mental, Pethö Sandor, com a integração físió-psíquica e Léon Bonaventure, na clínica com ênfase na realidade da alma, reflete o diálogo interdisciplinar presente na construção da concepção. Psicoterapeuta, pesquisador e editor*

*responsável pela transmissão da obra de Jung no Brasil, firmado na existência da alma per se – sujeito e objeto do conhecimento psicológico – Bonaventure a vê como matriz das experiências, apresenta o modo de conhecê-la, discute a presença da tipologia nos textos. Tematiza a noção de Si-mesmo com base nos textos da mística Teresa de Ávila e compara a compreensão da alma e seu centro à de Jung. Como um “jardineiro da alma”, se aproximou dela como experiência e realidade, numa atitude simbólica. ■*

Palavras-chave: psicologia analítica, Léon Bonaventure, realidade da alma, Si-mesmo, arquétipo.

## Resumen

### *La realidad del alma en el pensamiento de Léon Bonaventure*

*El artículo integra la investigación de 2021 de posdoctorado “Contribución a la historia de la psicología analítica por la mirada de Léon Bonaventure, basada en entrevistas con él y en sus textos. La inserción de la psicología analítica en Brasil a través de los pioneros Nise da Silveira en la salud mental, Pethö Sandor con la integración físió-psíquica y Léon Bonaventure en la clínica con el énfasis en la realidad del alma, refleja el diálogo interdisciplinario presente en la construcción de la concepción. Psicoterapeuta, investigador y editor*

*responsable por la transmisión de la obra de Jung en Brasil, firmado en la existencia del alma per se - sujeto y objeto del conocimiento psicológico - Bonaventure la ve como matriz de las experiencias, presenta el modo de conocerla, discute la presencia de la tipología en los textos. Tematiza la noción del Sí-mismo con base en los textos de la mística Teresa de Ávila y compara la comprensión del alma y su centro con la de Jung. Como un “jardinero del alma” se acercó a ella como experiencia y realidad, en una actitud simbólica. ■*

Palabras clave: psicología analítica, Léon Bonaventure, realidad del alma, Sí mismo, arquétipo.

## References

- ADLER, G. *Dynamics of the self*. London: Conventure, 1979.
- ÁVILA, T. *Castelo interior ou moradas*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BEEBE, J.; FALZEDER, E. (Orgs.) *The question of psychological types*: C.G. Jung/Hans Schmid-Guisan. Princeton: Princeton University, 2013.
- BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021.
- BONAVENTURE, L. *Psicologia e vida mística*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- \_\_\_\_\_. Léon Bonaventure. In: PORCHAT, I.; BARROS, P. (Orgs.). *Ser terapeuta*: depoimentos. São Paulo: Summus, 1985. p. 79-92.
- \_\_\_\_\_. Ser terapeuta. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021a. p. 69-91.
- \_\_\_\_\_. Feliz depressão: experiência da clínica e da vida como psicoterapeuta. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021b. p. 143-177.
- \_\_\_\_\_. Psicologia: a ciência da alma. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021c. p. 179-187.
- \_\_\_\_\_. Só a alma para perceber a alma. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021d. p. 189-205.
- \_\_\_\_\_. Reflexões sobre a individualização. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021e. p. 257-267.
- \_\_\_\_\_. A formação de analistas junguianos. In: BONAVENTURE, J.; BONAVENTURE, L. *Miscellanea*: escritos diversos. São Paulo: Paulus, 2021f. p. 49-68.
- CECCON, R. P.; HOLANDA, A. F. Interlocução entre Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Victor White. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 64, n. 1, p. 63-77, abr. 2012.
- GROESBECK, C. J. A imagem arquetípica do médico-ferido. *Junguiana*, São Paulo, v. 1, p. 72-96, jul./dez. 1983.
- HILLMAN, J.; SHAMDASANI, S. *O lamento dos mortos: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. *O livro vermelho*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2011a. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011b. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7, 1).
- \_\_\_\_\_. *O Eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011c. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7, 2).
- \_\_\_\_\_. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: JUNG, C. G. *A Natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011d. p. 104-85. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8, 2).
- \_\_\_\_\_. Determinantes psicológicas do comportamento humano. In: JUNG, C. G. *A Natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011e. p. 60-71. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8, 2).
- \_\_\_\_\_. A divergência entre Freud e Jung. In: JUNG, C. G. *Freud e a psicanálise*. Petrópolis: Vozes, 2011f. p. 328-35. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 4).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 2011g. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 12).
- \_\_\_\_\_. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O livro vermelho*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Os livros negros*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- JUNG, C. G.; KERÉNYI, K. *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G.; WILHELM, R. *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LAMMERS, A. C.; CUNNINGHAM, A. (Orgs.). *The Jung-White Letters*. London: Routledge, 2010.
- McGUIRE, W. (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

MEIER, C. A. (Org.). *Atom and Archetype: the Pauli/Jung letters (1932-1958)*. London: Routledge, 2001.

MELO, W. *Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ninguém vai sozinho ao paraíso: o percurso de Nise da Silveira na psiquiatria do Brasil*. 2005. Tese (Doutorado) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

MELO, W.; RESENDE, P. H. C. The impact of James's varieties of religious experience on Jung's work. *History of Psychology*, v. 23, n. 1, p. 62–76, 2019. <https://doi.org/10.1037/hop0000128>

MOTTA, A. A. *Raízes da psicologia analítica: pessoas e contexto*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

QUAGLINO, G. P.; ROMANO, A.; BERNARDINI, R. *Carl Gustav Jung a Eranos (1933-1952)*. Torino: Antigone, 2007.

RESENDE, P. H. C.; MELO, W. Dialogues between C.G. Jung and William James: the psychical researches. *Psicologia em Estudo*, v. 27, p. 1-16, 2018. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v27i0.49028>

\_\_\_\_\_. William James e Carl Gustav Jung na Conferência em Clark: repercussões teóricas. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 24, n. 3, p. 875-93, dez. 2022. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v24n3/v24n3a13.pdf> Acesso em: 22 de maio de 2023.

SILVEIRA, N. *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.

\_\_\_\_\_. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 1992.

SPACCAQUERCHE, M. E. (Org.). *Corpo em Jung: estudos em calatonia e práticas integrativas*. São Paulo: Vetor, 2012.



# Correlações simbólicas entre o *Bhagavad Gita* e o processo de individuação

Maria Zelia de Alvarenga\*

## Resumo

O artigo propõe uma correlação simbólica entre o texto do *Bhagavad Gita* e o processo de individuação proposto por Jung. Interpreta a guerra entre os guenos dos Pândavas e dos Káuravas como um processo simbólico, em função do qual, Arjuna (personagem líder dos Pândavas) poderá incorporar, em sua psique, os conteúdos, simbolicamente representados e depositados no grupo dos Káuravas, sejam as características sombrias, defensivas, bem como as criativas ou iluminadas. ■



**Palavras-chave**  
Bhagavad Gita,  
processo de  
individuação,  
imagos  
sombrias e  
iluminadas.

\* Médica (FMUSP-1966), psiquiatra (AMB), analista junguiana-Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e afiliada à *International Association for Analytical Psychology (IAAP)*. Livros publicados: *Mitologia Simbólica* (em colaboração); *O Graal: Arthur e seus Cavaleiros* (em português e inglês - editora Karnac); *Édipo, um herói sem proteção divina*; *Ulisses herói da astúcia* (em colaboração com Sílvia Baptista); *Por que os deuses castigam?* (todos pela Casa do Psicólogo); *Os deuses castigam? Anima/Animus de todos os tempos* (em colaboração). e-mail: mza@boitata.org

## Correlações simbólicas entre o *Bhagavad Gita* e o Processo de Individuação

### Sobre o *Bhagavad Gita*

O texto Mahabharata, ou *A Grande História dos Bharatas*, é considerado o maior título épico da humanidade e, segundo a lenda, foi escrito pelo sábio Vyasa. Contendo em torno de 200 mil versos, retrata a história do desenvolvimento de uma família mítica que, ao longo dos tempos, se divide em dois guenos adversários: Pândavas e Káuravas que, apesar dos laços de parentesco muito próximos, lutam pela posse do reino da alma. A guerra, entre os dois grupos, acontece nos limites da cidade de Kurukshetra (norte da Índia), nome pelo qual a batalha ficou conhecida. Um dos volumes componentes do grande épico *Mahabharata* é o texto *Bhagavad Gita*, considerado um livro sagrado (KRIYANANDA, 2007).

O texto *Bhagavad Gita*, publicado e referido como de autoria de Krishna (VYASA, 2012) com tradução de Huberto Rohden, apresenta proposições singulares que me levaram a tecer correlações simbólicas com a temática do processo de individuação, proposto por C. G. Jung (1985a; 1985b; 1985c; 1985d).

No texto introdutório da tradução do *Bhagavad Gita*, Rohden (VYASA, 2012) propõe, em suas formulações sobre a concepção cósmica da filosofia oriental, a consideração de que toda atividade do homem profano é trágica, permeada por culpa, porquanto toda ação decorre de um ego povoado por ilusões negativas. Se assim se der, com toda e qualquer atividade humana, o dilema inevitável implicaria agir e onerar-se de culpas ou do não agir para assim preservar-se de mais *karma*. Continuando, Rohden afirma que a maior parte da filosofia oriental teria optado pela alternativa do não agir, mantendo-se os indivíduos, como decorrência, em uma total inatividade, mergulhados em meditações passivas, com o fito de não aumentar o débito cármico.

O texto do *Bhagavad Gita*, todavia, segundo a fala de Krishna, propõe um terceiro caminho, o do agir sem culpa, pela atitude do reto-agir, equidistante do falso-agir e do não agir (VYASA, 2012).

Segundo Krishna (VYASA, 2012), o agir que onera o ser humano com culpas implica realizar ações pelas demandas do ego, ou seja, agir movido pela vaidade, pelo ganho secundário, pelo aplauso ou pelo reconhecimento público. De outra parte, o agir sem se onerar de culpa implica a ação do chamado reto-agir, ou seja, agir pelas demandas e por amor ao Eu maior, ou *Self*, embora o fazer se realize sempre pela ação do ego. Dessa forma, e somente assim, a atividade não redundaria em culpa.

O reto-agir, por amor ao Eu verdadeiro, ou *Self*, na referência de Rhoden (2012), não cria culpabilidade, seja no presente seja no futuro, mas neutraliza o *karma* do falso-agir do passado, libertando o homem de seus débitos. Decorre daí a suprema sabedoria do *Bhagavad Gita*. Entretanto, para o homem poder agir por amor às demandas do Eu verdadeiro, deverá antever sua realidade e, fundamentalmente, conhecer a verdade sobre sua própria natureza.

Este é, portanto, o propósito de Krishna: vencer Arjuna sobre a necessidade de ele participar do combate que o conduzirá ao autoconhecimento, viabilizando assim suas ações pelo reto-agir. Para Rhoden, (VYASA, 2012) entendendo as proposições de Krishna, a quintessência do *Gita* é a viabilidade do reto-agir. A alma do *Bhagavad Gita* é o canto da redenção que decorre da autorrealização advinda do autoconhecimento.

### Proposição para entender, simbolicamente, o *Bhagavad Gita*

No meu entender, o autoconhecimento decorrente do estudo do *Bhagavad Gita* implica, certamente, uma leitura simbólica sobre em que

consiste a batalha travada entre os *guenos* componentes da luta ensejada.

O fato desse texto, o *Bhagavad Gita*, considerado sagrado, ter inspirado tantos espíritos humanos, ao longo dos séculos, advém, com certeza, em sua proposição maior, traduzir como o caminho da revelação do encontro de si consigo mesmo se faz, ou seja, a compreensão do sentido da própria Vida, a compreensão da razão do porquê da existência!

Quer me parecer que a leitura simbólica do *Bhagavad Gita* seja um manual de instruções de como alcançar o processo de individuação, proposto por Jung!

Assim, partindo dessas considerações, tentarei explicar como as ideias me ocorreram para formular esse entendimento!

O pressuposto que me move, suponho, já tem sido entendido por muitos outros. Ele decorre da compreensão de que as demandas da guerra entre Arjuna e seu *guenos* dos *Pândavas* contra o *guenos* dos *Káuravas* é, em última instância, uma luta interior, subjetiva, entre as realidades sombrias de uma psique movida pelo desejo de superar suas amarguras, frustrações, conflitos, dores de alma, superações essas tão necessárias. De outra parte, configura também demandas movidas por se alcançar o sucesso, ter o reconhecimento de seus méritos, ser o vencedor em tantas competições, conquistar medalhas, alcançar o poder, fazer descobertas espetaculares, amalhar destaques, obter fortunas, ser distinguido entre os demais, tornar-se um vencedor!

Conforme entendimento e proposição de Rhoden (2012), sempre que o agir decorre de demandas da vaidade, da vingança, do medo, da concupiscência, do orgulho, da avareza etc., esse agir configura ações mobilizadas por amor ao ego. São, portanto, demandas que precisam do reconhecimento ou do aplauso do outro ou dependem da condição do agir causar sofrimento, desprezo, humilhação, inveja ao outro ou pelo outro.

Essas demandas, segundo o entender coletivo, estão presentes em todos os seres huma-

nos, em maior ou menor intensidade, e são decorrentes de padrões relacionais sob os quais a humanidade se forjou. O agir decorrente de demandas da vaidade, vingança, medo, concupiscência, orgulho, avareza, configurando ações mobilizadas por amor ao ego, certamente, traduzem padrões de comportamento decorrentes de modelos veiculados pelos componentes humanos do entorno que cercam todos nós. São esses modelos que interagem com inerências constitucionais presentes, em maior ou menor intensidade, também na natureza de todos nós.

Durante meus anos de atividade profissional (seja como psiquiatra ou analista junguiana), deparei-me com a condição de que muitas são as psiques precocemente magoadas, não amadas, injuriadas, ofendidas, bem como as psiques desqualificadas, acusadas de incompetência, repudiadas e que, para sobreviver, tornaram-se submissas e obedientes, capachos simbólicos, pois pisados foram e o são, continuamente, pelos demais. De outra parte, muitas são as psiques que, diante de tantas agressões, tornaram-se explicitamente revoltadas, agressivas, beligerantes, que passam a vingar-se, objetivamente, das ofensas recebidas. Certamente que os capachos simbólicos, os submissos, também carregam as demandas de vingança, porém são temerosos em exercê-las. Há que se considerar, entre essas tantas criaturas, reconhecer a presença de psiques de pessoas com dotação hereditária psicopatologicamente comprometida!

Podemos concluir que, da interação dessas diferentes gamas de psiques, com seus atributos constitutivos, com seus progenitores, seus cuidadores, seus instrutores e as sincronicidades existenciais, somos todos decorrência desse grande mistério!

Meu entendimento é que essas demandas atribuídas ao ego são, na realidade, manifestações de atitudes de personagens pertencentes à psique de todos nós, personagens essas que previamente chamei de duplos sombrios bem como de duplos iluminados, como imagens

de criaturas forjadas pela psique, portadoras de um caráter negativamente defensivo ou de um caráter positivamente criativo. Todavia, em função de um alerta a mim emitido por Galiás (CP, 2022), esses duplos sombrios ou iluminados, que assim qualifiquei, têm as mesmas características do conceito formulado por Jung e por ele denominados *Imagos* (JUNG, 1989, par. 296; v.9/1 par. 122).

E, com certeza, se não tivermos uma dinâmica psíquica suficientemente bem estruturada, com um caráter reflexivo estabelecido, a cada demanda sob a qual o ego se vir mobilizado, não conseguirá saber se essa demanda decorre realmente do próprio ego ou de algumas de suas *imagos* sombrias ou iluminadas. As demandas das *imagos* sombrias são, muitas vezes, justificadas como decorrentes da ação de inimigos, bem como as demandas de *imagos* iluminadas serão atribuídas às figuras benquistas que em nós habitam!

Essas estruturas imagéticas, das quais somos todos portadores e possuidores e sob as quais vivemos submetidos, são forjadas como redutos mnemônicos, *imagos*, decorrentes das interações sofridas entre nossas predisposições herdadas e vivências relacionais, que tivemos, com todos os seres reais ou imaginários, ocorridas ao longo de nossas vidas, desde nossa concepção.

### **Proposição sobre a imparidade arquetípica em todos nós**

O desenvolvimento ou formação do ser humano, ao longo dos tempos, demandou a humanização dos contingentes arquetípicos inerentes e componentes das estruturas do ovo primordial decorrentes do encontro de um óvulo originário de um ovário de uma fêmea humana e de um espermatozoide originário de um testículo de um macho humano.

Há de convir, lembrando apenas como citação, conforme descrição de Charon (1977, cap 7), os específicos processos que ocorrem durante a formação do óvulo humano: escolhas

singulares acontecem, permeando a forja da estrutura hereditária do novo ser gestado, quando, então, diferentes seleções cromossômicas advindas dos avós maternos, bem como dos avós paternos, são eleitas para formar a célula óvulo que dará origem ao novo ser. Lembrando, também, que processo similar de escolhas singulares ocorrem na forja do espermatozoide fecundador. A par desse espetáculo de singularidades, a natureza, incansável em criatividade, delibera sobre qual espermatozoide, entre os milhares, senão milhões de candidatos, será eleito para fecundar o único óvulo e fazer um novo ser humano acontecer! E mais, quando da forja da célula óvulo tanto quanto da forja da célula espermatozoide, as futuras células geradoras do futuro ser humano terão em sua composição somente 23 cromossomas, e não os 46 que todas as demais células normalmente carregam. E cada óvulo carregará somente um cromossomo X e os espermatozoides carregarão somente um cromossomo X ou um Y.

Inegavelmente, a natureza não suporta cópias! E todo ser concebido se faz único, inédito! Somos, tão somente, seres ímpares!

A par das imparidades, somos também inéditos por congregarmos heranças de centenas de milhares, senão de milhões ou bilhões de ancestrais, bem como as imagens mnemônicas arcaicas que nos foram transmitidas ao longo desses incontáveis séculos, milênios ou bilhões de anos; entretanto, heranças comuns estarão presentes em todos nós, mesmo que todos nós sejamos decorrentes de combinações inéditas!

Essas heranças arcaicas que carregamos, de origem ancestral mineral, vegetal e animal, e da qual somos expressões humanas, são, certamente, por assim terem se forjado, fontes do que Jung chamou de nosso contingente arquetípico (JUNG, 1989, par. 954). Esse material primitivo, arcaico por natureza, decorre, no meu entender, de ancestrais oriundos de um tempo em que não havia linguagem, mas que, de alguma forma, arquivavam imagens e emoções. Segundo Teilhard de Chardin (1988), somos portadores de heran-



ças de padrões de consciência mineral, vegetal e animal. Por sermos produto desses bilhões de anos, somos e carregamos a memória dos tempos da pré-história.

Os mitos, também como expressões de nossas heranças arquetípicas primordiais, retratam, possivelmente, nossas memórias, nossa história ancestral, que se atualizam nas incontáveis imagens que carregamos e que são decorrentes de vivências encastoadas em nosso inconsciente.

### Que são *imagos*?

Segundo Jung (1989 par. 944), arquivamos, em nossa psique, a memória de todas as imagens decorrentes de vivências afetivas agradáveis ou desagradáveis, amorosas ou impactantes, singelas ou amedrontadoras, acalentadoras ou terríficas e tantas outras representações e significados. Essas imagens, representações e significados emocionais se fazem arquivadas como realidades mnemônicas depositadas em nossos *locus* arquetípicos específicos, herdados ao longo dos bilhões de anos, e que se encontram enquistadas no nosso inconsciente. Esses *locus* e, no meu entender, também as referências da epigenética, são específicos para armazenar vivências específicas e exclusivas de mãe boa, mãe terrível, pai bom, pai terrível, irmão, amigo, amante, traidor, mestre, inimigo, ou seja, incontáveis *locus* condizentes com as incontáveis realidades sentidas, sofridas, experimentadas, com todos os seres e realidades com as quais tivemos contatos e interações (humanos e não humanos), com todos os fenômenos que vivemos (prazer, bem-estar, sofrimentos, dores, ameaças, doenças, sentimentos etc.) ao longo da Vida. Esses *locus*, expressões de instâncias arquetípicas, configuram fontes de prazer quando evocadas ou fonte de sofrimento, angústia, ameaça etc., mesmo quando desconhecemos suas origens.

Estas imagens mnemônicas, conscientes ou não, denominadas por Jung como *imagos*, se manifestam nos sonhos, nos desenhos espontâneos, nos atos falhos, nos textos literários, nos

contos de fadas, nos embates relacionais e, explicitamente, nos mitos.

Atribuo a elas as características de duplos por assim se constituírem, pois, enquanto *locus* arquetípicos, quando evocados, apresentam-se à psique como perfis físicos da mãe, do amigo, do pai, do traidor, do abandonador, ou seja, um duplo arquivado das incontáveis vivências agradáveis ou desagradáveis sentidas, ao longo da existência. Há que frisar sempre que as *imagos* são duplos imagéticos de pessoas ou de situações sofridas, amadas ou odiadas, desejadas ou execradas, admiradas ou abominadas, divinas ou demoníacas, sombrias ou iluminadas!

Essas *imagos* que povoam a todos nós são duplos e não pessoas que amamos ou odiamos; são imagens arquivadas, componentes de nossas vivências e memórias! São criações da própria psique e de heranças arquetípicas, decorrentes de vivências e embates de si mesmo com o mundo!

### Os duplos ou *imagos* míticas!

Os duplos ou *imagos* míticas representam, no meu entender, realidades simbólicas profundamente interessantes, por conta de retratarem fenômenos sempre povoados pela demanda de que essas *imagos* sejam incorporadas, ou melhor, sejam reconhecidas como partes ou instâncias pertencentes à natureza da própria criatura que os carregam e os expressam. E mais, em sendo reconhecidas como duplos ou *imagos* de si mesmo, demandam por serem incorporados para o campo da consciência, como manifestações da própria identidade. O momento mítico se fecha quando a incorporação do duplo (ou da *imago*) se faz.

Na mítica grega, uma das expressões mais significativas de entidade divina, demandando pela integração de seu duplo ou de sua *imago*, vamos encontrar no relato sobre a deusa Atená quando da instituição do primeiro tribunal de Juri (ALVARENGA, 2012). Esta temática mítica foi magistralmente descrita na trilogia *Oréstia*, de Ésquilo (1991), mais explicitamen-

te na terceira peça *As Eumênides*. Este é um momento solene, pois retrata a deusa Atená servindo-se de sua grande dotação persuasiva para convencer as Erínias a permanecerem na cidade, ou seja, simbolicamente no campo da consciência (ALVARENGA, 2012), sem o que a Justiça não conseguiria ser exercida a contento. Certamente que o maior símbolo mítico da Justiça, Atená, somente se faria atualizada por completo se estivesse incorporada de seus duplos, ou de suas *imagos*, Erínias, no campo da consciência.

De outra parte, também Atená, como deusa protetora dos heróis, depende da intercessão de Perseu para incorporar-se de seu duplo Medusa. Segundo o mito (BRANDÃO, 1987), Medusa fora sacerdotisa do templo da deusa, ou seja, simbolicamente uma hipóstase de Atená. Medusa teria sido assediada amorosamente por Posídon e, cedendo aos encantos do divino, deitou-se com ele, no templo da deusa. Diante disso, Atená, tomada pela fúria, transformou os cabelos de sua sacerdotisa em serpentes e seu rosto num horrível semblante com um olhar capaz de transformar em pedra a todos quantos fitassem seus olhos. Simbolicamente, Medusa representa um dos duplos ou *imagos* de Atená, expressão da raiva ou rancor da deusa, expresso em vários outros de seus mitemas.

A demanda para que as *imagos* se façam integradas decorre da condição de sentirmos por essas personagens, *imagos* da nossa psique, sentimentos de amor como de ódio, de raiva como de continência, de acolhimento como de vingança, de admiração como de repúdio. E, em sendo incorporadas, deixarão de ser instâncias da sombra, bem como reduto de memórias de personagens, que chamei de iluminados, para serem e integrarem consciência como expressão assumida da totalidade que cada um de nós precisa ser. E assim, e tão somente assim, quando todos os duplos deixarem de ser *imagos* e se tornarem incorporados como atributos da criatura, o Eu maior, o processo de individuação se realizará.

### **As nossas piores e as nossas melhores *imagos***

É meu entender que os piores, ou os mais danosos de nossas *imagos*, são decorrências de vivências afetivas traumáticas, enquanto nossas melhores *imago* são decorrências de vivências afetivas criativas, agradáveis, carinhosas que tivermos com todas as pessoas e situações que permearam nossas vidas.

- a. Com a mãe ruim e/ou com todas as pessoas e situações que foram sentidas como fontes de vivências de desamparo, de solidão, de tristeza, de carência, de dificuldades de expressarmos afeto, de sermos continente, acolhedoras, forjamos *imagos* sombrias.
- b. Vivências com a mãe boa e/ou com todos as pessoas e situações que permearam nossas vidas como fontes de acolhimento, amorosidade, aconchego, continência, colo, abraço, carinho e que o Ego identifica como a mãe boa, forjamos *imagos* iluminadas.
- c. O Eu maior (ou *Self*) demanda pela conscientização do quanto as predisposições arquetípicas mobilizadas por vivências terríveis ou agradáveis conseguiram se atualizar como *imagos* de si, passando a ocupar espaços e fazer com que o Ego se conduza pelos valores das próprias *imagos* incorporadas, *imagos* essas que não são o *Self*, mas sim *imagos* minhas agindo com autonomia. Tanto as *imagos* iluminadas ou boas como as desagradáveis, sombrias, precisarão ser avaliados e segundo um processo de elaboração reflexivo, transformados em eu sou (ou não sou) por escolha dessas *imagos*. Ou seja, deixar de ser produto de um pai/mãe bons ou de um pai/mãe terríveis para tornar-se indivíduo. Escolher-se assim implica assumir-se pelo reto-agir.

### **As incontáveis *imagos* (duplos) de cada um de nós!**

As incontáveis *imagos* que carregamos decorrem de vivências nas quais estruturas primor-

diais arquetípicas foram acionadas por mobilizações emocionais agradáveis ou causadoras de sofrimentos. A criança no colo da mãe (ou substituta) acolhida num continente como se fora um útero reconfigurado (ALVARENGA, 2020) experimenta, certamente, sentimentos de proteção, acolhimento, embalo, bem-estar, ou seja, protegida. A reedição dessas vivências acrescidas de carinho, amamentação, massagens e outras tantas demonstrações de acolhimento amoroso devem concorrer para a forja de imagens mentais de mãe boa. De outra parte, quando a relação entre a mãe (ou substituta) for permeada por ameaças, agressão física de caráter doloroso e tantas outras demonstrações de repúdio, rejeição e/ou abandono, essas atitudes concorrem também para a forja de *imagos*, ou duplos da mãe terrível na psique de quem viveu o sofrimento.

E, assim, a forja de *imagos* subjetivas, agradáveis ou desagradáveis, se faz: e todas as criaturas se povoam de *imagos* de pai, de mãe, de irmãos, amigos, professores, concorrentes, polícia, de intimidadores e agressivos, de abusadores, misericordiosos e infelizes, de sarcásticos e de tantas outras faces de duplos ou *imagos* que em nós habitam.

E, enquanto não nos conscientizarmos de que somos povoados pelas *imagos* ou duplos, agiremos como se fôssemos conduzidos por criaturas, sem nos darmos conta de agirmos dessa forma como decorrência de nossas próprias *imagos*, criaturas de nossa psique. Quando essas *imagos* permanecem, tão somente, como integrantes de nossa sombra, portanto, não conscientes de que são *imagos*, muitas são as vezes que projetamos para o outro, com quem nos defrontamos, a responsabilidade por desencadear em nós comportamentos insólitos. Fazer outro responsável pelo comportamento da própria sombra (*imago* que também é instância de si mesmo e da qual não se tem consciência) nos inocenta de responsabilidades. Mas, o mais íntimo de cada um sabe que é parte do si mesmo agindo. E, assim, as pessoas se fazem autoritárias ou submissas, agressivas ou ofendidas, mi-

seráveis, culpadas, dependendo da conjunção forjada pela parceria com os outros concretos e os outros simbólicos, e que são nossas *imagos*.

Somente quando pudermos entender o quanto nossos outros simbólicos são realmente responsáveis por muitas de nossas atitudes e ações, somente quando pudermos atentar para o quanto nossas atitudes decorrem da interação de nossas *imagos* com os outros concretos, sem que nossos egos constatem estar sob as demandas dessas interações, poderemos compreender a magnitude da importância de nos dedicarmos ao processo reflexivo, explicitado no texto do *Bhagavad Gita*, que simbolicamente retrata a imperiosidade da realização do combate, qual seja, incorporarmos-nos de todos os nossos duplos, nossas *imagos* sombrias tanto quanto das iluminadas! Esta é a maior guerra que precisamos enfrentar!

### **O Bhagavad Gita e a incorporação simbólica das *imagos* sombrias e das iluminadas**

Quando Krishna, no texto *Bhagavad Gita*, insiste para Arjuna conduzir a guerra contra os *Kauravas*, que são seus parentes, bem como entre eles se encontram a própria mãe, tio, tia, primos, amigos, mestres a quem deve seus conhecimentos e técnicas de lutas, parece-me que a grandiosidade do texto se encontra fundamentalmente na leitura simbólica das tantas lutas que demandam por serem travadas com todas as *imagos* sombrias e com as iluminadas para que se tornem instâncias da própria individualidade, cujo desafio singular a ser elaborado é propósito maior do processo de análise.

A leitura simbólica do *Bhagavad Gita* como um processo de elaboração de realidades sombrias que nos habitam e confundem, levou-me a atentar também para o quanto as *imagos* ou duplos de todos os demais, amigos, mestres, exemplos de virtudes, presentes em todos nós, como se fossem outros, são, na realidade, instâncias nossas; para que realmente cada um de nós se faça individuado, sem cisões, sem proje-

ções no outro, sem desmembramentos esquizoides, sem dissociações. É fundamental que sejam, simbolicamente, mortos para que renasçam em nós, transformando-se na totalidade de tudo quanto vivemos, sofremos, invejamos, repudiamos, desejamos, odiamos, amamos! Qual seja, a totalidade do EU SOU!

A incorporação das *imagos* sombrias bem como a incorporação das *imagos* iluminadas é uma guerra descomunal, um desafio ensandecedor, um trabalho de anos de análise, um confronto mítico, o desafio da Vida!

### **Krishna como manifestação da sabedoria intencional do inconsciente**

Von Franz (2011), em seu texto *Sonhos*, diz: “Parece, haver em nós uma inteligência superior que poderíamos denominar guia interior ou centro divino que produz os sonhos, cujo objetivo parece tornar a vida do indivíduo a melhor possível” (p. 96). Servindo-me de suas palavras e com elas concordando, quer me parecer que a proposição de uma inteligência superior qualificada por Von Franz como guia interior ou centro divino, meu entendimento é a de que essa manifestação divina se faz explicitar em muitas outras realidades humanas, além de nos sonhos, quer as de caráter psíquico como as intuições, os *insights*, como também nos textos considerados sagrados, como a presença de Krishna no *Bhagavad Gita*.

No capítulo III, item 43 do texto do *Bhagavad Gita* (VYASA, 2012), encontramos a seguinte citação, seguida da observação de Rhoden:

43 – Uma vez que conhecestes o Eu Supremo, supera os sentidos, a mente e as emoções, pelo poder do EU SOU. Derrota os teus inimigos, que, em formas várias, a ti se apresentam. (p. 28)

23. Nessas últimas palavras aparece nitidamente o sentido simbólico da luta que Arjuna enfrenta: os inimigos que usurparam o trono da alma são os sentidos, a mente e as emoções, que devem ser superados para que o príncipe Espírito (alma) possa ocupar o trono que lhe compete e proclamar o reino de Deus...

Inegavelmente, tanto a citação de Krishna: “Derrota os teus inimigos que, em formas várias, a ti se apresentam”, quanto as ampliações simbólicas propostas por Rhoden são explícitas em apresentar as *imagos* da psique como realidades sombrias que, imperiosamente, demandam por integrar-se à instância do Eu Superior. Todavia, em nenhum momento, explicitamente, se ocupa da necessidade de que as *imagos* iluminadas (e não somente as sombrias) também precisem sofrer o mesmo processo, sem o que não há como conseguir-se experimentar a individuação!

Krishna pode ser considerado como a manifestação do sagrado que encontramos relatada nas mais variadas expressões da realidade divina, conforme afirma Von Franz, e que eu entendo como a sabedoria do inconsciente presente no processo simbólico de individuação de Arjuna. ■

Recebido: 01/06/2023

Revisado: 14/11/2023

## Abstract

### *Symbolic Correlations between the Bhagavad Gita and the Individualization Process*

*This paper proposes a symbolic correlation between the Bhagavad Gita text and the individuation process proposed by Jung. It interprets the war between the Pandavas' guenos and the Káuravas as a symbolic process, as a result of which Arjuna (leader of the Pândavas) will be able to embody, in his psyche, the contents, symbolically represented and deposited in the group of the Káuravas, whether the characters dark, defensive, as well as creative or light ones. ■*

**Keywords:** Bhagavad Gita, process of individuation, dark and illuminated images

## Resumen

### *Correlaciones Simbólicas entre el Bhagavad Gita y el Proceso de Individuación*

*El artículo propone una correlación simbólica entre el texto del Bhagavad Gita y el proceso de individuación propuesto por Jung. Interpreta la guerra entre los guenos de los Pândavas y de los Káuravas como un proceso simbólico, en función del cual, Arjuna (personaje líder de los Pândavas) podrá incorporar en su psique los contenidos, simbólicamente representados y depositados en el grupo de los Káuravas, sean las características oscuras, defensivas, así como las creativas o iluminadas. ■*

**Palabras clave:** Bhagavad Gita, proceso de individuación, imagos sombríos e iluminados

## Referências

- ALVARENGA, M. Z. O primeiro tribunal de júri. *Junguiana*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 129-35, jul./dez. 2012.
- \_\_\_\_\_. Ritos de passagem. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 183-96, jun. 2020.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CHARON, J. E. *O Espírito, esse desconhecido*. São Paulo: Melhoramentos, 1977.
- ÉSQUILO. *Oréstia: Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. (Tragédia Grega Vol. II).
- VYASA, K. D. *Bhagavad Gita*. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- KRIYANANDA, S. *A essência do Bhagavad Gita explicado por Paramhansa Yogananda*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- JUNG, C. G. *Freud e a psicanálise*. Petrópolis: Vozes, 1985a. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 4)
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1985b. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 6)
- \_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1985c. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 7)
- \_\_\_\_\_. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1985d. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 8/1)
- \_\_\_\_\_. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 1989. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 8/3)
- TEILHARD De CHARDIN, P. *O fenômeno humano*. Porto: Tavares Martins, 1988.
- VON FRANZ, M. L. *Sonhos: um estudo de sonhos de Jung, Descartes, Sócrates, e outras figuras históricas*. Petrópolis: Vozes, 2011.

# Symbolic Correlations between the Bhagavad Gita and the Individualization Process

Maria Zelia de Alvarenga\*

## Abstract

This paper proposes a symbolic correlation between the Bhagavad Gita text and the individuation process proposed by Jung. It interprets the war between the Pandavas' guenos and the Káuravas as a symbolic process, as a result of which Arjuna (leader of the Pândavas) will be able to embody, in his psyche, the contents, symbolically represented and deposited in the group of the Káuravas, whether the characters dark, defensive, as well as creative or light ones. ■



**Keywords**  
Bhagavad Gita,  
process of  
individuation,  
dark and  
illuminated  
images.

\* Physician (FMUSP-1966), psychiatrist (AMB), Jungian analyst - Brazilian Society of Analytical Psychology (SBPA) and affiliated with the International Association for Analytical Psychology (IAAP). Books published: *Mitologia Simbólica* (in collaboration); *The Grail: Arthur and his Knights* (in Portuguese and English – publisher Karnac); *Oedipus, a hero without divine protection*; *Ulysses, the hero of cunning* (in collaboration with Sylvia Baptista); *Why do the gods punish?* (all by Casa do Psicólogo); *Do the gods punish? Anima/Animus of all times* (in collaboration). email: mza@boitata.org

## Symbolic Correlations between the Bhagavad Gita and the Individualization Process

### About the Bhagavad Gita

The Mahabharata text, or “The Great History of the Bharatas”, is considered the greatest epic of mankind. According to legend it was written by the sage Vyasa, containing around 200,000 verses. The text - the foundation of Hindu religiosity, portrays the history concerning the development of a mythical family that, over time, is divided into two opposing guenos: the Pândavas and the Káuravas who, despite very close kinship ties, fight for possession of the Kingdom. The war between the two groups takes place within the boundaries of the city of Kurukshetra (northern India), the name by which the battle became known. One of the component volumes of the great epic Mahabharata is the text “Bhagavad Gita”, considered a sacred book (KRIYANANDA, 2007).

The text Bhagavad Gita (VYASA, 2012), published and referred to as authored by Krishna, translated into Portuguese by Huberto Rohden, presents unique propositions that led me to weave symbolic correlations with the theme of the individuation process, proposed by Jung (1985a; 1985b; 1985c; 1985d).

In the introductory text of the Bhagavad Gita’s translation, Rohden (VYASA, 2012) proposes, in his formulations on the cosmic conception of Eastern philosophy, that every activity of profane man is tragic, permeated by guilt, since every action stems from an ego populated by negative illusions. If so, with any and all human activity, Rohden continues, the inevitable dilemma would involve acting and burdening oneself with guilt or not acting in order to preserve oneself from more karma. Continuing, Rhoden states that most Eastern philosophy would have opted for the alternative of not acting, keeping individuals in total inactivity, immersed in passive meditations, with the aim of not increasing the karmic debt.

However, according to Krishna’s speech (VYASA, 2012), the text of the Bhagavad Gita proposes a third path, acting without guilt, through an upright action, equidistant from false action and non-action.

According to Krishna (VYASA, 2012), the act that burdens human beings with guilt implies carrying out actions for the demands of the ego, that is, acting moved by vanity, secondary gain, applause or public recognition. On the other hand, acting without burdening oneself with guilt, implies the action of the so-called straight-acting, which is, acting for the demands and for the love of the greater Self, or Self, although doing is always carried out by the action of the ego. In this way, and only in this way, the activity would not result in guilt.

Correct action, out of love for the true Self (VYASA, 2012), does not create guilt, either in the present or in the future, but neutralizes the karma of false actions in the past, freeing man from his debts. Hence the supreme wisdom of the Bhagavad Gita. However, for man to be able to act out of love for the demands of the true Self, he must foresee his reality and, fundamentally, know the truth about his own nature.

This is, therefore, Krishna’s purpose: to convince Arjuna about the need for him to participate in the “combat” that will lead him to self-knowledge, making his actions viable through straight-acting. For Rhoden (VYASA, 2012), understanding Krishna’s propositions, the quintessence of the Gita is the feasibility of straight action. The soul of the Bhagavad Gita is the song of redemption that stems from self-realization arising from self-knowledge.

### Proposition to symbolically understand the Bhagavad Gita

In my opinion, the self-knowledge arising from studying the Bhagavad Gita certainly implies a



symbolic reading of what the battle waged between the gueno components of the fight entails.

The fact that this sacred text, Bhagavad Gita, has inspired so many human spirits over the centuries, mainly comes from translating how the path of revelation of the encounter with oneself is made, or the understanding of the meaning of Life itself, the understanding of the reason for existence!

The symbolic reading of the Bhagavad Gita is an instruction manual on how to achieve the individuation process proposed by Jung!

Thus, I will try to explain how the ideas came to me to formulate this understanding!

The assumption that moves me, has already been understood by many others; from understanding the larger text “The Mahabharata” (2005–2011), of which the Bhagavad Gita is a part, and describes the intense suffering resulting from the conflicts experienced by Arjuna when he realizes the struggle that he and his guenos, of the Pandavas, will have to face against the guenos of the Kauravas. The great challenge for the reader is to understand that, ultimately, war is an inner struggle, subjective and symbolic in nature. Kurukshetra’s war is the possibility of overcoming the conflict against the dark realities of the psyche, moved by the desire to overcome its bitterness, frustrations, conflicts, heartaches, overcoming which are so necessary for the growth of every human being. It also configures understanding how much the demands moved to achieve success, to have the recognition of their merits, to be the winner in so many competitions, to win medals, to obtain power, to make spectacular discoveries, to accumulate highlights, to achieve fortunes, to be distinguished among the others, becoming a winner, will always imply a demand against the other!

According to Rhoden’s (VYASA, 2012) understanding and proposition, whenever action stems from the demands of vanity, revenge, fear, concupiscence, pride, avarice, etc., this action configures actions mobilized by love for the ego. They are, therefore, demands that need

the recognition or applause of the other or depend on the condition of the act causing suffering, contempt, humiliation, envy to the other or for the other.

These demands are present in all human beings, to a greater or lesser extent, and are the result of relational patterns under which humanity was forged. Acting as a result from demands of vanity, revenge, fear, concupiscence, pride, avarice, configuring actions mobilized by love for the ego, certainly translates patterns of behavior resulting from models conveyed by the human components of the surroundings, that surround us all; it is these models that interact with constitutional inferences present, to a greater or lesser extent, also in the nature of all of us.

During my years of professional activity (whether as a psychiatrist or a Jungian analyst) I came across the condition that many psyches are prematurely hurt, unloved, injured, offended, as well as disqualified psyches, accused of incompetence, repudiated and, in order to survive, they became submissive and obedient, symbolic doormats, as they were and are stepped on, continuously and constantly, by the others. On the other hand, there are many psyches that, faced with so many aggressions, have become explicitly revolted, aggressive, belligerent, who start to take revenge objectively, for the offenses received. Certainly, the symbolic doormats, the submissive ones, also carry the demands of revenge, but they are afraid to exercise them. One must certainly consider, among these many creatures, the possibility of recognizing the presence of psyches of people with psychopathologically inherited endowments!

We can conclude that from the interaction of these different ranges of psyches, with their constitutive attributes, with their parents, their caregivers, their instructors and with all the existential synchronicities, we are the result of this great mystery!

My understanding is that many of the demands attributed to the ego are, in reality, arising from the actions of “characters” belonging to

the psyche of all of us, characters that I previously called “dark doubles” as well as “illuminated doubles”, as images of creatures forged by the psyche, bearing a negatively defensive character or a positively creative character. However, due to a warning issued to me by Galias (CP, 2022), these dark or enlightened doubles, which I qualified as such, have the same characteristics as the concept formulated by Jung, which he called *Imagos* (JUNG, 1989, par. 296; v.9/1 par. 122) and/or compounds.

And, of course, if we don’t have a well-structured psyche, with an established reflective character, with each demand under which the ego finds itself mobilized, we will not be able to know if this demand really stems from the ego itself or from some of its dark or enlightened *imagos*. The demands of dark *imagos* are often justified as arise from the actions of enemies, as well as the demands of enlightened *imagos* will be attributed to the well-liked figures that inhabit us!

These imagery structures, of which we are all carriers and possessors, and under which we live subjected, are forged as mnemonic strongholds, *imagos*, resulting from the interactions suffered between our inherited predispositions and relational experiences, which we had, with all real or imaginary beings, that occurred throughout our lives, from our conception.

### **Proposition about the Archetypal Impairment in all of us**

The development or formation of human beings, over time, demanded the humanization of the inherent archetypal contingents and components of the structures of the primordial egg, resulting from the meeting of an ovum originating from a human female ovary and a spermatozoon originating from a testicle of a human male.

It should be noted, remembering only as a quote, as described by Charon (1977, p. 49), the specific processes that occur during the formation of the human egg: singular “choices” happen, permeating the forge of the hereditary structure of the new gestated being; when then,

different chromosomal selections coming from the maternal grandfather, as well as from the paternal grandfather, are “elected” to form the egg cell that will give rise to the new being. Remembering, too, that a similar process of singular choices occurs in the forging of the fertilizing spermatozoon. Alongside this spectacle of singularities, nature, tireless in creativity, “deliberates” on which sperm, among the thousands, if not millions of “candidates”, will be elected to fertilize the only egg and make a new human being happen! What’s more, when the egg cell is forged as much as the sperm cell is forged, the future generative cells of the future human being will have only 23 chromosomes in their composition, not the 46 that all other cells normally carry. Each egg will carry only one X chromosome and the sperm will carry only one X or one Y chromosome.

Undeniably, nature does not support copies!

It is essential to recognize that every being conceived is unique, unprecedented!

We are and will always be unique beings!

In addition to the shortcomings, we are also unprecedented in that we bring together inheritances from hundreds of thousands, if not millions or billions of ancestors, as well as the archaic “mnemonic images” that have been transmitted to us over these countless centuries, millennia or billions of years; however, common legacies will be present in all of us, even knowing that they are the result of unprecedented combinations!

These archaic heritages that we carry, of mineral, vegetable and animal ancestral origin, and of which we are human expressions, have been certainly forged in this way, sources of what Jung called our archetypal contingent (JUNG, 1989, par. 954). This primitive material, archaic by nature, stems from ancestors from a time when there was no language, but which, somehow, archived images and emotions. According to Teilhard de Chardin (1997) we are bearers of heritage patterns of mineral, plant and animal consciousness, for we are a “product” of these

billions of years, we are and carry the memory of prehistoric times.

Myths, also as expressions of our primordial archetypal inheritances, possibly portray our “memories”, our ancestral history, which are updated in the countless imagos we carry, and which are a result of experiences embedded in our unconscious.

### **What are imagos?**

According to Jung (1989, par. 944), we archive, in our psyche, the memory of all the images arising from pleasant or unpleasant, loving or impactful, simple or frightening, warm or terrifying affective experiences and many other representations and meanings. These images, representations and emotional meanings are archived as mnemonic realities deposited in our specific archetypal locus, inherited over billions of years, and which are encysted in our unconscious (2011, § 197, vol 17). These loci, in my opinion, are specific to store experiences that are also specific and exclusive of a good mother, terrible mother, good father, terrible father, brother, friend, lover, traitor, master, enemy, that is, countless locus consistent with the countless felt, suffered, experienced realities, with all the beings and realities with which we had contacts and interactions (human and non-human), with all the phenomena we experience (pleasure, well-being, suffering, pain, threats, illnesses, feelings, etc.) throughout Life. These loci, expressions of archetypal instances, configure sources of pleasure when evoked or a source of suffering, anguish, threat, etc., even when we are unaware of their origins and/or triggering factors.

And, these mnemonic images, conscious or not, called by Jung as imagos, manifest themselves in dreams, in spontaneous drawings, in faulty acts, in literary texts, in fairy tales, in relational clashes and, explicitly, in myths.

I attribute to them the characteristics of doubles for constituting themselves, because, as archetypal locus, when evoked, they present themselves to the psyche as similar profiles of

the mother, friend, father, traitor, abandoner, that is, an archived double of countless pleasant experiences or unpleasant experiences felt throughout existence. It must always be stressed that the imagos are imagery doubles of people or situations suffered, loved or hated, desired or execrated, admired or abhorred, divine or demonic, dark or enlightened! However, these imagos, which populate all of us, are doubles and not people we love or hate; they are archived images, components of our experiences and memories! They are creations of the psyche itself and of archetypal legacies, resulting from experiences and clashes between oneself and the world!

### **The mythical doubles or imagos!**

In my understanding mythical doubles or imagos represent profoundly interesting symbolic realities, because they portray phenomena always populated by the demand that these imagos be incorporated, or better, be recognized as parts or instances belonging to the nature of the creature that expresses them. What’s more, by being recognized as doubles or imagoes of oneself, they demand to be incorporated into the field of consciousness, as manifestations of one’s own identity. The mythical moment closes when the incorporation of the double (or the imago) takes place.

In Greek myth, one of the most significant expressions of a divine entity, demanding the integration of its double or its imago, we find in the mythical account of the goddess Athena, when the first court of Juri was instituted (ALVARENGA, 2012). This mythical theme was masterfully described in the *Oresteia* trilogy, by Aeschylus (ÉSQUILO, 1991), more explicitly in the third play “The Eumenides”. This is a solemn moment because it portrays the goddess Athena using her great persuasive endowment to convince the Erinyes to remain in the city, that is, symbolically in the field of conscience (ALVARENGA, 2012), without which Justice would not be able to be performed satisfactorily. Certain-

ly, the greatest mythical symbol of Justice, Athena, would only be completely updated if she were “incorporated” of her doubles, or her imagos, her Erinyes, in the field of consciousness (ALVARENGA, 2012).

On the other hand, Athena, as the goddess who protects heroes, depends on the intercession of Perseus to incorporate her double Medusa. According to the myth (BRANDÃO, 1987, p. 73-89) Medusa was a priestess of the temple of the goddess, that is, symbolically a hypostasis of Athena. Medusa would have been lovingly harassed by Poseidon and, yielding to the charms of the divine, lay down with him in the temple of the goddess. Before that, Athena, taken by fury, turned her priestess’s hair into serpents and her face into a horrible countenance with a look capable of turning all who looked at her into stone, meeting her eyes with hers. Symbolically, Medusa represents one of Athena’s doubles or imagoes, an expression of the goddess’ anger or resentment, expressed in several other mythologems of her.

The demand for the images to be integrated stems from the condition that we have for these characters, images of our psyche, feelings of love and hate, anger and continence, acceptance and revenge, admiration and repudiation. And, once incorporated, they will cease to be shadow instances, as well as strongholds of memories of characters, which I called enlightened ones, to become and integrate consciousness as an assumed expression of the totality that each one of us needs to be. And so, and only so, when all “doubles” cease to be imagos and become embodied as attributes of the creature, the greater Self, the process of individuation takes place.

### **Our worst and our best imagos**

It is my understanding that the worst, or most harmful, of our imagos are a result of traumatic affective experiences, while our best imagos are a result of creative, pleasant, affectionate affective experiences that we have with all the people and situations that permeate our lives.

- a. With a bad mother and/or with all the people and situations that were felt as sources of helplessness, loneliness, sadness, lack, difficulties in expressing affection, being continent, welcoming, we forge dark images.
- b. Experiences with the good mother and/or with all the people and situations that permeated our lives as sources of welcome, love, warmth, salute, lap, hug, affection and that the Ego identifies as the good mother, we forge enlightened images.
- c. The greater I (or Self) demands awareness of how much the archetypal predispositions mobilized by terrible or pleasant experiences managed to update themselves as imagos of the self, starting to occupy spaces and make the Ego conduct itself by the values of the incorporated imagos, who are not the Self, but my imagos acting autonomously. Both the enlightened or good imago and the unpleasant, dark one will need to be evaluated and, according to a reflexive elaboration process, transformed into I am (or am not) by choice this imago. That is, stop being the product of a good father/mother or a terrible father/mother to become an individual. Choosing oneself in this way implies assuming oneself through straight action.

### **The countless (double) imagos of each one of us!**

As I see it, the countless imagos that we carry result from experiences in which primordial archetypal structures were triggered by pleasant emotional mobilizations or those that caused suffering. The child in the lap of the mother (or surrogate) welcomed in a continent as if it were a “reconfigured womb” (ALVARENGA, 2020) certainly experiences feelings of protection, welcome, lull, well-being, protected. The re-edition of these experiences, plus affection, breastfeeding, massages and many other demonstrations of loving care, should contribute to the forging

of mental images of the “good mother”. On the other hand, when the relationship between the mother (or surrogate) is permeated by threats, painful physical aggression and many other demonstrations of repudiation, rejection and/or abandonment, these attitudes also contribute to the forging of an imago, or doubles of the “terrible mother” in the psyche of those who experienced suffering.

And thus, the forging of subjective images, pleasant or unpleasant, is made; and all creatures are peopled with images of father, mother, brothers, friends, teachers, competitors, police, neighbors, strangers, intimidators and aggressive people; abusers and violent, corrupt and persecuting, merciful and unhappy, sarcastic and so many other faces of doubles or imagoes that inhabit us.

And, while we are not aware of the reality of these imagos or these doubles, we will act as if we were, without realizing that we act in this way as a result of our own imagos, which are “creatures” of our psyche, conscious or not. When these imagos remain, only as members of our shadow, many times we project onto the other the responsibility for triggering unusual behaviors in us. Making the other responsible for the behavior of one’s own shadow (I imagine that it is also an instance of oneself and of which one is not aware), exempting us from responsibility. But, in the depths of each one, an instance of himself knows that he is part of himself acting. And so, people become authoritarian or submissive, aggressive or offended, miserable, guilty, depending on the conjunction forged by the partnership with concrete others and symbolic others, and who are our imagos.

Only when we can understand how much our symbolic others (our imagos) are really responsible for many of our attitudes and actions; only when we can pay attention to how much our attitudes result from the interaction of our imagos with concrete others, without our Egos realizing that they are under the demands of these interactions; only then will we

be able to understand the magnitude of the importance of dedicating ourselves to the reflective process, explained in the Bhagavad Gita, which symbolically portrays the imperative of carrying out the combat, that is, to incorporate myself from all my doubles, my dark imagos as much as from the lit!

This is the biggest war we need to face!

### **The Bhagavad Gita and the Symbolic Embodiment of Dark and Light Imagos**

When Krishna, in the Bhagavad Gita text, insists that Arjuna lead the war against the Kauravas, who are his relatives, as well as among them his own mother, uncle, aunt, cousins, friends, masters to whom he owes his knowledge and techniques of struggles, it seems to me that the grandiosity of the text is fundamentally found in the symbolic reading of the many struggles that demand to be waged with all the dark imagos and with the enlightened ones so that they become instances of the individuality itself, whose unique challenge to be elaborated is purposefully part of the analysis process.

The symbolic reading of the Bhagavad Gita as a process of elaboration of dark realities that inhabit and confuse us, also led me to pay attention to how much the imagos or doubles of all the others, friends, masters, examples of virtues, present in all of us, as if they were others, are in reality our instances; so that each one of us really becomes individuated, without splits, without deposits in the other, without schizoid dismemberments, without dissociations, it is fundamental that they are, symbolically, killed so that they are reborn in us, transforming themselves into the totality of everything we live, suffer, we despise, we envy, we desire, we admire, we hate, we love! That is, the totality of who I AM!

The incorporation of dark imagos as well as the incorporation of enlightened imagos is a huge war, a maddening challenge, a work of years of analysis, a mythical confrontation, the challenge of Life!

### **Krishna as manifestation of wisdom intentional unconscious**

Von Franz (2011), in his text *Dreams* says: “It seems that there is a superior intelligence in us that we could call an inner guide or divine center that produces dreams, whose objective seems to make the individual’s life the best possible”. Making use of his words and fully agreeing with them, it seems to me that the proposition of a superior intelligence qualified by Von Franz as an inner guide or divine center, I submit that: this divine manifestation makes itself explicit in many other human settings, in addition to dreams, or those of a psychic nature such as intuitions, insights, as well as in texts considered sacred, such as the presence of Krishna in the *Bhagavad Gita*.

In chapter III, item 43 of the *Bhagavad Gita* text (VYASA, 2012) we find the following quote, followed by Rhoden’s observation:

43 – Once you have known the Supreme Self, overcome the senses, the mind and the emotions, by the power of who I AM. Defeat your enemies, who, in various forms, present themselves to you.

23. In these last words, the symbolic meaning of the struggle that Arjuna is

facing appears clearly: the enemies who have usurped the throne of the soul are the senses, the mind and the emotions, which must be overcome so that the prince Spirit (soul) can occupy the throne which belongs to him, and to proclaim the kingdom of God...

Undeniably, both Krishna’s quote: “Defeat your enemies, who, in various forms, present themselves to you”, and the symbolic amplifications proposed by Rhoden are explicit in presenting the psyche’s imagos as dark realities that, imperiously, demand by integrating the instance of the Higher Self or Self. However, at no time is he explicitly concerned with the need for the enlightened imagos (and not just the dark ones) to also undergo the same process, without which there is no way to experience individuation!

Krishna is the manifestation of the sacred that we find related in the most varied expressions of the “divine” reality as Von Franz speaks, quoted above, and that I understand as the wisdom of the unconscious present in Arjuna’s individuation process. ■

Received: 07/08/2023

Revised: 11/14/2023

## Resumo

### *Correlações simbólicas entre o Bhagavad Gita e o processo de individuação*

*O artigo propõe uma correlação simbólica entre o texto do Bhagavad Gita e o processo de individuação proposto por Jung. Interpreta a guerra entre os guerreiros dos Pândavas e dos Káuravas como um processo simbólico, em função do qual, Arjuna*

*(personagem líder dos Pândavas) poderá incorporar, em sua psique, os conteúdos, simbolicamente representados e depositados no grupo dos Káuravas, sejam as características sombrias, defensivas, bem como as criativas ou iluminadas. ■*

Palavras-chave: Bhagavad Gita, processo de individuação, imagens sombrias e iluminadas

## Resumen

### *Correlaciones Simbólicas entre el Bhagavad Gita y el Proceso de Individuación*

*El artículo propone una correlación simbólica entre el texto del Bhagavad Gita y el proceso de individuación propuesto por Jung. Interpreta la guerra entre los guerreros de los Pándavas y de los Káuravas como un proceso simbólico, en función del*

*cuál, Arjuna (personaje líder de los Pándavas) podrá incorporar en su psique los contenidos, simbólicamente representados y depositados en el grupo de los Káuravas, sean las características oscuras, defensivas, así como las creativas o iluminadas. ■*

Palabras clave: Bhagavad Gita, proceso de individuación, imágenes sombrías e iluminadas

## References

- ALVARENGA, M. Z. O primeiro tribunal de júri. *Junguiana*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 129-35, jul./dez. 2012.
- \_\_\_\_\_. Ritos de passagem. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 183-96, jun. 2020.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CHARON, J. E. *O Espírito, esse desconhecido*. São Paulo: Melhoramentos, 1977.
- ÉSQUILO. *Oréstia: Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. (Tragédia Grega Vol. II).
- VYASA, K. D. *Bhagavad Gita*. São Paulo: Martin Claret, 2012
- KRIYANANDA, S. *A essência do Bhagavad Gita explicado por Paramhansa Yogananda*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- JUNG, C. G. *Freud e a psicanálise*. Petrópolis: Vozes, 1985a. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 4)
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1985b. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 6)
- \_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1985c. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 7)
- \_\_\_\_\_. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1985d. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 8/1)
- \_\_\_\_\_. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 1989. (Obras Completas de C. H. Jung, vol. 8/3)
- TEILHARD De CHARDIN, P. *O fenômeno humano*. Porto: Tavares Martins, 1988.
- VON FRANZ, M. L. *Sonhos: um estudo de sonhos de Jung, Descartes, Sócrates, e outras figuras históricas*. Petrópolis: Vozes, 2011.



## Normas para publicação de artigos

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

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

## *Guidelines for publishing articles*

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

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

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

