



JUNGUIANA

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

VOLUME 41 / 2



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 41-2/2023

Editorial

Vera Lúcia Viveiros Sá - editora chefe
Rosana Rubini - editora chefe do fascículo 41/2
Luísa de Oliveira - 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
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.



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
Home page: www.sbpa.org.br

SBPA-Rio de Janeiro

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

Indexação

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

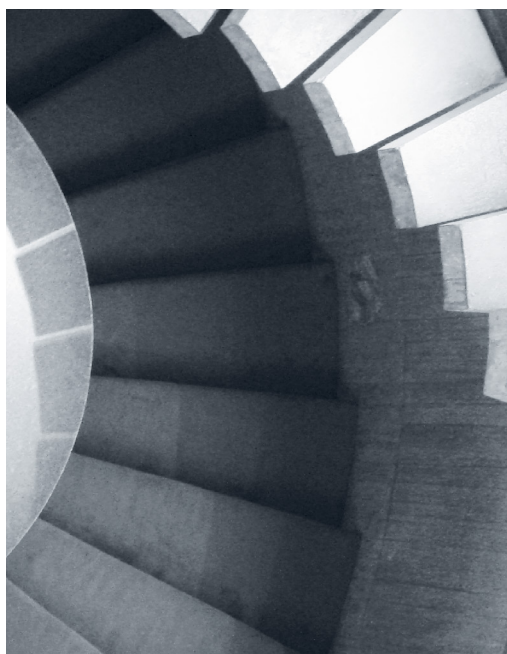
Editoração: Ingroup Tecnologia e Serviços

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

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

CDD 150

Editorial



No ano passado, comemoramos o 40º volume da Junguiana criando um fascículo exclusivo com artigos anteriormente publicados em nossas edições impressas. Neste ano, consultamos a comunidade sobre o desejo de manter um fascículo de republicação da era física da revista, e o desejo se manteve, cresceu e nos inspirou a trazer não somente textos de volumes anteriores, mas também aqueles veiculados em outras publicações.

Das sugestões recebidas, adotamos o princípio de republicar prioritariamente artigos de volumes esgotados da Junguiana e, também, tivemos a oportunidade de receber um artigo publicado originalmente no *The Journal of Analytical Psychology*. Assim como no fascículo anterior de republicações, mantemos a ordem cronológica na qual os artigos foram publicados e buscamos ser o mais fiéis possível aos originais, salvo as adequações às normas atuais de edição.

Abrimos o fascículo com “O arquétipo do mestre-aprendiz – considerações sobre a vivência”, de Laura Villares de Freitas, publicado na Junguiana nº 8. A autora conta sua experiência como professora e aluna, tecendo reflexões sobre o campo de interação constelado pelo arquétipo do mestre-aprendiz. Em seguida, apresentamos o artigo “Narcisismo: considerações atuais”, de Raquel Porto Montellano, que foi gerado a partir da mesa-redonda, de mesmo nome, do evento Freud & Jung – 90 anos de encontros e desencontros, realizado em 1996, no Museu da Imagem e do Som de São Paulo (MIS). Nele, analistas freudianos e junguianos discutiram temas importantes sobre a psique e a psicoterapia. No volume nº 14, a autora revê o conceito de narcisismo a partir da visão freudiana e o contrapõe ao processo de individuação de Jung, valendo-se do mito de Narciso e Eco e da ideia de função estruturante de Carlos Byington. O volume nº 18 teve como tema “Mitos e Lendas da América Latina” e trouxe o artigo “Do analista-caipira ao caipira-analista”, escrito por Isabel F. Rosa Labriola, para nos contar sobre o arquétipo do caipira e as possibilidades criativas do encontro analista-caipira.

Marfiza T. Ramalho Reis colaborou na Junguiana nº 22 com o artigo “Espiritualidade e cura – conexão da psique e da matéria” falando sobre a saúde e a cura, compreendidas em diferentes culturas e abordagens teóricas ao longo do tempo, destacando uma perspectiva sistêmica que considera a saúde em seus aspectos físicos, psicológicos e sociais. No volume nº 23, em “Reflexões sobre agressão e violência: da biologia à cultura”, Maria Paula Magalhães T. de Oliveira examina a agressão e a violência por meio de diferentes abordagens como a etologia e a antropologia e destaca o conceito de arquétipo como possibilidade de trânsito entre as diferentes visões.

Victor Palomo nos brinda com um artigo sobre “O tédio”, que teve lugar no volume nº 25 dedicado à psicopatologia. O texto traz uma abordagem histórica do tédio e suas raízes arquetípicas, o seu entendimen-

to por Freud, Jung e a psiquiatria, além de o relacionar ao consumo em massa. Também do volume nº 25, republicamos o artigo de Claudia Morelli Gadotti, “A patologia da arte e da exclusão”. A autora propõe uma reflexão sobre os limites que separam a patologia da criatividade por meio de textos de Clarice Lispector e relaciona o fenômeno da patologia com a história da misoginia e o sentimento de exclusão.

Da Junguiana nº 29/2 trazemos o artigo de Santina Rodrigues de Oliveira, “Fracasso e morte no processo analítico”, em que a autora discute a constelação de um “complexo do fracasso” em sua interface com o arquétipo da morte no processo analítico. Através do relato de um caso clínico, o texto traz ques-

tões sobre o manejo da transferência no processo de psicoterapia.

Por fim, mas não por último e com muita satisfação, fechamos o fascículo com o artigo de Mark Winborn “Sussurrando nas bordas: captando fenômenos efêmeros”, publicado no volume nº 67/1 do *The Journal of Analytical Psychology*, que recebeu o prêmio Gradiva, patrocinado pela Associação Nacional para o Avanço da Psicanálise (NAAP), de melhor publicação em língua inglesa de psicanálise em 2022. O texto conceitua a capacidade do analista de captar fenômenos efêmeros no *setting* analítico e propõe que esta habilidade progride continuamente, complementando e aprofundando as outras áreas do conhecimento analítico, como:

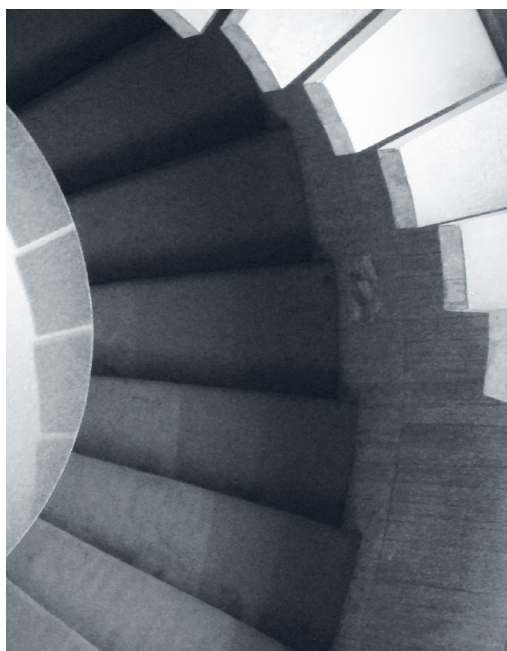
teoria, técnica, padrões arquetípicos, psicopatologia e desenvolvimento. Discute o uso do devaneio e da poesia para desenvolver a sensibilidade e a capacidade de resposta do analista ao efêmero.

Acreditamos que a publicação de artigos inéditos e a republicação de textos nos ajuda na produção de conhecimento dentro do pensamento junguiano pois, além de divulgar as novas ideias e produções, honra e revisita o que já foi produzido, unindo presente e passado, dando novos elementos para nossa comunidade se manter sempre alimentada de reflexões e descobertas.

Boa leitura!

Editoras

Editorial



Last year, we celebrated the 40th volume of *Junguiana* by creating an exclusive issue of articles previously published in our print editions. This year, we consulted the community about the desire to maintain an issue of republication of the print editions of the journal and the desire was maintained, grew, and inspired us to bring not only texts from previous volumes, but also published in other publications.

Based on the suggestions received, we adopted the principle of primarily republishing articles from out-of-print *Junguiana* volumes, and we also had the opportunity to receive an article originally published in *The Journal of Analytical Psychology*. Thus, as in the previous issue of republications, we will maintain the chronological order in which the articles were published and we seek to be as faithful as possible to the originals, except for adaptations to current editing standards.

We open the issue with “The archetype of the master-apprentice: considerations on the experience” of Laura Villares de Freitas, published in *Junguiana* nº 8, in which she recounts her experience as a teacher and student, weaving reflections on the field of interaction constellated by the archetype of the master-apprentice. Next, we present the article “Narcissism: current considerations” by Raquel Porto Montellano, which was generated from the round table, with the same name, of the event Freud & Jung – 90 years of encounters and disagreements, held in 1996, at the *Museu da Imagem e do Som de São Paulo (MIS)*, where Freudian and Jungian analysts discussed important themes about the psyche and psychotherapy. In volume 14, the author reviews the concept of narcissism from the Freudian point of view and opposes it to Jung’s individuation process, making use of the myth of Narcissus and Echo and Carlos Byington’s idea of the structuring function. The theme of volume 18 was “Myths and Legends of Latin America” and brought the article “From a Caipira Analyst to an Analyst Caipira”, written by Isabel F. Rosa Labriola, to tell us about the archetype of the redneck and the creative possibilities of the analyst-*caipira* encounter.

Marfiza T. Ramalho Reis collaborated in *Junguiana* nº 22 with the article “Spirituality and healing – connection of the psyche and matter”, talking about health and healing understood in different cultures and theoretical approaches over time and highlighting a systemic perspective that considers health in its physical, psychological and social aspects. In volume 23, in “Reflections on aggression and violence: from biology to culture”, Maria Paula Magalhães T. de Oliveira examines aggression and violence through different approaches such as ethology and anthropology and highlights the concept of archetype as a possibility of transit between the different visions.

Victor Palomo offers us an article on Boredom, which took place in volume nº25 dedicated to Psychopathology. The text brings a historical approach to boredom and its archetypal roots, its understanding by Freud, Jung and

psychiatry, in addition to relating it to mass consumption. Also from volume 25, we republished the article by Claudia Morelli Gadotti “The pathology of art and exclusion”. The author proposes a reflection on the limits that separate pathology from creativity through Clarice Lispector’s texts and relates the phenomenon of pathology to the history of misogyny and the feeling of exclusion.

From *Junguiana* 29/2, we bring the article by Santana Rodrigues de Oliveira “Failure and death in the analytical process” in which the author discusses the constellation of a “failure complex” in its interface with the archetype of death in the analytical process. Through the report of a clinical case, the text raises questions about the

management of transference in the psychotherapy process.

Last but not least, and with great satisfaction, we close the issue with Mark Winborn’s article “Whispering at the Edges: Capturing Ephemeral Phenomena” published in volume 67/1 of *The Journal of Analytical Psychology*, which received the Gradiva award, sponsored by the National Association for the Advancement of Psychoanalysis (NAAP), for the best publication in the English language of psychoanalysis in 2022. The text conceptualizes the analyst’s ability to capture ephemeral phenomena in the analytic setting and proposes that this skill progresses continuously, complementing and deepening other areas of analytic knowledge such

as theory, technique, archetypal patterns, psychopathology and development. It discusses the use of daydreaming and poetry to develop the analyst’s sensitivity and responsiveness to the ephemeral.

We believe that the publication of unpublished articles and the republication of texts helps us in the production of knowledge within Jungian thought because, in addition to disseminating new ideas and productions, it honors and revisits what has already been produced, uniting present and past, and providing new elements for our community to always be nourished by reflections and discoveries.

Happy reading!

The Editors

Editorial



El año pasado, conmemoramos el 40º volumen de la Junguiana creando un fascículo exclusivo de artículos anteriormente publicados en nuestras ediciones impresas. Este año, consultamos a la comunidad sobre el deseo de mantener un fascículo de re publicación de la era física de la revista y el deseo se mantuvo, creció, y nos inspiró a traer no solo textos de volúmenes anteriores, sino también vehiculados en otras publicaciones.

De las sugerencias recibidas, adoptamos el principio de republicar prioritariamente artículos de volúmenes agotados de la Junguiana y, también, tuvimos la oportunidad de recibir un artículo publicado originalmente en el *The Journal of Analytical Psychology*. Así, como en el fascículo anterior de re publicaciones, mantendremos el orden cronológico en que los artículos fueron publicados y buscamos que sean lo más fieles posible a los originales, salvo las adecuaciones a las normas actuales de edición.

Abrimos el fascículo con “El arquetipo del maestro-aprendiz - consideraciones sobre la vivencia” de Laura Villares de Freitas, publicado en la Junguiana nº 8, en el cual cuenta su experiencia como profesora y alumna, tejiendo reflexiones sobre el campo de interacción constelado por el arquetipo del maestro-aprendiz. A continuación, presentamos el artículo “Narcisismo: consideraciones actuales” de Raquel Porto Montellano que fue generado a partir de la mesa redonda, del mismo nombre, del evento *Freud & Jung - 90 años de encuentros y desencuentros* realizado en 1996, en el Museo de la Imagen y del Sonido de São Paulo (MIS), donde los analistas freudianos y junguianos discutieron temas importantes sobre la psiquis y la psicoterapia. En el volumen 14 la autora revisa el concepto de narcisismo a partir de la visión freudiana y la contrapone al proceso de individuación de Jung, valiéndose del mito de Narciso y Eco y de la idea de función estructurante de Carlos Byington. El volumen nº 18 tuvo como tema “Mitos y Leyendas de América Latina” y trajo el artículo del analista-provinciano al provinciano-analista, escrito por Isabel F. Rosa Labriola, para contarnos sobre el arquetipo del provinciano y las posibilidades creativas del encuentro analista-provinciano.

Marfiza T. Ramalho Reis colaboró en la Junguiana n.º 22 con el artículo Espiritualidad y curación - conexión de la psique y de la materia hablando sobre la salud y la curación comprendida en diferentes culturas y abordajes teóricos a lo largo del tiempo y destacando una perspectiva sistémica que considera la salud en sus aspectos físicos, psicológicos y sociales. En el volumen nº 23, en “Reflexiones sobre agresión y violencia: de la biología a la cultura”, Maria Paula Magalhães T. de Oliveira examina la agresión y la violencia a través de diferentes enfoques como la etología y la antropología, y destaca el concepto de arquetipo como posibilidad de tránsito entre las diferentes visiones.

Victor Palomo nos brinda un artículo sobre “El Aburrimiento”, que tuvo lugar en el volumen 25 dedicado a Psicopatología. El texto trae un enfoque histórico del aburrimiento y sus raíces arquetípicas, su comprensión por Freud, Jung y la psiquiatría, además de relacionarlo con el consumo masivo. También del volumen 25, republicamos el artículo de Claudia Morelli Gadotti “La patología del arte y de la exclusión”. La autora propone una reflexión sobre los límites que separan la patología de la creatividad a través de textos de Clarice Lispector y relaciona el fenómeno de la patología con la historia de la misoginia y el sentimiento de exclusión.

De la Junguiana 29/2 os traemos el artículo de Santana Rodrigues de Oliveira “Fracaso y muerte en el proceso analítico” en el que la autora discute la constelación de un “com-

plejo del fracaso” en su interfaz con el arquetipo de la muerte en el proceso analítico. A través del relato de un caso clínico, el texto trae cuestiones sobre el manejo de la transferencia en el proceso de psicoterapia.

Por fin, pero no por último y con mucha satisfacción, cerramos el fascículo con el artículo de Mark Winborn “Susurrando en los bordes: captando fenómenos efímeros” publicado en el volumen 67/1 del *The Journal of Analytical Psychology*, que recibió el premio Gradiva, patrocinado por la Asociación Nacional para el Avance del Psicoanálisis (NAAP), como mejor publicación en lengua inglesa de psicoanálisis en 2022. El texto conceptualiza la capacidad del analista de captar fenómenos efímeros en el *setting* analítico y propone que esta habilidad progresa continuamente complementando y profundizando

las otras áreas del conocimiento analítico como teoría, técnica, patrones arquetípicos, psicopatología y desarrollo. Discute el uso del ensueño y de la poesía para desarrollar la sensibilidad y capacidad de respuesta del analista a lo efímero.

Creemos que la publicación de artículos inéditos y la reedición de textos nos ayuda en la producción de conocimiento dentro del pensamiento Junguiano pues, además de divulgar las nuevas ideas y producciones, honra y revisita lo que ya fue producido, uniendo presente y pasado, dando nuevos elementos a nuestra comunidad para mantenerse siempre alimentada de reflexiones y descubrimientos.

¡Buena lectura!

Editoras

Sumário

Contents

- Editorial **3** Editorial
- The master-apprentice archetype –
Considerations about the experience **11** O arquétipo do mestre-aprendiz –
Considerações sobre a vivência
Laura Villares de Freitas
- O arquétipo do mestre-aprendiz –
Considerações sobre a vivência **33** The master-apprentice archetype –
Considerations about
the experience
Laura Villares de Freitas
- Narcissism: considerations today **55** Narcisismo: considerações atuais
Raquel Porto Montellano
- Narcisismo: considerações atuais **63** Narcissism: considerations today
Raquel Porto Montellano
- From a *Caipira* Analyst to an
Analyst *Caipira* **71** Do analista-caipira ao
caipira-analista
Isabel F. Rosa Labriola
- Do analista-caipira ao
caipira-analista **81** From a *Caipira* Analyst to an
Analyst *Caipira*
Isabel F. Rosa Labriola
- Spirituality and healing –
The connection of psyche and matter **93** Espiritualidade e cura –
Conexão da psique e da matéria
Marfiza T. Ramalho Reis
- Espiritualidade e cura –
Conexão da psique e da matéria **105** Spirituality and healing –
The connection of psyche
and matter
Marfiza T. Ramalho Reis
- Reflections on aggression and violence:
from biology to culture **117** Reflexões sobre agressão e
violência: da biologia à cultura
Maria Paula Magalhães Tavares de Oliveira
- Reflexões sobre agressão e
violência: da biologia à cultura **127** Reflections on aggression and
violence: from biology to culture
Maria Paula Magalhães Tavares de Oliveira

- Boredom **137** O tédio
Victor Palomo
- O tédio **147** Boredom
Victor Palomo
- The pathology of art and exclusion **157** A patologia da arte e da exclusão
Claudia Morelli Gadotti
- A patologia da arte e da exclusão **167** The pathology of art and exclusion
Claudia Morelli Gadotti
- Failure and death in the analytical process **177** Fracasso e morte no processo analítico
Santina Rodrigues de Oliveira
- Fracasso e morte no processo analítico **187** Failure and death in the analytical process
Santina Rodrigues de Oliveira
- Whispering at the edges: Engaging ephemeral phenomena **197** Sussurrando nas bordas: captando fenômenos efêmeros
Mark Winborn
- Sussurrando nas bordas: captando fenômenos efêmeros **207** Whispering at the edges: Engaging ephemeral phenomena
Mark Winborn
- 217** Normas

O arquétipo do mestre-aprendiz – Considerações sobre a vivência¹

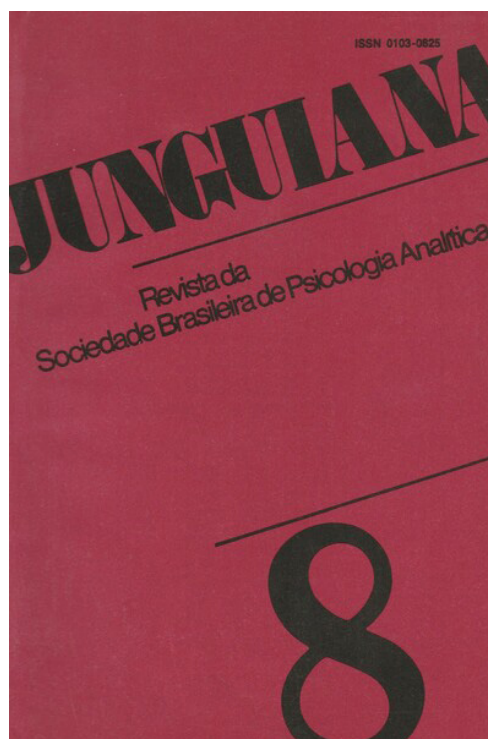
Laura Villares de Freitas*

Resumo

A partir de sua experiência como professora e como aluna, a autora tece reflexões sobre o campo de interação constelado pelo arquétipo do mestre-aprendiz. O “Teatro Arquetípico”, ou “Mitodrama”, é apresentado tal como é formulado por sua autora, tal como tem sido realizado numa disciplina do curso de graduação em Psicologia, e tal como pode ser enriquecido em alguns aspectos por contribuições de Erich Neumann sobre a fase do self corporal e de Juana Elbein dos Santos sobre o sistema Nagô. O artigo faz ainda algumas considerações sobre as relações e as diferenças entre a psicoterapia e a pedagogia, e termina por ressaltar a importância da palavra que “rasga a fantasia”, permitindo

do o fluir da elaboração simbólica embasada no vivido. ■

Palavras-chave
Psicologia analítica.
Arquétipo do mestre-aprendiz.
Grupos vivenciais.
Máscaras.
Iniciação.



¹ Publicado originalmente na Revista Junguiana nº 8, 1990, p. 72-99.

* Psicóloga. Membro-analista da SBPA e IAAP. Mestre e Doutora em Psicologia Clínica. Supervisora e Coordenadora de Grupos Vivenciais. Professora Sênior, Livre-docente, no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo USP. E-mails lauvfrei@gmail.com; lauvfrei@usp.br

O arquétipo do mestre-aprendiz – Considerações sobre a vivência

Agradecimentos especiais a Johannes Heller, que plantou em mim as primeiras sementes deste trabalho com máscaras.

Este trabalho tem a ver com a fantasia. Aquela que em certas ocasiões a gente veste no corpo e permite a este ter seu merecido destaque e expressão, numa dança harmoniosa com a cabeça. Aquela que um dia a gente resolve rasgar, para poder sair de peito aberto pelo mundo. E aquela que nos acompanha sempre, mesmo que em algum momento decidamos que ela não é para ser levada em conta – a que permeia, alimenta e acaba se inserindo em nossa vida consciente, possibilitando-nos viver aquilo que Jung denominou processo de individuação.

E tem a ver também com a vivência e a palavra. Procuo aqui resgatar a palavra que expresse o vivido, que permita a elaboração do experienciado, que abra o canal para a intercomunicação de individualidades que possam se expressar o mais integralmente possível.

Isso tudo no campo pedagógico, na situação de ensino-aprendizagem. Entendo a Pedagogia como a ciência-arte que visa, mais do que a transmissão e aquisição de informações, sua integração à personalidade, possibilitada e vivida dentro do campo de interação do arquétipo do mestre-aprendiz.

O ponto de partida para estas reflexões é minha própria experiência nesse campo. Considero valiosa a oportunidade de ter podido viver, cotidianamente por quatro anos, os papéis de aluna e de professora, em instituições muito significativas para mim. No Instituto de Psicologia (IP) da Universidade de São Paulo (USP), apresento a Psicologia Analítica aos alunos do curso de graduação. Na Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA), como aluna do curso de formação de analistas, estive me

aprofundando e especializando nesta abordagem. Quanto ao conteúdo, o arranjo não podia ser melhor: as questões estavam sempre presentes em mim. Os seminários da SBPA, as supervisões, orientações e leituras, além de irem garantindo minha especialização no assunto, favoreciam uma visão ampla, uma tomada em perspectiva, uma contextualização das questões específicas trazidas por meus alunos, que muito enriqueciam as aulas. Por outro lado, a preparação das aulas, e as próprias aulas, obrigavam-me a realizar sínteses, a descobrir uma linguagem didática e introdutória e a me ater aos conceitos básicos – isto tudo me ajudava a manter um eixo teórico central; por mais específico que fosse o tema discutido em um seminário da SBPA, eu estava sempre, ou pelo menos na mesma semana, referindo-o às questões básicas da Psicologia Analítica.

Por outro lado, poder vivenciar as duas polaridades do arquétipo do mestre-aprendiz de maneira tão literal foi muito rico. No mínimo, garantindo-me empatia com quem estava na outra polaridade num determinado momento. Quando o seminário ou a aula fluíam, parecia que não havia separação entre estes polos. Cada um contribuía com sua reflexão sobre a leitura ou sobre a questão colocada, compartilhando todos do processo de ensino-aprendizagem. O espaço das supervisões visava e favorecia a operacionalização dos conceitos. Minha prática clínica no consultório auxiliava a construção de exemplos em aula. Além disso, a preguiça do aluno, sua expectativa, em muitos momentos, de receber tudo mastigadinho, o esforço hercúleo do professor em manter a motivação, em despertar um interesse genuíno estavam sempre muito presentes em mim. Para não falar da preguiça do professor (esta, coitada, mais disfarçada, sem uma persona que a

expresse abertamente) ou do esforço hercúleo do aluno em solicitar mais e mais o professor, em lhe mostrar em que ponto está, para que haja uma interação fluente e significativa.

Ora me encontrava no polo do que sabe, ora no do que não sabe. E esse movimento deu frutos, pois hoje me vejo como alguém que sabe que não sabe (quanta coisa há que saber!), como alguém que não sabe que sabe (quantas vezes um aluno me pega de surpresa com uma questão que nunca me ocorrera e, favorecida pela persona da professora, começo a refletir sobre ela e acabo descobrindo que sei!), como alguém que sabe que sabe (afinal, um pouco já percorri) e como alguém que não sabe que não sabe (...).

Na USP, uma das disciplinas pelas quais sou responsável é “Psicologia Analítica e Arte Educacional”. Seu objetivo é promover a vivência, a discussão e a elaboração teórica sobre os fundamentos da utilização de atividades expressivas na abordagem da Psicologia Analítica. Trata-se de uma disciplina optativa (isto é: faz quem quer), para no máximo 20 alunos de quarto ou quinto ano do curso de graduação, que tem como pré-requisito “Psicologia da Personalidade II”, esta obrigatória, em que lemos e discutimos a obra póstuma de Jung “Memórias, Sonhos e Reflexões” (1978) – livro que consegue ser autobiográfico e teórico ao mesmo tempo.

Em “Psicologia Analítica e Arte Educacional”, inicialmente discutimos leituras a respeito do desenvolvimento e estrutura da personalidade, da tipologia junguiana e da vivência simbólica. Como textos de apoio, são adotados “A Função Transcendente” de Jung (1984), “O Ego Inflado” de Edinger (1972), “Jung: a Gente se Vê em Olinda de Ratis” (1986), e os livros de Byington “Desenvolvimento da Personalidade” (1987), “Dimensões Simbólicas da Personalidade” (1988a) e “Estrutura da Personalidade - Persona e Sombra” (1988b).

A parte prática, desenvolvida no Laboratório de Psicologia do Movimento (PSA/IPUSP), consiste na participação em vivências que visam

desenvolver, em cada um e no grupo, diferentes recursos expressivos e propiciar a reflexão sobre as possibilidades de utilização de tais atividades em diferentes contextos de atuação do psicólogo, ampliando a persona deste. Os temas que têm sido propostos na parte prática são: abertura; exploração do espaço e do grupo; tipos psicológicos; a dimensão do corpo; a dimensão social; a dimensão ideativo-emocional; a dimensão da natureza; persona e sombra; e fechamento. Trata-se de uma disciplina de um semestre de duração, com encontros semanais de três horas.

O referencial teórico que embasa esta temática é a noção de símbolo como elemento de ligação entre o inconsciente e a consciência, e a estruturação desta. Embora esta noção seja central e amplamente explorada pela literatura concernente à Psicologia Analítica, há pouca coisa escrita a respeito da utilização de recursos expressivos, sobretudo em um contexto grupal. Menos ainda sobre a situação de ensino-aprendizagem. Apoio-me em vivências a que me submeti em diferentes contextos (didáticas/terapêuticas, corporais/psicodramáticas/gestálticas/centradas na pessoa), a maioria delas estando eu em um grupo. Acho que um pouco é assim mesmo: vivência é vivência e faz sentido quando se passa pela experiência. Mas outro pouco consiste em falar dela, não só no contexto individual ou grupal, pedagógico ou terapêutico, em que se deu, mas também a nível das palavras, do que pode ser generalizado, abstraído, formulado, comunicado. As palavras permitem a elaboração do vivido, além disso, e não deixam de constituir, elas também!, uma vivência.

Em 1986, tive a oportunidade de participar de um *workshop*, de seis horas diárias de duração, durante uma semana, de trabalho com máscaras. Este *workshop* se deu no 12th *Meeting of the International Association of Jungian Trainees and Newly Qualified Analysts*, em Mount Rigi, na Suíça, e consistia num trabalho expressivo, plástico e dramático, desenvolvido por uma americana que mora atualmente em Paris e que o fundamentou num livro. Estou referindo-me a

Laura Sheleen e ao “*Théâtre pour Devenir... Autre*” (SHELEEN, 1983) Esta minha xará teve consistente formação em dança e teatro. Aos poucos foi se interessando pelo psicodrama, pelo universo junguiano e pelo lacanianiano. Foi orientada por Pierre Solié. Em seu livro, ela conta como, ao trabalhar com grupos de expressão corporal e teatro, foi percebendo o alcance psicológico de jogos dramáticos em que os participantes usavam máscaras que eles mesmos tinham feito. A partir desta constatação, ela foi aprofundando seus estudos psicológicos e desenvolvendo o trabalho com grupos e máscaras, chegando à sistematização e fundamentação do que ela chama de “Teatro Arquetípico” ou “Mitodrama”.

Desde 1988, venho realizando com os alunos de “Psicologia Analítica e Arte Educacional” uma adaptação e desenvolvimento deste trabalho com máscaras. Afinal, minha experiência na Suíça fora muito significativa e eu me encontrava desejosa de explorar mais a técnica e seus recursos.

Mas, antes de adentrar pelo universo das máscaras e suas implicações, vou apresentar outra vertente de trabalho, que acabou trazendo importantes subsídios para a questão do campo interacional constelado pelo arquétipo do mestre-aprendiz.

Trata-se da dissertação de mestrado “A psicoterapia como um rito de iniciação – Estudo sobre o Campo Simbólico através de Sonhos Relatados no Self Terapêutico” (FREITAS, 1987), que defendi no IPUSP em 1987. Minha primeira ideia para o mestrado havia sido pesquisar a questão dos sonhos iniciais, focalizando seu potencial diagnóstico e prognóstico na psicoterapia. Pus-me a anotá-los e reuni mais de 300 sonhos. Eu pretendia trabalhar apenas com os primeiros sonhos, mas essa definição de “primeiros” de início já se mostrou problemática: até onde vão os “primeiros” e quando começamos “outros”? Por via das dúvidas, anotava todos os sonhos que os clientes me relatavam. Foi muito rico, porque eles iam ficando muito presentes no trabalho terapêutico. E fui descobrindo algumas outras

coisas, como, por exemplo, que há vários inícios numa psicoterapia, isto é, várias fases que se sucedem, e se justapõem em alguns momentos, e que elas podem ser acompanhadas por sonhos. Estes anunciam a fase e fornecem um referencial para o trabalho. Fui levantando outras questões, por exemplo, relativas às pessoas que não relatam sonhos, às que trazem outros dados muito mais significativos para o trabalho simbólico, ou relativas à situação transferencial.

Mas o grande marco no mestrado foi o “pulo” que, em determinado momento, dei: da questão dos sonhos iniciais, me pus a investigar qual seria a especificidade do início da psicoterapia e, então, comecei a me interessar pela questão da iniciação.

Foi um pulo, que resultou num mergulho. Lá me vi estudando ritos de iniciação e de passagem, totalmente mergulhada em alguns aspectos da Antropologia e da História das Religiões. Foi um mergulho interessante, inspirador, motivador, mobilizador. Em alguns momentos, eu até me esquecia que estava fazendo um mestrado, tão absorvida ficava com todo aquele material.

Comecei a experimentar a iniciação em mim, nas coisas com que eu estava envolvida. A nível pessoal, foi uma descoberta muito importante. Eu não estava mais fazendo um curso de formação de analistas, eu estava me iniciando na análise. Eu não estava mais fazendo análise, estava me iniciando em mim mesma. Eu não estava mais preparando aulas e apresentando as ideias da Psicologia Analítica aos alunos, eu os estava iniciando nessa abordagem. Eu não estava mais atendendo meus clientes, estava colaborando com sua iniciação neles mesmos. E por aí afora...

Pode até parecer uma simples troca ou jogo de palavras. Mas não foi. A perspectiva da iniciação me proporcionou um referencial que relacionava e integrava as partes de mim envolvidas nas atividades, que dava suporte à minha consciência para viver momentos de grande indiscriminação e desorientação. Afinal, o neófito, durante os rituais que eu havia pesquisado, passava por momentos em que vivenciava

seu desmembramento, sua morte, sua perda de consciência. Iniciação implica participação da personalidade total, garantindo que a experiência vivida seja integradora e que as palavras para a expressar sejam também vivências.

Minha dissertação de mestrado acabou sendo também uma tentativa de contribuir para que a universidade, com sua linguagem objetivante, teórica, conceitual e descritiva, possa se reconectar com a dimensão do todo, do conhecimento vivido numa perspectiva simbólica, do saber iniciático não desvinculado do científico.

E fiz uma descoberta importante: é preciso ter a experiência e é preciso ser capaz de falar sobre ela. Não somente para haver o reconhecimento da comunidade, mas também para poder se dar o meu próprio reconhecimento, isto é, para a elaboração da vivência e sua integração à consciência.

O subtítulo da dissertação de mestrado é: “Estudo sobre o Campo Simbólico através de Sonhos Relatados no Self Terapêutico”. Foi a melhor forma que me ocorreu na época de nomear o trabalho. A meu ver, a iniciação é garantida por um campo, uma constelação, um conjunto de interações. Na dissertação de mestrado focalizo o contexto terapêutico, aqui o pedagógico. Os dois campos se aproximam através da perspectiva da iniciação. Mas são também contextos diferentes, cada qual com seus objetivos.

Considero que pertence ao campo simbólico qualquer situação em que a psique esteja presente. É o jogo de interação da consciência com o que está ao seu redor, com aquilo com que ela está envolvida, que dá a qualidade de simbólico da situação. Tal campo consiste, então, no conjunto de interações, impressões subjetivas, fatos e dados objetivos, fantasias, expectativas, intuições, emoções, avaliações, discriminações e indiscriminações que nele ocorrem. E, quando se trata de um contexto com mais de uma pessoa, a relação entre elas também entra em jogo.

Está me parecendo que é impossível definir o campo simbólico em todos os seus elementos constitutivos, pois são muitos e todos inte-

ragindo entre si, a cada momento um em maior destaque ou em figura, os outros passando para o fundo. É muito dinâmico. A não ser que eu o tenha acabado de definir...

Apesar de toda essa dificuldade na apreensão e definição, a formulação do campo simbólico me parece útil, uma vez que enfatiza o interacional, que pode, de alguma maneira, ser detectado e considerado.

Andei fazendo algumas incursões no universo lacanian, que utiliza com frequência a palavra campo. Foi interessante, pois encontrei a relação com a noção de delimitação, através da analogia com o campo cirúrgico: é preciso isolar a área a ser trabalhada, com todos os cuidados de assepsia, para então iniciar a intervenção. A psicanálise laciana define-se a partir de um recorte da realidade, de uma área delimitada, que é a da linguagem, procurando ali as descontinuidades que abrem as fendas para a expressão do inconsciente e operando a partir de três dimensões encontradas nesse campo: a do imaginário (que se refere aos conteúdos expressos no discurso), a do simbólico (que estabelece relações de significante-significado entre o que é dito e o que é latente) e a do real (que abrange a expressão do sujeito do inconsciente, identificado no discurso especialmente em suas descontinuidades).

E eu, que costumava considerar o campo como se referindo a um jogo de forças, fazendo analogias com o campo magnético e o campo elétrico, isto é, ressaltando o aspecto dinâmico ali presente, passei também a considerar a característica de delimitação. As duas coisas passaram a fazer sentido: dentro de um campo delimitado, como participa o inconsciente, são ilimitadas as possibilidades de interação. Delimitamos o campo por razões pedagógicas, para a nossa consciência, limitada, poder operar. Mas nesse campo o que ocorre são interações que envolvem também o inconsciente, o que lhe confere possibilidades ilimitadas.

Ficou caracterizado o campo simbólico? Sei não. Ele me parece vivo, presente e uma noção

útil. Mas vejo nele também um risco: o de ser colocado como objetivo último, o de ser divinizado. O negócio é vivê-lo: ensinar, transmitir, envolver, despertar a reflexão, dialogar. O campo de interação é o meio e uma consequência. Da interação do conteúdo programático com as expectativas e a dedicação de todas as pessoas envolvidas com o curso, surge o próprio curso.

A disciplina “Psicologia Analítica e Arte Educacional” apresenta uma característica interessante. Os alunos que a escolhem estão no último ou penúltimo ano. Entram numa crise para valer. Oscilam entre se acharem psicólogos prontos e nulidades como psicólogos. Numa aula, competem comigo o tempo todo, mostrando como já sabem tudo. Na semana seguinte, assumem a posição de que não sabem nada, que os quatro ou cinco (para alguns, seis ou sete) anos na universidade não serviram para nada; pedem que eu lhes ensine tudo naquela aula, antes que seja tarde demais. Voltam na aula que se segue pedindo indicações de cursos de extensão, de especialização, de aperfeiçoamento, de grupos de estudo, de supervisões. Depois deixam de acompanhar as leituras e só querem vivências e mais vivências, argumentando que estão cansados de ler e estudar e querem se preparar para o trabalho prático. Em outros momentos, opõem-se às vivências, com medo de se exporem de mais, sentindo-se fragilizados como psicólogos, perseguidos.

Considero que eles, em todos esses momentos, estão certos e têm muito a dizer a quem se disponha a repensar o currículo do curso de graduação em psicologia. Mas não é fácil aguentar tudo isso no contexto de uma (mais uma!) disciplina, que tem um tema e um programa específicos.

E lá vou eu, nadando conforme a correnteza, cobrando leituras, dando “*holding*”, aceitando disputas, compartilhando a ebulição de sentimentos, procurando, pelos corredores, colegas que trabalham com os mesmos alunos, para compartilhar os sentimentos em relação a eles.

Corro o risco de infantilizá-los. E o de “adultizá-los”. Tento lidar com tudo isso, o que nem

sempre é fácil ou bem-sucedido. Confesso que muitas vezes não sei se teria sido melhor ter interagido de outra forma, ou mesmo da maneira oposta à que adotei. Mas os cursos têm se dado. O campo constelado é por mim vivido ora como um árido campo de batalha, ora como um campo de sementeira e colheita...

As quatro ou cinco últimas aulas da disciplina “Psicologia Analítica e Arte Educacional”, cujo tema para a parte prática é persona e sombra, têm sido dedicadas ao trabalho com máscaras.

Segundo Laura Sheleen (1983), este trabalho deve ser desenvolvido paralelamente a um trabalho analítico. Mas ela o realiza também com pessoas que já terminaram uma análise pessoal e, por outro lado, com pessoas que encontram no Teatro Arquetípico uma porta de entrada ao caminho analítico. Sua natureza, ainda segundo a autora, é educativa, terapêutica e iniciática, na medida em que favorece o contato e confronto com o inconsciente e uma transformação na personalidade, a partir da integração à consciência de aspectos até então desconhecidos por ela.

O Mitodrama é dividido em três etapas: o trabalho artesanal, de confecção da máscara e outros objetos; o trabalho dramático propriamente dito, de representação no palco com as máscaras; e o trabalho verbal, de nomeação.

O que tenho feito na USP é uma adaptação, por um lado, e um desenvolvimento, por outro, do Teatro Arquetípico. Uma diferença fundamental é que se trata de um campo pedagógico. Antes de mais nada, há um trabalho grupal anterior. Lemos e discutimos textos. Realizamos algumas vivências anteriores ao trabalho com máscaras, que visam a melhor assimilação das leituras e a construção de um grupo em que cada um sinta ter seu espaço para opinar, pensar alto, pensar junto, sentir, discordar, dar exemplos pessoais ligados aos temas discutidos, expressar dúvidas, descobertas pessoais, conclusões, questionamentos. Assim, a confecção da máscara, os trabalhos dramáticos e verbais se dão a partir e dentro de um contexto

grupar definido e familiar ao grupo. Isto permite que cada um, até certo ponto, escolha o que quer, e pode, expressar ali. Por outro lado, faz com que os temas sejam extraídos do próprio grupo ou pelo menos assegura que sua elaboração verbal se dará em meio ao que já foi consuetudado. Não se trata de fazer um planejamento de temas, personagens e situações a serem dramatizadas. Naturalmente, o imaginário do grupo vai delimitando um conjunto de conteúdos mais prováveis de serem trabalhados. As discussões de aspectos teóricos, prévias ao trabalho com máscaras, os componentes do grupo e os temas delineados nas vivências anteriores fornecem os elementos significativos.

Há também diferenças entre o Mitodrama e o trabalho que venho realizando na USP no tocante aos recursos materiais. Nada de palco italiano ou de focos de luz permitindo enfatizar o jogo de luz e sombra, na USP! Dispomos de uma sala de aula, que transformamos em teatro: cortinas fechadas, carteiras deslocadas, um cartaz na porta dizendo: “Proibido Interromper”, os espaços delimitados com giz, no chão, a luz no “palco” permanentemente acesa e no restante, apaga da. E de uma sala, no Laboratório de Psicologia do Movimento, para os trabalhos artesanais: vazia, com alguns colchonetes e banquinhos.

Além destas, introduzi algumas outras modificações, a nível da técnica e da compreensão do trabalho, que comento a seguir, entremeadas à apresentação do trabalho com máscaras propriamente dito.

O trabalho artesanal

O primeiro passo é fazer um molde, em argila, para a máscara. Todos se sentam em círculo no chão. Cada um recebe um pedaço de argila, de uns três quilos, que deve ser tocado, experimentado e preparado para modelagem (às vezes é necessário adicionar-lhe um pouco de água). Depois, de olhos fechados, de preferência vendados, passa a modelar ali um rosto, que será o molde para a máscara, em silêncio, por cerca de meia hora. Aos participantes é lembrado ape-

nas, ao fecharem os olhos, que estarão fazendo uma máscara e que é importante que esta seja confortável para o uso, possua aberturas suficientes para a respiração e a visão.

Esta primeira etapa do trabalho põe cada um em contato com a matéria e suas características. Máscaras podem ser feitas a partir de outros materiais como isopor, papelão, resinas. A opção pela argila se dá em função de sua natureza. Há dois modos possíveis de confronto com a matéria: o modo mais sensorial, ligado ao contato carnal com a matéria bruta, e o modo mais intelectual, que parte de um projeto e se vale da manipulação de instrumentos. A argila remonta à terra, ao barro de que, segundo o mito, Adão foi feito, e nos remete à criação e ao criador. Favorece o modo mais sensorial, permite um trabalho fluente valendo-se apenas das mãos e dispensando quaisquer instrumentos. O segundo modo solicita mais da consciência. A ideia é, a meu ver, favorecer uma verdadeira imaginação ativa, em moldes diferentes dos concebidos por Jung.

Dá-se uma regressão nesta primeira etapa do trabalho, que pode ser, e é esta a proposta, criativa. Erich Neumann (1976), em seu livro *“The Child”*, discrimina duas maneiras diferentes de se vivenciarem os polos oral e anal e a relação entre eles. Numa primeira fase, a do *self* corporal inserido na relação primal, todos os produtos do corpo são carregados de mana, de um poder mágico. Há uma conexão entre o ora o anal, vivenciados como um campo vivo de ingestão e excreção, em que os dois polos são interdependentes e de igual valor. A partir dessa relação arquetípica, observase que em muitos mitos o excremento, ligado à terra, é o ponto de partida para uma vida criativa. Numa relação primal criativa, essa unidade é preservada: a defecação é tanto uma aquisição positiva quanto uma dádiva da relação mãecriança.

A partir do momento em que a criança se senta, o polo anal começa a representar a parte inferior do corpo e, pouco a pouco, a se relacionar com o que é feio, pecado, rejeitado. É a intro-

dução do mundo patriarcal, que valoriza o que é superior, espiritual e não sensorial.

A psicanálise descobriu as relações entre o polo anal e as artes plásticas. No entanto, as interpretou redutivamente. Neumann comenta que, em condições normais, a criação artística não é uma sublimação de elementos anais reprimidos, mas, pelo contrário, uma entre muitas continuações criativas de um estágio anal que tenha sido preservado e integrado com o desenvolvimento individual como um todo. O prazer natural com substâncias plásticas, que a criança experimenta com fezes, e mais tarde com barro e argila, é um pré-requisito para a expressão plástica e para a utilização de materiais plásticos na vida adulta.

Na passagem do matriarcado ao patriarcado, o defecar, até então associado a um processo criativo e aprovado, gradualmente passa a ser assimilado ao princípio de adaptação e ordem. A defecação transforma-se num ritual dedicado à rejeição do elemento negativo, do mal. A função de expulsão das fezes entra em conflito com o significado matriarca! original das fezes como algo criado. A avaliação positiva inicial do polo anal é superada pela nova avaliação do polo da cabeça. Se isto ocorre em harmonia com o desenvolvimento motor da criança, relacionado à postura ereta, à deambulação e ao exercício da vontade, inserido numa relação primária criativa, as polarizações (acima-abaixo, limpo-sujo, cabeçaânus) ocorrem normalmente e a criança não desenvolve um desprezo exagerado, neurótico, por seu corpo e suas funções naturais.

O contato com a argila, do adulto que participa do trabalho com máscaras, permite e favorece uma revivência dessa fase do desenvolvimento. Algumas pessoas, ao receberem o bloco de argila, têm uma atitude de repugnância, chegando a perguntar quando é que vão poder lavar as mãos. A confecção do molde da máscara possibilita um movimento criativo, na medida em que se cria a partir da argila, em grande medida graças à argila, e em que o ego adulto é capaz de reconsiderar as polarizações e relativizar o valor

atribuído a cada polo, num processo criativo de elaboração da sombra. É possível o reencontro com o prazer, o lúdico, a criação, e também com os bloqueios, as inibições e as frustrações.

Estando pronto o molde, a proposta seguinte é não abrir ainda os olhos, deixar de tocar na argila e tentar formar uma imagem do rosto construído. A seguir, abrir os olhos, ou tirar a venda, e conhecer sua criação.

Este momento é bonito. O impacto do primeiro encontro com o molde em argila costuma ser grande. Tira-se a venda e tem-se uma surpresa! Olhos nos olhos, olhos nos não olhos, olhos na face modelada. As expressões faciais de quem vê, e fez, o molde dizem muito. Seu movimento de aproximação ou rejeição revela o quanto a consciência está disponível para contatar o aspecto ali representado ou o quanto ele está cercado de defesas.

Depois cada um tem a oportunidade de apresentar seu molde ao restante do grupo e compartilhar suas impressões sobre ele e sobre o processo de confeccioná-lo. Observo que a maioria dos participantes permanece, nessa etapa, bastante presa ao molde, falando mais com ele do que com o grupo. Lá na Suíça foi um momento em que não havia tradução e eu não entendia o que algumas pessoas diziam. Mas foi muito emocionante ver o que elas diziam, parecia que naquele momento as palavras não eram o mais importante. O processo de elaboração do símbolo da máscara encontrava-se em seus estágios préverbais para muitos, lidando com sensações e emoções ainda não muito definidas ou discriminadas.

Algumas pessoas gostam de seu molde, outras detestam-no. Algumas ficam querendo fazer correções, acertar a simetria da face, tirar certas rebarbas. Algumas veem no molde uma semelhança com alguém conhecido, identificam ali algum animal ou figura mitológica. Algumas querem jogá-lo fora e recomeçar tudo. Outras já estão motivadas para começar a confecção da máscara propriamente dita. Quanto ao processo de modelar a argila, algumas pessoas o relatam

como tendo fluído e outras como tendo tido, o tempo todo, de lidar com tentativas de fazer algo simétrico ou intencional; outras, ainda, sentem terem “viajado” em suas fantasias, paralelamente ao trabalho com as mãos.

A sessão seguinte é dedicada à confecção da máscara. O rosto em argila serve de molde e camadas de pequenos pedaços de jornal vão sendo sobrepostas, uma a uma, com cola, até se obter uma consistência razoável. A máscara é então retirada da argila e é pintada.

Esta segunda sessão é bastante artesanal e braçal. A colagem do jornal até a consistência adequada chega a ser cansativa para a maioria dos participantes, pondo a consciência em contato com a natureza e a resistência e colaboração da matéria. Ainda nesta etapa, a tentação de “corrigir” a máscara é grande e é preciso lidar com ela.

A pintura é um momento em que a consciência pode entrar com tudo, sobretudo dependendo do número de cores utilizadas. É possível pintar a máscara com uma única cor, a fim de neutralizar o embaralhamento do jornal e homogeneizá-la. Na USP, ofereci inicialmente branco e preto aos alunos. E, com o último grupo, quis introduzir mais uma cor. Depois de ter lido alguns mitos de criação no candomblé, incluí o vermelho.

Acredito que fui sentindo a necessidade de introduzir mais cores no trabalho com os alunos devido à natureza de nosso trabalho. O foco ali é o pedagógico, não é uma situação em que se vise trabalhar com o material inconsciente mais bruto de cada um. Poder dedicar-se a pintar a máscara por certo tempo, escolhendo cores e traços, já adianta, para quem o necessite, a participação da consciência. Não se vai ao palco tão cru.

Tive recentemente a oportunidade de entrar em contato com alguns aspectos do sistema Nagô e surpreender-me e encantar-me com algumas relações que fui estabelecendo entre esse sistema, o trabalho com máscaras e o campo constelado pelo arquétipo do mestre-aprendiz.

A primeira delas diz respeito ao caráter iniciático. Juana Elbein dos Santos (1986), em seu livro “Os Nagô e a Morte”, define o universo Nagô como uma experiência iniciática, em que os conhecimentos são apreendidos através de uma vivência em nível bipessoal e grupal, mediante um desenvolvimento paulatino pela transmissão e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida dos elementos coletivos e individuais do sistema. Tal força e conhecimento são os integrantes do “axé”, que relaciono ao conhecimento adquirido e à integração na/da personalidade. E a forma, iniciática, de desenvolvimento é a mesma, envolvendo toda a personalidade e se dando dentro de um campo de interação pessoal, presente na psicoterapia, como a apresento em minha dissertação de mestrado, e na situação de ensino-aprendizagem, como a formulo aqui, guardadas as características de cada contexto.

A segunda relação que estabeleço diz respeito ao “fazer” a cabeça. Segundo o mito de criação do candomblé, o Orixá, ao criar os seres humanos, pega uma porção de palmeira para criar alguém. As pessoas dessa espécie, quando nascem, devem venerar Ifá. O Orixá pega um fragmento de pedra para criar outra espécie de pessoas. Estas, quando nascem, devem venerar Ogum. E assim por diante. O Orixá pode ainda pegar uma porção de lama, para criar outra espécie de pessoas, uma porção de água ou uma porção de brisa.

Mas a criação não para aí. Há ainda Oxalá, Orixá antigo, que é o fazedor de cabeças. Ele modela Ori (as cabeças) todos os dias e o põe no solo. Aquele que vai nascer deve chegar até ele e se ajoelhar para escolher sua cabeça. São 17 os Odu que trabalham todos os dias na modelagem do Ori. A porção retirada na qual cada Ori é modelado é a matéria ancestral. Cada pessoa deve venerar sua matéria ancestral para prosperar no mundo e para que ela venha a ser sua guardiã. Segundo a tradição, cada ser criado, no momento de escolher seu Ori, escolhe também seu Odu,

o signo que regerá seu devir. Há uma relação entre o Ori e o destino individual.

O participante do trabalho com máscaras, ao modelar a argila e ali criar uma cabeça, que servirá de molde, assemelha-se a Oxalá e aos 17, Odu. Os olhos vendados em muito contribuem para um rebaixamento da crítica e da preocupação estética. A argila, como material bruto e de textura que permite às mãos grande fluência, favorece o trabalho de criação da cabeça com grande participação do fluxo inconsciente, isto é, do trabalho de criação em cada um.

Depois de prontas as máscaras, é possível, e a meu ver desejável, dedicar uma parcela de tempo à confecção da indumentária e de objetos a serem utilizados nos jogos dramáticos. Laura Sheleen (1983) comenta esta possibilidade, mas não lhe dá nenhum destaque. Lá na Suíça, os coordenadores se encarregaram de fornecer ao grupo panos, roupas e acessórios. Na USP, por limite de tempo, tampouco dediquei com os primeiros grupos ao menos uma sessão para a confecção da indumentária. Intuitivamente, resolvi pedir aos alunos que trouxessem de casa panos, fantasias, chapéus, lenços, ornamentos, bonecos, guarda-chuvas – enfim, o que desejassem para completar os personagens sugeridos pelas máscaras. Esse material ficava à disposição do grupo todo durante os jogos dramáticos. Com isso, o trabalho continuava para eles durante a semana. Nas sessões destinadas às dramatizações, eles chegavam com sacolas e mais sacolas, passavam a mostrar aos outros o que haviam trazido, a experimentar algumas roupas e acessórios. Isto é, já começava a inspiração em relação ao que seria dramatizado no palco. Eram momentos de empolgação, troca e criação.

No universo Nagô, existe o culto dos Egun. Há terreiros especiais para tal e o objetivo ali é experimentar a presença dos espíritos dos ancestrais, manipular seu poder e funcionar como veículo de comunicação entre os vivos e os mortos. Refiro-me a esse culto pela ênfase dada à roupa, sobretudo. Os Egun aparecem de maneira característica, inteiramente recobertos de tiras de pa-

nos coloridos, que permitem aos espectadores perceber apenas vagamente formas humanas. Acredita-se que, sob tal indumentária, se encontra o espírito de um morto ou qualquer aspecto associado à morte. Os Egun são os guardiães de valores morais, de costumes e tradições. Mantêm, assim, a imortalidade da vida da comunidade. Eles trazem para seus descendentes e fiéis o benefício de sua bênção e seus conselhos, mas não podem ser tocados ou contrariados. Seus sacerdotes controlam rigorosamente, por meio de regras e procedimentos ritualísticos, a comunicação entre eles e os vivos.

No culto dos Egun, expressa-se todo o mistério da transformação através da morte, de um ser deste mundo (ayé) em um ser do além (orun), e a possibilidade de sua convocação e sua presença no ayé. Da morte só vemos as roupas exteriores, as tiras de pano, e o mistério da transformação não pode ser conhecido. Não se deve procurar ver o que se oculta sob as tiras de pano.

Cada Egun possui roupas características e um ké que o identifica. O ké corresponde ao seu som ou exclamação, marca de sua individualidade. Além disso, carrega emblemas específicos e possui cantigas e formas de invocação e saudação que lhe são peculiares.

Há dois grandes grupos de Egun. O primeiro é caracterizado pelo abala, conjunto de tiras de pano coloridas, que caem como uma cortina, presas a uma parte sólida, quadrada ou redonda, que forma o topo do abala. Sua indumentária é acrescida ainda por espelhos, cauris, guizos e contas, e pelo awon, uma espécie de rede com aparência de rosto inserido num tipo de macacão que aparece vagamente sob o abala. Enquanto estes Egun representam os ancestrais de famílias importantes, os do segundo grupo, os aparaka, correspondem a espíritos novos que não puderam completar seus ritos de iniciação. Os primeiros falam com voz inumana, às vezes rouca e cavernosa, às vezes baixa e aguda. Os do segundo grupo são mudos. Abrir a fala do Egun é uma fase fundamental nos ritos de preparação e invocação dele. E sua palavra tem força de lei.

Assim como no culto dos Orixás, o mecanismo básico que rege o culto dos Eguns é a transmissão e redistribuição do axé, sobretudo através de rituais de oferendas e sacrifícios.

Refiro-me aqui ao culto dos Egun por duas razões. A primeira é que esse aspecto ligado à morte está também presente no trabalho com máscaras. No palco, algo agoniza, dá-se uma expiração, e o trabalho, completado na etapa verbal, com esse aspecto de morte parece fundamental. Um personagem é criado, dramatizado, apresentado, compartilhado. Ao mesmo tempo, praticamente as mesmas condições que permitem seu nascimento permitem também sua morte. Isto é, sua tomada de consciência, a assimilação pelo ego de seu axé, a sua morte enquanto complexo sombrio, capaz de possuir a personalidade em algumas circunstâncias. O trabalho com máscaras remete aos mitos de criação e também aos mitos de morte e transformação. Resgata a continuidade entre vida e morte.

A segunda razão pela qual introduzo aqui o culto dos Egun é relativa à indumentária. Há em tal culto toda uma ênfase na vestimenta e uma não-ênfase na cabeça. O corpo ganha realce. No Mitodrama, o destaque especial é dado à cabeça, à máscara. A autora pouco se refere à indumentária, aludindo a ela como apêndice à máscara, necessário para a dramatização no palco. Não é bem isso que observo. A mesma máscara, apresentada com trajes diferentes, ganha expressões muito distintas. Isso pode ser observado no jogo dramático de apresentação da máscara a seu criador, por exemplo. As roupas e acessórios não apenas complementam o personagem, como, em alguns casos, o transfiguram. O processo de criação, iniciado na confecção do molde, continua na confecção da máscara e também na etapa do se vestir. Valorizar apenas a cabeça, ou sobretudo a cabeça com tanto destaque, consiste em permanecer apenas no dinamismo patriarcal de consciência, que separa as polaridades e passa a atribuir valor positivo a apenas uma delas, e negativo à outra. É desconsiderar o potencial criativo da etapa em

que, segundo Neumann, os polos oral e anal são estreitamente ligados e igualmente valorizados, cabeça e corpo não são ainda tão separados, e isso possibilita uma criatividade especial. O trabalho com máscaras, através do contato com a argila na confecção do molde e do resgate do corpo pela indumentária e pela dramatização, em muito favorece uma vivência criativa do dinamismo matriarcal.

Com o último grupo com que trabalhei, experimentei maiores modificações na proposta de Laura Sheleen. Em vez de solicitar a modelagem de um rosto na argila, solicitei a de um personagem. Este, depois de visto e apresentado ao grupo, foi interlocutor-inspirador num trabalho de desenho, escrita livre e movimentos corporais. A sessão seguinte foi dedicada à confecção do que fosse necessário para a dramatização do personagem: fantasias (de papel crepom), máscaras e acessórios. Grande parcela do tempo foi dedicada, espontaneamente pelos participantes, à confecção da indumentária. As dramatizações e a elaboração verbal, nesse grupo, foram mais ricas.

Em seu livro, a autora pouco ou nada diz sobre a indumentária. Ela, ao falar da delimitação do espaço teatral, sugere que as roupas e objetos fiquem atrás da plateia e, no mais, comenta que há a possibilidade de confecção de objetos simbólicos. Toda a ênfase é dada à máscara, à cabeça, ao polo oral a que Neumann se refere. Há textos extensos sobre a história das máscaras e sobre o significado psicológico da máscara. Acredito que nesse aspecto, o da formulação do Teatro Arquetípico, ela permanece presa à mentalidade patriarcal predominante na Europa, não chegando a elaborar, pelas palavras, também a questão da indumentária, do corpo, do polo anal.

O trabalho que se segue à confecção da máscara, de dramatização e nomeação, tem como objetivo principal justamente o ego, como componente que dá a marca individual à personalidade. A ideia de Laura Sheleen, em poucas palavras, é que o Mitodrama oferece ao ego per-

sonas para aspectos da sombra, favorecendo, ao final, a integração da personalidade através da assimilação pela consciência de aspectos até então desconhecidos. O processo de confecção do molde propicia sobretudo o surgimento de conteúdos da sombra. Os jogos dramáticos permitem o exercício de personas não habituais aos participantes. E o foco, o tempo todo, é o ego, que, ao final, é convidado a, através do uso de palavras, elaborar o que vivenciou.

O trabalho dramático

Laura Sheleen desenvolveu uma forma específica de conduzir os jogos dramáticos, a partir de sua experiência com dança e teatro, de seus estudos psicológicos e da orientação de Pierre Solié, que integra conceitos da Psicologia Analítica e da Psicanálise de Lacan.

A função do Teatro Arquetípico é propiciar uma transformação na personalidade, mobilizando a sombra e a persona. É permitido e esperado que se ponha em cena aquilo que não pode ser diretamente vivido no cotidiano.

O espaço teatral é todo delimitado. A entrada e a saída do palco seguem direção análoga à do movimento do sol. O palco e a plateia são bem separados, constituindo aquele o lugar de representação, com todas as possibilidades do imaginário, e esta o local de recepção e reflexão das mensagens apresentadas no palco. Entre eles há o local que a autora denomina de quiasma, isto é, da conjunção de opostos, o qual abrange também o lugar da nomeação, em que se dá o trabalho verbal de elaboração simbólica através do uso de palavras pelo ego. Nessa zona intermediária há também o local para as máscaras que não estiverem sendo utilizadas no dado momento. Atrás da plateia há o lugar da indumentária, de modo que quem desejar ir ao palco possa ir se aprontando enquanto continua a assistir o que está se desenrolando no palco.

A pessoa que estiver aquecida para ir ao palco se levanta da plateia, apanha uma máscara e vai se trajar. No momento oportuno, entra no palco e realiza sua dramatização. Dali segue para o

local da indumentária, para retirá-la. Em breve, será convidado ao lugar da nomeação, onde participará do trabalho verbal. Findo este, deixa a máscara que utilizou no local das máscaras e volta à plateia.

Depois de delimitar o espaço, a autora sugere explicitar ao grupo as regras dos jogos dramáticos, que resumo assim: é proibida qualquer gratificação oral (comidas, bebidas, cigarros), exceto a palavra. É proibido qualquer ato que escape ao controle consciente ou que possa ferir alguém ou algo, envolvendo-o no jogo dramático sem sua cumplicidade ou consentimento consciente. Não se deve interpretar os jogos dramáticos ou as verbalizações; falar em primeira pessoa, explicar o que em si foi mobilizado, dar *feedback*. A primeira pessoa a utilizar uma máscara é seu criador. Só se pode ir à cena mascarado. As ações são sugeridas, representadas por mímica e não executadas de fato. Qualquer infração deverá ser trabalhada verbalmente depois; às vezes justifica que o coordenador interrompa a dramatização.

Estas regras são consideradas castrações simbólicas no referencial lacaniano. Atendo-me à linguagem junguiana, eu diria que são delimitações patriarcais e sacrifícios, necessários ao processo de elaboração simbólica.

Há um paradoxo no que diz respeito à diretividade ou não diretividade. Junto com uma estruturação rígida do tempo, do espaço e do ritual, há total liberdade na criação das máscaras e dos jogos dramáticos. Diferentemente do Psicodrama, não há explicitação verbal prévia à entrada no palco de situação problemática, de projeto de encenação ou de característica do personagem a ser representado. O coordenador é responsável pela criação de um vazio, uma espera, de cuja vivência resultará a ida espontânea ao palco.

O primeiro jogo dramático consiste em “dar o sopro de vida à máscara” e apresentá-la ao grupo no palco. Em francês, a autora usa a expressão “*souffler dans son masque*”. Em muitos mitos, a criação se dá a partir dos movimentos respiratórios do criador. Ao inspirar, expirar,

inspirar, expirar..., ele povoa o universo. A analogia com a respiração é muito pertinente neste trabalho com máscaras. Há uma inspiração, que leva à busca no âmago do indivíduo de algo a ser expirado, isto é, apresentado no palco, num ato criativo. A inspiração remete ao movimento de busca da totalidade, através da qual qualquer componente psíquico pode se expressar, daquilo que mobiliza e permite uma diferenciação individual. A expiração corresponde à expressão, e também à morte: algo expira ao ser expresso, fica sujeito ao encontro com o outro e sua possível inspiração, é enformado, apreendido, assimilado à consciência que com isso também se reestrutura, e perde sua autonomia anterior.

Inspirado em sua criação (sua máscara), seu criador aspira a levá-la à cena. Imagina um personagem, vai ao lugar da indumentária aprontar-se e, então, sobe ao palco para a dramatização, sem palavras. Ao entrar em cena ele passa a ser o protagonista, isto é, o proto-agonista, o primeiro a agonizar, a expirar. Nesse processo há muita transpiração: é preciso lidar com o medo de não saber o que, ou como, se apresentar. Muitas vezes o coração se acelera, as pernas tremem, há tropeços a caminho do palco, dá-se uma transpiração no sentido literal, a respiração se altera toda. E depois, na etapa verbal, alguns participantes comentam: “Foi tudo uma piração!”, uma trans-“piração”.

No jogo de insuflar as máscaras, cada um entra em cena sozinho e só pode sair do palco simultaneamente à entrada de outro protagonista. Depois de três ou quatro apresentações, há o momento de compartilhar e elaborar verbalmente as dramatizações. Quem acabou de representar toma a palavra, seguindo a ordem que se deu no palco, e depois a plateia faz seus comentários. Seguem mais três ou quatro apresentações, até que todas as máscaras estejam insufladas. E nas sessões seguintes, abre-se a possibilidade do uso de outras máscaras e de outros jogos dramáticos, sempre de acordo com o mesmo ritual: indumentar-se, dramati-

zar, falar, correspondendo a diferentes etapas do trabalho de elaboração simbólica.

Outros jogos possíveis são: cada um escolher alguém para dar uma outra “sopradinha” em sua máscara. Irem quantos mascarados desejarem para o palco, desde que fique pelo menos um espectador na plateia, e apenas coexistirem, isto é, ocuparem o mesmo espaço do palco, mas sem nenhuma interação. Interagir no palco, à medida que a dramatização de alguém mobilize algo que se deseje expressar.

É tudo muito dinâmico e espontâneo. A apresentação da máscara a seu criador mexe com os afetos grupais. Escolher ou ser escolhido para apresentar a máscara de outra pessoa consiste em estabelecer laços especiais com ela. É interessante tomar consciência da escolha e é também muito rico ver a própria máscara no palco. Aquele que recebe a máscara tem total liberdade para a criação de um novo personagem. É frequente que esta segunda apresentação da máscara complete seu sentido para seu criador.

A coexistência justaposta tem a ver com certas situações do cotidiano, em que temos que simplesmente ocupar o espaço comum a outras pessoas, sem interagir com elas. Nesse jogo, aparecem dificuldades, devido à falta de maturidade, ao narcisismo defensivo, à necessidade compulsória de aprovação ou à necessidade compulsiva de interação.

Os jogos abertos, com participação e escolha da máscara espontâneas e em que a interação no palco é permitida, favorecem a apresentação e a elaboração de certas situações ou processos. Nesses jogos, pode surgir a necessidade da criação de novas máscaras ou acessórios.

Os jogos dramáticos permitem pesquisar diferentes meios de expressão. Consistem na criação de personas para que o ego possa expressar e integrar aspectos do *self*. O que tenho observado é que algumas pessoas se sentem protegidas e escondidas atrás da máscara, e outras se sentem demasiadamente expostas. Coisas da sombra. E da persona. E do ego... Coisas do ser humano, enfim.

Nos primeiros jogos, há participantes que são incapazes de ocupar o fundo do palco, permanecendo perto da plateia, como se assim sentissem que ficam menos visíveis. Há protagonistas que jogam o tempo todo com a plateia e não para a plateia, esperando assim fundir-se com os espectadores e seduzi-los a dramatizar também. São pessoas que não têm ainda os meios de aceitar a solidão da dramatização – e da vida –, pelo menos nos aspectos ali simbolizados, de definir-se, tornar-se distinto e único. Outros participantes entram e saem muito rapidamente do palco. Enfim, são situações, independentemente do conteúdo apresentado, a serem comentadas e elaboradas na etapa verbal do trabalho.

O trabalho verbal

Depois de um jogo dramático, os participantes deste são convidados a se sentarem entre o palco e a plateia, no local da nomeação, e inicia-se o que a autora denomina “*paroli*”, isto é, o trabalho verbal. A proposta é que cada ator exprima, em palavras, o que o motivou a entrar em cena, o que vivenciou no palco, o que o satisfaz e o que o frustrou. E a plateia é então convidada a dar seu *feedback*, expressando sua ressonância ou seu distanciamento em relação às dramatizações.

O trabalho verbal, que favorece o quiasma, isto é, a conjunção dos opostos, na linguagem de Pierre Solié (1985), permite que a consciência integre o que foi vivenciado. Algumas pessoas nem se lembram bem do que fizeram no palco. Em outras, constata-se uma distância muito grande entre o pretendido e o expresso – o *feedback* da plateia é elucidativo. Algumas querem continuar representando com sua máscara; para outras ela parece ter se esgotado. Minha xará comenta que, nesse momento, cabem interpretações. Eu, num contexto pedagógico, evito interpretações.

Depois do agir do jogo, passa-se ao dizer do jogo, que é, na linguagem psicodramática, o duplo do que foi dramatizado. E a palavra permite ir além do que foi representado no palco,

participa da criação de um campo específico, consiste no enfatizar, reincidir sobre o encenado, e receber os comentários dos outros participantes. Aquilo que foi vivido no palco está em busca de sua nomeação, da palavra adequada, que permitirá sua elaboração. O trabalho de nomeação implica uma distância: a palavra nomeia e representa a coisa, colocando-a imaginariamente à disposição da consciência. A etapa verbal obriga a consciência a formular o vivido e assim integrar elementos até então inconscientes. É um trabalho necessário, pois é da natureza do inconsciente repetir sempre os mesmos motivos, produzir sintomas, até que a consciência lhe envie um sinal que prove que ela o compreendeu, assimilou e com isso se transformou. O trabalho verbal auxilia cada participante a se desculpabilizar e, ao mesmo tempo, se responsabilizar pelo que aconteceu. Nesta etapa observam-se dois tipos de movimento: uma ressonância com empatia ou um distanciamento coisificador. Não se trata de interpretar, mas permitir que cada um Depois do agir do jogo, passa-se ao dizer do jogo, que é, na linguagem psicodramática, o duplo do que foi dramatizado. E a palavra permite ir além do que foi representado no palco, participa da criação de um campo específico, consiste no enfatizar, reincidir sobre o encenado, e receber os comentários dos outros participantes. Aquilo que foi vivido no palco está em busca de sua nomeação, da palavra adequada, que permitirá sua elaboração. O trabalho de nomeação implica uma distância: a palavra nomeia e representa a coisa, colocando-a imaginariamente à disposição da consciência. A etapa verbal obriga a consciência a formular o vivido e assim integrar elementos até então inconscientes. É um trabalho necessário, pois é da natureza do inconsciente repetir sempre os mesmos motivos, produzir sintomas, até que a consciência lhe envie um sinal que prove que ela o compreendeu, assimilou e com isso se transformou. O trabalho verbal auxilia cada participante a se desculpabilizar e, ao mesmo tempo, se responsabilizar

pelo que aconteceu. Nesta etapa observam-se dois tipos de movimento: uma ressonância com empatia ou um distanciamento coisificador. Não se trata de interpretar, mas permitir que cada um fale em primeira pessoa, assuma suas projeções, compartilhe suas reações e associações. Aquele que se expressa de uma maneira hipercrítica ou hipercomplacente, distanciado, numa postura de observador ou de quem tem todas as explicações intelectuais para o que foi vivido, costuma ser questionado e cobrado pelo grupo em sua participação.

No candomblé, a palavra também é investida de um sentido especial e é relacionada a Exu, princípio dinâmico e dinamizador, responsável pela existência individualizada. Exu, intérprete e linguista, intercomunica não só todos os elementos do axé com os do orun, e todos os elementos entre si, como também, ao impulsionar o axé individual, relaciona o interior com o exterior, permitindo que o som e as palavras se deem. A palavra assim ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser um instrumento condutor de axé, isto é, um elemento que carrega poder de realização.

A palavra adquire poder de ação porque está impregnada de axé, é pronunciada com o hálito, a saliva, a temperatura; é palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere.

Cada palavra emitida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico renova-se, cada repetição é uma resultante única. A expressão oral está sempre renascendo, produto da interação a nível individual e social. A palavra, a nível social, transmite o axé concentrado dos antepassados às gerações do presente. A nível individual, a palavra expressa e exterioriza um processo de síntese, no qual intervêm todos os aspectos da personalidade.

A palavra é importante na medida em que é pronunciada, é som. O som implica sempre uma presença que se expressa, se apresenta, se faz conhecer e procura atingir um interlocutor.

No I Ching (WILHELM, 1983), no comentário à imagem do hexagrama 37 (Chia Jen/Vento sobre Fogo), encontramos:

as palavras precisam ter força, e só podem tê-la quando se baseiam em algo verdadeiro, assim como a chama depende do combustível. As palavras exercem influência somente quando são objetivas e claramente referentes a circunstâncias definidas. Discursos e advertências genéricas não têm qualquer efeito. As palavras devem ainda estar apoiadas em todo um modo de vida, assim como o efeito do vento deriva de sua continuidade. Só uma conduta firme e consequente terá impacto sobre outros, fazendo com que se adaptem e se orientem por ela. Se a palavra e a conduta não estão em harmonia e não são consequentes, não terão efeito.

A dramatização oferece uma persona à palavra enquanto produção apenas mental. A concepção inicial per-soa através da máscara, ganha forma e vida no palco, e há depois, na etapa verbal, a integração do vivido, através das palavras.

O Teatro Arquetípico pode ser considerado, na linguagem do candomblé, um processo de “abrir” a fala. A abertura da fala permite que os Orixás se comuniquem com os homens, transmitam suas mensagens e transfiram seu axé. Vários mitos testemunham a dramaticidade que envolve o nascimento do som e da palavra. O ké é uma síntese e uma afirmação da existência individualizada. No culto dos ancestrais, observa-se que os aparaka, representações não individualizadas, são mudos.

O trabalho com máscaras é proposto como um facilitador da individuação através da linguagem e de várias linguagens: jogar, confessar, nominar, interpretar, teorizar, reconhecer, comunicar. Liberadas pelos jogos, as imagens surgem para serem logo cercadas pelas palavras.

As imagens que surgem remetem aos mais diversos temas. Na USP, trabalho com alunos do penúltimo e último anos de graduação. Em um dos grupos, o imaginário girava sobretudo ao redor da formatura e do se tornar psicólogo. No trabalho com máscaras apareceram, isto é, per-soaram (per-sanaram), entre outros, uma bruxa, um padre, uma mendiga, uma mulher idosa e antiga, um cientista maluco. Estes personagens foram, no trabalho verbal, percebidos como aspectos do psicólogo, alguns mais presentes para alguns dos participantes, outros para outros, e todos constituindo em parte aquilo que o imaginário do grupo formulava como sendo esse profissional.

Em outro grupo, o trabalho com máscaras focalizou sobretudo o tema do grupo, de pertencer ou não a ele. Foi uma turma que sofreu duras penas até que se definisse o grupo com quem estávamos trabalhando. Um aluno abandonou a faculdade no segundo mês da disciplina, outra aluna chegou um mês atrasada, uma terceira recusou-se a participar das vivências expressivas. Com exceção desta última, que nos remete ao tema da resistência, são situações “de rotina” na USP, mas numa disciplina em que o grupo é trabalhado no sentido de ser operativo e continente para a participação mais integral dos alunos, houve algum prejuízo no andamento do trabalho. Prejuízo esse que acabou se transformando em vantagem, talvez, pois o grupo teve que lidar com os temas do desejar ou não, e assumir ou não, pertencer, do ser aceito ou rejeitado, das diferenças individuais. Ao final, cada participante estava assumindo muito explicitamente seus desejos, suas características individuais, seu grau de interesse e envolvimento com a disciplina, e o imaginário do grupo como um todo girava sobretudo ao redor da questão da tipologia e da possibilidade de constituição de um grupo operativo. Comentários espontâneos, durante o trabalho de confecção das máscaras, davam-se em relação às características astrológicas dos participantes, por exemplo. No final, durante o trabalho verbal, alguns alunos comentaram como estavam surpreendidos com o alto grau

de exposição pessoal nesta disciplina e com a possibilidade de, através das vivências grupais e expressivas, conhecerem diferentes aspectos de colegas com quem vinham convivendo há quatro, ou mais, anos. Nesse momento, retomaram a questão da tipologia, que havíamos abordado no início do semestre.

Um terceiro grupo, ainda, focalizou espontaneamente o tema do masculino e do feminino, do ser mulher nos dias de hoje, em São Paulo. Era um grupo constituído apenas por mulheres, e cada uma trazia um aspecto da vivência da mulher.

Quanto ao papel dos coordenadores, que a autora sugere serem dois, são utilizados três diferentes termos: animadores, iniciadores e terapeutas, quer se refiram, respectivamente, ao esforço em insuflar animicamente o trabalho, ao auxílio na realização de potencialidades até então dormentes ou ao trabalho de dissolução de defesas. Suas funções são favorecer o itinerário associativo através do Mitodrama, restituindo os personagens vivenciados à realidade do aqui-agora.

Laura Sheleen sugere que um dos coordenadores se responsabilize pelo trabalho artesanal, desempenhando uma função mais maternal e mais feminina, na medida em que liga cada participante à matéria, à função sensorial e à função sentimento, acolhendo criações e recriações. E que o outro se responsabilize pelo trabalho dramático e verbal, desempenhando uma função mais masculina, de fixação de limites e regras, conduzindo cada participante a ligar-se, através da função pensamento, ao que foi vivenciado sensorial e afetivamente. Ambos os coordenadores devem estar preparados e familiarizados com o contato com o inconsciente, para não incorrerem no risco de inflação, depressão, identificação com o material arquetípico ou grupal.

Os resultados do trabalho dependem, em grande parte, da transferência constelada: somente o outro pode permitir o estabelecimento de uma relação que permita o reconhecimento próprio. O participante encontra-se triangulado entre os dois coordenadores, usufruindo da relação com um deles, com o outro, e com ambos.

Minha experiência na USP é de um trabalho de coordenação solitário. Considero a coanimação muito rica, para feedbacks e insights recíprocos e conjuntos, para a percepção de mais detalhes do campo interacional, para um trabalho mais acurado com a transferência. E tenho minhas dúvidas: será interessante manter dois papéis e tão rigidamente separados, como propõe a autora?

Os alunos com quem trabalhei na USP comentaram, ao final, que me sentiram ora como uma “mãezona” que lhes fornecia barro e tintas e os deixava brincar, ora como alguém que impunha rigidamente as regras do trabalho, ora como alguém que os inspirava na definição do que seria uma psicóloga, ora como alguém cujo feedback seria importante ouvir.

O fato de todas essas facetas e polaridades serem vivenciadas na relação com uma única coordenadora ajuda a integrar os diferentes aspectos presentes em cada um dos participantes. Havendo condições para tal, eu opto por dois coordenadores, mas sem uma delimitação rígida de papéis, e sim numa alternância criativa durante o desenrolar do trabalho.

Intuitivamente em grande medida, fui introduzindo algumas modificações no Teatro Arquético. Excluí um dos grupos, ao qual solicitei a modelagem de um personagem em vez de um rosto e em que introduzi outras etapas antes do trabalho dramático, pois ali escapei em grande medida aos moldes propostos por Laura Sheleen e porque é um grupo que ainda se encontra em andamento.

A uma das modificações já me referi: diz respeito à indumentária. Passei a sugerir que os alunos trouxessem de casa o que desejassem para constituir as fantasias, e o trabalho se enriqueceu. Melhor ainda é reservar um tempo para a confecção da indumentária durante o processo.

A outra também já aludi: diz respeito ao trabalho grupal anterior, que visa a construção de um grupo operativo e um contato preliminar com os temas mais significativos para os participantes. Em se tratando de um contexto pedagógico,

considero estas etapas prévias fundamentais. O tema (ou temas) emergente do grupo acaba sendo sempre uma constatação *a posteriori*. No Mitodrama, estou sempre sendo surpreendida pelo que vai surgindo no trabalho criativo e vivencial. As dimensões individual e grupal estão sempre se entrelaçando, se envolvendo e se desenvolvendo, se enrolando e se desenrolando, de uma maneira absolutamente imprevista. Mas é importante dar espaço para os diferentes aspectos interagirem.

No início do semestre, ao apresentar a proposta da disciplina, costumo me colocar à disposição, caso algum aluno queira ter uma conversa individual comigo durante o curso, reservando-me também o direito recíproco. Até agora não fui procurada por nenhum deles. Acho que o mais importante é eu estar disponível. Houve o caso da aluna que não quis participar das vivências e com ela tive dois encontros individuais, propostos por mim e com o objetivo de avaliar o que estava acontecendo e combinar uma forma de reposição das aulas que perderia.

Este tema toca no da resistência às vivências. Em se tratando de um curso optativo, costumo esperar que os alunos venham dispostos a participar das atividades expressivas. As manifestações de resistência são então consideradas dentro do campo constelado, por mim e pelo grupo todo. Minha preocupação é avaliar se a resistência é criativa ou defensiva naquela dada situação. Procuro ouvir a expressão de resistência, respeitando-a e deixando-a intacta se a avaliar como criativa, isto é, preservadora de uma situação a não ser mais mobilizada, ou interferindo e deixando o grupo interferir se a avaliar como um pedido de ajuda. Às vezes, nada disso é necessário: a resistência fala por si e, ao ser-lhe permitida expressão, sozinha se resolve.

Percebo também que pode operar no campo de interação a resistência da professora. Embora eu tenha, por iniciativa própria, proposto uma disciplina em tais moldes, com ênfase nas vivências expressivas, de vez em quando algo me

diz para dar uma “maneirada” numa proposta vivencial específica, ou na eventual cobrança de participação de algum aluno em especial. Adoto em relação a este “algo” a mesma atitude descrita acima: tento avaliar em função de que ele se constelou, e agir de acordo.

O trabalho com a aluna que se recusou a participar das vivências, com exceção da primeira, foi elucidativo. Avaliamos juntas que sua recusa deveria ser respeitada e solicitei-lhe, no meio do semestre, que realizasse dois trabalhos escritos, um sobre a parte teórica e outro sobre a parte prática, a fim de decidirmos qual seria sua forma de reposição. Para minha surpresa, seu trabalho sobre a parte prática estava excelente! Sua vivência era a da recusa da vivência e ela a relacionava com grupos anteriores dos quais participara e com o grupo daquele semestre. Expressar e compartilhar com todos e comigo sua recusa da vivência, e tê-la aceitado, foi muito significativo para ela permitindo-lhe trabalhar a nível individual tal recusa. Precisei pedir-lhe que completasse apenas o trabalho teórico, a que ela pouco se dedicara...

Uma sugestão que introduzi no curso, e que pretendo manter, é a de que os alunos façam um diário durante o semestre. Em casa, após cada aula, escrevam o que vivenciaram, o que pensaram, o que sentiram, as fantasias e imagens que lhes ocorreram, livremente, sem nenhum compromisso de mostrar para ninguém, a não ser que o desejem. Durante o trabalho verbal, no trabalho com máscaras ou nas vivências anteriores, percebo que algumas pessoas estão em plena elaboração verbal, mas não há mais tempo ou continência grupal. Outras não desejam naquele momento dizer nada, mas se encontram sob o impacto do vivido, mobilizadas pelo que emergiu. Sugiro que cheguem em casa e escrevam. A ideia do diário me ocorreu intuitivamente. Percebi a importância de se garantir um espaço maior para o ego individual, no qual o contato com o material simbólico pudesse ter continuidade e a constelação de certas defesas fosse assim evitada.

O diário tem-se mostrado extremamente rico. Garante, ao menos, que o material emergente fique registrado e possa ser retomado posteriormente. Alguns alunos não chegam a recorrer a ele. Outros fazem uso dele somente após algumas vivências. Outros escrevem um diário sistemático, após cada aula. Alguns chegam a entregá-lo a mim no final do semestre, como apêndice ou como parte do corpo do trabalho escrito que solicito. No segundo grupo, uma aluna, em determinada aula, quis ler o que havia escrito após a vivência anterior. Ela o leu e o grupo o comentou, num trabalho a meu ver bastante criativo, de consolidação da continência grupal e de assimilação da dimensão simbólica do corpo, no caso.

Considerações finais

Percebo que é necessária alguma formação e sensibilidade terapêutica para se coordenar um trabalho como o proposto nessa disciplina. Vejo-me o tempo todo tentando discriminar o que está sendo elaborado criativamente ou defensivamente, e procurando canais para uma elaboração criativa (como a sugestão do diário, por exemplo). Como integrantes da persona do professor num curso como este, identifico: o colocar-se à disposição para uma relação aberta, fluente, empática, aceitadora; o freio aos impulsos predominantemente estéticos na criação das máscaras e da indumentária; o cuidar do clima do grupo, propiciando a continência grupal para movimentos regressivos, possíveis sobretudo na confecção dos moldes, para vivência do medo da dramatização e para a expressão durante o trabalho verbal; o manter o enquadre o tempo todo (em certos momentos, há o risco de tudo virar uma grande festa carnavalesca); o pontuar o material simbólico que surgir, favorecendo o contato da consciência com ele e sugerindo canais para a continuidade desse contato, quando for o caso; o colaborar com a ligação entre o vivido e os temas teóricos e grupais. Em suma, o professor é o encarregado das condições básicas da criação e manu-

tenção de um campo de comunicação onde os símbolos do arquétipo do mestreadprendiz possam se configurar, manifestar e ser assimilados à consciência.

A experiência terapêutica é de grande valia nesse trabalho. Mas em nenhum momento me considero terapeuta dos alunos ou do grupo. O foco ali é o pedagógico, que entendo como o campo onde a aquisição do conhecimento é realizada pela personalidade inteira, fruto da elaboração teórica e da experiência vivida. A terapeuta em mim me ajuda justamente ao me mostrar onde estão os limites do trabalho, quando é o momento de sugerir outro canal de expressão e elaboração para algum aluno, quando é o momento de proteger alguém de uma iminente invasão por parte de outro participante ou do grupo.

Acredito que o ensino de graduação em Psicologia em muito se beneficia de trabalhos como esse. Vejo a necessidade de o professor ter alguma sensibilidade terapêutica. Mas o que mais se poderia esperar de um curso que, ao final, conferirá o diploma de Psicólogo aos alunos?

Meu ponto de partida neste trabalho foi minha experiência, minha vivência nos quatro papéis, que experimento dispor da forma como vemos nesta Figura.

A psicoterapia visa a transformação da personalidade, consonante à individuação. Trabalhar com as defesas que impedem o realizar autêntico do si-mesmo.

A situação de ensino-aprendizagem visa, mais do que a transmissão de informações, a sua assimilação pela personalidade, que assim vai aprendendo a aprender e vai estruturando uma persona profissional – persona entendida no sentido amplo, como função paraegógica, expressiva, comunicadora e estruturante da personalidade.

Considero o campo terapêutico mais propício para se trabalhar a sombra, e o campo pedagógico, a persona. Mas ambos visam, em primeira instância, o ego.

A psicoterapia é uma situação protegida e instrumentada para o confronto/encontro com a sombra, especialmente a patológica. Tal confronto/encontro não é brinquedo, não, e precisa de um “vaso” seguro, de uma relação de confiança e alguma constância e continuidade. Dissolver defesas abala profundamente a consciência e ela precisa poder viver sua confusão e indiscriminação num contexto especial, que permita a vivência simbólica de morte e renascimento.

A situação pedagógica é muito favorável para a estruturação da persona profissional. Antes de mais nada, dá-se num contexto grupal e coletivo. O professor é às vezes um modelo, às vezes um referencial que permite ao aluno ir-se descobrindo e fazendo enquanto profissional, ao através da relação com ele assimilar conhecimento e ao ir se diferenciando dele. O campo que se constela favorece o experimentar, desenvolver, estruturar e integrar novas personas.

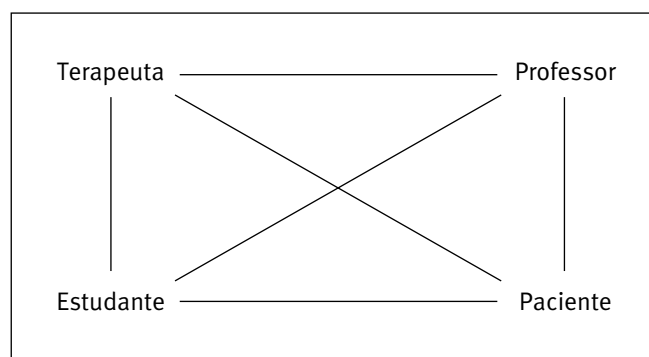


Figura - Vivência nos quatro papéis.

Mas persona e sombra não são tão separadas assim. Junto com elas há o ego. O que me permite relacionar esses dois campos, o pedagógico e o terapêutico, é a concepção de iniciação. Iniciação implica a participação da personalidade inteira, numa transformação da consciência, que se vai ampliando e estruturando de forma mais abrangente.

Tal transformação se dá tomando como ponto de partida papéis bem codificados e separados: o aluno que não sabe e quer saber, o professor que sabe e está ali para ensinar; o cliente que busca ajuda, o terapeuta que tem os meios para ajudar. Mas a iniciação só se completa quando tudo isso é posto em movimento e interação, quando os quatro papéis deixam de ser rigidamente distribuídos e tomam-se intercambiáveis. Isto é, quando o terapeuta interno é despertado no cliente, graças, em parte, ao terapeuta estar em contato com o paciente em si próprio; quando o aluno passa, ele próprio, a poder ensinar e aplicar o que aprendeu, e quando o professor continua ligado ao que não sabe e pode aprender. São estas relações que estão indicadas no esquema acima.

É através do aspecto interacional que se dá a iniciação. Ela se constrói e se presentifica na relação entre iniciador e iniciado. Há um corpo de conhecimentos e técnicas, sim, mas este é sem vida, inerte, até que seja posto em movimento pela relação iniciática.

E o desenvolvimento da linguagem é fundamental. A palavra é o meio privilegiado de elaboração simbólica. Ela não pode ser dissociada da vivência, do experienciado num nível não verbal. Ela é, pelo menos, a etapa final. A fala integradora resgata o vivido e o relaciona à consciência, operando uma transformação nesta. Através da linguagem, há assimilação de axé pelo ego.

A palavra é elemento indispensável, necessário, na constituição do campo interacional do arquétipo do mestre-aprendiz. Atualmente, a situação acadêmico-universitária é tal que as palavras tendem a perder seu sentido, seu axé. Em todo o sistema de ensino, há excessiva ênfase na palavra, mas na palavra desvitalizada, desconectada de Eros, da personalidade total e da individualidade (SILVA, 1986). Ao chegar à universidade, o aluno – antes tarde do que nunca! – necessita e em muito se beneficia de um trabalho que recupere a palavra significativa, a palavra integradora do vivenciado, a palavra que permite à linguagem constituir-se num itinerário associativo e elaborador das situações experienciadas.

E a palavra assim vivenciada volta a ser o logos da psique, que consiste na raiz etimológica da própria Psicologia. É esta palavra que rasga a fantasia, ao expressá-la, pô-la em movimento e integrá-la à consciência. ■

Recebido: 07/06/2023

Revisão: 19/08/2023

Abstract

The master-apprentice archetype – Considerations about the experience

Drawing from her experience as both a professor and a student, the author reflects upon the field of interaction constellated by the master-apprentice archetype. The “Archetypal Theater”, or “Mythodrama”, is presented as it is formulated by its author, as it is implemented in a course within the undergraduate Psychology program at the University of Sao Paulo, and as it can be enriched in certain aspects

by contributions from Erich Neumann regarding the phase of the body-self and from Juana Elbein dos Santos regarding the Nagô system. The article also offers some considerations on the relationships and differences between psychotherapy and pedagogy and concludes by emphasizing the importance of the words, which allow the flow of symbolic elaboration grounded on experience. ■

Keywords: Analytical psychology, Master-apprentice archetype, Experiential groups, Masks, Initiation.

Resumen

El arquetipo del maestro-aprendiz – Consideraciones sobre la vivencia

A partir de su experiencia como profesora y como alumna, la autora teje reflexiones sobre el campo de interacción constelado por el arquetipo del maestro-aprendiz. El “Teatro Arquetípico”, o “Mitodrama”, se presenta tal como es formulado por su autora, tal como ha sido realizado en una disciplina del curso de graduación en Psicología, y tal como puede ser enriquecido en algunos as-

pectos por contribuciones de Erich Neumann sobre la fase del self corporal y de Juana Elbein dos Santos sobre el sistema Nagô. El artículo hace aún algunas consideraciones sobre las relaciones y diferencias entre la psicoterapia y la pedagogía, y termina por resaltar la importancia de la palabra que “rasga la fantasía”, permitiendo el fluir de la elaboración simbólica basada en lo vivido. ■

Palavras chave: Psicologia analítica, Arquetipo del maestro-aprendiz, Grupos vivenciales, Máscaras, Iniciación.

Referências

- BYINGTON, C. *Desenvolvimento da personalidade: símbolos e arquétipos*. São Paulo: Ática, 1987.
- _____. *Dimensões simbólicas da personalidade*. São Paulo: Ática, 1988a.
- _____. *Estrutura da personalidade: persona e sombra*. São Paulo: Ática, 1988b.
- EDINGER, E. *Ego and archetype: individuation and religious function of the psyche*. New York: Putnam, 1972.
- FREITAS, L. V. *A Psicoterapia como um rito de iniciação: estudo sobre o campo simbólico através de sonhos relatados no self terapêutico*. 1987. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 1987.
- JUNG, C. G. *A Natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.
- NEUMANN, E. *The child*. New York: Harper and Row, 1976.
- RATIS, P. *Jung: a gente se vê em olinda*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SANTOS, J. E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SHELEEN, L. *Théâtre pour devenir... autre*. Paris: EPI, 1983.
- SILVA, P. R. Propostas e problemas de uma pedagogia pós-patriarcal (a estrutura simbólica do método Paulo Freire). *Revista Junguiana*, São Paulo, v. 4, 1986.
- SOLIÉ, P. *Mitanálise Junguiana*. São Paulo: Nobel, 1985.
- WILHELM, R. *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Pensamento, 1983.

The master-apprentice archetype – Considerations about the experience¹

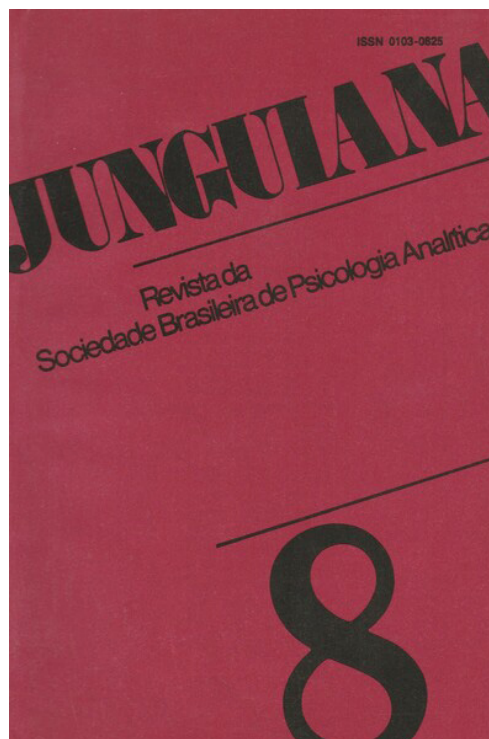
Laura Villares de Freitas*

Abstract

Drawing from her experience as both a professor and a student, the author reflects upon the field of interaction constellated by the master-apprentice archetype. The “Archetypal Theater”, or “Mythodrama”, is presented as it is formulated by its author, as it is implemented in a course within the undergraduate Psychology program at the University of Sao Paulo, and as it can be enriched in certain aspects by contributions from Erich Neumann regarding the phase of the body-self and from Juana Elbein dos Santos regarding the Nagô system. The article also offers some considerations on the relationships and differences between psychotherapy and pedagogy and concludes by emphasizing the importance of the words, which

allow the flow of symbolic elaboration grounded on experience. ■

Keywords
Analytical psychology, Master-apprentice archetype, Experiential groups, Masks, Initiation.



¹ This article was originally published in Junguiana nº 8, 1990, p. 72-99.

* Psychologist. Analyst-member of SBrPA and IAAP. M.A. and PhD in Clinical Psychology. Supervisor and coordinator of experiential groups. Senior Professor in the Psychology Institute at the University of São Paulo. E-mails lauvfrei@gmail.com; lauvfrei@usp.br

The master-apprentice archetype – Considerations about the experience

My special thanks to Johannes Heller who planted the first seeds of this work with masks in me.

This work is related to fantasy. In Portuguese the word ‘fantasy’ has both the sense of a costume worn at Carnival or fancy-dress parties, and the meaning of an imaginative activity identical with the flow of psychic energy. On certain occasions we wear that costume on our body, allowing it to have its deserved prominence and expression, in a harmonious dance. And maybe one day we decide to tear it, in order to show our true colors, our true face, and walk the world with an open heart. Also, the fantasy always accompanies us, even if at some point we decide it is not to be taken into account – it permeates, nourishes and ultimately becomes part of our conscious life, enabling us to experience what Jung called the process of individuation.

And it also relates to lived experience and the word. I seek herein to reclaim the word that expresses lived experience, that allows for the elaboration of what has been experienced, that opens the channel for the intercommunication of individualities so that they can express themselves as fully as possible.

All of this within the pedagogical field, within the context of teaching and learning. I understand Pedagogy as a science-art that aims at not only the transmission and acquisition of information, but also its integration into the personality, made possible and experienced within the field of interaction of the master-apprentice archetype.

The starting point for this reflection is my own experience in this field. I consider it a valuable opportunity to have been able to live, on a daily basis for four years, the roles of both student and professor in institutions that are very meaningful to me. At the University of São Paulo’s Institute

of Psychology (IPUSP), I introduce undergraduate students to Analytical Psychology. At *Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica* (SBPA), as a student in the analyst training program, I was delving deeper and specializing in this approach. As for the content, the arrangement could not have been better: the questions were always present in me. The seminars, supervisions, mentoring and readings at SBPA not only ensured my specialization in the subject but also fostered a broad perspective, a contextualization of specific issues brought by my students, which greatly enriched the classes. On the other hand, the preparation of classes and the classes themselves forced me to synthesize information, discover a didactic and introductory language and focus on the basic concepts. All of this helped me maintain a central theoretical axis - no matter how specific the topic discussed in an SBPA seminar was, I was always, or at least in the same week, relating it to the fundamental issues of Analytical Psychology.

Additionally, being able to experience both polarities of the master-apprentice archetype in such a literal way was very enriching. In the very least, it provided me with empathy for those who were in the opposite polarity at any given moment. When the seminar or class flowed smoothly, it seemed that there was no separation between these polarities. Each person contributed their reflections on the reading or the question posed, and everyone shared in the teaching-learning process. The space of supervisions aimed at and facilitated the operationalization of concepts. My private clinical practice helped in the construction of examples in class. Furthermore, the student’s laziness, their usual expectation of having everything handed to them on a silver platter, the professor’s herculean effort to maintain

motivation, to awaken genuine interest, were always very present in me. Not to mention the professor's laziness (this one being more disguised, with no persona to openly express it) or the student's herculean effort to ask for more and more from the professor, to show him where he stands, so that there can be a fluent and meaningful interaction.

At times I found myself in the pole of knowing, at other times in the pole of not knowing. And this movement has borne fruit because today I see myself as someone who knows that does not know (there is so much to know!), as someone who does not know that he knows (how many times a student surprises me with a question that has never occurred to me and, aided by my teacher persona, I begin to reflect on it and end up discovering that I know!), as someone who knows that he knows (after all, I have already covered some ground), and as someone who does not know that he does not know (...).

At IPUSP, one of the courses for which I am responsible is "Analytical Psychology and Educational Art". Its objective is to promote lived experience, reflexions and theoretical elaboration on the foundations of the use of expressive activities within the framework of Analytical Psychology. This is an elective course (meaning students take it if they want to) for a maximum of twenty students in their fourth or fifth year of the undergraduate program, of which "Personality Psychology II" is a prerequisite (and required) course in which we read and discuss Jung's (1978) posthumous work, "Memories, Dreams, Reflections" – a book that manages to be both autobiographical and theoretical.

In "Analytical Psychology and Educational Art", we initially discuss readings on the development and structure of personality, Jungian typology, and symbolic experience. As supporting texts, we use "The Transcendent Function" by Jung (1984), "Ego and Archetype" by Edinger (1972), "Jung: A Gente se Vê em Olinda" by Ratis (1986), and Byington's books: "*Desenvolvimento da Personalidade*" (1987), "*Dimensões Simbóli-*

cas da Personalidade" (1988a) and "*Estrutura da Personalidade – Persona e Sombra*" (1988b).

The practical part of the course, conducted in the Movement Psychology Laboratory (PSA/IPUSP), involves participation in experiential activities aimed at developing different expressive resources in each individual and the group and encouraging reflection on the possibilities of utilizing such activities in various contexts of the psychologist's practice, thereby expanding their creative persona. The themes that have been proposed in the practical part are: opening; exploration of the space and the group; psychological types; the dimension of the body; the social dimension; the dimension of nature; persona and shadow; closing. It is a semester-long course with weekly meetings of three hours each.

The theoretical framework that underlies these themes is the notion of symbol as a connecting element between the unconscious and consciousness, as well as structuring of the latter. Although this notion is central and extensively explored in literature related to Analytical Psychology, little has been written about the use of expressive resources, especially in a group context. And even less regarding the teaching-learning situation. I rely on the experience I have undergone in different contexts (didactic/therapeutic, of bodywork/psychodramatic/gestalt/person-centered), most of them within a group. I believe that part of it is just that: experience is experience, and it makes sense when one goes through it. But another part consists of talking about it, not only in the individual or group, pedagogical or therapeutic context in which it occurred, but also at the level of words, of what can be generalized, abstracted, formulated, and communicated. Words allow for the elaboration of the lived experience; furthermore, they also constitute – themselves! – a lived experience.

In 1986, I had the opportunity to participate in a one-week workshop, with six hours of daily sessions, focused on mask work. This workshop

took place at the 12th Meeting of the International Association of Jungian Trainees and Newly Qualified Analysts on Mount Rigi, Switzerland. It involved expressive, plastic, and dramatic work developed by an American who currently resides in Paris and who based it on a book. I am referring to Laura Sheleen and the “*Théâtre pour Devenir... Autre*” (SHELEEN, 1983). My namesake underwent comprehensive training in dance and theater. Over time, she became interested in psychodrama and the Jungian and Lacanian universes. She followed the guidance of Pierre Solié. In her book, she recounts how, while working with body expression groups, she began to recognize the psychological reach of dramatic games in which participants wore masks they had made themselves. Based on this realization, she deepened her psychological studies and developed work with groups and masks, leading to the systematization and foundation of what she calls “Archetypal Theater” or “Mythodrama”.

Since 1988, I have been conducting an adaptation and development of this mask work with the students of “Analytical Psychology and Educational Art”. After all, my experience in Switzerland had been very significant, and I was eager to further explore the technique and its resources.

However, before delving into the realm of masks and their implications, I will present another aspect of my work that has brought important contributions to the issue of the international field constellated by the master-apprentice archetype.

I refer to my master’s thesis entitled ‘Psychotherapy as an Initiation Rite - Study on the Symbolic Field through Dreams told in the Therapeutic Self’. (FREITAS, 1987), which I defended at IPUSP in 1987. My initial idea for a master’s thesis had been to research the issue of initial dreams, focusing on their diagnostic and prognostic potential in psychotherapy. I started writing them down and collected over three hundred dreams. I intended to work only with the first dreams, but the definition of “first” proved problematic from the start: how far do the “first” dreams go, and when do the “other”

dreams begin? Just in case, I would jot down all the dreams that clients reported to me. It was very enriching because they became very present in the therapeutic work. And I discovered some other things, such as the fact that there are several beginnings in psychotherapy, that is, several phases that succeed one another and sometimes overlap, and that they can be accompanied by dreams. These dreams announce the phase and provide a reference for the work. I raised other questions, for example, regarding people who do not report dreams, and people who bring other data that are much more significant for the symbolic work or are related to the transference situation.

The major milestone in my master’s degree was the “leap” I took at some point: from the issue of initial dreams, I proceeded to investigate what would be the specificity of the beginning of psychotherapy, and that is when I became interested in the concept of initiation.

It was a leap that resulted in a deep dive. There I was, studying rites of initiation and passage, fully immersed in aspects of Anthropology and the History of Religions. It was an interesting, inspiring, motivating, and mobilizing dive. At times, I even forgot that I was pursuing a master’s degree, as I became completely absorbed in all that material.

I began to experience initiation within myself, in the things I was involved with. On a personal level, it was a very important discovery. I was no longer *doing* an analyst training course; I was *initiating* myself into analysis. I was no longer *doing* analysis; I was *initiating* myself into my own self. I was no longer preparing and presenting the ideas of Analytical Psychology to my students; I was *initiating* them into this approach. I was no longer seeing clients; I was collaborating with them in their own initiation. And so forth...

It may seem like a simple word swap or play. But it was not. The perspective of initiation provided me with a framework that related and integrated the different parts of myself involved in these activities. It provided support to my

consciousness during moments of great indiscriminability and disorientation. After all, the neophytes, during the rituals I had researched, went through moments in which they experienced dismemberment, death, loss of consciousness... Initiation implies the participation of the whole personality, thus ensuring that the lived experience is integrative and that the words used to express it are also experienced.

My master's thesis ended up being also an attempt to contribute to reconnecting the university, with its objectifying, theoretical, conceptual and descriptive language, to the dimension of wholeness, of knowledge lived from a symbolic perspective, of initiatory knowledge not detached from scientific knowledge.

And I made an important discovery: it is necessary to live the experience and be able to talk about it, not only for the recognition of the community, but also for my own recognition, that is, for the elaboration of the lived experience and its integration into consciousness.

The (translated) subtitle of my master's thesis is: "A Study of the Symbolic Field through Dreams Reported in the Therapeutic Self." It was the best way I could think of at the time to name the work. In my view, initiation is ensured by a field, a constellation, a set of interactions. In my master's thesis, I focus on the therapeutic context, whereas here I focus on the pedagogical context. Both fields converge through the perspective of initiation. However, they are also different contexts, each with its own objectives.

I consider that any situation in which the psyche is present belongs to the symbolic field. It is the interplay of consciousness with its surroundings, with what it is engaged with, that gives the situation its symbolic quality. This field consists of a set of interactions, subjective impressions, objective facts and data, fantasies, expectations, intuitions, emotions, evaluations, discriminations and indiscriminations that occur within it. And when it comes to a context involving more than one person, the relationship between them also comes into play.

It seems impossible to define the symbolic field in all its constituent elements, as there are many of them and they all interact with one another, with one element taking prominence at any given moment, while others recede into the background. It is highly dynamic. Unless I have just defined it...

Although it is difficult to apprehend and define it, the formulation of the symbolic field seems useful to me, as it emphasizes the interactive aspect that can, in some way, be detected and taken into account.

I have made some forays into the Lacanian universe, which often employs the word "field". It was interesting because I found a connection with the notion of delimitation, through an analogy with the surgical field: it is necessary to isolate the working area, with all the necessary care and asepsis, in order to then begin the intervention. Lacanian psychoanalysis is defined by the delimitation of a specific area of reality, which is that of language, seeking there the discontinuities that open up the gaps for the expression of the unconscious. It operates from the three dimensions found in this field: the imaginary dimension (which refers to the contents expressed in discourse), the symbolic dimension (which establishes a signifier-signified relationship between what is said and what is latent), and the real dimension (which encompasses the expression of the subject of the unconscious, identified in discourse, especially in its discontinuities).

And I, who used to consider "field" as referring to a play of forces, making analogies with the magnetic field and the electric field and thus emphasizing the dynamic aspect present therein, also began to consider the characteristic of delimitation. Both aspects started to make sense: within a delimited field, as the unconscious participates, the possibilities of interaction are unlimited. We delimit the field for pedagogical reasons, so that our limited consciousness can operate. But within this field, interactions that also involve the unconscious take place, which gives it unlimited possibilities.

Has the symbolic field been defined?

I am not sure. It seems alive, present and a useful notion to me. But I also see a risk in it: that of being placed as the ultimate objective, of being deified. The key is to live it: to teach, impart, involve, stimulate reflection, engage in dialogue. The field of interaction is both the means and a consequence. From the interaction of the program content with the expectations and dedication of all people involved in the course, the course itself emerges.

The course “Analytical Psychology and Educational Art” has an interesting characteristic. The students who choose it are in their final or penultimate year. They are plunged into a real crisis. They oscillate between seeing themselves as fully-fledged psychologists and feeling like complete novices in the field. In one class, they compete with me all the time, showing off how much they already know; the following week, they adopt the position that they know nothing, that the four or five years (for some, six or seven) at university have been useless; they ask me to teach them everything in that one class before it is too late; then in the next class they come back asking for recommendations of extension, specialization, further development courses, study groups and supervision. Then they stop keeping up with the readings and only want experiences upon experiences, arguing that they are tired of reading and studying and want to prepare for practical work. At other times, they resist the experiences, fearing that they will expose themselves too much; they feel vulnerable as psychologists; they feel persecuted.

I believe that, in all these moments, they are right and have a lot to say to those willing to reconsider the curriculum of the undergraduate psychology program. But it is not easy to handle all of this within the context of yet another course, which has a specific theme and syllabus.

And there I go, swimming with the current, assigning readings, providing a “holding” environment, accepting disputes, sharing the whirlwind of emotions, seeking out colleagues in the corri-

dors who work with the same students to share our feelings about them.

I run the risk of infantilizing them. And the risk of “adultizing” them. I try to deal with all of this, which is not always easy or successful. I confess that many times I do not know if it would have been better to interact in a different way or even in an opposite way to the one I chose. But the courses have been taking place. The constellated field is experienced by me at times as a barren battlefield, and at other times as a sowing and harvesting field...

The last four or five classes of the “Analytical Psychology and Educational Art” course, whose theme for the practical part is persona and shadow, have been dedicated to mask work.

According to Laura Sheleen, such work should be developed alongside analytical work. However, she also conducts it with individuals who have completed their personal analysis and, alternatively, with people who see the Archetypal Theater as a gateway to the analytical path. Its nature, still according to the author, is educational, therapeutic, and initiatory, as it facilitates contact and confrontation with the unconscious and brings about a transformation in the personality through the integration of previously unknown aspects into consciousness.

Mythodrama is divided into three stages: the artisanal work of creating masks and other objects, the dramatic work of performing on stage with the masks, and the verbal work of naming.

What I have been doing at USP is both an adaptation and a development of the Archetypal Theater. A fundamental difference is that it is performed within a pedagogical field. First and foremost, there is previous group work. We read and discuss texts. We engage in experiential activities prior to the mask work, which aim at better assimilating the readings and building a group where everyone feels they have room to express opinions, think aloud, think together, feel, disagree, give personal examples, draw conclusions, and ask questions. Thus, the crafting of masks and the dramatic and verbal work

are carried out from and within a defined group context that is familiar to everyone. This allows each person, to a certain extent, to choose what they want and are able to express. On the other hand, it ensures that the themes emerge from the group itself or, in the very least, that their verbal elaboration takes place in what has already been constellated. It is not about planning specific themes, characters, and situations to be dramatized. Naturally, the group's collective imagination gradually delimits a set of contents that are more likely to be explored. The discussions of theoretical aspects prior to the mask work, the group members and the themes outlined in the previous experiential activities provide significant elements.

There are also differences between Mythodrama and the work I have been doing at USP regarding material resources. There are no Italian stages or lighting fixtures to emphasize the play of light and shadow at USP! We have a classroom available, which we convert into a theater: closed curtains, rearranged desks, a sign on the door saying: "Do Not Disturb," spaces delimited with chalk on the floor, the light on the "stage" permanently on while the rest remains dimmed. And we also have a room in the Movement Psychology Laboratory, for the artisanal work: an empty space with some mats and stools.

In addition to these, I have introduced some other changes, both in terms of technique and understanding of the work, which I will discuss below with the presentation of the mask work per se.

The artisanal work

The first step is to create a clay mold for the mask. Everyone sits in a circle on the floor. Each person is given a piece of clay, weighing about three kilograms, which they are encouraged to touch, feel and prepare for molding (sometimes adding a little water is necessary). Afterwards, with eyes closed, preferably blindfolded, a face begins to be shaped from the clay, which will

serve as the mold for the mask, in silence, for about half an hour. Participants are simply reminded, as they close their eyes, that they will be making a mask and that it is important for it to be comfortable to wear, have enough openings for breathing and vision.

This first stage of the work puts each person in contact with the material and its characteristics. Masks can be made from other materials such as expanded polystyrene foam, cardboard, or resins. The choice of clay is due to its nature. There are two possible approaches to working with the material: a more sensory mode, connected to the tactile contact with the raw material, and a more intellectual mode, which starts with a plan and involves the use of tools for manipulation. Clay harks back to the earth, to the mud from which, according to the myth, Adam was made, and it takes us back to creation and the creator. It favors the more sensory mode, allowing for a fluid work relying solely on the hands and dispensing with any tools. The second mode requires more of the consciousness. The idea, in my view, is to promote a true active imagination, in different forms from those conceived by Jung.

There is a regression that takes place in this first stage of the work, which can be, and is intended to be, creative. Erich Neumann (1976), in his book "The Child", distinguishes two different ways of experiencing the oral and anal poles and the relationship between them. In a first phase, that of the body-self in the primal relationship, all the products of the body are imbued with *mana*, with a magical power. There is a connection between the oral and the anal, experienced as a living field of ingestion and excretion, in which the two poles are interdependent and of equal value. From this archetypal relationship, it is observed that in many myths, excrement, associated with the earth, is the starting point for a creative life. In a creative primal relationship, this unity is preserved: defecation is both a positive acquisition and a gift from the mother-child relationship.

From the moment the child sits down, the anal pole begins to represent the lower part of the body and gradually becomes associated with what is considered ugly, sinful, rejected. It is the introduction of the patriarchal world, which values what is superior, spiritual, and non-sensory.

Psychoanalysis has discovered the connections between the anal pole and visual arts. However, it interpreted them in a reductionistic manner. Neumann comments that, under normal conditions, artistic creation is not a sublimation of repressed anal elements, but rather one of many creative continuations of an anal stage that has been preserved and integrated with individual development as a whole. The natural pleasure with plastic substances, which a child experiences with feces and later with mud and clay, is a prerequisite for plastic expression and for the use of plastic materials in adult life.

In the transition from matriarchy to patriarchy, defecation, previously associated with a creative and approved process, gradually becomes assimilated into the principle of adaptation and order. Defecation becomes a ritual dedicated to the rejection of the negative element, of evil. The function of expelling feces clashes with the original matriarchal meaning of feces as something created. The initial positive evaluation of the anal pole is surpassed by the new evaluation of the head pole. If this happens in harmony with the child's motor development, related to upright posture, walking, and exercising the will, within a creative primal relationship, the polarizations (up-down, clean-dirty, head-anus) occur normally and the child does not develop an exaggerated, neurotic contempt for their body and its natural functions.

The contact with clay for adults participating in mask work allows for and encourages a revival of this developmental stage. Some people, upon receiving the piece of clay, have a feeling of disgust and may even ask when they can wash their hands. The making of the mask mold allows for a creative movement, as it is created from clay, in which the adult

ego is able to reconsider the polarizations and relativize the value assigned to each pole in a creative process of shadow elaboration. It is possible to reconnect with pleasure, playfulness, creativity, as well as with blockages, inhibitions, and frustrations.

Once the mold is ready, the next step is to keep one's eyes closed, refrain from touching the clay and try to form a mental image of the constructed face. Then to open one's eyes or remove the blindfold and see one's creation for the first time.

This is a beautiful moment. The impact of the first encounter with the clay mold is often significant. The blindfold is removed, and a surprise awaits! Eyes meet eyes, eyes meet non-eyes, eyes meet the molded face... The facial expressions of those who see and have made the mold say a lot. Their movement of approach or rejection reveals how much their consciousness is available to engage with the aspect represented there or how much it is surrounded by defenses.

Afterwards, each person has the opportunity to present their mold to the rest of the group and share their impressions about it and the process of making it. I observe that most participants in this stage remain quite attached to the mold, speaking more to it than to the group. During the workshop in Switzerland, there was no translation, and I did not understand what some people were saying. But it was very moving to see what they said, it seemed that in that moment words were not the most important thing. The process of elaborating the symbol of the mask was in its preverbal stages for many; they were dealing with sensations and emotions that were not yet very well defined or discriminated.

Some people like their mold, others hate it. Some want to make corrections, adjust the symmetry of the face, remove some rough edges. Some see a resemblance to someone they know in the mold or identify an animal or mythological figure in it. Some want to throw it away and start over. Others are already motivated to start

making the mask itself. Regarding the process of shaping the clay, some people describe it as flowing effortlessly; others mention constantly striving for symmetry or intentionality; still others feel like they were “lost in their own fantasies” while working with their hands.

The following session is dedicated to making the mask. The clay face serves as a mold and layers of small pieces of newspaper are overlapped one by one with glue to achieve a reasonable consistency. The mask is then removed from the clay mold and painted.

This second session is quite artisanal and physical. The process of gluing the newspaper until it reaches the appropriate consistency can be tiring for most participants, putting their consciousness in contact with the nature, resistance, and collaboration of the material. Even at this stage, the temptation to “correct” the mask is strong and needs to be addressed.

Painting is a moment when consciousness can fully kick in, especially depending on the number of colors used. It is possible to paint the mask with a single color in order to neutralize the scramble of newspaper and create a homogeneous appearance. At USP, I initially offered white and black paint to the students. And with the last group, I wanted to introduce one more color. After reading some Candomblé creation myths, I included the color red.

I believe that I gradually felt the need to introduce more colors due to the nature of our work. The focus there is pedagogical; it is not a situation in which the aim is to work with each person’s rawest unconscious material. Being able to dedicate time to painting the mask, choosing colors and strokes, facilitates, for those who need it, the involvement of consciousness. One does not go on stage completely unprepared.

I recently had the opportunity to come into contact with some aspects of the Nagô system and I was surprised and delighted by the connections I gradually established between this system, mask work and the field constellated by the master-apprentice archetype.

The first of them concerns the initiatory nature. Juana Elbein dos Santos (1986), in her book “*Os Nagô e a Morte*” (The Nagô and Death), defines the Nagô universe as an initiatory experience in which knowledge is acquired through lived experience at both a bipersonal and group level. It involves a gradual development through the transmission and absorption of a symbolic and complex force and knowledge at all levels of a person’s being, representing the embodiment of collective and individual elements of the system. This force and knowledge are the components of “axê”, which I relate to the acquired knowledge *and* its integration into/of the personality. And the initiatory form of development is the same, involving the whole personality and occurring within a field of personal interaction present in psychotherapy, as I describe it in my master’s thesis, and in the teaching-learning situation, as I formulate it here, taking into account the characteristics of each context.

The second connection that I establish concerns the concept of “making the head”. According to the Candomblé creation myth, the Orixá, when creating human beings, takes a portion of a palm tree to create someone. When they are born, people of this species must worship Ifá. The Orixá takes a fragment of stone to create another species of people. These, when they are born, must worship Ogum. And so forth. The Orixá can also take a portion of mud, a portion of water or a portion of breeze to create other species of people.

But creation does not stop there. There is also Oxalá, the ancient Orixá, who is the head maker. He shapes Ori (the heads) every day and places them on the ground. The one who is going to be born must come to him and kneel to choose their head. There are seventeen Odu that work every day in the shaping of Ori. The portion from which each Ori is shaped is the ancestral matter. Each person must worship their ancestral matter to thrive in the world and for it to become their guardian. According to tradition, each created being, when choosing their

Ori, also chooses their Odu, the sign that will govern their destiny. There is a relationship between Ori and individual fate.

The participant in the mask work, while shaping the clay and creating a head that will serve as a mold, resembles Oxalá and the seventeen Odu. Blindfolded eyes greatly contribute to a reduction in criticism and aesthetic concerns. Clay, as a raw material with a texture that allows the hands to move freely, facilitates the process of creating the head with significant involvement of the unconscious flow, that is, the creative work of each individual.

Once the masks are ready, it is possible, and in my view desirable, to dedicate some time to the creation of costumes and objects to be used in the dramatic games. Laura Sheleen mentions this possibility but does not give it much emphasis. In Switzerland, the coordinators provided the group with fabrics, clothes, and accessories. At USP, due to time constraints, I also did not allocate a session for the creation of costumes with the early groups. Intuitively, I decided to ask the students to bring from home fabrics, costumes, hats, scarves, ornaments, dolls, umbrellas – in short, whatever they wished to use to complete the characters suggested by the masks. This material was made available to the whole group during the dramatic games. As a result, the work continued for them throughout the week. In the sessions dedicated to the dramatizations, they would arrive with bags after bags, eager to show others what they had brought and to try on different clothes and accessories. In other words, the inspiration for what would be dramatized on stage was already being birthed. Those were moments of excitement, exchange, and creation.

In the Nagô universe, there is the cult of Egun. There are special temples, known as *terreiros*, for this purpose, and the objective there is to experience the presence of the spirits of the ancestors, harness their power and serve as a channel of communication between the living and the dead. I mention this cult because of the emphasis placed

on clothing, particularly. The Egun manifest themselves in a distinctive way, completely covered in strips of colorful fabrics, allowing spectators to perceive human forms only vaguely. It is believed that beneath this attire lies the spirit of a deceased person or any aspect associated with death. The Egun are guardians of moral values, customs, and traditions. Thus, they ensure the immortality of the community's life. They bring blessings and guidance to their descendants and followers, but they cannot be touched or contradicted. Their priests strictly control the communication between them and the living through rules and ritualistic procedures.

In the cult of the Egun, the entire mystery of transformation through death is expressed, as a being from this world (*ayé*) becomes a being from the beyond (*orum*), and there is the possibility of summoning them and experiencing their presence in the *ayé*. Of death, we only see the outer garments, the strips of fabric, and the mystery of transformation cannot be known. One should not attempt to see what is hidden beneath the strips of fabric.

Each Egun has characteristic clothing and a *ké* that identifies them. *Ké* corresponds to their sound or exclamation, a mark of their individuality. Additionally, they carry specific emblems and have particular songs, invocations and greetings assigned to them.

There are two major groups of Egun. The first is characterized by the *abala*, a set of colorful fabric strips that hang like a curtain and are attached to a square or round solid structure that forms the top of the *abala*. Their attire is further adorned with mirrors, cowrie shells, bells, beads and the *awon*, a kind of net with a face-like appearance inserted into a type of jumpsuit that is visible beneath the *abala*. While these Egun represent important family ancestors, those in the second group, the *aparaka*, correspond to new spirits who were unable to complete their initiation rites. The ones in first group speak with an inhuman voice, sometimes hoarse and cavernous, sometimes low and high-pitched. The

ones in the second group are mute. Opening the speech of the Egun is a fundamental phase in the rituals of their preparation and invocation. And their word carries the force of law.

Just like in the cult of the Orixás, the basic mechanism that governs the cult of the Egun is the *transmission* and redistribution of *axé*, especially through rituals of offerings and sacrifices.

I mention the cult of the Egun here for two reasons. The first is that this death-related aspect is also present in mask work. On stage, something agonizes; there is an expiration, and the work, completed in the verbal stage with this aspect of death, seems fundamental to me. A character is created, dramatized, presented, shared. At the same time, practically the same conditions that allow its birth also allow its death. It is the process of becoming aware, the assimilation by the ego of its *axé*, its death as a shadow complex capable of possessing the personality in certain circumstances. Mask work refers to creation myths and to myths of death and transformation. It retrieves the continuity between life and death.

The second reason I introduce the cult of the Egun here is related to the attire. In such a cult, there is a strong emphasis on clothing and a non-emphasis on the head. The body takes center stage. In Mythodrama, special emphasis is given to the head, to the mask. The author mentions the attire only briefly, alluding to it as an appendage to the mask, which is necessary for the dramatization on stage. However, that is not exactly what I observe. The same mask, presented with different costumes, takes on very distinct expressions. This can be seen in the dramatic game of presenting the mask to its creator, for example. The clothes and accessories not only complement the character but, in some cases, transfigure it. The process of creation, initiated in the making of the mold, continues in the making of the mask and also in the stage of dressing up. To value only the head, or to give it such prominence, is to remain solely in the patriarchal dynamism of consciousness, which separates the polarities and assigns positive

value to only one of them and negative value to the other. It is to disregard the creative potential of the stage in which, according to Neumann, the oral and anal poles are valued, the head and body are not yet so separated, and this allows for a special creativity. Mask work, through the contact with clay in the making of the mold and the reclaiming of the body through attire and dramatization, greatly favors a creative experience of the matriarchal dynamism.

With the last group I worked with, I made greater modifications to Laura Sheleen's proposal. Instead of requesting the molding of a face in clay, I asked for the shaping of a character. This character, after being seen and introduced to the groups, became an inspiring interlocutor in a drawing, free writing and body movement activity. The following session was dedicated to creating whatever was necessary for the dramatization of the character: costumes (made of crepe paper), masks and accessories. The participants spontaneously devoted a significant amount of time to the creation of costumes. The dramatizations and verbal elaborations in this group were richer.

In her book, the author says little or nothing about costumes. When discussing the delimitation of the theatrical space, she suggests that clothes and objects be placed behind the auditorium; she also briefly mentions the possibility of creating symbolic objects. The emphasis is entirely on the mask, the head and the oral pole that Neumann refers to. There are extensive texts on the history of masks and the psychological significance of the mask. I believe that, in this aspect of the formulation of the Archetypal Theater, she remains attached to the prevailing patriarchal mindset in Europe, as she does not elaborate in words on the issue of attire, the body, the anal pole.

The work that follows the process of mask making, dramatization, and naming has as its main objective the ego, as the component that gives individuality to the personality. In a nutshell, Laura Sheleen's idea is that Mythodrama

offers to the ego personas for shadow aspects, ultimately fostering the integration of the personality by bringing to consciousness previously unknown aspects. The process of creating the mold primarily facilitates the emergence of shadow content. The dramatic games allow participants to perform personas that are not habitual to them. And the focus throughout is on the ego, which is invited, in the end, to elaborate on what it experienced through the use of words.

The dramatic work

Laura Sheleen developed a specific way of conducting dramatic games based on her experience with dance and theater, her psychological studies and guidance from Pierre Solié, who integrates concepts from Analytical Psychology and Lacanian Psychoanalysis.

The purpose of the Archetypal Theater is to facilitate a transformation in personality by mobilizing the shadow and the persona. It is allowed and expected to bring to the stage that which cannot be directly experienced in everyday life.

The theatrical space is fully delimited. The entrance and exit of the stage follow a direction analogous to the movement of the sun; the stage and the auditorium are well separated, with the former being the place of representation with all the possibilities of the imagination, and the latter being the space for receiving and reflecting on the messages presented on the stage. Between them there is a space that the author refers to as the chiasma, which is the conjunction of opposites and also encompasses the place of naming, where the verbal work of symbolic elaboration takes place through the use of words by the ego. In this intermediate zone, there is also a place for masks that are not being used at the given moment. Behind the auditorium, there is a place for costumes, so that anyone who wishes to go on stage can dress up while continuing to watch what is unfolding on stage.

The person who feels ready to go on stage stands up from the auditorium, picks up a mask

and goes get dressed. At the appropriate moment, they enter the stage and perform their dramatization. From there, they proceed to the costume area to remove their attire. Soon they will be invited to the place of naming, where they will participate in the verbal work. Once this is completed, they leave the mask they used in the mask area and return to the auditorium.

After delimiting the space, the author suggests explaining the rules of the dramatic games to the group, which I summarize as follows: Any oral gratification (food, drinks, cigarettes) is prohibited, except for words. Any act that escapes conscious control or that could harm someone or something, involving them in the dramatic game without their conscious collaboration or consent, is prohibited. One should not interpret the dramatic games or verbalizations; instead, participants should speak in the first person, explain what was mobilized within themselves and give feedback. The first person to wear a mask is its creator. Only masked individuals can go on stage. Actions are suggested and represented through mime rather than actually performed. Any infractions should be addressed verbally afterwards, but if it proves necessary, the coordinator may interrupt the dramatization.

These rules are considered symbolic castrations in the Lacanian framework. From a Jungian perspective, to which I subscribe, I would say that they are patriarchal delimitations and sacrifices necessary for the process of symbolic elaboration.

There is a paradox regarding the issue of directivity or non-directivity. Alongside a rigid structuring of time, space and ritual, there is complete freedom in the creation of masks and dramatic games. Unlike Psychodrama, there is no prior verbal explanation before entering the stage regarding the problematic situation, the staging project, or the characteristics of the character to be portrayed. The coordinator is responsible for creating a void, an expectation, from which the spontaneous act of going on stage will result.

The first dramatic game consists of “breathing life into the mask” and presenting it to the group on stage. In French, the author uses the expression “souffler dans son masque”. In many myths, creation arises from the breathing movements of the creator. By inspiring, expiring, inspiring, expiring, ..., the creator populates the universe. The analogy with breathing is highly relevant in this mask work. There is an in-spiration, which leads to the search within the individual for something to be expired, that is, presented on stage in a creative act. Inspiration refers to the movement of seeking wholeness, through which any psychic component can express itself, that which mobilizes and allows for individual differentiation. Expiration corresponds to expression and also to death: something expires when it is expressed; it is subject to the encounter with the other and their potential inspiration; it is shaped, apprehended, assimilated into consciousness, which in this process also restructures itself and loses its previous autonomy.

Inspired by their creation (their mask), the creator aspires to bring it to the stage. They imagine a character, go to the costume area to get ready and then step onto the stage for the dramatization, without words. Upon entering the stage, they become the protagonist, that is, the proto agonist, the first to agonize, to expire. In this process, there is a lot of transpiration: one must deal with the fear of not knowing what or how to present oneself; often the heart races, legs tremble, there are stumbling steps on the way to the stage, literal transpiration, with changes in breathing. Afterwards, during the verbal stage, some participants say: “It was total *piração* (a slang word in Portuguese meaning ‘madness’, which also constitutes part of the Portuguese word “*transpiração*”, meaning “transpiration”)!”

In the game of insufflating the masks, each person enters the stage alone and can only exit the moment another protagonist enters. After three or four performances, there is a moment to

share and verbally elaborate on the dramatizations. The person who has just performed takes the floor, following the order that was established on stage, and then the audience makes their comments. Three or four more performances follow until all the masks are insufflated. In the following sessions, the possibility of other masks and other dramatic games is opened, always following the same ritual: dressing up, dramatizing, speaking, corresponding to different stages of the symbolic elaboration work.

Other possible games include: Each person choosing someone to give a “little blow” into their mask. As many masked individuals that so wish going to the stage, as long as there is at least one spectator left in the auditorium, and simply coexisting, that is, occupying the same space on stage without any interaction. Interacting on stage if someone else’s dramatization evokes something that one wishes to express.

It is all very dynamic and spontaneous. Presenting the mask to its creator stirs up group affects. Choosing or being chosen to present someone else’s mask establishes special bonds with that person. It is interesting to become aware of the choice and it is also very enriching to see one’s own mask on stage. The person who receives the mask has total freedom to create a new character. It is often the case that this second presentation of the mask completes its meaning for its creator.

The juxtaposed coexistence relates to certain everyday situations in which we simply must occupy a common space with other people without interacting with them. In this game, difficulties arise due to lack of maturity, defensive narcissism, compulsive need for approval or compulsive need for interaction.

Open games, with spontaneous participation and mask selection, where interaction on stage is allowed, facilitate the presentation and elaboration of certain situations or processes. In these games, the need for creating new masks or accessories may arise.

Dramatic games allow for exploring different means of expression. They involve creating personas so that the ego can express and integrate aspects of the self. What I have observed is that some people feel protected and hidden behind the mask, while others feel overly exposed. These are aspects of the shadow... And of the persona. And of the ego... Aspects of the human being, after all.

In the first games, there are participants who are unable to occupy the back of the stage and stay close to the auditorium, as if they feel they are less visible that way. There are protagonists who constantly play with the audience and not for the audience, thus hoping to merge with the spectators and seduce them into dramatizing, too. These are individuals who do not yet have the means to accept the solitude of dramatization – and of life... –, at least in the aspects symbolized there, of defining oneself, of becoming distinct and unique. Other participants enter and quickly exit the stage. Ultimately, these situations, regardless of the content presented, are to be commented and elaborated on during the verbal stage of the work.

The verbal work

After a dramatic game, the participants are invited to sit between the stage and the auditorium, in the place of naming, and what the author calls “*paroli*” begins, that is, the verbal work. The proposal is for each actor to express in words what motivated them to enter the stage, what they experienced on stage, what satisfied and what frustrated them. Then the audience is invited to give their feedback, expressing their resonance or distancing in relation to the dramatizations.

The verbal work, which favors the chiasma, that is, the conjunction of opposites, in the language of Pierre Solié (1985), allows consciousness to integrate what has been experienced. Some people do not even remember what they

did on stage. In others, there is a significant gap between what was intended and what was expressed – the feedback from the audience is enlightening. Some people want to continue performing with their mask, while for others it seems to have exhausted itself. My namesake comments that, at this moment, interpretations are possible. In a pedagogical context, however, I avoid interpretations.

After the acting of the game, we move on to the verbalization of the game, which is, in psychodramatic language, the double of what has been dramatized. Words allow us to go beyond what was represented on stage; they contribute to the creation of a specific field; they consist of emphasizing, reiterating what was staged and receiving comments from other participants. What was experienced on stage is in search of its naming, of the appropriate word that will enable its elaboration. The process of naming implies a certain distance: the word names and represents the thing, imaginatively placing it at the disposal of consciousness. The verbal stage compels consciousness to articulate the lived experience and thus integrate previously unconscious elements. It is necessary work because it is in the nature of the unconscious to always repeat the same motifs, produce symptoms, until consciousness sends a signal to it that proves it has understood and assimilated it and thereby transformed itself. The verbal work helps each participant to free themselves from guilt and, at the same time, to take responsibility for what happened.

In this stage, two types of movement can be observed: a resonance with empathy or an objectifying distancing. It is not a matter of interpreting, but rather allowing each individual to speak in the first person, take ownership of their projections and share their reactions and associations. Those who express themselves in a hypercritical or hypercomplacent manner, distancing themselves, taking on the role of an observer or someone who has all the intellectual explanations for what was experienced, are of-

ten questioned, and challenged by the group in their participation.

In Candomblé, the word is also invested with a special meaning and is related to Exu, the dynamic and energizing principle that is responsible for individualized existence. Exu, an interpreter and linguist, intercommunicates not only all the elements of the *ayé* with those of the *orun*, and all the elements among themselves, but also, by propelling the individual *axé*, relates the inner realm with the outer realm, allowing sound and words to manifest. The word thus surpasses its rational semantic content to become a conduit of *axé*, that is, an element that carries the power of realization.

The word acquires the power of action because it is imbued with *axé*; it is pronounced with breath, saliva, temperature; it is blown out, lived, accompanied by the modulations, emotional charge, personal history and power of the one who utters it.

Each uttered word is unique. It is born, fulfills its function and disappears. The semantic symbol is renewed; each repetition is a unique outcome. Oral expression is constantly being reborn; it is a product of interaction at both individual and social levels. On a social level, the word transmits the concentrated *axé* of the ancestors to the present generations. On an individual level, the word expresses and externalizes a process of synthesis in which all aspects of the personality are involved.

The word is important insofar as it is pronounced, as it is sound. Sound always implies a presence that expresses itself, presents itself, makes itself known and seeks to reach an interlocutor.

In the I Ching (WILHELM, 1983) commentary for hexagram 37 (Chia Jen/Wind over Fire/The Family – The Clan), we find:

one's words must have power, and this they can have only if they are based on something real, just as flame depends on its fuel. Words have influence only when

they are pertinent and clearly related to definite circumstances. General discourses and admonitions have no effect whatsoever. Words must also be supported by an entire way of life, just as the effect of the wind derives from its continuity. Furthermore, the words must be supported by one's entire conduct, just as the wind is made effective by its duration. Only firm and consistent conduct will make such an impression on others that they can adapt and conform to it. If words and conduct are not in accord and not consistent, they will have no effect.

Dramatization offers a persona to the word as a solely mental production. The initial conception *per-sonifies* through the mask, takes shape and comes to life on stage, and then, in the verbal stage, there is the integration of the lived experience through words.

The Archetypal Theater can be considered, in the language of Candomblé, a process of "opening speech". The opening of speech allows the Orixás to communicate with humans, convey their messages and transfer their *axé*. Several myths witness the drama that surrounds the birth of sound and word. *Ké* is a synthesis and affirmation of individualized existence. In the cult of the ancestors, it is observed that the *aparaka*, which are non-individualized representations, are mute.

Mask work is proposed as a facilitator of individuation through language and various forms of expression: playing, confessing, naming, interpreting, theorizing, recognizing, communicating. Released through the games, images emerge to be immediately surrounded by words.

The emerging images relate to a wide range of themes. At USP, I work with students in the penultimate and final years of their undergraduate studies. In one of the groups, the imagination revolved mainly around graduation and becoming a psychologist. During mask work, various characters appeared or *per-sonated*,

among others, a witch, a priest, a beggar, an old and ancient woman, a mad scientist. These characters were perceived, in the verbal work, as aspects of the psychologist, with some being more present for certain participants and others for others, and all of them partially constituting what the group's collective imagination formulated as being this professional.

In another group, the mask work focused mainly on the theme of belonging or not belonging to the group. It was a class that faced challenges until the group we were working with was defined. One student dropped out of the program in the second month of the course, another student arrived a month late, a third student refused to participate in expressive activities. Apart from the latter, which brings up the theme of resistance, these situations are "routine" at USP, but in a course where the group is meant to be operative and inclusive for the full participation of students, there was some disruption to the progress of the work. This disruption eventually turned into an advantage, perhaps because the group had to deal with the themes of desiring or not desiring, taking ownership or not, belonging, being accepted or rejected, and having individual differences. In the end, each participant was very explicitly acknowledging their desires, individual characteristics, level of interest and engagement with the course, and the group's collective imagination revolved mainly around the issue of typology and the possibility of forming a creative group. Spontaneous comments during the mask-making process were made in relation to the participants' astrological traits, for example. During the final verbal work, some students commented on how surprised they were by the high degree of personal exposure in this course and the possibility, through group and expressive experiences, of getting to know different aspects of their classmates, with whom they had been interacting for four or more years. At this point, they revisited the issue of typology,

which we had discussed at the beginning of the semester.

A third group spontaneously focused on the themes of masculinity and femininity, on being a woman today in São Paulo. It was a group composed only of women, and each one brought forth a different aspect of the female experience.

Regarding the role of the coordinators, which the author suggests should be two, three different terms are used: animators, initiators, and therapists, referring, respectively, to the effort of insufflating the work, the assistance in the realization of dormant potentials, or the work of dissolving defenses. Their functions are to facilitate the associative journey through Mythodrama, bringing the experienced characters back to the reality of the here and now.

Laura Sheleen suggests that one of the coordinators should take responsibility for the artisanal work, performing a more maternal and feminine role by connecting each participant to the material, the sensation function and the feeling function and welcoming creations and recreations. The other coordinator should take responsibility for the dramatic and verbal work, performing a more masculine role of setting boundaries and rules, guiding each participant to connect, through the thinking function, to what has been experienced sensorially and affectively. Both coordinators should be prepared and familiar with contact with the unconscious in order to avoid the risk of inflation, depression, identification with the archetypal or group material.

The results of the work largely depend on the constellated transference: only the other can allow the establishment of a relationship that enables self-recognition. The participant finds themselves triangulated between the two coordinators, benefiting from the relationship with one of them, with the other and with both.

My experience at USP has been one of solitary coordination work. I consider co-animation to be very enriching for reciprocal and collective

feedback and insights, for perceiving more details of the interactional field, for more accurate work with transference. And I have my doubts: is it interesting to maintain two roles so rigidly separated, as proposed by the author?

The students I worked with at USP commented, in the end, that they felt me at times as a “big mama” who offered them clay and paints and let them play, at times as someone who rigidly imposed the rules of the work, at times as someone who inspired them in defining what a psychologist is supposed to be, and at times as someone whose feedback was important to hear.

The fact that all these facets and polarities are experienced in the relationship with a single coordinator helps integrate the different aspects present in each participant. If conditions allow, I choose to have two coordinators, but without a rigid delimitation of roles; rather, in creative alternation during the course of the work.

To a large extent intuitively, I have gradually introduced some modifications to the Archetypal Theater. I exclude one of the groups, to which I requested the shaping of a character instead of a face and in which I introduced other stages before the dramatic work, because in it I significantly deviated from the framework proposed by Laura Sheleen and because it is a group whose work is still in progress.

I have already mentioned one of the modifications: it is related to attire. I started suggesting that students bring from home whatever they desired to create their own costumes, and the work became enriched. Even better is to set aside time for costume creation during the process.

I have also mentioned another modification, which pertains to the previous group work and aims at building a creative group and establishing preliminary contact with the most significant themes for the participants. In an educational context, I consider these preliminary stages to be fundamental. The emergent theme (or themes) of the group ultimately becomes evident in hindsight. In Mythodrama, I am constantly surprised

by what emerges during the creative and experiential work. The individual and group dimensions are constantly intertwining, developing, enfolding and unfolding in an entirely unforeseen manner. And it is important to make room for the different aspects to interact.

At the beginning of the semester, when presenting the course proposal, I usually make myself available in case any student wants to have an individual conversation with me during the course, while also reserving the reciprocal right. So far, none of them has approached me. I believe that the most important thing is for me to be available. There was a case of a student who did not want to participate in the experiential activities; I had two individual meetings with her, but they were proposed by me and aimed at evaluating what was happening and finding a way to make up for the classes she would miss.

This situation touches on the issue of resistance to experiential activities. As it is an elective course, I usually expect students to come willing to participate in expressive activities. Manifestations of resistance are therefore considered within the field constellated by both me and the whole group. My concern is to assess whether the resistance is creative or defensive in that particular situation. I listen to the expression of resistance, respecting it and leaving it intact if I perceive it as creative, meaning it preserves a situation that should no longer be mobilized, or intervening and allowing the group to intervene if I perceive it as a request for help. Sometimes none of this is necessary: resistance speaks for itself, and by allowing its expression, it resolves on its own.

I also perceive that the resistance of the professor can operate in the field of interaction. Although I have voluntarily proposed a course structured in such a way, with an emphasis on expressive activities, at times something tells me to “tone down” a specific experiential proposal or ease the pressure when demanding the participation of a particular student. Re-

garding this “something”, I adopt the same approach described above: I try to assess the underlying reasons for its emergence and act accordingly.

The work with the student who refused to participate in all but the first experiential activity was enlightening. We assessed together that her refusal should be respected, and in the middle of the semester I asked her to complete two written assignments: one on the theoretical part and another on the practical part, so that we could determine how she would make up for her non-participation. To my surprise, her assignment on the practical part was excellent! Her experience was that of the refusal of experience, and she related it to previous groups that she had been a part of and to the current semester’s group. Expressing and sharing her refusal of experience with everyone, including myself, and having it accepted was very meaningful for her, as it allowed her to work on this refusal at an individual level. However, I had to ask her to complete the theoretical assignment, as she had put little effort into it...

One suggestion that I introduced in the course and that I intend to maintain is for the students to keep a journal throughout the semester. At home after each class, they should write about their experiences, thoughts, feelings and any fantasies or images that came to their mind freely and without any obligation to share them with anyone unless they wish to. During the verbal work, mask work or previous experiential activities, I noticed that some individuals are in the midst of full verbal elaboration, but there is no more time or group containment. Others do not wish to say anything at that moment but are under the impact they have experienced, mobilized by what has emerged. I suggest that they arrive home and write. The idea of the journal came to me intuitively. I realized the importance of providing a larger space for the individual ego, where contact with symbolic material could continue and the constellation of certain defenses could be avoided.

The practice of journaling has proven to be extremely enriching. In the very least, it ensures that the emerging material is recorded and can be revisited later. Some students do not resort to it at all. Others only use it after a few experiential activities. Others systematically write a journal entry after each class. Some even submit it to me at the end of the semester as an appendix or as part of the written assignments I request. In the second group, a student wanted to read during a class what she had written after the previous experiential activity. She read it aloud and the group commented on it, which I found to be a creative exercise in consolidating group containment and assimilating the symbolic dimension of the body, in this case.

Final Considerations

I realize that some therapeutic training and sensitivity are necessary to coordinate work like the one proposed in this discipline. I find myself constantly trying to discern what is being creatively or defensively elaborated and seeking channels for creative elaboration (such as the suggestion of journaling). As components of the teacher’s persona in a course like this, I identify: being available for an open, fluent, empathetic and accepting relationship; applying restraint to predominantly aesthetic impulses in the creation of masks and costumes; caring for the group climate by providing group containment for regressive movements, especially during the mold-making process, for the experience of fear of dramatization and for expression during the verbal work; maintaining the framework at all times (as there is a risk of everything turning into a big carnivalesque party); addressing the symbolic material that emerges, facilitating the contact of consciousness with it and suggesting channels for continuing this contact when necessary; fostering the connection between what has been experienced and theoretical and group themes. In short, the professor is in charge of the basic conditions for creating and maintaining a field of communication where the

symbols of the master-apprentice archetype can take shape, manifest, and be assimilated into consciousness.

Therapeutic experience is of great value in this work. However, at no point do I consider myself a therapist of the students or the group. The focus there is pedagogical, which I understand as the field where the acquisition of knowledge is done by the whole personality, resulting from theoretical elaboration, and lived experience. The therapist within me helps me precisely by showing me where the boundaries of the work lie, when it is time to suggest another channel of expression and elaboration to a student, when it is time to protect someone from an imminent invasion by another participant or the group.

I believe that undergraduate education in Psychology greatly benefits from work like this. I see the need for the professor to have some therapeutic sensitivity. But what more could be expected from a course that will ultimately grant a degree in Psychology to the students?

My starting point in this work was my lived experience in the four roles, which I arrange (Figure).

Psychotherapy aims at the transformation of the personality in line with individuation. It involves working with defenses that hinder the authentic realization of the self.

The teaching-learning situation aims at not only the transmission of information, but also

its assimilation by the personality, which then gradually learns to learn and structures a professional persona – the term persona here understood in a broad sense, as a para-egoic, expressive, communicative, and structuring function of the personality.

I consider the therapeutic field to be more conducive to working with the shadow, and the pedagogical field, with the persona. However, both primarily aim at the ego.

Psychotherapy is a protected and instrumented setting for the confrontation/encounter with the shadow, especially the pathological one. Such a confrontation/encounter is not to be taken lightly and requires a safe “vessel”, a relationship of trust and some degree of consistency and continuity. Dissolving defenses deeply shakes consciousness, and it needs to be able to experience its confusion and indiscrimination within a special context that allows for symbolic experiences of death and rebirth.

The pedagogical situation is highly favorable for the structuring of the professional persona. First and foremost, it takes place within a group and collective context. The professor is sometimes a role model and sometimes a reference point that allows the student to differentiate themselves from him. The field that is constellated favors the experimentation, development, structuring and integration of new personae.

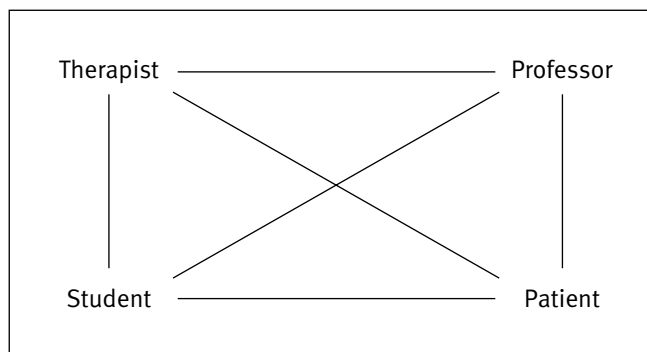


Figure - Experience in the four roles.

However, persona and shadow are not completely separate. Together with them, there is the ego. What allows me to relate these two fields, the pedagogical and the therapeutic, is the concept of initiation, which involves the participation of the whole personality and a transformation of consciousness that expands and structures itself in a more comprehensive way.

This transformation occurs by taking well-codified and separate roles as a starting point: the student who does not know and wants to know, the professor who knows and is there to teach; the client who seeks help, the therapist who has the means to assist. However, initiation is only complete when all of this is set in motion and interaction, when the four roles cease to be rigidly distributed and become interchangeable. That is, when the inner therapist is awakened within the client, partly due to the therapist being in contact with the patient within himself; when the student becomes able to teach and apply what he has learned, and when the professor remains connected to what he does not know and can learn. These are the relationships shown in the scheme above.

It is through the interpersonal aspect that initiation occurs. It is built and personified in the relationship between the initiator and the initiated. There is certainly a body of knowledge and techniques, but it is lifeless and inert until it is set in motion by the initiatory relationship.

And the development of language is fundamental. The word is the privileged means of symbolic elaboration. It cannot be dissociated from lived experience, from what is experienced on a non-verbal level. In the very least, it is the final stage. Integrative speech retrieves the lived experience and relates it to consciousness, thereby effecting a transformation within it. Through language, there is the assimilation of *axé* by the ego.

The word is an indispensable and necessary element in the constitution of the international field of the master-apprentice archetype. Currently, the academic situation is such that words tend to lose their meaning, their *axé*. Throughout the education system, there is an excessive emphasis on the word, but on the word that is devoid of vitality, disconnected from Eros, from the whole personality and individuality (SILVA, 1986). When they arrive at the university, students – better late than never! – need and greatly benefit from a work that recovers the meaningful word, the word that integrates the lived experience, the word that allows language to become an associative and elaborated itinerary of the experienced situations.

And the word thus experienced becomes once again the *logos* of the psyche, which is the etymological root of Psychology itself. It is this word that *tears the fantasy*, by expressing it, setting it in motion and integrating it into consciousness. ■

Received: 06/07/2023

Revised: 08/19/2023

Resumo

O arquétipo do mestre-aprendiz - Considerações sobre a vivência

A partir de sua experiência como professora e como aluna, a autora tece reflexões sobre o campo de interação constelado pelo arquétipo do mestre-aprendiz. O “Teatro Arquetípico”, ou “Mitodrama”, é apresentado tal como é formulado por sua autora, tal como tem sido realizado numa disciplina do curso de graduação em Psicologia, e tal como pode ser enriquecido em alguns aspectos

por contribuições de Erich Neumann sobre a fase do self corporal e de Juana Elbein dos Santos sobre o sistema Nagô. O artigo faz ainda algumas considerações sobre as relações e as diferenças entre a psicoterapia e a pedagogia, e termina por ressaltar a importância da palavra que “rasga a fantasia”, permitindo o fluir da elaboração simbólica embasada no vivido. ■

Palavras-chave: Psicologia analítica, Arquétipo do mestre-aprendiz, Grupos vivenciais, Máscaras, Iniciação.

Resumen

El arquetipo del maestro-aprendiz - Consideraciones sobre la vivencia

A partir de su experiencia como profesora y como alumna, la autora teje reflexiones sobre el campo de interacción constelado por el arquetipo del maestro-aprendiz. El “Teatro Arquetípico”, o “Mitodrama”, se presenta tal como es formulado por su autora, tal como ha sido realizado en una disciplina del curso de graduación en Psicología, y tal como puede ser enriquecido en algunos aspectos

por contribuciones de Erich Neumann sobre la fase del self corporal y de Juana Elbein dos Santos sobre el sistema Nagô. El artículo hace aún algunas consideraciones sobre las relaciones y diferencias entre la psicoterapia y la pedagogía, y termina por resaltar la importancia de la palabra que “rasga la fantasía”, permitiendo el fluir de la elaboración simbólica basada en lo vivido. ■

Palabras clave: Psicología analítica, Arquetipo del maestro-aprendiz, Grupos vivenciales, Máscaras, Iniciación.

References

- BYINGTON, C. *Desenvolvimento da personalidade: símbolos e arquétipos*. São Paulo: Ática, 1987.
- _____. *Dimensões simbólicas da personalidade*. São Paulo: Ática, 1988a.
- _____. *Estrutura da personalidade: persona e sombra*. São Paulo: Ática, 1988b.
- EDINGER, E. *Ego and archetype: individuation and religious function of the psyche*. New York: Putnam, 1972.
- FREITAS, L. V. *A Psicoterapia como um rito de iniciação: estudo sobre o campo simbólico através de sonhos relatados no self terapêutico*. 1987. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 1987.
- JUNG, C. G. *A Natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.
- NEUMANN, E. *The child*. New York: Harper and Row, 1976.
- RATIS, P. *Jung: a gente se vê em olinda*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SANTOS, J. E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SHELEEN, L. *Théâtre pour devenir... autre*. Paris: EPI, 1983.
- SILVA, P. R. Propostas e problemas de uma pedagogia pós-patriarcal (a estrutura simbólica do método Paulo Freire). *Revista Junguiana*, São Paulo, v. 4, 1986.
- SOLIÉ, P. *Mitanálise Junguiana*. São Paulo: Nobel, 1985.
- WILHELM, R. *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Pensamento, 1983.

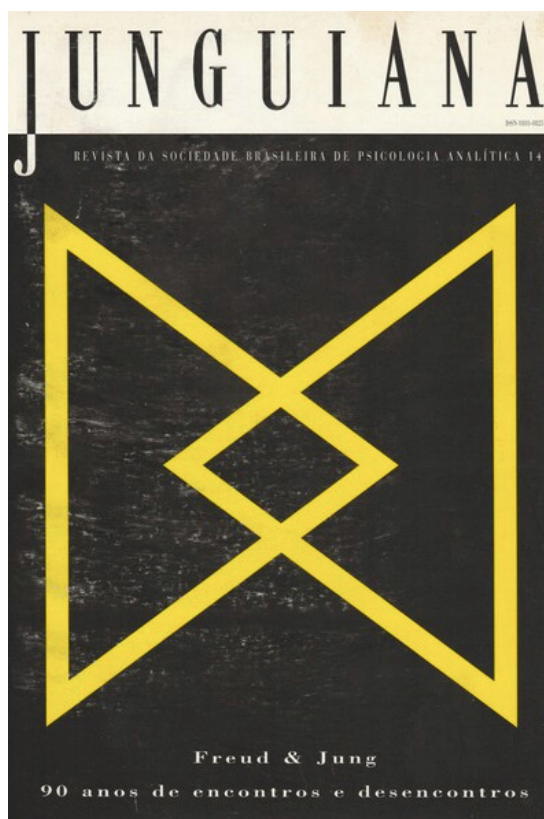
Narcisismo: considerações atuais¹

Raquel Porto Montellano*

Resumo

A autora revê o conceito de narcisismo desenvolvido por Freud e o contrapõe ao conceito de individuação de Jung. A partir do mito de Eco e Narciso e seguindo a descrição de C. Byington das funções estruturantes criativas e defensivas, a autora descreve as polaridades narcisismo – ecoísmo como funções estruturantes criativas e defensivas. Faz uma releitura do mito desde a normalidade até a desestruturação psicótica das personalidades de Eco e Narciso, dentro da inter-relação criativa-defensiva da polaridade narcisismo-ecoísmo. Conclui citando Jung para ressaltar a importância da relação Eu-Tu no processo de individuação. ■

Palavras-chave
Mito de Eco e Narciso, narcisismo, ecoísmo, função estruturante criativa e defensiva, psicologia analítica, psicologia simbólica junguiana.



¹ Artigo originalmente publicado na Janguiana nº 14, 1996, p. 86-91.

* Psicóloga Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica–*International Association for Analytical Psychology* (SBPA – IAAP).

Narcisismo: considerações atuais

O conceito de narcisismo foi introduzido por Freud em 1914. Texto rico de novas intuições, difícil, denso, escrito no cenário das divergências com Jung e que o próprio Freud reconheceu ter tido um parto difícil. Ao levar a libido para o eu, Freud abre a possibilidade de desenvolvimento da Psicologia do Eu. Lança as bases do conceito de superego e, embora exista no texto a ideia de um narcisismo normal, necessário ao desenvolvimento, parece predominar em suas reflexões a patologia, amplamente desenvolvida na literatura psicanalítica posterior (FREUD, 1974).

Jung, aparentemente, não se dedicou ao tema do narcisismo. Em toda a sua vasta obra encontramos poucas referências ao conceito e sempre no sentido patológico usado por Freud. Trouxe, entretanto, para a psicologia dois conceitos fundamentais que constituem a viga mestra de seu pensamento e que nos permitem buscar uma compreensão da psique no seu desenvolvimento normal e na sua criatividade: arquétipo e individualização (JUNG, 1966a).

Ao conceituar a individualização como um processo coordenado pelos arquétipos que organizam o Self, Jung faz um contraponto importante ao conceito de narcisismo. No processo de individualização, Jung desloca o centro de desenvolvimento, do eu, do ego e superego, para o Self, através da noção de Self e de arquétipo central. Até hoje, essa diferença não foi bem compreendida na psicologia pois existem muitos que têm dificuldade de diferenciar individualização de individualismo. Esse contraponto de Freud e Jung foi pouco percebido devido ao fato de Jung ter descrito o processo de individualização como a diferenciação que ocorre na segunda metade da vida e Freud ter descrito o desenvolvimento da primeira metade.

Coube aos seguidores de Jung, entre eles, Michael Fordham, Erich Neumann e, entre nós,

Carlos Byington, articular a relação entre os arquétipos e a formação do eu desde o início da vida (BYINGTON, 1987a). Segundo Jung, é a função transcendente que liga o arquétipo central à consciência (JUNG, 1969). Portanto, a função transcendente é a grande função intermediadora entre o arquétipo central e a estruturação simbólica do Eu, desde o início até o fim da vida. Assim, podemos, hoje, compreender o embasamento arquetípico do narcisismo, ou seja, da estruturação arquetípica do eu a partir do arquétipo central situado no id.

Carlos Byington assinalou a importância de articular, na estruturação do eu, as estruturas criativas descritas por Jung e as estruturas defensivas descritas por Freud, que formam o inconsciente reprimido e que na Psicologia Simbólica correspondem ao importante conceito de sombra patológica. Desse modo, podemos perceber a função transcendente estruturando a formação normal do Eu através das funções estruturantes criativas e, ao mesmo tempo, perceber os desvios da normalidade expressos pelas funções estruturantes defensivas, que formam a sombra patológica (BYINGTON, 1987b).

Para Jung, todo fenômeno psíquico possui polos opostos. Todos os arquétipos incluem polaridades: a mãe boa e a bruxa, o pai bom e o pai terrível, e até mesmo a vida e a morte.

A partir desse enfoque, Byington descreve as polaridades entre as estruturas criativas e as defensivas, isto é, entre a essência da Psicologia Analítica e a Psicologia de Freud. Descreve ainda as polaridades dentro das próprias estruturas, o que nos permite correlacionar dentro do processo de desenvolvimento as importantes polaridades da introversão e da extroversão, introjeção e projeção, narcisismo e ecoísmo, na normalidade e na patologia. Podemos correlacionar narcisismo e ecoísmo patológicos com o sadomasoquismo.

Para compreendermos essas correlações nada melhor do que o mito, que é o grande sonho das culturas. De fato, no mito de Eco e Narciso, poeticamente descrito por Ovídio nas *Metamorfoses*, vamos encontrar o roteiro das funções estruturantes narcisistas e ecoístas até a sua vivência sadomasoquista, inicialmente neurótica e finalmente psicótica.

Eco e Narciso, dois lindos jovens no esplendor de sua adolescência, caminham pela floresta. Ele caça, ela o percebe de longe:

Ora, tendo visto Narciso a deambular por regiões isoladas,
Foi tomada de amores por ele e, furtivamente, segue-lhe os passos.
E quanto mais o segue, mais próxima está da chama em que arde,
exatamente como o inextinguível enxofre que reveste a extremidade das tochas é incendiado pela proximidade da chama.
Oh! Quantas vezes desejou aproximar-se com palavras ternas
e usar de carinhosas súplicas! Impede-lho a natureza, e nem lhe consente que tome a iniciativa. Mas está disponível, isso lhe permite,
para esperar os sons, aos quais devolve as próprias palavras (OVIDIO, 2017, p. 189).

É o fascínio próprio dos arquétipos da anima e do animus que se manifesta na diferenciação do eu para lhe propiciar a capacidade de encontro com o outro. A travessia da floresta representa na vida humana o processo de individuação. Nessa viagem, o eu será progressivamente estruturado no desenvolvimento normal, fixado e estagnado na neurose ou até mesmo gravemente desestruturado na psicose. Os caminhos de Eco e Narciso, ou seja, seu processo de individuação e as funções estruturantes de dominância narcisista e de dominância ecoísta que cada um representa estão seriamente comprometidos

por vivências relacionadas com o casal parental (BYINGTON, 1988).

Para melhor compreendermos o desenvolvimento patológico expresso no mito de Narciso, temos que percebê-lo dentro do desenvolvimento do panteão mitológico da Grécia antiga. Depois de uma era de felicidade, na qual Zeus e Hera expressam a comemoração da organização patriarcal da cultura através do domínio da pujança matriarcal, frequentemente desorganizada e caótica dos Titãs, entram na busca do padrão pós-patriarcal de alteridade. É a fase em que o indivíduo e a cultura necessitam desapegar-se da dominância matriarcal e patriarcal para buscar o padrão democrático de relacionamento e, assim, diferenciar as funções psíquicas que Jung descreveu através dos arquétipos da anima e do animus. A principal tarefa dessa fase é o confronto com a sombra e a diferenciação criativa do potencial arquetípico.

O relato do mito é inequívoco. Ao interagirem como casal, Zeus e Hera não conseguem elaborar criativamente a inveja e o ciúme. A competição não permite diferenciar criativamente sua identidade de homem e mulher. Tirésias, o sábio vidente, que tão bem expressa a função transcendente da elaboração simbólica, tem sua personalidade dissociada como expressão do casal parental. Tirésias se tornará cego por vingança de Hera e adquirirá a função criativa da profecia pela graça de Zeus. É aqui que a relação de Zeus e Hera afetará patologicamente a personalidade de Eco. É aqui também que o estupro da bela e sardenta Liríope, mãe de Narciso, por seu pai, o rio Céfixos, mutilará a personalidade de Narciso, formando a terrível sombra patológica que eclodirá na sua adolescência. Narciso nasceu da violência.

Eco expressará na sua patologia a fixação inicialmente neurótica da função ecoísta. Ela é capaz de se expressar somente através do outro. A disfunção do ecoísmo é tão importante na patologia quanto a do narcisismo. Eco, porém, ficou esquecida. A psicologia parece ter se identificado com o Eu e delegado ao outro a condição

de objeto. Não há dúvida, no entanto, de que os distúrbios da função ecoísta estão em nossos consultórios tanto quanto os distúrbios da função narcisista. São pessoas fixadas na sua relação de dependência com o outro e que repetem a maldição de Hera sobre Eco. Presas na compulsão de repetição, são incapazes de exercer o ecoísmo de modo criativo e seletivo e até mesmo “narcisar” quando necessário. O ecoar é uma função criativa e necessária, como tão bem nos mostrou Patrícia Berry em seu artigo *Echo and Beauty* (BERRY, 1980). As pessoas com fixação ecoísta associam-se geralmente, seja no casamento ou na profissão, a pessoas com fixação oposta, isto é, narcisista, que as complementam em simbioses patológicas de difícil terapia. No mito, Eco desprezada, não suportando a vergonha e a dor da repulsa, ultrapassa a compulsão neurótica de sua relação com Narciso. Configurando uma conduta masoquista que se exacerbava progressivamente, ela passa da dimensão neurótica à psicose: seu corpo definha até ficar pele e osso. O sangue evapora no ar, saindo de todas as suas veias. Eco vai se dissolvendo até a morte.

Narciso, por outros caminhos, seguirá também a patologização progressiva. O símbolo-chave na compreensão arquetípica da desestruturação da função estruturante narcisista, representada no mito, é a imagem vista por Narciso em seu reflexo no lago. A dominância da perspectiva egoica na tradição psicológica tem levado os pesquisadores a identificarem nessa imagem refletida a expressão literal da identidade de Narciso. Todavia, a perspectiva arquetípica nos permite interpretar simbolicamente a imagem que Narciso vê e o que o fascina, atrai e escraviza, como a imagem não do seu eu, e sim do seu Self. Aquele conceito que Jung descreveu para expressar a totalidade da personalidade que engloba ao mesmo tempo o eu e todas as demais funções psicológicas e mais o aqui e agora, o passado e o futuro. O Self conceituado por Jung inclui a trajetória do nosso desenvolvimento, com as vicissitudes históricas que nos marcaram, nos

feriram e formam hoje nossa sombra normal e patológica, junto com o que temos de melhor e mais criativo. O Self expressa também o futuro, não de forma profética, mas sim de forma prospectiva através do potencial arquetípico com o qual nascemos e que matizará nosso destino.

Byington diferencia, nesse particular, a identidade ôntica e a ontológica. A identidade ôntica é a identidade do eu com todas as suas características do aqui e agora, idade, nacionalidade, profissão. A identidade ontológica é a identidade do processo de desenvolvimento do ser, que abrange o caminho que cada um de nós percorrerá na travessia da grande floresta da vida (BYINGTON, 1988).

Narciso é extraordinariamente belo. O fascínio que Narciso experimenta pela sua própria imagem que até então desconhecia é o impacto do Arquétipo da Anima, que como psicopompo o chama para a individuação, mas, como previra Tirésias, isso lhe seria fatal.

Sabemos que a adolescência é uma das fases mais perigosas da vida, pois a carga emocional que o eu deve suportar na separação da família e no encontro com o mundo pode desencadear quadros patológicos graves. As condutas de risco dos adolescentes, sua propensão às drogas, a delinquência, muitas vezes acompanhada de acidentes até mesmo fatais, podem ser vistas como um desequilíbrio do eu diante da sobrecarga heroica que lhe é imposta pela constelação arquetípica da anima e do animus.

A distância entre o ego de Narciso e a imagem de sua totalidade o leva à patologização progressiva. O principal sintoma nesse momento é querer tocar a imagem como se ela fosse real. Trata-se do distúrbio da literalização, que impregna a psicopatologia. Narciso literaliza aquilo que é simbólico, concretiza o que é metafórico, transforma em entidade aquilo que é processo.

Uma e outra vez Narciso tenta tocar sua imagem; aos poucos se exaure e se desespera. A compulsão de repetição da neurose é a maneira pela qual as funções estruturantes defensivas mantêm a expressividade simbólica através da

sombra. A perspectiva arquetípica nos permite ver na compulsão de repetição não somente um mecanismo de defesa do ego, mas também uma defesa da totalidade do Self, através da qual o potencial arquetípico continua a expressar os símbolos indispensáveis ao funcionamento psíquico, se bem que de forma inadequada e prejudicial à produtividade existencial da personalidade. Desse modo, a neurose pode ser vista como uma estratégia do Self para delimitar a expressividade simbólica, sem, contudo, abandoná-la.

A tragédia de Narciso aumenta definitivamente no momento em que a compulsão de repetição se exaure e Narciso se desespera. A imagem vista na superfície do lago e que se apresenta como uma projeção defensiva da imagem da totalidade literalizada, ao se desfazer pelo próprio contato de Narciso, conduz ao desespero. O anseio pelo encontro impossível se torna delírio. É a passagem da dimensão neurótica para psicótica e o que se segue é o ataque a seu próprio corpo. Aquele mesmo corpo que ele impediu que Eco abraçasse.

E, entre lágrimas, rasga sua veste de cima
a baixo e fere
o peito desnudado com as mãos cor de
mármore.
Ferido, o peito adquire um rubor rosado,
como acontece às maçãs
Que, estando claras de um lado, adquirem,
do outro, uma rubra cor; Ou como acontece
nos cachos às uvas em maturação,
Que apresentam uma cor púrpura.
Ao ver na água, novamente calma, esta
situação,
não resistiu mais, mas, como costumam a
dourada cera derreter em lume brando e o
orvalho da manhã
ao calor do Sol, assim se funde ele, gasto
pelo amor,
e lentamente é consumido por um fogo
oculto.
Já nem existe cor, mistura de branco e ru-
bro, nem ânimo,

nem forças, nem encantos que admirava
há pouco.

Nem se mantém o corpo que Eco amara
outrora. (OVIDIO, 2017, p. 195)

Conhecemos a desintegração da imagem corporal na psicose. Podemos compreender o autoespancamento suicida de Narciso como uma rearticulação da função narcísica com a ecoísta no nível extremamente defensivo do sadomasoquismo psicótico.

Assim como o mito apresenta o relacionamento de Eco e Narciso através da complementaridade, nós também não devemos separá-los. É imprescindível a complementaridade das funções estruturantes narcisistas e ecoístas para sua compreensão teórica, tanto no desenvolvimento normal quanto para seu tratamento na expressão neurótica, borderline ou psicótica.

Narciso e Eco estão em relação dialética de opostos complementares não só de masculino e feminino, mas como símbolos daquele que permanece em si mesmo e daquele que permanece no Outro. A flor amarela cuja corola é cercada de pétalas brancas, nascida no lugar da morte de Narciso, é, como bem indica a etimologia de *Nárkissos*, a expressão do estupor e da paralisação desse incrível processo de individuação de dois jovens adolescentes e da própria cultura grega, no seu caminho para a alteridade.

O final trágico do mito é o ponto de partida de outros grandes mitos que buscam elaborar e contornar as dificuldades enormes da travessia da floresta e do grande mistério do eu e do outro.

Como disse Jung: “O ser humano que não se relaciona com o outro não atinge a totalidade, pois esta só é alcançada pela alma, e a alma não pode existir sem o seu outro lado que sempre se encontra no tu” (1987, p. 454). ■

Recebido: 12/06/2023

Revisão: 27/08/2023

Abstract

Narcissism: considerations today

The author reviews the concept of narcissism in psychoanalysis contrasting it with Jung's concept of individuation. Starting with the myth of Echo and Narcissus following C. Byington's description of creative and defensive structuring functions, the author describes the narcissism-echoism polarity in a similar way. She interprets

the myth of Echo and Narcissus from normality to the psychotic reaction of their personalities, within the creative-defensive inter-relationship of the narcissism-echoism polarity. She concludes by quoting Jung to emphasize the importance of the ego-other relationship in the individuation process. ■

Keywords: narcissism, echoism, myth of Echo and Narcissus, creative and defensive structuring functions, analytical psychology, individuation process.

Resumen

Narcisismo: consideraciones actuales

La autora revisa el concepto de narcisismo desarrollado por Freud y lo contrapone al concepto de individuación de Jung. A partir del mito de Eco y Narciso, y siguiendo la descripción de C. Byington sobre las funciones estructurantes creativas y defensivas, la autora describe las polaridades narcisismo-ecoísmo como funciones estructurantes creativas y

defensivas. Hace una relectura del mito desde la normalidad hasta la desestructuración psicótica de las personalidades de Eco y Narciso, dentro de la interrelación creativa-defensiva de la polaridad narcisismo-ecoísmo. Concluye citando a Jung para resaltar la importancia de la relación Yo-Tu en el proceso de individuación. ■

Palabras clave: Mito de Eco y Narciso, narcisismo, ecoísmo, función estructurante creativa y defensiva, psicología analítica, psicología simbólica junguiana.

Referências

- BERRY, P. Echo and beauty. *Spring*, New York, p. 49-59, 1980.
- BYINGTON, C. *Desenvolvimento da personalidade*. São Paulo: Ática, 1987a.
- _____. Arquetipo e patologia: introdução à psicopatologia simbólica. *Junguiana*, São Paulo, n. 5, p. 79-124, 1987b.
- _____. Adolescência e interação do self individual, familiar, cultural e cósmico: introdução à psicologia simbólica da dinâmica familiar. *Junguiana*, São Paulo, n. 6, p. 47-118, 1988.
- FREUD, S. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição Standard Brasileira).
- JUNG, C. G. *Two essays on analytical psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966a. (Complete Works vol. 7).
- _____. *A psicologia da transferência*. Vozes: Petropolis, 1987.
- _____. *The transcendent function*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969. (Complete Works vol. 8).
- OVÍDIO. *Metamorphoses*. São Paulo: 34, 2017.



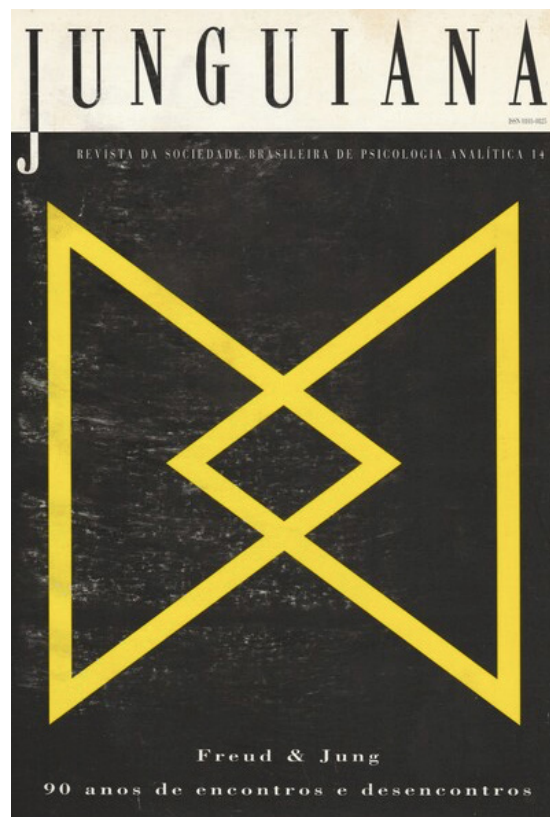
Narcissism: considerations today¹

Raquel Porto Montellano*

Abstract

The author reviews the concept of narcissism in psychoanalysis contrasting it with Jung's concept of individuation. Starting with the myth of Echo and Narcissus following C. Byington's description of creative and defensive structuring functions, the author describes the narcissism-echoism polarity in a similar way. She interprets the myth of Echo and Narcissus from normality to the psychotic reaction of their personalities, within the creative-defensive inter-relationship of the narcissism-echoism polarity. She concludes by quoting Jung to emphasize the importance of the ego-other relationship in the individuation process. ■

Keywords
narcissism, echoism, myth of Echo and Narcissus, creative and defensive structuring functions, analytical psychology, individuation process.



¹ This article was originally published in *Junguiana* nº 14, 1996, p. 86-91.

* Clinical Psychologist from Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), analyst member of Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica–International Association for Analytical Psychology (SBrPA – IAAP).

Narcissism: considerations today

The concept of narcissism was introduced by Freud in 1914. A text rich in new intuitions, difficult, dense, written during the atmosphere of divergence with Jung and which Freud himself acknowledged as having been a difficult delivery. On carrying the libido over to the ego, Freud opens the possibility of development of the psychology of the ego. There he described the roots of the future superego concept through the notion of the ego ideal. Although the text contains the idea of normal narcissism necessary for development, there seems to be a predominance of reflections on pathology that are amply developed in later psychoanalytic literature (FREUD, 1974).

Jung apparently did not devote himself to the subject of narcissism. In all of his vast work we find few references to the concept, and these are always in the pathological sense used by Freud. Jung brought to psychology two fundamental concepts that are the main stay of his thought and permit us to seek comprehension of the psyche in its normal development and in its creativity: the concepts of archetype and individuation (JUNG, 1966a).

On conceiving individuation as a process coordinated by archetypes that organize the id, Jung establishes an important counterpoint to the concept of narcissism. In the process of individuation, Jung displaces the center of development from the ego and superego to the Id through the notion of the Self and the Central Archetype. Even today this difference has not been well understood in psychology, for there are many who have difficulty in differentiating individuation from individualism. This counterpoint of Freud and Jung was little perceived because Jung described the individuation process as the differentiation that occurs in the second half of life, whereas Freud described development in childhood.

It was up to the followers of Jung – Michael Fordham, Erich Neumann and, in our midst, Carlos Byington – to associate archetypes and ego formation from the outstart of life (BYINGTON, 1987a). According to Jung, it is the transcendent function that connects the Central Archetype to consciousness (JUNG, 1969). The transcendent function is therefore the great mediating function between the Central Archetype and the symbolic structuring of the ego throughout life. In this way we can understand the archetypal base of narcissism, i.e., the archetypal structuring of the ego from the Central Archetype situated in the id.

Carlos Byington emphasized the importance in the structuring of the ego of the interaction between creative structures described by Jung and defensive structures described by Freud, which in symbolic psychology correspond to the shadow. In this way we can see the transcendent function structuring normal ego formation and transformation through creative structuring functions and at the same time perceive the departures from normality, as expressed by defensive structuring functions that form the defensive ego in the shadow (BYINGTON, 1987b).

To Jung, every psychic phenomenon possesses opposite poles. All the archetypes include polarities, the good mother and the witch, the good father and the castrating father, and even life and death.

Byington described the polarities between the creative and the defensive structures, that is, between the essence of analytical psychology and of psychoanalysis. Creative structures are considered a polar opposite to defensive structures because the creativity of the latter is limited by fixation and repetition-compulsion. He also describes polarities within these structures themselves, which allows us to correlate the im-

portant polarities of introversion-extroversion, introjection and projection, and narcissism and echoism in normality and in pathology. We may associate pathological narcissism and echoism with sadomasochism.

To understand these polarities better, we have myths, the big dreams of all cultures. In fact, in the myth of Echo and Narcissus, poetically described by Ovid in *Metamorphoses*, we find the script for narcissistic and echoistic structuring functions: initially normal, then neurotic, sadomasochistic, and finally psychotic.

Echo and Narcissus, two beautiful young people in the splendor of their youth, are walking through the forest. He is hunting and she sees him from afar:

She saw Narcissus roaming through
the country
Saw him, and burned, and followed
him in secret,
Burning the more she followed, as when
sulphur
Smeared on the rim of torches,
catches fire
When other fire comes near it.
Oh, how often
She wanted to come near with coaxing
speeches
Make soft entreaties to him! But her nature
Sternly forbids; the one thing not forbidden
Is to make answers. She is more than
ready
For words she can give back. (OVID, 1955,
p. 68)

The structuring function of fascination expresses intensively the archetypes of the anima and of the animus which differentiate the ego and enhances its capacity of dialectic encounter with the other. Crossing the forest is the archetypal theme of the individuation process in human life. On this journey the ego will be progressively structured in normal de-

velopment, fixed and stagnant in neurosis, and severely damaged in psychosis. The paths of Echo and Narcissus, their individuation process and the typological narcissistic and echoistic dominance that each represents, are severely jeopardized by experiences related to the parental complexes in their personalities (BYINGTON, 1988).

To better comprehend the pathological development expressed in the Narcissus myth, we must perceive it within the development of the mythological pantheon of ancient Greece. During an era of happiness, Zeus and Hera celebrated through their marriage the domination of the patriarchal over the matriarchal organization of culture. Matriarchal dominance, often expressed through the chaotic passion of Titans and the incestuous breeding of monsters, was finally subdued. Greek culture went forward and embarked on the quest for the post-patriarchal pattern of the archetype of alterity. This is the time in which individual and culture need to detach from matriarchal and patriarchal dominance and go in search of a democratic standard of relationship in freedom and in love, thus differentiating the psychic functions that Jung described through the archetypes of the anima and the animus. The main task of this period is confrontation with the shadow and the creative differentiation of the unique archetypal potential of the Self.

The message of the myth is unequivocal. When they interact as a couple, Zeus and Hera are unable to elaborate envy and jealousy creatively.

Defensive competition prevents them from differentiating their identity of man and woman creatively. Tiresias, the wise seer, who so well expresses the transcendent function of symbolic elaboration, has his personality dissociated as an expression of the parental couple's strife. Tiresias is blinded by Hera's vengeance and acquires the creative function of clairvoyance by the grace of Zeus. The defensive competition between Zeus and Hera will pathologically affect

the personality of Echo. And it is here too that the rape of the beautiful and freckled Liriope, mother of Narcissus, by his father the river Cephysus, mutilates the personality of Narcissus. Primary identifications with the severely wounded bond of his parental complex form the terrible pathological Shadow that is to emerge in his adolescence. Narcissus was born of violence.

In her pathology, Echo is to express at first the neurotic fixation of the echoistic function. She is only capable of expressing herself through the other. The dysfunction of echoism is as important in pathology as that of narcissism. Echo, however, was “narcissistically” forgotten. Psychology seems to have identified itself with the ego and delegated to the other the condition of “object”. There is no doubt, however, that the disorders of the echoistic function are present in our consulting rooms as much as the disorders of the narcissistic function. There are persons fixed in their relationship of dependence to the other who repeat Hera’s curse to Echo. In the grips of echoistic repetition-compulsion, they are incapable of exerting echoism in a creative and selective way and of “narcissizing” when necessary. To echo is a necessary creative function, as shown so well by Patricia Berry (1980) in her article “Echo and Beauty”. People with an echoistic fixation generally associate, whether in marriage or in a profession, with persons with an opposing, that is, narcissistic fixation, who complement them in pathological symbioses of difficult therapy. In the myth, Echo, despised and unable to endure the shame and pain of rejection, goes beyond the neurotic compulsion of her relationship with Narcissus. Configuring a masochistic conduct that progressively exacerbates itself, she moves on from a neurotic dimension to psychosis: her body wastes away until she is only skin and bone. Her blood evaporates into the air pouring from all of her veins and she dissolves into death.

Along other paths, Narcissus is also to follow progressive pathologization. The key symbol in

the archetypal understanding of the progressive deterioration of the narcissistic structuring function represented in the myth is the likeness seen by Narcissus in his reflection in the lake. The dominance of an egoic perspective in the psychological tradition has led researchers to identify in this reflected image the expression of Narcissus identity. However, the archetypal perspective allows us to interpret symbolically the image that Narcissus can see and that fascinates, attracts, and enslaves him, as the image not of his ego but rather of his Self, the concept that Jung described to express the totality of the personality, which includes the ego and all other psychological functions. The Self conceived by Jung includes the tortuous path of human development with the historical vicissitudes that have marked and wounded us and that today form our circumstantial or chronic shadow, together with what is best and most creative in us. The Self also expresses the future, not in a prophetic way but rather prospectively through the archetypal potential with which we were born and which is to color our fate.

In this, Byington differentiates the ontic from the ontological identity. Ontic identity is the identity of the ego with all of its characteristics of here and now, age, nationality and profession. Ontologic identity is the identity of the process of development of being that includes the ways which each one of us will travel through the great forest of life (BYINGTON, 1988).

Narcissus is extraordinarily beautiful. The fascination that Narcissus experiences through his own image, which up to then was unknown to him, is the impact of the anima archetype, the psychopomp which called for his individuation and, as foreseen by Tiresias, was to lead him to death.

We know that adolescence is one of the most dangerous phases in life. The emotional load the ego must bear in separating from the family and in the encounter with the world can unleash fixated contents of the shadow with severe regression and pathology. Risk behavior in ado-

lescents, a propensity to drugs and delinquency, very often followed by accidents that may be fatal, may be viewed as an unbalance of the ego due to the heroic overload imposed on it by the constellation of the anima, the animus, and the hero archetypes.

Narcissus falls in love with the anthropos, the image of his own totality. However, the abyss of an immense shadow carrying severe fixation and dissociation prevents him from reaching “the treasure hard to obtain”. His desire becomes the downward path of his insanity. The symptom of his inflation is the illusion to touch the image as if it were real. This is the disorder of literalization that impregnates psychopathology. Narcissus’ omnipotence literalizes that which is symbolic, concretizes what is metaphoric, transforms into entity that which is process.

Again and again, Narcissus tries to touch his reflection: gradually he is exhausted and despairs. The repetition-compulsion of neurosis is the way through which the defensive structuring functions maintain symbolic expression, even if through the shadow. The archetypal perspective allows us to see in repetition-compulsion not only a mechanism of defense of the ego, but also an archetypal defensive structure involving the whole psychodynamic structure of the Self. The Central Archetype of the Self continues to express through the shadow symbols that are indispensable to life. Their expression, however, is inadequate and damaging to the existential productivity of the personality and culture. In this way, both neurosis and psychosis may be seen as a strategy of the Self to continue symbolic expression, even though in an inadequate and destructive way.

The tragedy of Narcissus increases and reaches a climax at the moment the repetition-compulsion is exhausted. The defensive projection of literalized totality is touched and fades away through the indifferent cruelty of reality. Narcissus despairs and his psychological balance, maintained by neurotic projection, breaks down. This is the passage of the neurotic to the psy-

chotic dimension and what follows is an attack on his own body. That same body that he would not allow Echo to embrace. Yearning for the encounter with totality, experienced through neurotic projection, gives way to psychotic introjection. Like a mad surgeon, he now searches for his Self through a brutal attack upon his own body.

He torn his garment from the upper margin
Beat his bare breast with hands as
pale as marble
And the breast took on a glow, a rosy color
As apples are white end red, sometimes,
or grapes
Can be both green and purple.
The water clears
He sees it all once more, and cannot bear it
As yellow wax dissolves with warmth
around it,
As the white frost is gone in morning
sunshine,
Narcissus, in the hidden fire of passion,
Wanes slowly, with the ruddy color going,
The strength and hardihood and comeliness
Fading away, and even the very body
Echo had loved. (OVID, 1955, p. 72)

We know the disintegration of the body image in psychosis. We can understand the suicidal self-inflicted mutilation on the part of Narcissus as a rearticulation of the narcissistic with the echoist function on the extremely defensive level of psychotic sadomasochism.

Just as the myth presents a relationship of Echo and Narcissus through complementarity, we must not separate them. Complementarity of the narcissistic and echoistic structuring functions is indispensable to theoretical comprehension, both in normal development and in treatment of neurotic, psychopathic, borderline or psychotic conditions.

Narcissus and Echo present a dialectic relationship of opposites not only as male and female, but also as symbols of dominance of the ego and of the other in relationship: he who

remains in himself, and he that remains in the other. The yellow flower with a corolla surrounded by white petals, born where Narcissus died, expresses, together with the etymology of his name, the stupor (*narke*) of this extraordinary individuation of two young adolescents and of Greek culture itself on its path to alterity.

The tragic finale of the myth is the starting point for other great myths that seek to elaborate and overcome the enormous difficulties of cross-

ing the existential forest and the great mystery of the formation and transformation of the identity of the ego and the other.

In the words of Jung: “The unrelated human being lacks wholeness, for he can achieve wholeness only through the soul, and the soul cannot exist without its other side, which is always found in a ‘you’” (1966b, par 454). ■

Received: 06/12/2023

Revised: 08/31/2023

Resumo

Narcisismo: considerações atuais

A autora revê o conceito de narcisismo desenvolvido por Freud e o contrapõe ao conceito de individuação de Jung. A partir do mito de Eco e Narciso e seguindo a descrição de C. Byington das funções estruturantes criativas e defensivas, a autora descreve as polaridades narcisismo – ecoísmo como funções estruturantes criativas

e defensivas. Faz uma releitura do mito desde a normalidade até a desestruturação psicótica das personalidades de Eco e Narciso, dentro da inter-relação criativa-defensiva da polaridade narcisismo-ecoísmo. Conclui citando Jung para ressaltar a importância da relação Eu-Tu no processo de individuação. ■

Palavras-chave: Mito de Eco e Narciso, narcisismo, ecoísmo, função estruturante criativa e defensiva, psicologia analítica, psicologia simbólica junguiana.

Resumen

Narcisismo: consideraciones actuales

La autora revisa el concepto de narcisismo desarrollado por Freud y lo contrapone al concepto de individuación de Jung. A partir del mito de Eco y Narciso, y siguiendo la descripción de C. Byington sobre las funciones estructurantes creativas y defensivas, la autora describe las polaridades narcisismo-ecoísmo como funciones estructurantes

creativas y defensivas. Hace una relectura del mito desde la normalidad hasta la desestructuración psicótica de las personalidades de Eco y Narciso, dentro de la interrelación creativa-defensiva de la polaridad narcisismo-ecoísmo. Concluye citando a Jung para resaltar la importancia de la relación Yo-Tu en el proceso de individuación. ■

Palabras clave: Mito de Eco y Narciso, narcisismo, ecoísmo, función estruturante criativa y defensiva, psicología analítica, psicología simbólica junguiana.

References

BERRY, P. Echo and beauty. *Spring*, New York, p. 49-59, 1980.

BYINGTON, C. *Desenvolvimento da personalidade*. São Paulo: Ática, 1987a.

_____. Arquetipo e patologia: introdução à psicopatologia simbólica. *Junguiana*, São Paulo, n. 5, p. 79-124, 1987b.

_____. Adolescência e interação do self individual, familiar, cultural e cósmico: introdução à psicologia simbólica da dinâmica familiar. *Junguiana*, São Paulo, n. 6, p. 47-118, 1988.

FREUD, S. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição Standard Brasileira).

JUNG, C. G. *Two essays on analytical psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966a. (Complete Works vol. 7).

_____. *The psychology of the transference*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966b. (Complete Works vol. 16).

_____. *The transcendent function*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969. (Complete Works vol. 8).

OVÍD. *Metamorphoses*. Bloomington: Indiana University Press, 1955.

Do analista-caipira ao caipira-analista^{1,2}

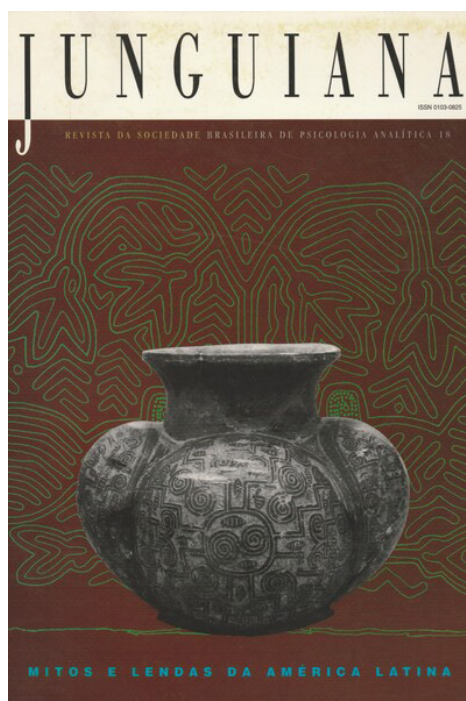
Isabel F. Rosa Labriola*

Resumo

O texto reflete sobre as possibilidades criativas do encontro analista-caipira. Apresenta o arquétipo do caipira como uma expressão do *ántrophos*, ou do arquétipo do homem natural. Considera a energia do arquétipo do caipira como uma expressão instintiva e natural da individuação. Relaciona o arquétipo do caipira com o arquétipo do tolo e da criança enquanto portadores da função inferior da cultura. Apresenta paralelos entre as atitudes do caipira e do analista diante dos mistérios de uma natureza psíquica e propõe essa parceria como propícia ao trabalho clínico. Amplifica os símbolos presentes numa cultura caipira que guardam significados potentes, a serem recuperados no ritual da análise. Aponta para a experiência caipira do

arquétipo da totalidade e conclui que a cultura caipira se mantém como uma reserva ecológica da nossa psique. ■

Palavras-chave
Arquétipo do caipira, *ántrophos*, função inferior, atitude propícia, cultura caipira, reserva ecológica.



¹ Este artigo foi publicado originalmente na Revista Junguiana nº 18, 2000, p. 77-85.

² Apresentação feita no XIII Moitará: "República do Pica-Pau Amarelo: Arquétipos da Cultura Caipira", SBPA, em Campos do Jordão em novembro de 1999.

* Psicóloga. Analista Membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA/IAAP).

Do analista-caipira ao caipira-analista

Sou caipira, pira-pora, Nossa Senhora de Aparecida...

mas, como eu não sei rezar, trouxe aqui meu olhar, meu olhar, meu olhar...

(Renato Teixeira)

Sou uma caipira, nascida nas terras que antes fizeram parte da fazenda São José do Buquira do escritor Monteiro Lobato, hoje denominada cidade de Monteiro Lobato, que fica na Serra da Mantiqueira, entre São José dos Campos e Campos do Jordão, vizinha ainda de São Francisco Xavier, e outros sítios rurais. Sou psicóloga e me tornei analista no campo da Psicologia Analítica, que privilegia um olhar para os símbolos da cultura, especialmente aqueles que dão significado para uma síntese entre o pessoal e o coletivo.

Ao pensar na analista e na caipira que vivem em mim, fui me dando conta que quanto “mais melhor” analista fui me tornando mais caipira eu fui ficando. Esta revelação da minha própria singularidade tem me feito usufruir de renovadas energias de trabalho e me despertado muitas reflexões a respeito.

Minhas conclusões atuais me dizem que todo analista tem de ser caipira. E não se trata só de uma restauração ou inflação da minha equação pessoal. Penso que todo analista, querendo ou não, precisa de uma parceria com o caipira para melhor executar seu trabalho de análise. São muitas as possibilidades criativas do encontro analista-caipira. Novos significados ganham forma quando tentamos compor umas “toadas” juntos, pois descobrimos que temos uns “causos” comuns.

Antonio Candido, em seu texto *Caipiradas* (1989, p. 36), define o caipira como “um homem rústico de evolução muito lenta, tendo por fórmula de equilíbrio a fusão intensa da cultura portuguesa e aborígene”. E ressalta ainda que o caipira “é o produto desta fusão de origem e ao

mesmo tempo agente muito ativo de um grande processo de diferenciação cultural própria”.

Numa perspectiva da Psicologia Analítica, podemos compreender o caipira e sua cultura como um arquétipo do antropos, do homem natural, uma vez que sendo expressão de fusões originais guarda a revelação e potência deste antropos contida no homem natural.

Encontramos este arquétipo em sua manifestação original nas vivências do homem do campo, quando os estímulos da natureza são altamente significativos para a compreensão e manutenção da vida, gerando uma cultura de troca com a própria natureza e seus mistérios. Enquanto arquétipo está presente também no homem da cidade, embora em geral este se relacione mais com os estereótipos de uma cultura caipira, rejeitando-a como atrasada, usando-a como parâmetro para mostrar sua superioridade ou caricaturando-a em espetáculos pitorescos.

Sua potência anímica original tende a ficar perdida em meio aos apelos de adaptação a uma cultura pretensamente mais evoluída das cidades. Isto é válido também para muitos caipiras que renegam sua origem, perdem-se no desejo coletivo urbano, dissociando-se das suas raízes e acabam presos às expressões negativas e marginais do homem da cidade, por não encontrar também aí um eixo de adequação a sua expressão.

Voltando para o caipira e sua manifestação arquetípica na natureza da psique, podemos considerá-la como uma energia instintiva original, ou que contém um impulso para a fusão de forças do coletivo que pretende uma diferenciação cultural própria. Neste sentido, penso que o caipira pode ser em nós o próprio impulso para realizar nossa individuação. Se nossa individualidade singular ainda estiver presa às forças do coletivo e mal conseguimos nos discriminar dela, nos tornamos apenas um ensaio de nós

mesmos, ainda uma caricatura, uma persona social mal-adaptada e, então, a tendência é mostrarmos esse arremedo ainda mal articulado de nós mesmos. E aí sim, nos tornarmos uns caipiras ridículos, uma paródia. Ao contrário, quanto mais perto estivermos da nossa particular e genuína expressão teremos assumido a nossa pitoresca singularidade. Ela nos fará peculiar, autêntico, com nossa caipirice original. Seremos o nosso próprio folclore.

A análise Junguiana tem como proposta o resgate da peculiaridade individual, a conquista do homem original presente nos caminhos de uma cultura coletiva. O ritual de análise é um meio de contatar este antropos, ou a criança divina, a “criatura inicial e terminal” de Jung (1956, par. 289). O que se pretende é colocar ou recolocar o homem no caminho da sua individuação, o que implica lhe oferecer significados para sua trajetória pessoal, resgatar seus símbolos imersos numa cultura psíquica coletiva, numa herança da espécie ou em sua reprodução. A busca pela criatura singular que somos nos devolve para nossa condição humana arquetípica e nos põe de novo no aprendizado instintivo da espécie. Encontramos, pois necessariamente com o antropos ou o arquétipo do homem natural, ou com nossas expressões caipiras coletivas e individuais.

Entretanto, encontrar o homem genuíno em nós requer abandonarmos um desejo evolutivo idealizado nas personas do progresso científico e tecnológico que nossa sociedade patrocina. Requer descentrarmos nosso ego das políticas de poder e controle de uma dada normalidade, com avaliações de desvios patológicos ou a correção de desenvolvimentos ausentes. Implica num saber desvinculado de verdades absolutas e mais num saber que reconhece o seu constante não saber e a autonomia da psique. Tem a ver com um saber que se faz no fascínio da alma por um Eros que pretende realizar com a criatura a sua melhor estética.

Graças a Jung parece que estamos no caminho. Como analistas, não se trata de escolher

por quais caminhos teóricos, mas de uma adequada atitude diante das revelações que a psique fará por si mesma. Não importa sermos bons tradutores das verdades psicanalíticas, junguianas ou neojunguianas. É necessário o abandono das personas construídas se quisermos participar dos mistérios da transformação. Por isso penso que o caipira pode ser para nós analistas um bom parceiro.

Refletindo sobre isso e as possibilidades do caipira como parceiro analítico, cabe aqui uma piada de caipira que é assim:

O caipira tava lá de “coca” em frente da sua casa, pitando seu cigarrinho de “paia”, quando veio um carro levantando poeira na estrada e parou na sua frente:

– O senhor podia me dizer se aquela estrada ali em cima vai dar em São Paulo?

E o caipira:

– Num sei, não sinhô.

– O senhor mora aqui?

– Moro.

– Bom, e aquela outra estrada mais embaixo, se eu seguir nela será que eu saio em São Paulo ou é a do Rio de Janeiro?

– Ah, num sei não sinhô.

– O senhor mora aqui há muito tempo?

– Moro, sim sinhô.

– Então me diga uma coisa, se eu pegar aquele atalho do outro lado, será que vai dar na estrada principal mais na frente?

– Num sei não sinhô.

– Mais caramba, o senhor mora aqui e não sabe me dizer se essas estradas vão dar aonde eu quero?

E o caipira:

– É... Só que eu não tô perdido.

Ficamos às vezes afobados e perdidos atrás dos vários caminhos da teoria, da técnica, enquanto a interação terapêutica parece repousar sobre uma base mais irracional, mais emocional, que se liga às espontâneas e criativas manifestações da psique. É preciso acreditar, como Jung,

que a psique objetiva sabe o caminho. Trata-se, pois, de encontrar a “atitude propícia”, e ela parece estar mais numa genuína disposição ética do que em qualquer técnica.

Buscamos a cada dia no nosso consultório pelo homem original e assistimos à dança ritual das almas fazendo, refazendo e desfazendo mitos. Querendo ou não, estamos assim como o caipira numa vivência mítica devocional. Buscamos estéticas singulares e novas e isso é também um jogo de criança, que precisa de uma disponibilidade ingênua, de uma leveza lúdica quase tola que acredita na espontaneidade como moeda de troca para encontrar a sabedoria no desconhecido. Parece que a atitude psicológica propícia tem a ver com um ato de fé que só a nossa inteireza ética é capaz de ativar.

Antonio Candido (1989, p. 37) fala do caipira como “um irmão mais lerdo para quem o tempo correu tão devagar que frequentemente não entra como critério de conhecimento”. Nesta perspectiva, podemos considerar o caipira como a nossa função inferior, esse irmão mais lerdo em nós, ainda imerso num inconsciente original, mas que é a nossa pedra de toque, contém a potência da nossa própria filosofia. Assim, junto ao arquétipo do caipira, vamos encontrar o arquétipo da criança divina e o do tolo, que são arquétipos que carregam a expressão da função inferior na nossa cultura. A criança tem uma sabedoria instintiva, carrega a potencialidade vital da energia arquetípica e, portanto, de acordo com Jung, “possui poderes muito maiores do que aqueles da humanidade comum... É menor que o pequeno e, ainda assim, maior que o grande” (1956, p. 289). Também o arquétipo do tolo sabe se guiar no mundo dos instintos. Para ele, assim como para o caipira, cada situação apenas existe, cada estágio de sua jornada tem seu próprio valor.

Parece-me que tanto o caipira quanto a criança e o tolo possuem uma instintiva crença no destino o que lhes dá um ancoramento psíquico apropriado para suportar os limites e as adversidades sombrias e lhes dá, ao mesmo tempo, a liberdade necessária para se nutrir das alegrias

da consciência. Talvez aí esteja a sabedoria dos mínimos, na cultura pelo que é essencial.

O contato com este caipira arquetípico, que contém a naturalidade e a ingenuidade da criança e do tolo, pode ser estabelecido na análise através do inconsciente, tanto no material simbólico quanto na relação de transferência-contratransferência. Implica que o analista tenha uma prontidão receptiva para tocar o homem simples em si e em seu analisando, numa troca de energia que recupera aspectos originais perdidos em meio à totalidade psíquica. Pressupõe desconstruir pactos sombrios de persona, mas o mais importante é que haja uma crença aberta e quase ingênua de que tudo é possível e de que os elementos irracionais desempenham um papel essencial. É nesta empatia “caipira” do analista que parece residir a construção de um eixo criativo na relação com o analisando, numa equação clínica de contrato que inclui a esperança.

Vejamos agora alguns esquemas caipiras que podemos ressignificar e que já utilizamos na nossa prática de análise.

O caipira apresenta várias dessas qualidades simbólicas importantes como a generosidade, a obediência, a reciprocidade, a submissão, a intuição, o sentimento, o humor, a espontaneidade, a paciência, a teimosia, a preguiça, a piedade, a compaixão, que se encontram na condição de função inferior na nossa sociedade. Por função inferior quero me referir à condição de estarem no inconsciente social e, portanto, de se encontrarem em correspondência oposta a funções consideradas superiores na nossa consciência coletiva. Embora sejam também consideradas funções inferiores por um preconceito social, que as vê como pouco adequadas, primitivas ou arcaicas. Elas pertencem ao caipira em nós, ou a nossa função inferior.

Que pontes simbólicas o caipira usa na sua intermediação com a natureza que o faz viver de forma tão equilibrada e generosa essas qualidades “inferiores” que nos serviriam de ponte para tocar a função transcendente?

A empatia do analista com o caipira já começa na questão da temporalidade. O tempo da clínica analítica tem uma qualidade circular e transpessoal, assim como o tempo caipira, as coisas acontecem num espaço psíquico que não tem a ver com o tempo linear e racional ou com o tempo luz da consciência (E aí a gente vê o caipira no fim da tarde lá bestando sem dá fé, pitando seu cigarrinho de paia, olhando pro tempo e até imagina: meu Deus, lá em São Paulo já deve ser meia-noite! Aliás, do mesmo jeito que, às vezes, a gente fica envolto no tempo clínico do cliente).

Assim como o caipira, precisamos de uma atenção flutuante, que contenha o aqui objetivo e o lá subjetivo, numa sintonia com o circundante no qual um ritual simbólico ensaia novas formas. Uma intuição aberta ao mistério e uma ideia capaz de compreender a imagem e dar-lhe uma expressão de consciência (O caipira escuta todos os sons do mato, sabe se vai chover pelo canto de certos pássaros etc. O analista também fica ouvindo um relato e escutando outros: imagens, sons e recados simbólicos do inconsciente).

Penso no caipira-pescador, que fica na beira do rio horas esperando os peixes. Podemos fazer aí um paralelo com o analista pescador, mas para pescar os peixes do rio do inconsciente precisa da paciência do caipira. E precisa do silêncio, para não espantar os peixes. Um silêncio analítico que sai da ansiedade de uma sacada rápida, e faz uma reverência a experiência, numa passividade iniciática pelo inesperado e novo. Tem que ter fé na pescaria analítica, no acerto da sua isca e paciência para pescar o peixe que vai nutrir a elaboração simbólica do paciente, até que ele aprenda a pescar sozinho (Conversando com o João Samuê, camarada na fazenda do meu tio e exímio pescador, ele me conta:

Pescá é da maior ciência. Cada tipo de peixe tem de tê um anzór e uma isca e pra pescá peixe bão mesmo, dos grandi tem qui i cevano ele divagá. Os bão são peixe qui fica no profundo do iscuero e o cê tem ele só algumas hora. Às veis é mió deixá

a vara lá com a isca e i fazê outras coisa. Às veis ele come muita isca sua e o cê fica sem nada. Mas tem di tê pacença, porque ele vai costumano comê alí, ocê vai dano trato, deixano ele querê sua comida. No fim ele memo se engancha no seu anzór. Isto é o mió, porque ocê foi domano ele divagá, qui o bicho no começo é bravo, servagi, mas ocê amansô qui nem cavalo [sic]).

Estar atento para o canto do galo ou para a hora de dormir das galinhas, que são sinais caipiras que pontuam simbólicas psíquicas. O canto do galo pode estar sinalizando que o sol de uma nova consciência está por nascer e é bom estarmos despertos para acolhê-la. Ao mesmo tempo que, quando as galinhas vão dormir ou quando um bocejo de sono nos atinge na análise, pode significar que o tempo do inconsciente já entrou numa lógica de recolhimento e que naquele momento só nos resta respeitar.

Precisamos recuperar essa sabedoria anímica, da alma animal, instintiva, capaz de relacionar-se com a alma no mundo. O caipira dá alma ao animal e por isso os cavalos e as vacas reconhecem seu assobio e seu chamado, diferente do fazendeiro que atribui aos animais outros símbolos como o da posse, do poder, da mercadoria comercial. Da mesma forma com o leite: o caipira precisa do leite interativo, o mesmo leite que alimenta o bezerro alimenta o filho do caipira. A energia de troca se dá numa interatividade instintiva, numa troca generosa dos dons. Aliás, procuramos reeditar no ritual da análise a possibilidade desta alteridade criativa, inclusive como exercício iniciático para a conquista de uma nova consciência.

Não sei se vocês sabem, mas os animais têm “bardas” ou “baldas” que são vícios de comportamento. O cavalo de um amigo, por exemplo, sai pela fazenda e depois de um determinado morrinho ele empaca encostado numa depressão do barranco em frente de uma casinha. Não sai mais dali enquanto o cavaleiro não apeia um

pouco. Ele ficou acostumado a dar aquela paradinha de visita dos compadres. Ficou nessa energia viciada. E tem também animais que são amadrinhados um com o outro. Eles se acostumaram a ficar juntos e é difícil “apartá”. Então, a gente pode dizer que nós trabalhamos também com as “bardas” dos nossos clientes, com os vícios e desvios de energia ao longo da vida, com os complexos, ou os amadrinhamentos que acabam nos tirando da rota da individuação.

O analista e o caipira possuem em comum o treino de uma paciência e teimosia secular. Lavra a terra do campo psíquico, atira-lhe sementes e aguarda as revelações da natureza da psique incontáveis vezes. Grandes complexos psicológicos irrompem, às vezes de profundezas ctônicas, inundando o plantio ou secando as possibilidades de germinação das sementes. Assim como o caipira, o analista teima e tenta reconhecer novos símbolos nas sombrias atuações de uma psique-terra machucada, busca novas expressões de Eros e crê que um dia a alma de Demeter se acalme e nos dê novas colheitas. A mesma teimosia empática do caipira com sua lavoura de poucos recursos diante das forças do Bem e do Mal. A mesma teimosia do caipira que tem que fascinar a psique animal até que o bicho ameaçado perca o medo e venha comer o sal no seu cocho.

Há uma passagem no Evangelho Apócrifo de São Tomé, que um amigo me contou, que ele fala aos fariseus: “Vocês parecem cachorro no cocho que nem se alimenta e nem deixa os animais se alimentarem”. Quem conhece essa prática de colocar sal no cocho para alimentar o gado sabe. Se o cachorro ficar no cocho o animal não se aproxima. Podemos pensar aqui numa atitude de fariseu, permeada pelos falsos poderes e ilusões da cultura e até fazer um paralelo e pensar que uma das sombras do analista pode ser esta: de uma identificação às vezes exagerada com as normas patriarcais da cultura e de ficar numa persona arrogante de poder. Ao querer ter o poder e o controle egóico do sal do conhecimento, impede a função transcendente, a interação dos símbolos com o sagrado. Aí se torna o anticai-

pira, o que não permite a interação arquetípica dos símbolos.

Outra sombra pode ser a do fazendeiro que usa a persona do caipira, mas, na verdade, é um ego patrão-senhor feudal que tem uma relação espoliativa com a energia de trabalho e com a preciosa pureza do caipira. É o fazendeiro que pisa na cobra, que cai do cavalo, porque na verdade está completamente dessintonizado com a vivência simbólica presente, está atuando as suas próprias inadequações sombrias. Então podemos pensar que esta também pode ser uma das sombras do analista. Quando ele acaba profanando com interesses egóicos uma interação sagrada com símbolos vitais.

O caipira é um alquimista natural. O sabão de cinzas é uma das suas obras alquímicas. É feito da mistura das cinzas do fogão a lenha com a gordura animal. São dias e dias fervendo a mistura no tacho, que só a caipira que o iniciou pode mexer. Segundo a D. Nair, mulher do Sr. Zé Mira, ninguém de coração bravo ou de olho gordo pode se aproximar para não contaminar a pureza do caldo, “sinão o sabão disanda”. Só fica no ponto quando perde toda a gordura e depois serve para tirar a gordura das coisas, para lavar louça, lavar roupa, tomar banho. É o próprio processo alquímico da transformação da personalidade. O que era cinza, morte, o “mal”, se transforma no remédio, no próprio dom, no “bem”.

Também a feitura do azeite de mamona é uma obra alquímica caipira secular. É emocionante ouvir as mulheres que o fazem. Contém um conhecimento hermético, que faz com que só algumas mulheres que já foram iniciadas nos mistérios possam fazer. Segundo elas, o momento da transformação no azeite é sagrado. A D. Biana conta: “a gente fica orando, esperando que o espírito de Deus dê o ponto certo, porque é um remédio dos mais importantes para todos nós. Por muito tempo a gente só tinha o óleo de rícino para curar tudo, das pessoas aos animais” (MUSEU DO FOLCLORE, 1998, p. 6).

Tem ainda as benzedeadas e as parteiras que são profundas conhecedoras dos mistérios da

vida e da alma. E aqui a gente vê a grande expressão criativa de um matriarcado na cultura caipira. O reino do sagrado aqui é das mulheres, só elas também que são iniciadas no sabão de cinzas, azeites de mamona etc. E a mística é uma mistura ancestral, que nos remete a uma cultura pagã, das grandes Deusas. Elas representam os arquétipos “caipiras” do feminino. As benzedeadas são capazes de curar os “olhos gordos” da inveja, o “quebranto” das dores e amores não realizados, o “banzo” das tristezas e saudades, e os “buchos virados” dos desejos frustrados. Benzem crianças, adultos e velhos sentindo o espírito projetado na matéria, arpejam-se, bocejam, travam uma luta com o espírito do Bem e do Mal no seu próprio corpo. São analistas natas. De acordo com Rudolf Otto (1992), em seu livro “O Sagrado”: “Nós reconhecemos o sagrado pelo arpejo na espinha, quando a pele fica arpejada como pele de galinha, este é o contato com o numinoso, com o sagrado” (p. 185). A alquimia da função transcendente aí está em carne viva; as benzedeadas são, elas mesmas, o vaso hermético para a transformação. Tendo a reconhecer aqui semelhanças entre as analistas e benzedeadas e parteiras: ambas estão ligadas ao arquétipo do feminino caipira e a sua magia matriarcal.

O grande segredo iniciático que o caipira nos traz parece ser que em vez de tentar descobrir o mistério convive-se com ele.

Até a decantada preguiça do caipira parece fazer parte deste ritual devocional. Como se fosse um momento de assimilação e contemplação, de uma reorganização psíquica da energia para uma reconexão com a energia cósmica vital. É como se soubessem ser parceiros da vida e da morte, de uma realidade diária na qual a tragédia e o milagre são constantes e independentes de sua vontade. Há uma luta cotidiana entre o máximo e o mínimo, com necessidades de assimilação e compensação também constantes e naturais.

O sociólogo italiano Domenico De Masi tem atualmente desenvolvido teorias sobre o ócio criativo, como uma necessidade fundamental para o ser humano, que lhe permite criar belezas

e alimentar o mundo de estética. Também o ócio para o caipira é sagrado, é um “sacerdócio”, que eles ritualizam como respeito aos dias santos de guarda. Diferente da nossa cultura citadina que se relaciona com o ócio como um “negócio”, ou a negação do ócio. Acho que no setting analítico temos exatamente a situação do ócio criativo. A gente fica exatamente como o caipira, sentado, às vezes até pitando um cigarrinho, ouvindo, conversando, tentando criar dentro de um tempo, que dá um tempo, para a rotina de atividades diárias. Enquadramos um tempo em que o “ócio” é criativo. E aí fazemos cultura psíquica.

Antonio Candido (1988, p. 86), pensando no lazer do caipira, nos diz que ele é o lócus de criação da sua cultura. Ela se faz na alegria do encontro com o outro, nos rituais de dança e cantoria, que incluem sempre a música, a viola, a sanfona, mas que são também ritos devocionais de rezas, promessas, novenas, procissões, congadas, catiras, moçambiques, arrasta-pés, jongos, calangos, folias de reis, Festa do Divino, ou de São Benedito ou São Gonçalo etc. Em cada uma delas aspectos de uma psique total são ritualizados, reenergizados e renovados. Uma pluralidade cultural sendo constantemente e ecologicamente ritualizada. Uma fé que aposta na parceria como proposta, e que, portanto, permite mergulhar na mistura, na miscigenação dos variados símbolos pagãos, cristãos, indígenas, negros, portugueses, espanhóis etc. presentes numa psique histórica, e que são ecologicamente renovados, num sincretismo religioso espontâneo.

Recriam o mundo incontáveis vezes, numa vivência ao mesmo tempo lúdica e sagrada com as imagens, e mantêm acesa uma alma ancestral imersa numa mitologia “brasílica”. Vivem nesta totalidade psíquica que contém ao mesmo tempo forças destrutivas e nutridoras. Convivem com a solidão, o isolamento, a dor, o medo, a impotência, as doenças, as tragédias, as incertezas sem, no entanto, se identificar com elas. Há uma certeza de ancoramento na totalidade, num Deus, num *Self* e, portanto, uma atitude de submissão propícia às suas imanências ins-

tintivas. Vivem suas vidas na lógica do simples, natural, espontâneo e apesar de sentimentos de profundo desespero, algumas ações rotineiras, comuns e triviais parecem ajudar a manter o ego fora do reino das sombras. Ligam-se ao potencial de energia impresso em cada momento e com isso se reaproximam de uma situação em harmonia com a totalidade ou com o Self, que de novo os nutre. Vivem ao redor do eixo do arquétipo da totalidade. São agentes de manutenção de um equilíbrio com o divino. E, portanto, são naturalmente religiosos, simples e dignos.

Eles possuem um tato religioso aprimorado para lidar com o Enorme, com o outro, com o desconhecido. O tato analítico necessário que buscamos como ponte para ativar a transcendência. Nesta perspectiva, uma parceria caipira parece ser uma atitude propícia. Ela nos fará de fato, “pensar com o coração e raciocinar com a alma”, como nos diz Hillmann (1978). Treinará nossos ouvidos para ouvir melhor os “não ditos”, para dar voz a um mundo que não conhecemos. Aperfeiçoará nosso olhar para uma polissemia de imagens, que revigorará nossa crença no poder curativo do imaginário.

Colocará o analista em sintonia com o contador de “causos”, que mora dentro de si. Aquele analista que sabe traduzir para seu analisando com um bom caso, às vezes até uma boa piada, as coisas da mente, de um jeito tão fascinante quanto uma boa fofoca. Que sabe usar do mesmo poder imaginativo e humor do caipira para criar trilhas no mundo do inconsciente coletivo, estruturando novos tempos e nos conectando a um nível humano mais básico.

Por isso tudo não penso, como muitos, que a cultura caipira é a pobreza que temos, acho que ela é a riqueza que perdemos. Eles são uma poesia pelo avesso, nos mostra o que não temos. São uma herança original deixada pelo caminho, quando o desejo do progresso e dos pactos internacionais começaram a desviar a alma brasileira. Não são nossa alma subdesenvolvida, mas uma disposição viva e almada que ainda não foi envolvida no processo.

Continuam chão, terra, pedra, árvore. Mas como “o carvalho nos campos sabe que para crescer e frutificar precisa abrir-se à amplidão dos céus, e também deitar raízes na obscuridade da terra” (HEIDEGGER, 1969, p. 41).

Eles são hoje uma essência humana de reserva, nossa ecologia de espécie. Mantêm sempre uma vela de devoção ao sagrado e com seus ritos salvam a todos nós. São uma chama viva nos oratórios das nossas cidades de interior, nos sítios, nas roças. Uma incandescência, uma fonte subliminar, que se ainda não se afirma como consciência, mantêm-se como reserva ecológica da nossa psique.

Para entrarmos em conexão com essa energia pura é necessário que tenhamos a coragem e a ousadia de ser simples. E não é fácil ser simples, ser eu mesmo, o caipira, no mundo cultural em que vivemos. Precisamos estar convencidos de que vamos encontrar uma alma criativa numa terra que à primeira vista nos parece improduti-va. Precisamos achar atitudes propícias que nos abram passagem e nos protejam.

Jung foi um grande caipira. Manteve-se na conexão do homem simples até o fim da vida. Aos 85 anos usava água de poço, tirada com uma bomba, cortava lenha e cozinhava sua comida. E dizia: “Estes atos simples tornam o homem simples; e como é difícil ser simples” (JUNG, 1975). Dialogava com a alma contida na pedra.

Se pudermos hoje encontrar lirismo ético na vida do caipira, talvez possamos legitimá-lo com a imagem de uma pedra: rústica, alma domada, reprimida, mas com um sangue alquímico circulando por dentro. E então poetizá-la, como fez Jung:

Eis a pedra, de humilde aparência.

No que concerne ao valor, pouco vale –
Desprezam-no os tolos

E, por isso, mais a amam os que sabem
(1975, p. 199). ■

Resumen

De analista-paleto a paleto-analista

El texto reflexiona sobre las posibilidades creativas del encuentro analista-paleto. Presenta el arquetipo "caipira" como expresión del antropos, o arquetipo del hombre natural. Considera la energía del arquetipo paleto como una expresión instintiva y natural de la individuación. Relaciona el arquetipo de lo caipira con el arquetipo del tonto y el niño como portadores de la función inferior de la cultura. Presenta paralelismos entre las actitudes

del palurdo y del analista frente a los misterios de naturaleza psíquica y propone esta asociación como conducente al trabajo clínico. Amplifica los símbolos presentes en la cultura de una naturaleza campesina que encierran significados potentes, para ser recuperados en el ritual de análisis. Señala la experiencia caipira del arquetipo de la totalidad y concluye que la cultura caipira sigue siendo una reserva ecológica de nuestra psique. ■

Palabras-clave: Arquetipo do caipira, antropos, función inferior, actitud propicia, cultura caipira, reserva ecológica.

Abstract

From a caipira analyst to an analyst caipira

The text makes a reflection over the creative possibilities when a meeting analyst-rustic man takes place. It presents the archetype of the rustic man as an instinctive and natural expression of individuation. It relates the archetype of the fool and the child, while bears of a lower range culture function. It presents a parallel between the attitudes of the rustic man and those of the analyst in face of

the mysteries of a psychic nature and proposes this partnership as adequate for the clinical work. It expands the symbols inherent to a rustic man culture, which encompass potent meaning, to be recuperated at the analysis ritual. It points out a rustic man experience on a total kind archetype and ends up by concluding that the rustic man culture maintains itself as an ecological reserve of our psyche. ■

Keywords: Rustic man archetype, Anthropos, inferior function, propitious attitude, rustic man culture, ecological reserve.

Referências

- CANDIDO, A. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1988.
- _____. Caipiradas In: CANDIDO, A. *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HEIDEGGER, M. O Caminho do campo In: HEIDEGGER, M. *Sobre o problema do ser O caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969. p. 12-64.
- HILLMANN, J. *Psicologia arquetípica*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- JUNG, C.G. A psicologia do arquétipo da criança. In: JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1956. par. 289. (Trabalhos completos vol. 9/1).
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- MUSEU DO FOLCLORE. Azeite de mamona: um ancestral recurso. *Cadernos de Folclore*, 1998.
- OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: 70, 1992.

From a *Caipira*¹ Analyst to an Analyst *Caipira*²

Isabel F. Rosa Labriola*

Abstract

The text makes a reflection over the creative possibilities when a meeting analyst-rustic man takes place. It presents the archetype of the rustic man as an instinctive and natural expression of individuation. It relates the archetype of the fool and the child, while bears of a lower range culture function. It presents a parallel between the attitudes of the rustic man and those of the

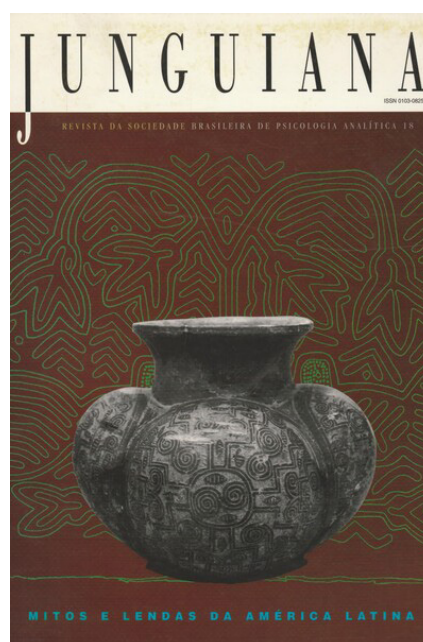
analyst in face of the mysteries of a psychic nature and proposes this partnership as adequate for the clinical work. It expands the symbols inherent to a rustic man culture, which encompass potent meaning, to be recuperated at the analysis ritual. It points out a rustic man experience on a total kind archetype and ends up by concluding that the rustic man culture maintains itself as an ecological reserve of our psyche. ■

Keywords
Rustic man archetype, Anthropos, inferior function, propitious attitude, rustic man culture, ecological reserve.

¹ The term *caipira* (from the Tupi – a typical language spoken by Brazilian Indigenous People) *Ka'apir* or *Kaa-pyra*, which means "bush cutter") is the name that the indigenous people known as Guaianás (who are from the countryside of São Paulo, Brazil) gave the white settlers, the *caboclos* (people descending from the mixture of the white and the Indigenous People). It is also a generic name given in the country to the inhabitants of the regions located mainly within the Southeast and Midwest of the country. Such term originated and is often used more frequently in the state of São Paulo. Its counterpart in Minas Gerais is *capiau* (word that also means "bush cutter"); in the Northeast, they are called *matuto*, and in the South, they are referred to as *colonos*. The so-called "caipira culture" is strongly characterized by a very intense traditional Catholic religiosity, by superstitions and also by a rich and varied folklore. Even though one might find such term translated to English as *billy*, *hillbilly*, *redneck*, and *peasant*, among others, we have chosen to keep the term *caipira* with this explanation in the footnote once it could be said that none of the above terms match exactly what the term *caipira* means and represents in the Brazilian culture.

² Presentation made at the XIII Moitará, "Pica-Pau Amarelo Republic: Archetypes of the *Caipira* Culture", SBPA, Campos do Jordão, November 1999. This article was originally published in *Junguiana* n° 18, 2000, p. 77-85.

* Psychologist. Analyst Member of the Brazilian Society for Analytical Psychology (SBrPA) and of the International Association for Analytical Psychology (IAAP).



From a *Caipira* Analyst to an Analyst *Caipira*

*Sou caipira, pira-pora, Nossa Senhora de
Aparecida...*

*mas, como eu não sei rezar, trouxe aqui
meu olhar, meu olhar, meu olhar...*¹

(Renato Teixeira).

I'm a *caipira*, born in lands that once were part of the São José do Buquira farm. Such farm belonged to the writer Monteiro Lobato and it is now called Monteiro Lobato City, being located in a region known as Serra da Mantiqueira, between the cities of São José dos Campos and Campos do Jordão, bordering São Francisco Xavier City and other rural sites. I am a psychologist and became an analyst in the field of Analytical Psychology, which favors a look at the symbols of culture, especially those who give meaning to a synthesis between the personal and the collective.

When thinking about the analyst and the *caipira* who live inside of me, I started to realize that the better analyst I was getting, the more *caipira* I was becoming. This revelation of my own uniqueness has made me enjoy renewed energy at work and has also awakened a lot of reflection being made henceforth.

My current findings tell me that every analyst has to be a *caipira*. And it is not only a restoration or inflation of my personal equation. I think that every analyst, whether they want it or not, needs a partnership with the *caipira* to better execute their analytical work. There are many creative possibilities arising from this analyst-*caipira* encounter. New meanings are formed when we try

to compose some *toadas*² together, because we have discovered some *causos*³ in common.

Antonio Candido, in his text *Caipiradas* (1989, p. 36) defines a *caipira* as “a rustic man of very slow progress who has as a balance formula the intense fusion of Portuguese and Aboriginal cultures.” He also emphasizes that a *caipira* “is the product of this fusion of origin and at the same time they are very active agents of a great unique cultural differentiation process.”

From the perspective of analytical psychology, one can understand the *caipira* and their culture as an archetype of the *anthropos*, the natural man, taking into consideration the fact that as being (the *caipira*) an expression of original fusions, it maintains this *anthropos* revelation and power which are contained in the natural man.

We found this archetype in its original manifestation in the experiences of the peasant, when the stimuli of nature are highly significant to understanding and maintaining life, creating a culture exchange with nature and its mysteries. As an archetype, it is also present in the city man, although in general they are more related to the stereotypes of a *caipira* culture, rejecting it as old fashioned, using it as a parameter to show their superiority or caricaturing it in picturesque spectacles.

A *caipira*'s original soul power tends to get lost amid the calls for adaptation to a supposedly more enlightened city like culture. This also applies to many *caipiras* who deny their origin, get lost in the urban collective desire, dissociating themselves from their roots and end up stuck to marginal and negative expressions of man's

¹ “I am caipira, pira-pora,
Our Lady of Aparecida...
But since I don't know how to pray,
I delivered here my gaze, my gaze, my gaze...”

² Designation assigned to any simple and monotonous *caipira* song melody, usually a short text. It is not romanticized, but there are verse and chorus. These are tunes dealing with religion, nature, facts and figures in the history of Brazil.

³ Typical *caipira* spoken and relatively short narration, which represents a real event, or a story, or even a tale.

town, once they do not find a suitability axis for their expression.

Returning to the *caipira* and their archetypal manifestation with regard to the psyche, we can consider it as an original instinctual energy, or that it contains an impetus for the merger of the collective forces that aim to have their own cultural differentiation. In this sense, I think the *caipira* can be the urge to make our own individuation within each one of us. If our unique individuality is still tied to the forces of the collective and we can barely distinguish it, we become just a rehearsal of ourselves, even a caricature, a maladaptive social persona and then the trend is for us to be showing this still poorly articulated imitation of ourselves. And then we become a ridiculous *caipira*, a parody indeed. Rather, the closer we get to our individual and genuine expression, the closer we'll be to have assumed our picturesque singularity. It will make us unique and authentic, with our own original *caipira* like behavior. We will be our own folklore.

Jungian analysis is proposed as the rescue of individual peculiarity, the conquest of the original man who is inside of a collective culture. The ritual of analysis is a means to contact this *anthropos* or the divine child, Jung's (1956, par. 289) "Initial and Terminal Creature". The intention is to place or return the man to their own path of individuation by offering meanings for their personal trajectories. Also, it is aimed the redemption of their tokens which can be immersed in (a) a collective psychic culture, (b) in a species heritage or (c) in their reproduction. The search for the unique creature we are returns us to our archetypal human condition and puts us back into the species instinctive learning. Therefore, we necessarily meet with the *anthropos* or the archetype of the natural man, or with our collective and individual *caipira* expressions.

However, finding the genuine man in us requires abandoning an evolutionary desire idealized in the scientific and technological prog-

ress personas that our society sponsors. It also requires decentering our ego from power and control policies of a given normality, with assessment of pathological deviations or correction of absent developments. It implies an unbound knowledge of absolute truths and the knowledge that recognizes their constant not knowing together with the autonomy of the psyche. It has to do with a knowledge that is made in the allure of the soul by an Eros who wants to accomplish his best esthetics with the creature.

Thanks to Jung, it seems that we are on the right way. As analysts, it is not about choosing the theoretical paths we are to follow, but a proper attitude before the revelations that the psyche will do by itself. It does not matter being good translators of psychoanalytic, Jungian and neo-Jungian truths. It is necessary the abandonment of built personas if we want to take part in the mysteries of transformation. That is why I believe the *caipira* can be a good partner for us analysts.

Reflecting on what has been said above and the possibilities of the *caipira* as an analytical partner, it is worth telling the following *caipira* joke:

Once there was a *caipira* bending in front of his house, puffing on his cigarette made of straw, when a car came from the road at a very high speed and stopped close to him.

– Could you tell me if that road up there can take me to São Paulo?

The *caipira* answered:

– Don't know, sir.

– Do you live here?

– I do.

– And what about that road down below? Will I end up in São Paulo or Rio de Janeiro in case I take it?

– Well, I do not know, sir.

– Have you lived here for a long time?

– Yes, sir, I have.

- So, tell me one thing, if I take that shortcut over there, will it take me to the main road?
- I do not know, sir.
- Come on, man. You live here and cannot tell me whether these roads will take me where I want to go?
- And the *caipira* replied.
- Yeah, but I'm not lost.

We are sometimes in a hurry and end up getting lost trying to catch up with the various paths of theory and technique while the therapeutic interaction seems to rest on a more irrational and more emotional basis, which binds to spontaneous and creative manifestations of the psyche. We must believe, like Jung, that the objective psyche knows the path. It is all about, therefore, finding a “favorable attitude” and it seems to be rooted in a genuine ethical disposition rather than any technique.

Every single day, we look for this original man at the office and end up watching the ritual dance of souls doing, redoing, and undoing myths. Whether we want it or not, we have been under a devotional mythical living just like the *caipira*. We seek new and unique aesthetic, and this is also a children's game that needs a naive willingness, an almost foolish playful lightness which believes in spontaneity as a bargaining chip to find wisdom in the unknown. It seems that the proper psychological attitude has to do with an act of faith that only our ethical integrity is able to activate.

Antonio Candido (1989, p. 37) speaks of the *caipira* as a “nerd brother for whom time ran so slowly that it often does not come as a criterion of knowledge.” In this perspective we can consider the *caipira* as our inferior function, the nerd brother inside of us who is still immersed in an original unconscious, but that is our touchstone, containing the power of our own philosophy. Thus, with the archetype of the *caipira*, we find the archetype of the divine child and the fool, which are archetypes that carry the expression of the inferior function in our culture. The child

has an instinctive wisdom, carries the vital potentiality of the archetypal energy and therefore, according to Jung, “has far greater powers than those of common humankind ... It is smaller than the small, yet bigger than the big” (1956). Also, the archetype of the fool knows its way into the world of instincts. For it, as for the *caipira*, each situation simply exists, each stage of its journey has its own value.

It seems to me that the *caipira*, the child, and the fool have an instinctive belief in destiny which gives them a proper psychic anchor to handle mental limits and grim adversity and gives them at the same time, the freedom needed to nurture from the joys of consciousness. Maybe that is the wisdom of the minimum, in the culture which is achieved through whatever is essential.

The contact with this archetypal *caipira*, which contains the naturalness and naiveté of both the child and the fool, can be established through the analysis of the unconscious, both in the symbolic material and in the transference-countertransference relation. It implies that the analyst has a receptive readiness to play the simple man in himself and in his patient, in an exchange of energy that retrieves unique aspects lost amid the whole psyche. It assumes deconstructing persona dark pacts, but the most important point is that there should be an open and almost naive belief that everything is possible and that the irrational elements play an essential role. It is in this analyst's *caipira* empathy that seems to be the building of a creative axis in relation to the patient, in a contract clinical equation which includes hope.

Let us now consider some *caipira* schemes we can reframe and that we have already used in our practice of analysis.

The *caipira* features several of these important symbolic qualities such as generosity, obedience, reciprocity, submission, intuition, feeling, good mood, spontaneity, patience, stubbornness, laziness, pity, compassion, which are considered inferior functions in our

society. By inferior function I mean the condition of being in the social unconscious and thus finding themselves in opposite correlation to functions which are considered superior in our collective consciousness. Additionally, they are considered inferior functions also by a social prejudice that sees them as inadequate, archaic or primitive. They belong to the *caipira* inside of us or to our inferior function.

Which symbolic bridges does the *caipira* use in their connection with nature that makes them experience in such a balanced and generous way these “inferior” qualities that would serve as a bridge to carry out the transcendent function?

The analyst’s empathy with the *caipira* starts on the matter of temporality. The time of analytical clinic has a circular and transpersonal quality as well as the *caipira*’s notion of time. Both happen in a psychic space that has nothing to do with linear and rational time or with the light time of consciousness. (And then we see the *caipira* at the end of the afternoon chilling out, puffing his straw cigarette, checking the time and thinking out loud: my God, I think it’s midnight already in São Paulo City! By the way, this is exactly the way we feel sometimes when we are connected to a patient’s clinical time).

Just like the *caipira*, we need a floating attention, which contains the goal now and the subjective then, in tune with the surroundings in which a symbolic ritual rehearses new ways. An intuition which is open to the mystery and an idea that is able to understand the image and give it an expression of consciousness. (The *caipira* can listen to all the sounds of the woods; they know whether it is going to rain by the singing of certain birds, etc. The analyst is also listening to a story and listening to other images, sounds and symbolic messages coming from the unconscious).

I think of the *caipira*-fisherman, who sits for hours by the riverbank waiting for the fish. We can make a parallel here with the fisherman analyst. However, in order to catch fish from the

river of the unconscious, we need the patience of the *caipira*. And silence is also needed in order not to scare away the fish. An analytical silence replacing the anxiety of a quick insight, bowing to experience, in an initiatory passivity by the unexpected and the new which are about to come. One should have faith in the analytic fishery, on the set of his bait and patience to catch the fish that will nourish the symbolic elaboration of the patient, until he learns to fish all by himself.

Talking to João Samuê, a buddy of mine and an expert fisherman, on my uncle’s farm, he tells me:

Fishing is all about science. Each type of fish has to have a hook and bait and in order to fish a good and big one, one must conquer it very slowly. The good fish are located in the deep and you can see it for only a few hours. Sometimes, you’d better leave the fishing tackle over there and go do other things. Sometimes, they get to eat a lot of your bait leaving you with nothing left. But you have to be patient, because they will get used to eating there, you take good care of them, making them need your food. In the end, they will get trapped in your hook themselves. This is the best part because you will have tamed them slowly. The fish is initially very angry and wild but you will have calmed him down just like it’s done with a horse.

Pay attention to the singing of the rooster or the bedtime of chickens, which are signs that can be related to psychic symbolic. The singing of the rooster may be signaling that the sun of a new consciousness is about to be born and we’d better be awoken to welcome it. Just like the chickens going to sleep, yawning in the middle of the analysis might mean that the unconscious has entered into a logical rest and at that moment we can only observe and respect.

We must recover this soul like wisdom soul, animal soul, instinctive, able to relate to the

soul in the world. The *caipira* gives soul to the animal and therefore the horses and cows recognize their whistle and their call, unlike the farmer who sees the animals in a different way through the symbols of ownership, power, commodity trade. The same thing happens to the milk; the *caipira* needs the interactive milk once the same milk that feeds the calf feeds their son. This exchange of energy takes place in an instinctive interactivity, in a generous exchange of gifts. By the way, we try to have in the analysis ritual the possibility of such creative otherness, even as an initial exercise to conquer a new consciousness.

I do not know if you are aware of that, but the animals have very repetitive behavior called *baldas* or *bardas* in Portuguese. The horse of a friend, for instance, leaves the farm and after reaching this certain hill, it gets stuck leaning against a depression in the embankment in front of a house. It does not move anymore unless the rider dismounts a little. The horse got used to stopping by for visiting some friends. It got addicted to that. There are also animals which do not leave one another. They are used to being together and it is hard to put them apart. So, we can say that we also work with the repetitive behavior (or *bardas*) of our clients, with addictions and energy deviations acquired throughout their lives, with the complexes, or even with our getting stuck with people or things that end up deviating us from the route of our individuation.

Both the analyst and the *caipira* have the practice of secular patience and stubbornness. They work the land of the psychic field, throwing seeds and awaiting for the revelation of psyche's nature countless times. Great psychological complexes erupt, sometimes from chthonic depths, flooding the plantation or drying the possibilities of seed germination. Just like the *caipira*, the analyst insists and tries to recognize new symbols in performances of a dark-ground bruised psyche, seeking new expressions of *Eros* and they also believe that one day the soul of *Demeter* will calm down and give

us new crops. The same stubbornness empathy of the *caipira* toward their few resource-based crops facing the forces of Good and Evil. The same stubbornness of the *caipira* who has to fascinate the animal psyche until the threatened animal loses its fear and comes to eat the salt in its trough.

Once, a friend told me that there is this passage in the Apocryphal Gospel of St. Thomas, in which he says the following to the Pharisees: "You look like dogs in the manger that neither eat nor let the animals feed themselves." The ones who are familiar with this practice of putting salt in the trough to feed the cattle know what this is all about. If the dog stays around the trough, the other animals will not get close. We might think of a Pharisee's behavior, permeated by false powers and culture illusions. Also, we can even make a parallel and think that one of the shadows of the analyst may be that of a sometimes exaggerated identification with the patriarchal norms of the culture, thus becoming an arrogance persona of power. By willing to have the power and ego control of the salt of knowledge, they prevent the transcendent function, the interaction between the symbols and the sacred. Therefore, they become the anti-*caipira*, not allowing the archetypal interaction of the symbols.

Another shadow may be that of the farmer who uses the persona of the *caipira*, but it is actually a feudal boss-lord ego who has a spoliative relationship with work energy and with the precious purity of the *caipira*. It is the farmer who treads on snakes, falls from the horse, because actually they are completely detuned with the present symbolic living; they are serving their own dark inadequacies. Therefore, it may be said that this can also be a shadow of the analyst: when they end up desecrating a sacred interaction with vital symbols due to ego interests.

The *caipira* is a natural alchemist. Ash soap is one of their alchemical works. It is made of the mixture of wood stove ashes with animal fat. These are days and days boiling the mixture in the pan, only able to be moved by the female

caipira that started it. According to Mrs. Nair, Mr. Zé Mira's wife, no one with a brave heart or an evil eye may be approaching the mixture in order not to contaminate the purity of the soap, "otherwise the soap won't go right." It only gets ready when it loses all the fat and then it is used to remove the fat from things, to do the dishes, to do the laundry, to take a shower. It is the very process of one's personality alchemical transformation. What was gray, death, the "evil" becomes the remedy, the gift itself, the "good."

Also, the making of the castor oil is a secular *caipira* alchemical work. It is exciting listening to the women who make it. There is this hermetic knowledge, which makes it possible to be made only by few women who have been initiated into such mysteries. According to them, the moment of processing the oil is sacred. Mrs. Biana says: "we pray, hoping that the spirit of God gives it the right cooking point since this is one of the most important remedy for all of us. For a long time we only had castor oil to cure everything from people to animals" (MUSEU DO FOLCLORE, 1998, p. 6).

Moreover, there are the traditional healers and midwives who are knowledgeable of the deep mysteries of life and soul. And here we see the great creative expression of a matriarchal *caipira* culture. The realm of the sacred belongs to women here. They are the only ones who are initiated in the soap ashes, castor oil etc. The mystique is an ancestral mixture, which leads us to a pagan culture, that of the great Goddesses. They represent the *caipira* female archetypes. The healers are able to cure the "evil eye" of envy, the "greedy eye" of pain and unfulfilled love, the "melancholy" of sadness and longing, and the "upset stomachs" of frustrated desires. They bless little children, adults and elderly, feeling the spirit projected on the matter. They shiver, yawn, waging a struggle with the spirit of Good and Evil in their own bodies. They are natural born analysts. According to Rudolf Otto (1992, p. 185), in his book "*O Sagrado*": "We recognize the sacred by the shiver down the spine when the skin gets goose bumps like

chicken skin, this is the contact with the numinous, with the sacred". The alchemy of the transcendent function is flesh and blood being represented here. The healers are the hermetic vessel for processing themselves. It might be acknowledged here the similarities among traditional healers and midwives and analysts: the three are linked to the archetype of the female *caipira* and their matriarchal magic.

The big secret initiation that the *caipira* brings to us seems to be that instead of trying to unravel the mystery, we must be able to live with it.

Even the vaunted laziness of the *caipira* seems to be a part of this devotional ritual. It resembles a moment of contemplation and assimilation, a psychic reorganization of energy for a reconnection with the vital cosmic energy. It is as if they knew how to be partners with life and death, with a daily reality where tragedy and miracle are constant and independent of their will. There is a daily struggle between the maximum and the minimum, with a need of assimilation and compensation which are also constant and natural.

The Italian sociologist Domenico De Masi has currently developed theories about creative leisure, as a fundamental need for humans allowing them to create beauty and to feed the world of aesthetics. The idle is sacred to the *caipira* as well; it is *sacerdócio*⁴, ritualized through the respect which is shown for holy days. This is an opposite view to our city culture which relates to leisure as a *negócio*⁵ or the denial of idleness. I believe that in the analytic setting we have exactly the situation of creative leisure. We are just like the *caipira*, sitting, sometimes even puffing a cigarette, listening, talking, and trying to create within a time which is giving a break for daily activities. We frame a time in which the "leisure" is creative. And then we make psychic culture.

⁴ Such Portuguese word means sacred idle.

⁵ Such Portuguese word means the denial of idleness. The intention was to play with the suffix *ócio* that means free time, not doing anything.

When reflecting on the leisure of the *caipira*, Antonio Candido (1988, p. 86) refers to it as the *locus* of creation of their culture. Such culture comes alive through the joy of having the *caipira* meeting with other people, and with ritual dance and chanting. Such gatherings will invariably include music, the viola, the accordion. Also, these are devotional rites of prayers, promises, *novenas*⁶, processions⁷, *congadas*⁸, *catiras*⁹, *moçambiques*¹⁰, *arrasta-pés*¹¹, *jongos*¹², *calangos*¹³, follies of kings¹⁴, Holy Ghost Party¹⁵, or

Saint Benedict's party or Saint Gonçalo's party, among others. Each one of these events brings aspect of a total psyche which is ritualized, re-energized and renewed. A very diversified cultural living is being constantly and ecologically ritualized. A faith that invests in partnership as a proposal and thus allows one to go deep into this mixture, this mixing of various pagan Christian, Indian, black, Portuguese, and Spanish symbols, such symbols are inserted in a historical psyche, and are ecologically renovated in a spontaneous religious syncretism.

They recreate the world countless times through a living which is both playful and sacred with images, thus keeping alive an ancient soul steeped in a very Brazil-like mythology. They live in this totally psychic reality that contains both nurturing and destructive forces. They live with loneliness, isolation, pain, fear, impotence, diseases, tragedies, uncertainties, without identifying with them, though. There is this certain grounding in the whole of things, in a God, in a Self, and thus a favorable attitude of submission to their instinctive immanence. They lead their lives in the logic of the simple, the natural, and the spontaneous and despite feelings of deep despair, some routine, common, and trivial actions seem to help keep the ego out of the realm of shadows. They bind to the energy potentiality inserted in each moment and this way, they reconnect with a situation in harmony with the whole of things or with the Self, which nourishes them again. They live around the axis of the archetype of the wholeness. They are agents of maintaining a balance with the divine. And therefore they are naturally religious, simple and dignified.

They have a very good religious touch to cope with the Huge, with the other, with the unknown. The necessary analytical tact we seek as a bridge to activate transcendence. In this perspective, a *caipira* partnership seems to be a proper attitude. It will make us actually "think with your heart and reason with the soul," as Hillmann (1978) states. It will train our ears to hear

⁶ It is a recitation of prayers and devotions for a special purpose during nine consecutive days.

⁷ A procession is, in general, an organized body of people advancing in a formal or ceremonial manner.

⁸ The *congada* is a cultural and religious manifestation of African influence celebrated in some regions of Brazil. It basically talks about three themes in its plot: the life of St. Benedict, the meeting of Our Lady of the Rosary submerged in water, and the representation of the struggle of Charlemagne against the Moorish invasions.

⁹ *Catira* or *cateretê* is a Brazilian folklore dance where the musical rhythm is marked by the beating of hands and feet of dancers. Of hybrid origin, with indigenous, African and European influences, the *catira* has its roots in Mato Grosso, Goiás and north of Minas. The choreography is performed most often by men (ranchers and farmers) and can be formed by six to ten components plus a pair of guitarists who sing and play.

¹⁰ *Moçambique* is a folk dance that takes place in São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro and Rio Grande do Sul, during the religious festivals of the Divine, *Folia de Reis* and others. It consists of a procession in which people go along the streets dancing and singing with percussion instruments, strings and bells attached to the ankles.

¹¹ A popular dance practiced at *forró* parties. *Forró* is a typical celebration in Brazil originated in the Northeast.

¹² *Jongo* is an essentially rural cultural event directly associated with the African culture in Brazil and that powerfully influenced the formation of the Rio-like *Samba*, in particular, and of Brazilian popular culture as a whole. *Jongo* has been brought to Brazil by Bantu Negroes. It is composed by music and dance features, animated by poets who challenge themselves through improvisation with songs or cryptic points.

¹³ The *calango*, created in 1962, is a folk dance. It originated in Mato Grosso and spread throughout many other places in Brazil afterwards. Not much is known about such dance in Brazil. It explains the origin of the animal called *calango* (Portuguese for lizard) typical of such region. The *calango* or *calanguinho* is a dance in which an individual dances with his/her partner around a campfire.

¹⁴ English for *Folia de Reis*, it is a celebration of Portuguese origin linked to celebrations of the Catholic cult of Christmas, brought to Brazil still in the early formation of the country's cultural identity, and that still remains alive in the folklore of many regions of the country.

¹⁵ English for *Festa do Divino*, it is a cult of the Holy Spirit in its various manifestations. It is one of the oldest and widespread practices of popular Catholicism.

the “unspoken” better, to give voice to a world that we do not know. It will refine our vision to a polysemy of images, which will reinvigorate our belief in the healing power of imagery.

It will place the analyst in line with the “*causos*” teller that dwells within each one of them. The one analyst who can translate what is going on for their patient with a good story, sometimes even a good joke, things of the mind, in ways which sound both fascinating and like a good gossip. The analyst it the one who knows how to use the same *caipira*’s imaginative power and mood to create new trails in the world of the collective unconscious, structuring new times and connecting us to a more basic human level.

That is exactly why I do not believe, as many do, that the *caipira* culture is that of poverty. On the contrary, I state such culture is all about the richness we have lost. They are an upside down poetry, showing us what we do not have. They are an original legacy which was left along the way, when the desire for progress and for the international covenants began to divert the Brazilian soul. They do not represent an underdeveloped soul. Conversely, they are an alive and soul-like provision which has not been implicated in the process yet.

They remain ground, earth, stone, tree. But they are just like the “oak on the fields that knows that to grow and bear fruit, it needs to open itself to the vastness of the skies, and also take root in the darkness of the ground” (HEIDEGGER, 1969, p. 41).

Today, the *caipiras* represent a very important human essence, our ecology of species. They always light a candle of devotion to the sacred and they also save us all through their rites. They are a living flame in the praying places of our coun-

tryside cities, on small farms, on our ranches. A filament, a subliminal source which, whether or not has established itself as part of what is already conscious, remains as an ecological reserve of our psyche.

To get in connection with this pure energy, we need to have the courage and daring to be simple. And it is not easy to be simple, to be oneself, the *caipira*, in the cultural world in which we live. We must be convinced that we will find a creative soul in a land that at first glance seems unproductive. We need to find favorable attitudes that will open passage and protect us at the same time.

Jung was a great *caipira*. He remained at the connection of the ordinary man until the end of life. At 85, he still used well water, taken with a pump, cut firewood and cooked his own food. And he used to say: “These simple acts make a man simple; and it is very difficult to be simple” (JUNG, 1975). He would be in talks with the soul contained in the stone.

If today we can find some sort of ethical lyricism in a *caipira*’s life, perhaps we can legitimize it with the image of a stone: rustic, tamed soul, suppressed, but with an alchemical blood circulating on the inside. And then poetize it, as Jung did:

This is the stone, of humble appearance.
Regarding the value, it is worth very little –
Despised by the fools
And therefore, the more it is loved by the
ones who know it (1975, p. 199) ■

Received: 05/07/2023

Revised: 08/08/2023

Resumo

Do analista-caipira ao caipira-analista

O texto reflete sobre as possibilidades criativas do encontro analista-caipira. Apresenta o arquétipo do caipira como uma expressão do ántrophos, ou do arquétipo do homem natural. Considera a energia do arquétipo do caipira como uma expressão instintiva e natural da individuação. Relaciona o arquétipo do caipira com o arquétipo do tolo e da criança enquanto portadores da função inferior da cultura. Apresenta paralelos entre as atitudes do

caipira e do analista diante dos mistérios de uma natureza psíquica e propõe essa parceria como propícia ao trabalho clínico. Amplifica os símbolos presentes numa cultura caipira que guardam significados potentes, a serem recuperados no ritual da análise. Aponta para a experiência caipira do arquétipo da totalidade e conclui que a cultura caipira se mantém como uma reserva ecológica da nossa psique. ■

Palavras-chave: Arquétipo do caipira, ántrophos, função inferior, atitude propícia, cultura caipira, reserva ecológica.

Resumen

De analista-paleto a paleto-analista

El texto reflexiona sobre las posibilidades creativas del encuentro analista-paleto. Presenta el arquetipo “caipira” como expresión del antropos, o arquetipo del hombre natural. Considera la energía del arquetipo paleto como una expresión instintiva y natural de la individuación. Relaciona el arquetipo de lo caipira con el arquetipo del tonto y el niño como portadores de la función inferior de la cultura. Presenta paralelismos entre las actitudes

del palurdo y del analista frente a los misterios de naturaleza psíquica y propone esta asociación como conducente al trabajo clínico. Amplifica los símbolos presentes en la cultura de una naturaleza campesina que encierran significados potentes, para ser recuperados en el ritual de análisis. Señala la experiencia caipira del arquetipo de la totalidad y concluye que la cultura caipira sigue siendo una reserva ecológica de nuestra psique. ■

Palabras clave: Arquetipo do caipira, antropos, función inferior, actitud propicia, cultura caipira, reserva ecológica.

References

CANDIDO, A. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1988.

_____. Caipiradas In: CANDIDO, A. *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HEIDEGGER, M. O Caminho do campo In: HEIDEGGER, M. *Sobre o problema do ser O caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969. p. 12-64.

HILMANN, J. *Psicologia arquetípica*. São Paulo: Cultrix, 1978.

JUNG, C.G. A psicologia do arquétipo da criança. In: JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1956. par. 289. (Trabalhos completos vol. 9/1).

_____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

MUSEU DO FOLCLORE. Azeite de mamona: um ancestral recurso. *Cadernos de Folclore*, 1998.

OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: 70, 1992.



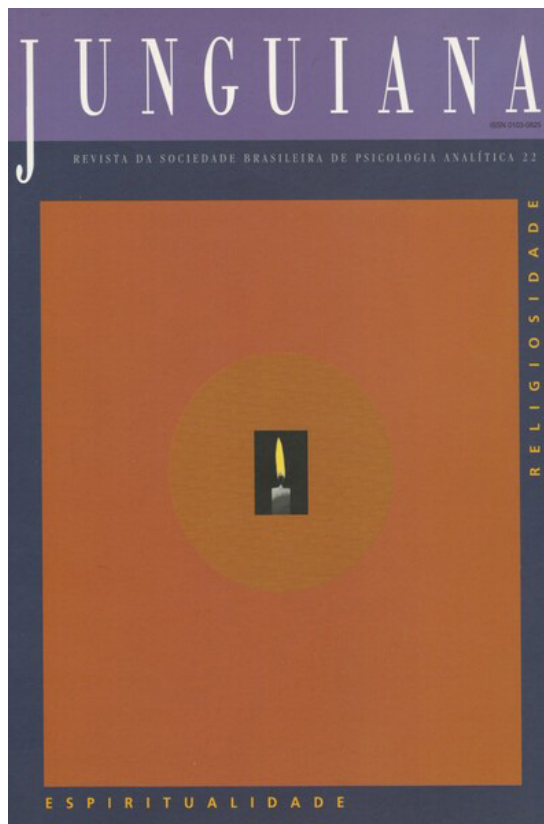
Espiritualidade e cura – Conexão da psique e da matéria¹

Marfiza T. Ramalho Reis*

Resumo

Considerando a relação psique-soma, a autora tenta compreender o fenômeno da cura e da saúde em diferentes culturas e abordagens teóricas. Procura mostrar como, através dos tempos, práticas e rituais curativos foram desenvolvidos para lidar com a doença e como as culturas têm oscilado entre o reducionismo e o holismo nas práticas médicas. Ressalta a perspectiva holística, conhecida como “sistêmica”, para mostrar que a saúde envolve aspectos físicos, psicológicos e sociais. Em sintonia com a psicologia analítica, conclui que a doença deve fornecer sentido (telos) e que a cura é alcançada quando, no processo de individuação, o elemento espiritual for incluído. ■

Palavras-chave
psicologia
analítica,
doença, cura,
espiritualidade.



¹ Publicado originalmente na Revista Junguiana nº 22, 2004, p. 33-43.

* Mestre em psicologia clínica (PUC-RJ). Psicóloga (PUC-SP). Membro analista da SBPA. Membro da IAAP. Membro da ATF-RJ e da Abrafet. Organizadora dos livros "Família em foco - sob as lentes do cinema" e "Etapas da família - quando a tela nos espelha". E-mail: marfizareis@gmail.com/www.marfizareis.com.br

Espiritualidade e cura – Conexão da psique e da matéria

Eis que se revela o ser, na transparência do invólucro perfeito (ANDRADE, 2002, p. 17).

Ao considerarmos o “corpo como expressão de arquétipos” (REIS, 2002), falamos de uma energia transcendente que se materializa nele, numa relação sincronística psique-soma. Integram essa relação a saúde e a doença, o adoecer e o curar. Observamos no cenário médico atual que a interligação dos padrões físicos e psicológicos não vem sendo bem compreendida. Infelizmente, o extraordinário avanço tecnológico, ao contrário do esperado, não tem contribuído para o entendimento da questão saúde-doença. Segundo muitos médicos, a relação psique-soma é tema pouco discutido nas faculdades de medicina, carência essa constatável no acompanhamento dos nossos pacientes e familiares. Os médicos perderam o contato com os pacientes, não os ouvem como deveriam. Os aspectos técnicos da medicina parecem mais fáceis; o difícil é lidar com a personalidade do paciente, pois requer tempo e características pessoais a serem desenvolvidas nos próprios médicos. Siegel (2002, p. 21), médico-cirurgião e professor da Universidade de Yale, lamenta: “Não recebi uma única aula sobre cura e carinho, como falar aos pacientes ou por que ser médico. Não me curaram durante o curso, mas esperavam que eu curasse os outros”. Os cursos de medicina os treinam mais para lidar com doenças do que com pessoas e, assim, o avanço tecnológico pode acabar transformando os hospitais em lojas de máquinas, tamanho o fascínio diante da potência que elas detêm.

Pesquisando sobre a cura, podemos perceber que houve, ao longo da história, um esforço significativo para o desenvolvimento da abordagem unificada psique-soma. Apesar disso, inúmeras

situações nos levam a concordar com Capra (1982, p. 116), quando diz que, três séculos depois de Descartes, a medicina ainda se baseia, como escreveu George Angel, “nas noções do corpo como uma máquina, da doença como consequência de uma avaria na máquina, e da tarefa do médico como conserto dessa máquina”. Em relação à saúde, temos uma ideia, uma sensação subjetiva de bem-estar, porém os conceitos de saúde e doença não se referem a algo bem definido, mas são parte de modelos que se referem a relações distintas dos fenômenos da vida e influenciados pelo contexto cultural. Nossa cultura, nos últimos séculos – separando mente e corpo –, considerou a doença como um mau funcionamento de mecanismos biológicos, sendo a saúde definida como “ausência de doença”. A medicina moderna reduz a saúde a um funcionamento mecânico, ao concentrar-se em partes cada vez menores do corpo – as superespecializações.

O fenômeno da cura e da saúde tem significados diferentes nas diversas abordagens teóricas e de uma cultura para outra. Um conceito que inclui dimensões individuais, sociais e ecológicas exige uma visão sistêmica dos organismos vivos e, correspondentemente, uma visão sistêmica de saúde. A perspectiva holística, que se tornou conhecida como sistêmica, requer uma visão da totalidade. Os fenômenos não são analisados isoladamente, mas inseridos num contexto, sendo o universo um sistema vivo, e não uma máquina. O organismo vivo é visto como auto-organizador, em que a estrutura e a função não são estabelecidas pelo meio ambiente, mas pelo próprio sistema.

A Organização Mundial de Saúde (OMS) define saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social”, e não, meramente, ausência de doenças ou enfermidades. Revela, portanto, a natureza holística da saúde, que

terá de ser apreendida, se quisermos entender o fenômeno da cura. O termo “curar” é sempre empregado de forma reducionista: a cura de feridas, doenças, sendo esquecida a interação dos aspectos físicos, psicológicos e sociais.

Práticas e rituais curativos

Através dos tempos, práticas e rituais curativos foram desenvolvidos para lidar com a doença, tendo as culturas oscilado entre o reducionismo e o holismo em suas práticas médicas. Um panorama dos estudos transculturais pode ampliar a compreensão sobre a questão acerca da saúde e da cura. Em algumas culturas, a origem da doença e o processo de cura são vistos como originários do mundo dos espíritos. A cura tem sido praticada por curandeiros populares, que concebem a doença como transtorno que envolve não só o físico, mas também a mente, o ambiente físico e social, assim como a relação com o cosmo e as divindades. Ainda hoje, em todo o mundo, eles se utilizam de rituais para aliviar as tensões, ajudando a estimular os poderes curativos que todos os organismos vivos possuem. Essas cerimônias de cura envolvem uma relação intensa entre curandeiro e paciente, compreendidas sempre em termos de forças sobrenaturais canalizadas através do curandeiro. O fenômeno do xamanismo, existente desde os primórdios da história, continua tendo força em muitas culturas. O xamã é a pessoa, homem ou mulher, capaz de fazer contato com o mundo dos espíritos. É usualmente o líder religioso ou político, uma figura carismática e poderosa cuja função nessas comunidades é a de presidir os rituais. Comunica-se com os espíritos para diagnosticar as doenças e curá-las. A concepção xamanística baseia-se na crença de que os seres humanos são parte integrante de um sistema ordenado, sendo a doença uma desarmonia da ordem cósmica. Em algumas tradições, enfatiza-se que os órgãos, as funções corporais e os sintomas de um indivíduo estão inseparavelmente ligados a relações sociais, plantas e outros fenômenos do meio ambiente. As funções dos rituais visam am-

pliar a consciência dos conflitos e das defesas sempre em busca de solução.

A cura na Grécia antiga

Durante toda a Antiguidade grega, o processo de cura era considerado, essencialmente, um fenômeno espiritual e estava associado a muitas deidades. Hygieia é a deusa da saúde, filha de Asclépio e irmã de Panakeia. Essas duas deusas, associadas a Asclépio, representam dois aspectos da arte curativa, tão válida atualmente quanto na Grécia antiga. Hygieia (saúde) cuidava da manutenção da saúde e Panakeia (panaceia), do conhecimento dos remédios derivados das plantas ou da terra, buscando a cura para todos os males. Meier (1989) mostra-nos como, para o mundo antigo, mente e corpo constituíam unidades inseparáveis – *mens sana in corpore sano*. Na Antiguidade, o “sintoma” era expressão da *sympatheia*; o *consensus*, a *cognatio* ou *coniunctio naturae*, o ponto de correspondência entre o exterior e o interior. Corresponde à noção de sincronicidade em Jung. A doença era um efeito da ação divina, a qual só poderia ser curada por um deus ou por outra ação divina – *similia similibus curantur*, uma forma de homeopatia. “Quando se reveste a doença de tal dignidade”, diz Meier (1989, p. 15), “tem-se a inestimável vantagem de poder dotá-la de poder curativo”. Assim como o médico divino era a doença e o remédio, a atitude correta deu-se pelo culto, que consistia em deixar a arte da cura para o médico divino. Aplica-se aí o oráculo de Apolo: “Aquele que fere também cura”. Télefo, quando ferido na coxa por Aquiles, é obrigado a buscar abrigo junto a seus ex-inimigos, com os quais encontra a cura. Psicologicamente, representa a “realização da sombra” – em que, através dos sonhos, ou na relação com os outros, aspectos da nossa personalidade são reconhecidos. O mito do pharmakon, ou droga ambivalente, veneno e antídoto ao mesmo tempo, encontra-se também no inconsciente do homem moderno.

Na Grécia antiga, Epidauro era o centro do culto ao deus Asclépio, filho de Apolo, que, ao

saber da traição de Corônis, a mata, resgata Asclépio por uma cesariana e o entrega a Quirão, o centauro, para ser educado por ele. Com relação ao resgate, alguns dizem: “Aquele que mandou à morte deu vida”, lembrando o motivo “Aquele que feriu também cura”. Asclépio aprendeu a arte da cura com Quirão, que fora ferido pelas flechas envenenadas de Hércules, tomando-se, então, um curador ferido.

O toque, para os gregos, tinha o poder de curar (MEIER, 1989). Os dedos de Réa foram presos na terra maternal do monte Ida, tornando-se *dátilos*, detentores de poder generativo. Na pintura da criação de Adão (afrescos de Miguel Ângelo na capela Sistina) aparece o gesto da mão estendida. Zeus o curou de sua loucura estendendo sua mão sobre ela, que deu à luz Epafo, apesar de ser virgem. Zeus derivou o epíteto de Zeus Epafo, “aquele que toca”. Apolo recebe o epíteto de Apolo hyperdexios (estendendo a mão sobre) e também usa o gesto de estender a mão sobre o doente. Quirão também curava com o toque de mãos; Quirão, como *cheirourgós* (trabalhando com as mãos – *Chirurg* = cirurgião, em alemão), degenerou para quiroprático, em nossos dias. A ideia de que o dedo possui poder generativo aparece na expressão alemã “tirar algo dos dedos”, que significa “inventar” ou “produzir algo”. O desempenho dos dedos em encantamentos curativos é bem conhecido.

O banho era uma das preliminares nos rituais de incubação; pensava-se que tinha efeito de purificação tanto da alma quanto do corpo. Banhar-se relacionava-se à ideia do *hieros gamos* (sagradas núpcias), como *mysterium coniunctionis*. O banho nupcial tem o sentido de condição preliminar para o casamento, que era considerado no mundo antigo como iniciação ou mistério. Depois dos sacrifícios preliminares, o doente dormia no *ábaton* ou *ádyton* (santuário mais interior). *Ábaton* ou *ádyton* significa lugar onde não se pode entrar sem ser convidado. A palavra *incubare* é traduzida como “dormir no recinto sagrado”. O incubante seria curado se Asclépio aparecesse no sonho e tocasse a ferida.

Nos casos em que a sensação interior da doença fora personificada e expressa através de símbolos, podia ocorrer uma cura. Todos tinham que relatar seus sonhos. No culto de Asclépio, a água exercia um papel importante, assim como a música, o teatro, as serpentes e os cães sagrados. O processo de cura nos santuários de Asclépio era considerado *synousia* (coito) com o deus. A cura acontecia no *ábaton* durante a noite, quer o paciente estivesse dormindo, quer acordado; senão por sonho, por visão. A incubação assume caráter de mistério. O convite ao postulante aos mistérios se dava através de sonhos. O incubante renascia, curava-se após visitar o mundo inferior e, ao emergir, convertia-se em um religioso, um cultor *deae*, o que corresponde ao termo grego *therapeutes*. Mistérios pressupõem *epoptai* (espectadores) que contemplam o *dromenon* (ação). No caso da incubação, o incubante seria o *epoptes*, e o *dromenon* que testemunhava seria o sonho, sendo a própria cura o mistério. No sentido restrito, os mistérios são pessoais, e Meier (1989, p. 124) cita Reitzenstein: “O iniciado nos mistérios não só testemunha o que o deus experimenta, mas o experimenta ele mesmo, tornando-se assim o deus”. Seja lá como for, diz Meier, “ele estava sozinho com o deus. Havia uma situação dialética, e um mistério pessoal dessa espécie levava à *gnosis Theou*” (conhecimento do deus). Na literatura antiga, fica clara a consciência de que todos os sonhos eram mensagens dos deuses. A variedade de sentidos atribuídos aos sonhos não se deu só em função da época vivida pelo sonhador; foi também pela sua posição social, educação e filosofia. Se tentarmos buscar uma constante, muito provavelmente consistirá na atitude do sonhador para com o irracional.

Corpo, mente e meio ambiente

Recentemente, uma mulher, de 50 anos, relatou-me o seguinte sonho: “Sonhei que estava num local cheio de pessoas desconhecidas. Encontrei uma moça que procurava uma criança e não conseguia encontrá-la. Depois me disse ser uma criança que adotara. Tentei ajudá-la na pro-

cura e de repente lhe disse: “Vamos nós duas fechar os olhos e pedir ajuda para encontrá-la”. Assim fizemos. Ao abrímos os olhos olhei para um local e vi uma criança (com cerca de 5 meses) no colo de alguém. Abraçamo-nos por termos conseguido.”

Como a situação permitia, sugeri-lhe viver o sonho. Ajudei-a relaxar e ir ao encontro dessa criança, num exercício de imaginação. Emocionada e com profunda ternura, pôde sentir a proximidade e lembrar encontros do passado com a mesma qualidade afetiva. O sonho nos diz que a integração é psicofísica. Desde a Antiguidade, com o vidente cego Tirésias, vem a ideia de que, para o inconsciente falar, o consciente deve silenciar. Como junguianos, conectados com a modernidade, usamos técnicas (a imaginação ativa, relaxamentos e outras) como forma de reinterpretar o ritual asclepiano de incubação – em busca, sempre, da conexão com o Self, os deuses ou deusas que constelam o nosso imaginário. Considero, portanto, que as observações dos gregos sobre os sonhos ainda se sustentam.

Volumosos escritos conhecidos como *Corpus hippocraticum*, atribuídos a Hipócrates, famoso médico que viveu na Grécia por volta de 400 a.C., representam um compêndio do conhecimento médico. Reconhecem as forças curativas inerentes aos organismos vivos, que Hipócrates chamou “poder curativo da natureza”. O papel do médico consistia em ajudar essas forças naturais, criando condições para o processo de cura – esse, o significado original da palavra “terapia”, que deriva do grego *therapeuim* (“dar assistência”, “cuidar ele”), o papel do terapeuta como o de um assistente para o processo natural. Os escritos hipocráticos contêm um rigoroso código de ética médica, conhecido como o “Juramento hipocrático”, que permanece até os dias atuais como ideal da profissão médica.

A concepção holística e ecológica considera o universo como um organismo vivo, ressaltando a inter-relação e interdependência de todos os fenômenos. E entende a natureza não só em ter-

mos de estruturas fundamentais, mas também em função de processos dinâmicos subjacentes. O conceito sistêmico de saúde é de processo contínuo; subentende atividade e mudanças que refletem a criatividade do organismo aos desafios ambientais. Não pode haver um nível absoluto de saúde independente do meio ambiente. Saúde, portanto, envolve aspectos físicos, psicológicos e sociais, todos interdependentes. A sensação de “estar saudável” vai ocorrer quando essas dimensões estão equilibradas. “Ao mesmo tempo, a nova estrutura leva em consideração, naturalmente, as dimensões espirituais da saúde; está, pois, em harmonia com as concepções de muitas tradições espirituais” (CAPRA, 1982, p. 315). Para ser saudável, o sistema precisa ser flexível; é essencial, para a saúde do organismo, se adaptar às mudanças ambientais. Perda de flexibilidade significa perda de saúde, muito embora, inúmeras vezes, em nossa cultura extrovertida, confundam rigidez com equilíbrio. Saúde é um equilíbrio dinâmico. Tal como os modelos tradicionais, o “equilíbrio dinâmico” (CAPRA, 1982) reconhece as forças curativas inerentes a todos os organismos vivos, a tendência inata do organismo para voltar ao estado de equilíbrio, ao ser perturbado. Algumas enfermidades simples da vida cotidiana curam-se por si mesmas. Em algumas fases da vida, o organismo passa por processos de autotransformação que envolvem estágios de crises, resultando num novo equilíbrio. Uma doença grave pode induzir a reflexões sobre a própria identidade e propiciar mudanças no estilo de vida; então, equilíbrio dinâmico significa passar por fases de doenças que podem levar ao crescimento e à transcendência. Portanto, a concepção sistêmica de saúde é ecológica e sintonizada com a tradição hipocrática em que se baseia a medicina ocidental.

Para a medicina chinesa, o organismo humano é um microcosmo do universo, sendo atribuídas às suas partes qualidades *yin* e *yang*. A doença não é considerada um agente intruso, mas o resultado da desarmonia no indivíduo ou no social. A ideia do corpo sempre foi funcional,

preocupando-se mais com as interrelações de suas partes. Por exemplo, pensar nos pulmões inclui não só os próprios pulmões, mas todo o aparelho respiratório, o nariz, a pele e as secreções associadas a esse órgão. Na concepção chinesa, o indivíduo é o principal responsável pela manutenção da sua própria saúde, e a ênfase é dada nas medidas preventivas, tendo o médico o papel de evitar o desequilíbrio dos seus pacientes. O médico ideal lá é considerado um sábio quando entende que todos os modelos do universo funcionam em conjunto. O papel do médico é bem diferente do que observamos no Ocidente, onde sua reputação aumenta quanto maior for sua especialização.

Em suas pesquisas, Jung buscou descobrir empiricamente um ponto de contato com os antigos cultos de cura. Para ele, a psique humana tem uma função espiritual e, na segunda metade de sua vida, nenhum paciente foi curado sem encontrar uma maneira de chegar-se a essa função espiritual. Uma jovem de 23 anos, referindo-se à sua prática aeróbica, me disse: “Não consigo fazer caminhadas porque eu penso muito, então eu corro, corro e me sinto melhor”. Pensamento, introversão e devaneio trazem sempre o risco da reflexão (do latim *reflectere*, “virar para trás”). Aos 23 anos, podemos correr e escapar de nós mesmos, enrijecer a musculatura, e, como num sistema, alguns músculos compensam a rigidez de outros. Assim, as curvaturas vão se formando; “lordoses”, “hiperlordoses” e tantas “artroses e artrites” apontando para o desequilíbrio, pois, se alongada só de um lado, a musculatura se contrai do outro. Até quando, porém, dá para correr sem ouvir os sinais corporais que clamam pela reflexão? Chega um momento em que o sistema de compensação enfraquece e as dores surgem insuportáveis. Parecem recém-chegadas; no entanto, lá estavam há meses ou anos, mas nesse momento torna-se impossível correr. Parece que ninguém chega ao meio da vida impunemente; de alguma forma, a consciência é avisada. Pena que seja sempre a última a saber... À medida que o corpo diminui as tensões musculares, as

pressões na cabeça e no coração se reavivam. É a homeostase sendo mexida, angústias e faltas sendo percebidas, caracterizando, assim, fases de desequilíbrio. Muitos não suportam e voltam a correr, justificando, sem saber para quem, que relaxamento, meditação, yoga, antiginástica são para velhos: “O negócio é malhar”.

O pressuposto nos santuários de Asclépio era sobre o que faltasse ao paciente seria integrado, e a cura seria alcançada através de alguma epifania do deus, tanto em estado de vigília quanto em sonho. Na língua alemã, aparece essa ideia quando perguntam a respeito da natureza de uma doença: *Was fehlt ihnen?* (“O que falta a você?”). LeShan (1992), em *O câncer como ponto de mutação*, diz que sua meta como médico é ajudar os pacientes a descobrir onde perderam seus sonhos. E, assim como Jung, ressalta que, numa cura bem-sucedida, o indivíduo deve passar por uma transformação de sentido durante o processo da doença e do tratamento. A definição de Jung do que seja cura não se refere a sintomas. Ele tem em mente a finalidade de guiar o paciente para entender o significado da sua vida, de seu sofrimento, de ser o que ele é. Em *Psicologia e alquimia*, disse:

Minha tarefa como médico é ajudar o paciente a tornar-se apto para a vida [...] a vivência suprema e decisiva, isto é, o estar a sós com o Si-mesmo, com a objetividade da alma ou como quer que a chamemos. O paciente deve estar a sós para descobrir o que o sustenta, quando ele próprio já não se sustenta. Somente essa experiência dar-lhe-á um alicerce indestrutível (JUNG, 1991, par. 32).

Essa vivência peculiar é tão solitária que o encontro com o Self resultará, nas palavras de Meier (1989, p.150), “numa atitude espiritual bem-estabelecida, e o resultado seria não uma mera remitência, mas a cura real que também poderá chamar de transformação”. Nesse sentido, o risco da recaída só pode ser evitado quan-

do pudermos incorporar nossas mazelas num exercício criativo ou numa dança flexível com a sombra ao som da natureza.

Kreinher, em *Conversando com a doença - um diálogo de corpo e alma*; apresenta a sua experiência de proximidade com a morte, onde mostra que a essência humana é algo de inefável e imediato, espiritual e profano que deve ao mesmo tempo ser suportado e celebrado.

A doença quando chega traz consigo a idéia da inevitabilidade da morte e a fantasia do próprio corpo sem vida. [...] nos damos conta de que, em todo lugar, ao nosso redor e dentro de nós, acontece o surpreendente milagre da vida. [...] a doença e os pensamentos de morte que a acompanham podem expandir nosso estado de consciência em direção a um universo maior e minimizar as preocupações com o cotidiano. Ao nos despertar para a realidade da dimensão sagrada, a doença promove a salvação e a cura da alma (KREINHEDER, 1991, p. 26).

O processo de cura só acontece quando ocorre esse encontro consciente. Lembra Fausto, a quem os espíritos disseram: “Estávamos sempre aqui, mas você não nos via”. E Jesus, que se lamentou: “Estive no meio de vocês, mas não me reconheceram”. Segundo Platão, sempre que alguém depara com a experiência da beleza original (arquetípica), as “penas da alma” ficam eriçadas. Acreditava-se que a alma tinha penas e que o arrepio da pele seria o brotar das penas da alma. Tantos arrepios que sentimos, calores, calafrios, ao depararmos com aspectos do sagrado, como penas que se eriçam. Os alquimistas usaram a palavra “arrepio” ao se referirem ao encontro de duas substâncias. A união entre o sagrado e o profano, provocada pelas energias arquetípicas, é uma experiência ao mesmo tempo física e psíquica. Ego e arquétipo encontram-se provocando o arrepio. E só podemos nos referir a arquétipos quando imagem e emoção se apre-

sentam simultaneamente, e “não há intervenção de efeito tão dramático quanto aquela que pode ocorrer quando mente e corpo, ego e arquétipo se encontram para criar a alma” (KREINHEDER, 1991, p. 27).

O invólucro é sempre expressivo

É difícil considerarmos que a morte não é boa nem má, mas da nossa natureza. Muitas vezes, as vivências de morte são fundamentais para nossa reorientação na vida. A doença pode nos ensinar sobre a vida. A exacerbação de um sintoma pode ser o caminho da cura, constelando o “arquétipo do inválido”, que nos remete às nossas limitações, feridas ou malformações, nossos defeitos ou acidentes no percurso da vida, não esquecendo da degeneração natural das nossas capacidades físicas e mentais. A consciência corporal implica percepção da potência e da impotência, prazer e dor, saúde e doença.

O princípio da homeopatia é a cura através de pequenas doses de determinados venenos causadores de sintomas semelhantes: “O semelhante deve ser tratado com o semelhante”, o *simillimum*. A ideia alquímica é a de que a matéria-prima contém sua própria cura; assim, um processo acontece até que se transforme por si mesmo, até que produza a panaceia. Na modernidade, encontramos essa ideia de amplificação na técnica do *biofeedback*, que estimula tanto a reação quanto o controle. Mindell (1984), fundador do trabalho processual, utiliza a amplificação dos sintomas pedindo ao paciente que focalize o sintoma até que algo de novo surja, que pode ser uma voz, um movimento, um som ou uma imagem.

Para Jung, a cura acontece na relação. A análise baseia-se na dimensão relacional, pois é no diálogo que nos tornamos conscientes. Mas nem sempre a relação terapêutica acontece com tranquilidade; algumas vezes não há encontro de intenções naquela relação, ou por inconsciência da sombra pelo terapeuta, ou pelo fato de o doente não querer auxílio, mas apenas ser acompanhado pelo médico, alguém que o autorize a “ser doente”. O que podemos observar é

que, ao iniciarmos um processo criativo – o encontro com o mistério –, imagens arquetípicas e emoções a elas relacionadas são desenterradas, nos impedindo de desprezar nossos sintomas, mas, ao contrário, sermos gratos a eles. O corpo, quando se recusa a se submeter às exigências do ego, forma sintomas, gritando para que o esquecido e o banido das nossas vidas sejam ouvidos. Quando Jung disse: “Os deuses se tornaram doenças”, referia-se às vivências arcaicas abandonadas e à racionalidade exaltada. Talvez eduquemos mal nossos filhos se não rompermos a herança de que o “fazer” é mais importante do que o “ser”. É preciso correr os riscos de sermos autênticos expressando os sentimentos, pois os “bailes da vida” pedem a dança com a sombra. É só através da relação com a sombra que podemos valorizar as delícias de um almoço em família, do telefonema de um amigo que deseja saber como estamos ou do relaxamento que nos leva a atividades criativas.

A psicologia analítica nos remete todo o tempo às polaridades: sim-não, consciente-inconsciente, luz-sombra etc. O processo de individuação depende dessa equação que busca anular as diferenças e equacionar as polaridades – função transcendente. Equacionar as polaridades sempre se refletirá no corpo. O invólucro é sempre expressivo e assim falou Jung:

A individualidade assim chamada espiritual é também uma expressão da corporalidade do indivíduo. Se por um lado o corpo é algo que torna os indivíduos semelhantes em alto grau, por outro, o corpo individual distingue um indivíduo de todos os demais. Da mesma forma a individualidade espiritual ou moral diferencia uns dos outros, por um lado, mas se caracteriza também pelo fato de torná-los semelhantes (1981, p. 287).

Como nos mostrou Jung, mente e corpo são dois aspectos de uma mesma realidade, em que o corpo é a manifestação externa do Si-mesmo e

a alma, a vida do corpo. E, se não representarmos o Si-mesmo em sua natureza ímpar, na vida, ele se rebela manifestando-se em sintomas somáticos. Nesse sentido, compreendemos então que o problema não é o sintoma, mas a maneira de o indivíduo relacionar-se consigo mesmo e com os outros. “Se a totalidade implica saúde mais doença, a presença desta última é inevitável e faz parte do processo de individuação nos depararmos com ela” (RAMOS, 1994, p. 118). Considerando a correspondência psique-soma, o que acontece em um é espelhado no outro; o corpo aparece como uma das vias de expressão de fantasias e sonhos. O sintoma aponta para conteúdos inconscientes que precisam ser integrados à consciência. Assim, na prática clínica, chegamos à conclusão de que, para atenuar a especificidade dos sintomas, é necessário escutar mais as vivências corporais.

Todo sintoma invasor traz consigo um conteúdo simbólico e é tarefa da alma se expandir para que possa agregar os símbolos e as imagens invasoras. Isso pode ser uma batalha, mas, em última análise, não é uma luta e sim um processo de libertação e expansão, à medida que ultrapassamos nossos limites anteriores. [...] os sintomas são o pranto do corpo, alertando-o de que já basta. Os sintomas vão quebrá-lo exatamente nos lugares em que você mais se conteve (KREINHEDER, 1991, p. 40).

Estresse de cada dia

O conceito de estresse, muito corriqueiro atualmente e compatível com a visão sistêmica, compreende a interação mente e corpo. É um desequilíbrio do organismo buscando responder às influências ambientais e podendo implicar a perda de flexibilidade. Fases transitórias de estresse fazem parte da vida, pois são também épocas de contato com a sombra e do reconhecimento do que nos pertence, podendo ter um resultado

criativo. Quando se torna prolongado ou crônico, redundando na incapacidade de se perceber ou se cuidar e, assim, chegando ao seu limite extremo de rigidez, desequilibra o sistema e a pessoa torna-se vulnerável às doenças.

As doenças crônicas e degenerativas, segundo numerosos estudos, parecem estar relacionadas com o estresse excessivo. Tem-se verificado o fato de que o estresse prolongado anula o sistema imunológico do corpo e suas defesas naturais contra infecções e outras doenças.

As origens das situações estressantes são múltiplas. Podem resultar tanto de eventos negativos como de positivos, desde que exijam do organismo mudanças rápidas e profundas. O alto índice de violência no país obriga-nos a mudanças bruscas no estilo de vida ou a conviver com numerosos riscos à integridade física. Infelizmente, não somos criativos o suficiente para inventar, e o pior: ensinar a nossos filhos como lidar com o crescente volume de estresse com que nos deparamos. Quando abusamos da nossa capacidade, a doença pode surgir como solução de problemas. Se não encontramos saída consciente para situações difíceis ou somos impedidos de expressar a emoção associada àquela situação, adoecemos. A doença aparece como “via de fuga”, ou seja, um jeito de se defender, mas pode também, como nos mostra Byington, estar o corpo desempenhando a função de símbolo estruturante do desenvolvimento psíquico. Isso significa o corpo podendo se expressar simbolicamente, sem acarretar patologia. “Se alguém é agredido e reclama, ninguém vai achar que está doente. Por que, então, não reconhecemos as reclamações simbólicas viscerais e buscamos os fatores existenciais que estão expressando?” (BYINGTON, 1983. p. 34). Segundo ele, os símbolos expressos pelo corpo não devem ter uma conotação de via errônea, e a via ideacional-emocional não é a única válida. Os símbolos, como nos mostrou Jung, representam tentativas naturais de reconciliação dos elementos antagônicos da psique. O desequilíbrio surge quando, numa pessoa, a energia se

manifesta em excesso em um dos opostos. Por exemplo: alguém muito fixado na forma, excessivo cuidado com a aparência, poderá desenvolver um quadro de transtorno alimentar. Assim como o polo oposto, o espiritual favorecerá, se excessivo, permanecer no mundo da fantasia. O “instinto de individuação” está sempre nos indicando o esforço de nos tornarmos inteiros. A psicologia analítica preconiza que o processo de individuação se apoia na consciência da própria sombra, da escuridão, do que não pode ou não quer se adaptar às convenções religiosas ou civis. Assim, parece fundamental considerarmos o processo de individuação como sendo o caminho da cura e do retorno a “casa” e ao sentimento de liberdade interior.

É interessante observar que, embora a medicina ocidental tenha um marco na revolução cartesiana, em que a filosofia de Descartes leva os médicos a considerar a máquina corporal e a ignorar os aspectos psicológicos e sociais da doença, o próprio Descartes admitia a união de corpo e alma. Segundo nos relata Capra (1982, p. 120), o tema principal da correspondência de Descartes com a princesa Elizabeth, da Boêmia, era a união de corpo e alma. Além de seu médico, ele era professor e amigo e, quando Elizabeth não estava bem de saúde, ele diagnosticava seu mal como causa da tensão emocional, receitando-lhe relaxamento e meditação, além dos tratamentos físicos. Mostrava-se, assim, menos “cartesiano” do que a maioria dos médicos atuais.

Compreendemos, então, que o sintoma é a manifestação, o indicador de que o sistema está em desequilíbrio. Assim, a doença deve fornecer um sentido, mas o reconhecimento de sentido é uma tarefa complicada – filosoficamente. a causa *finalis*, um *telos*. A palavra “sentido” equivale à “função”, a função de trazer à consciência conteúdos coletivo-inconscientes, ou seja, nas palavras de Mircea Eliade; “sagrado é a função de dar sentido”. Parece-nos difícil traçar uma linha divisória entre saúde e doença. O trajeto da vida não é uma reta e, no caminho da individuação a libido flutua entre equilíbrio e desequilí-

brio ao longo de todo o ciclo vital. Nesse sentido, podemos afirmar que ser saudável é estar comprometido com a integridade da personalidade, aberto às manifestações simbólicas que mudam tanto o inconsciente como o consciente, surgindo um terceiro elemento: a função transcendente. “Os fenômenos espirituais e cura são praticamente idênticos e subjetivamente se sentem como transcendentais” (MEIER, 1989, p. 157). Pensamos nesse terceiro elemento como sendo aqueles momentos de consciência ou de luz, de plenitude, em que nos sentimos como tocados por uma centelha divina, talvez o toque do deus Asclépio, o nosso curador-ferido.

Finalizaremos o texto com a sabedoria do I Ching – o livro das mutações:

Após uma época de decadência, vem o ponto de transição. A luz poderosa que havia sido banida retorna. Porém, este

movimento não é provocado pela força [...] o movimento é natural e surge espontaneamente. Por isso, a transformação do antigo torna-se fácil. O velho é descartado e o novo, introduzido [...] A idéia do retorno baseia-se no curso da natureza. O movimento é cíclico e o caminho se completa em si mesmo. [...] Esse princípio básico, de fazer com que a energia nascente se fortifique através do repouso, aplica-se a todas as situações similares. A saúde que retorna após uma doença, o entendimento que ressurgiu após uma discórdia, enfim, tudo o que está começando deve ser tratado com suavidade e cuidado, para que o retorno leve ao florescimento (WILHEM, 1993, p. 92). ■

Recebido: 30/05/2023

Revisão: 14/08/2023

Abstract

Spirituality and healing - The connection of psyche and matter

Considering the psyche-soma connection, the author tries to understand the phenomena of health and healing in different cultures and theoretical approaches. The author shows how through the ages healing practices and rituals have developed to deal with illness; and, how cultures have oscillated between reductionism and holism in their medical practices. The

holistic perspective, known as “systemic”, is stressed to show that health implicates physical, psychological and social aspects. Based on the premises of analytical psychology the article concludes that illness must have sense (telos) and healing is reached when the spiritual element has been included in the individuation process. ■

Keywords: analytical psychology, illness, healing, spirituality.

Resumen

Espiritualidad y cura - Conexión de la psique y de la materia

Teniendo en cuenta la relación psique-soma, la autora intenta comprender el fenómeno de la cura y la salud en diferentes culturas y enfoques teóricos. Busca mostrar cómo, a través de los tiempos, se han desarrollado prácticas y rituales de curación para lidiar con las enfermedades y cómo las culturas han oscilado entre el reduccionismo y el holismo en las prácticas médicas.

Hace hincapié en la perspectiva holística, conocida como “sistémica”, para demostrar que la salud implica aspectos físicos, psicológicos y sociales. En línea con la psicología analítica, concluye que la enfermedad debe proporcionar sentido (telos) y que la cura se logra cuando, en el proceso de individualización, se incluye el elemento espiritual. ■

Palabras clave: psicología analítica, enfermedad, cura, espiritualidad.

Referências

- ANDRADE, C. D. A metafísica do corpo. In: ANDRADE, C. D. *O corpo*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 17.
- BYINGTON, C. A. B. O desenvolvimento simbólico da personalidade. *Junguiana*, São Paulo, n. 1, p. 8-63, 1983.
- CAPRA, F. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- JUNG, C. G. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1981. (Obras Completas vol. 7).
- _____. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras Completas vol. 12).
- KREINHEDER, A. *Conversando com a doença: um diálogo de corpo e alma*. São Paulo: Summus, 1991.
- LESHAN, L. *O câncer como ponto de mutação*. São Paulo: Summus, 1992.
- MEIER, C. A. *Sonho e ritual de cura: incubação antiga e psicoterapia moderna*. São Paulo: Paulus, 1989.
- MINDELL, A. *Dreambody: the body's role in revealing the self*. London: Routledge, 1984.
- RAMOS, D. G. *A psique do corpo: uma compreensão simbólica da doença*. São Paulo: Summus, 1994.
- REIS, M. R. O corpo como expressão de arquétipos. *Junguiana*, São Paulo, n. 20, p. 43-50, 2002.
- SIEGEL, B. S. *Amor; medicina e milagres*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- WILHEM, R. *I ching: o livro das mutações*. São Paulo: Pensamento, 1993.

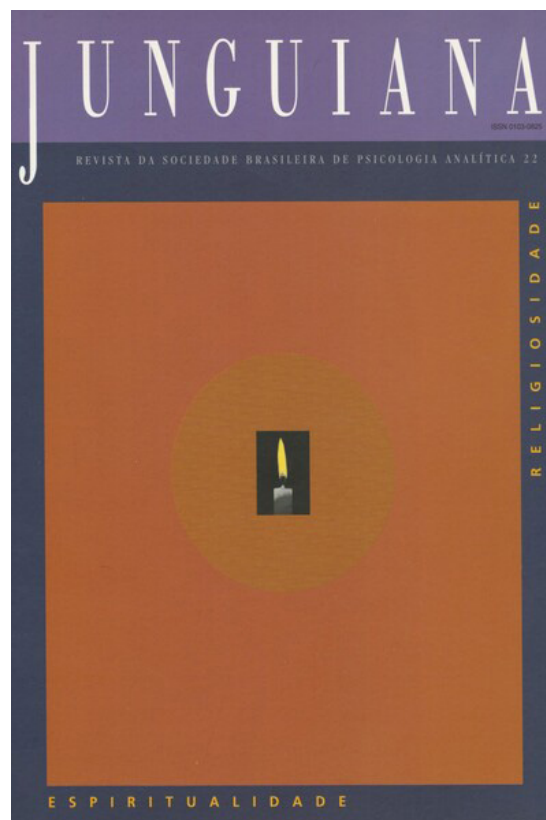
Spirituality and healing – The connection of psyche and matter¹

Marfiza T. Ramalho Reis*

Abstract

Considering the psyche-soma connection, the author cries to understand the phenomena of health and healing in different cultures and theoretical approaches. The author shows how through the ages healing practices and rituals have developed to deal with illness; and, how cultures have oscillated between reductionism and holism in their medical practices. The holistic perspective, known as "systemic", is stressed to show that health implicates physical, psychological and social aspects. Based on the premises of analytical psychology the article concludes that illness must have sense (telos) and healing is reached when the spiritual element has been included in the individuation process. ■

Keywords
analytical
psychology,
illness,
healing,
spirituality.



¹ This article was originally published in Janguiana nº 22, 2004, p. 33-43.

* Master's degree in clinical psychology (PUC-RJ). Psychologist (PUC-SP). Analyst Member of SBrPA. Member of IAAP. Member of ATF-RJ and Abrafet. Organizer of the books "Family in focus – through the lens of cinema" and "Stages of the family – when the screen reflects us". E-mail: marfizareis@gmail.com/www.marfizareis.com.br

Spirituality and healing – The connection of psyche and matter

Behold, the being is revealed in the transparency of the perfect envelope (ANDRADE, 2002, p. 17).

Considering the “body as an expression of archetypes” (REIS, 2002), we speak of a transcendent energy that materializes within it, in a synchronistic psyche-soma relationship. Health and illness, becoming ill and healing, are integrated into this relationship. We observe in the current medical scenario that the interconnection of physical and psychological patterns is not being well understood. Unfortunately, the extraordinary technological advancement, contrary to expectations, has not contributed to the understanding of the health-disease issue. According to many doctors, the psyche-soma relationship is a poorly discussed topic in medical schools, a deficiency evident in the care of our patients and their families. Doctors have lost contact with their patients, they do not listen to them as they should. The technical aspects of medicine seem easier; the difficult part is dealing with the patient’s personality, as it requires time and personal characteristics to be developed in the doctors themselves. Siegel (2002, p. 21), a surgeon and professor at Yale University, laments: “I didn’t receive a single lesson on healing and caring, how to talk to patients, or why to be a doctor. They didn’t heal me during the course, but expected me to heal others.” Medical courses train them more to deal with diseases than with people, and thus, technological advancement can end up turning hospitals into machine shops, given the fascination with the power they possess.

Researching about healing, we can perceive that there has been a significant effort throughout history towards the development of a unified psyche-soma approach. However, numerous

situations lead us to agree with Capra (1982, p. 116), who says that, three centuries after Descartes, medicine still relies, as George Angel wrote, “on the notions of the body as a machine, disease as a consequence of a breakdown in the machine, and the doctor’s task as repairing that machine.” Regarding health, we have an idea, a subjective sensation of well-being, but the concepts of health and illness do not refer to something well-defined; they are part of models that pertain to different relationships of life phenomena and are influenced by cultural context. In our culture, over the past centuries, separating mind and body, illness has been considered as a malfunction of biological mechanisms, with health defined as the “absence of disease.” Modern medicine reduces health to a mechanical functioning by focusing on increasingly smaller parts of the body – the super-specializations.

The phenomenon of healing and health carries different meanings in various theoretical approaches and from one culture to another. A concept that includes individual, social, and ecological dimensions requires a systemic view of living organisms and, consequently, a systemic view of health. The holistic perspective, known as systemic, demands a vision of wholeness. Phenomena are not analyzed in isolation but rather placed within a context, with the universe seen as a living system, not a machine.

The living organism is seen as self-organizing, where structure and function are not established by the environment but by the system itself.

The World Health Organization (WHO) defines health as “a state of complete physical, mental, and social well-being,” and not merely the absence of diseases or infirmities. It reveals, therefore, the holistic nature of health, which needs to be grasped if we want to understand the phenomenon of healing. The term “healing” is often

employed in a reductionist manner, focusing on the healing of wounds and diseases while neglecting the interaction of physical, psychological, and social aspects.

Healing practices and rituals

Throughout history, healing practices and rituals have been developed to deal with illness, with cultures oscillating between reductionism and holism in their medical practices. An overview of cross-cultural studies can enhance understanding of the issue of health and healing. In some cultures, the origin of disease and the healing process are seen as originating from the world of spirits. Healing has been practiced by folk healers who conceive of illness as a disturbance that involves not only the physical body but also the mind, the physical and social environment, as well as the relationship with the cosmos and deities. Even today, around the world, they employ rituals to alleviate tensions, helping to stimulate the healing powers that all living organisms possess. These healing ceremonies involve an intense relationship between the healer and the patient, always understood in terms of supernatural forces channeled through the healer. The phenomenon of shamanism, existing since the early days of history, continues to hold sway in many cultures. The shaman is the person, whether male or female, capable of making contact with the world of spirits. They are usually the religious or political leader, a charismatic and powerful figure whose function in these communities is to preside over rituals. They communicate with spirits to diagnose and heal diseases. The shamanistic conception is based on the belief that human beings are an integral part of an ordered system, with disease being a disharmony of cosmic order. In some traditions, it is emphasized that organs, bodily functions, and an individual's symptoms are inseparably linked to social relationships, plants, and other environmental phenomena. The functions of rituals aim to expand consciousness of conflicts and defenses in search of a solution.

Healing in Ancient Greece

Throughout ancient Greece, the healing process was considered essentially a spiritual phenomenon and was associated with many deities. Hygieia is the goddess of health, the daughter of Asclepius and sister of Panakeia. These two goddesses, associated with Asclepius, represent two aspects of the healing art, just as relevant today as in ancient Greece. *Hygieia* (health) was responsible for maintaining health, and *Panakeia* (panacea) possessed knowledge of remedies derived from plants or the earth, seeking a cure for all ailments. Meier (1989) shows us how, for the ancient world, mind and body constituted inseparable units – *mens sana in corpore sano*. In antiquity, the “*symptom*” was an expression of *sympatheia*; consensus, *cognatio*, or *coniunctio naturae*, the point of correspondence between the external and the internal. This corresponds to the notion of synchronicity in Jung. Disease was an effect of divine action, which could only be cured by a god or another divine action – *similia similibus curantur*, a form of homeopathy. “When disease is adorned with such dignity,” says Meier (1989, p. 15), “it has the invaluable advantage of being endowed with healing power.” Just as the divine physician was the disease and the remedy, the correct attitude was achieved through worship, which consisted of leaving the art of healing to the divine physician. This is where the oracle of Apollo applies: “The one who wounds also heals.” *Telephus*, when wounded in the thigh by Achilles, is forced to seek shelter among his former enemies, where he finds the cure. Psychologically, it represents the “realization of the shadow” – where, through dreams or in relation to others, aspects of our personality are recognized. The myth of *pharmakon*, or ambivalent drug, poison and antidote at the same time, is also found in the unconscious of modern man.

In ancient Greece, Epidaurus was the center of the cult of the god Asclepius, son of Apollo, who, upon learning of Coronis' betrayal, kills her and rescues Asclepius through a cesarean sec-

tion and entrusts him to Chiron, the centaur, to be educated by him. Regarding the rescue, some say, “He who brought death also gave life,” recalling the phrase “The one who wounds also heals.” Asclepius learned the art of healing from Chiron, who had been wounded by Hercules’ poisoned arrows, thus becoming a wounded healer.

Touch, for the Greeks, had the power to heal (MEIER, 1989). The fingers of Rhea were stuck in the maternal earth of mount Ida, becoming dactyls, bearers of generative power. In the painting of the creation of Adam (frescoes by Michelangelo in the Sistine Chapel), the gesture of the outstretched hand appears. Zeus healed Io of her madness by extending his hand over her, and she gave birth to Epaphus despite being a virgin. Zeus derived the epithet Zeus Epaphos, “the one who touches.” Apollo receives the epithet Apollo hyperdexios (extending the hand over) and also uses the gesture of extending the hand over the patient. Chiron also healed through the touch of hands; Chiron, as a cheirourgos (working with hands – *Chirurg* = surgeon in German), degenerated into a chiropractor in our day. The idea that the finger possesses generative power appears in the German expression “to pull something out of the fingers,” which means “to invent” or “produce something.” The performance through fingers in healing enchantments is well known.

Bathing was one of the preliminaries in incubation rituals; it was believed to have a purifying effect on both the soul and the body. Bathing was related to the idea of hieros gamos (sacred marriage), like *mysterium coniunctionis*. The bridal bath had the meaning of a preliminary condition for marriage, which was considered in the ancient world as initiation or mystery. After the preliminary sacrifices, the patient would sleep in the *ábaton* or *ádyton* (innermost sanctuary). *Ábaton* or *ádyton* means a place where one cannot enter without being invited. The word incubare is translated as “sleeping in the sacred enclosure.” The incubant would be cured if Asclepius appeared in the dream and touched the wound. In cases where the inner sensation

of the disease was personified and expressed through symbols, a cure could occur. Everyone had to report their dreams. In the cult of Asclepius, water played an important role, as did music, theater, serpents, and sacred dogs. The healing process in the sanctuaries of Asclepius was considered *synousia* (union) with the god. Healing occurred in the *ábaton* during the night, whether the patient was asleep or awake; if not through a dream, then through a vision. Incubation took on a mysterious character. The invitation to the mysteries was given through dreams to the aspirant. The incubant was reborn, healed after visiting the underworld and, upon emerging, became a religious person, a devotee of the goddess, corresponding to the Greek term *therapeutes*. Mysteries presuppose *epoptai* (spectators) who contemplate the *dromenon* (the action). In the case of incubation, the incubant would be the *epoptes*, and the *dromenon* witnessed would be the dream, with the cure itself being the mystery. In the narrow sense, mysteries are personal, and Meier (1989, p. 124) quotes Reitzenstein: “The initiate in the mysteries not only witnesses what the god experiences but experiences it himself, thus becoming the god.” However it may be, says Meier, “he was alone with the god. There was a dialectical situation, and a personal mystery of this kind led to the gnosis Theou” (knowledge of the god). In ancient literature, it is clear that all dreams were considered messages from the gods. The variety of meanings attributed to dreams was not only due to the era in which the dreamer lived but also to their social position, education, and philosophy. If we try to find a constant, it will most likely consist of the dreamer’s attitude toward the irrational.

Body, mind, and environment

Recently, a 50-year-old woman told me the following dream: “I dreamed that I was in a place full of unfamiliar people. I met a young woman who was looking for a child but couldn’t find her”. Then she told me she was an adopted child. I tried to help her in the search and suddenly said,

“Let’s both close our eyes and ask for help to find her.” That’s what we did. When we opened our eyes, I looked to a spot and saw a child (about 5 months old) in someone’s arms. We embraced each other because we succeeded.

Given the circumstances, I suggested that she experience the dream. I helped her relax and imagine meeting that child, in an exercise of imagination. Moved and filled with profound tenderness, she could feel the closeness and recall past encounters with the same affective quality. The dream tells us that integration is psychophysical. Since ancient times, starting with the blind seer Tiresias, there has been the idea that for the unconscious to speak, the conscious must remain silent. As Jungians, connected to modernity, we use techniques (active imagination, relaxation, among others) as a way to reinterpret the Asclepian ritual of incubation - always seeking a connection with the Self, the gods or goddesses that populate our imagination. Therefore, I consider that the Greeks’ observations about dreams still hold true.

Voluminous writings known as the *Hippocratic Corpus*, attributed to Hippocrates, the famous physician who lived in Greece around 400 BCE, represent a compendium of medical knowledge. They acknowledge the healing forces inherent in living organisms, which Hippocrates called the “healing power of nature.” The role of the physician was to assist these natural forces by creating conditions for the healing process – that was the original meaning of the word “therapy,” derived from the Greek *therapeuim* (“to give assistance,” “to take care of”), depicting the therapist as an assistant to the natural process. The Hippocratic writings contain a rigorous code of medical ethics known as the “*Hippocratic Oath*,” which remains to this day as an ideal of the medical profession.

The holistic and ecological conception considers the universe as a living organism, emphasizing the interrelationship and interdependence of all phenomena. It understands nature not only in terms of fundamental structures but also

in terms of underlying dynamic processes. The systemic concept of health is seen as a continuous process that implies activity and changes reflecting the organism’s creativity in response to environmental challenges. There can be no absolute level of health independent of the environment. Therefore, health encompasses physical, psychological, and social aspects, all interdependent. The sense of “being healthy” occurs when these dimensions are balanced. “At the same time, the new framework naturally takes into account the spiritual dimensions of health; it is thus in harmony with the conceptions of many spiritual traditions” (CAPRA, 1982, p. 315). For the system to be healthy, it needs to be flexible; it is essential for the organism’s health to adapt to environmental changes. Loss of flexibility means loss of health, although many times, in our extroverted culture, rigidity is mistaken for balance. Health is a dynamic equilibrium. Like traditional models, the “dynamic equilibrium” (CAPRA, 1982) recognizes the healing forces inherent in all living organisms, the innate tendency of the organism to return to a state of equilibrium when disturbed. Some simple everyday ailments heal on their own. In certain phases of life, the organism undergoes self-transformative processes involving stages of crisis, resulting in a new equilibrium. A serious illness can induce reflections on one’s own identity and facilitate changes in lifestyle; thus, dynamic equilibrium means going through phases of illness that can lead to growth and transcendence. Therefore, the systemic concept of health is ecological and aligned with the Hippocratic tradition that underlies Western medicine.

In Chinese medicine, the human body is a microcosm of the universe, with its parts attributed qualities of *yin* and *yang*. Disease is not considered an intruding agent but the result of disharmony within the individual or in society. The idea of the body has always been functional, focusing more on the interrelations of its parts. For example, thinking about the lungs includes not only the lungs themselves but the entire respiratory

system, the nose, the skin, and the secretions associated with that organ. In the Chinese conception, the individual is primarily responsible for maintaining their own health, with an emphasis on preventive measures, and the role of the physician is to prevent imbalance in their patients. The ideal physician there is considered wise when they understand that all models of the universe work together. The role of the physician is quite different from what we observe in the West, where their reputation increases with greater specialization.

In his research, Jung sought to empirically discover a point of contact with ancient healing cults. For him, the human psyche has a spiritual function, and in the second half of life, no patient was healed without finding a way to connect with this spiritual function. A 23 year-old woman, referring to her aerobic practice, told me, "I can't go for walks because I think too much, so I run, run, and feel better." Thinking, introversion, and daydreaming always carry the risk of reflection (from Latin *reflectere*, "to turn back"). At 23, we can run and escape from ourselves, tense our muscles, and, like in a system, some muscles compensate for the rigidity of others. Thus, curvatures begin to form; "lordoses," "hyperlordoses," and so many "arthroses and arthritides" point to imbalance because if one side is stretched, the muscles on the other side contract. However, until when can we run without listening to the bodily signals that cry out for reflection? There comes a moment when the compensatory system weakens, and the pains become unbearable. They may seem new arrivals, but they have been there for months or years, yet at that moment, running becomes impossible. It seems that no one reaches mid-life unscathed; somehow, consciousness is warned. Unfortunately, it is always the last to know... As the body releases muscular tensions, pressures in the head and heart reawaken. Homeostasis is being disturbed, anxieties and deficiencies are being perceived, thus characterizing phases of imbalance. Many cannot

bear it and return to running, justifying, without knowing for whom, that relaxation, meditation, yoga, and antigravity exercises are for old people: "The thing is to work out."

The assumption in the Asclepian sanctuaries was that whatever was lacking in the patient would be integrated, and healing would be achieved through some epiphany of the god, both in waking state and in dreams. In the German language, this idea appears when they ask about the nature of an illness: "*Was fehlt ihnen?*" ("What is lacking for you?"). LeShan (1992), in "Cancer as a Turning Point," says that his goal as a physician is to help patients discover where they have lost their dreams. And, like Jung, he emphasizes that in successful healing, the individual must undergo a transformation of meaning during the process of illness and treatment. Jung's definition of healing does not refer to symptoms. He has in mind the purpose of guiding the patient to understand the meaning of their life, their suffering, and being who they are. In "Psychology and Alchemy," he said:

My task as a physician is to help the patient become fit for life [...] the supreme and decisive experience, that is, being alone with the Self, with the objectivity of the soul or however we want to call it. The patient must be alone to discover what sustains them when they themselves no longer sustain themselves. Only this experience will give them an indestructible foundation (JUNG, 1991, par. 32).

This peculiar experience is so solitary that the encounter with the Self will result, in the words of Meier (1989, p. 150), "in a well-established spiritual attitude, and the result would be not just mere remission but true healing, which can also be called transformation." In this sense, the risk of relapse can only be avoided when we can incorporate our afflictions into a creative exercise or a flexible dance with the shadow to the sound of nature.

Kreinleder (1991), in “Conversing with Illness - A Dialogue of Body and Soul,” presents his experience of proximity to death, where he shows that human essence is something ineffable and immediate, spiritual and profane, which must be both endured and celebrated at the same time.

When illness arrives, it brings with it the idea of the inevitability of death and the fantasy of one’s own lifeless body. [...] we realize that everywhere, around us and within us, the surprising miracle of life is happening. [...] illness and the thoughts of death that accompany it can expand our state of consciousness toward a larger universe and minimize concerns with the everyday. By awakening us to the reality of the sacred dimension, illness promotes the salvation and healing of the soul (p. 26).

The healing process only occurs when this conscious encounter takes place. It is reminiscent of Faust, to whom the spirits said, “We were always here, but you did not see us.” And Jesus, who lamented, “I have been among you, but you did not recognize me.” According to Plato, whenever someone encounters the experience of original (archetypal) beauty, the “feathers of the soul” stand on end. It was believed that the soul had feathers and that the goosebumps on the skin would be the sprouting of the feathers of the soul. So many chills we feel, warmth, shivers when we come across aspects of the sacred, like feathers standing on end. The alchemists used the word “chill” when referring to the encounter of two substances. The union between the sacred and the profane, brought about by archetypal energies, is an experience that is both physical and psychological. Ego and archetype meet, causing a shiver. And we can only refer to archetypes when image and emotion present themselves simultaneously, and “there is no intervention with such a dramatic effect as that which can occur when mind

and body, ego and archetype meet to create the soul” (KREINLEDER, 1991, p. 27).

The envelope is always expressive

It is difficult for us to consider that death is neither good nor bad, but part of our nature. Often, death experiences are crucial for our reorientation in life. Illness can teach us about life. The exacerbation of a symptom can be the path to healing, constellating the “archetype of the invalid,” which reminds us of our limitations, wounds, or deformities, our flaws or accidents in the course of life, not forgetting the natural degeneration of our physical and mental abilities. Body awareness implies the perception of power and powerlessness, pleasure and pain, health and illness.

The principle of homeopathy is healing through small doses of certain poisons that cause similar symptoms: “Like must be treated with like,” the *simillimum*. The alchemical idea is that the raw material contains its own cure; thus, a process occurs until it transforms itself, until it produces the panacea. In modernity, we find this idea of amplification in the technique of biofeedback, which stimulates both the reaction and the control. Mindell (1984), the founder of process-oriented work, uses symptom amplification by asking the patient to focus on the symptom until something new emerges, which can be a voice, a movement, a sound, or an image.

For Jung, healing happens in the relationship. Analysis is based on the relational dimension because it is in dialogue that we become conscious. But the therapeutic relationship does not always happen smoothly; sometimes there is no meeting of intentions in that relationship, either due to the therapist’s unconsciousness of the shadow or because the patient does not want assistance but only wants to be accompanied by the physician, someone who authorizes them to “be ill.” What we can observe is that when we initiate a creative process – the encounter with mystery – archetypal images and related emotions are unearthed, prevent-

ing us from disregarding our symptoms but, on the contrary, being grateful for them. When the body refuses to submit to the demands of the ego, it forms symptoms, screaming for the forgotten and banished aspects of our lives to be heard. When Jung said, “The gods have become diseases,” he was referring to the abandoned archaic experiences and the exalted rationality. Perhaps we educate our children poorly if we do not break the inheritance that “doing” is more important than “being.” It is necessary to take the risk of being authentic by expressing our feelings because the “dances of life” require dancing with the shadow. It is only through the relationship with the shadow that we can appreciate the delights of a family lunch, a phone call from a friend who wants to know how we are, or relaxation that leads us to creative activities.

Analytical psychology constantly refers us to polarities: yes-no, conscious-unconscious, light-shadow, and so on. The process of individuation depends on this equation that seeks to annul differences and balance polarities – the transcendent function. Balancing polarities always reflects in the body. The envelope is always expressive, and as Jung stated:

The so-called spiritual individuality is also an expression of the individual’s corporality. On the one hand, the body is something that makes individuals very similar, but on the other hand, the individual body distinguishes one individual from all others. Similarly, spiritual or moral individuality differentiates some from others, but it is also characterized by making them similar (1981, p. 287).

As Jung showed us, mind and body are two aspects of the same reality, where the body is the external manifestation of the Self and the soul is the life of the body. And if we do not represent the Self in its unique nature in life, it rebels by manifesting itself in somatic symptoms. In this sense, we then understand that the problem is

not the symptom itself but the way in which the individual relates to themselves and others. “If wholeness implies both health and illness, the presence of the latter is inevitable, and encountering it is part of the individuation process” (RAMOS, 1994, p. 118). Considering the psyche-soma correspondence, what happens in one is mirrored in the other; the body appears as one of the avenues for the expression of fantasies and dreams. The symptom points to unconscious contents that need to be integrated into consciousness. Thus, in clinical practice, we come to the conclusion that to attenuate the specificity of symptoms, it is necessary to listen more to bodily experiences.

Every invasive symptom carries a symbolic content, and it is the task of the soul to expand so that it can assimilate the invading symbols and images. This can be a battle, but ultimately, it is not a fight but a process of liberation and expansion as we surpass our previous limitations. [...] Symptoms are the body’s lament, alerting it that enough is enough. Symptoms will break you exactly in the places where you have held yourself back the most (KREINHEDER, 1991, p. 40).

Everyday stress

The concept of stress, very common nowadays and compatible with the systemic view, encompasses the interaction of mind and body. It is an imbalance of the organism seeking to respond to environmental influences and can result in a loss of flexibility. Transitory phases of stress are part of life, as they are also periods of contact with the shadow and the recognition of what belongs to us, which can have a creative outcome. When it becomes prolonged or chronic, it leads to the inability to perceive or take care of oneself, and thus, reaching its extreme limit of rigidity, it disrupts the system, and the person becomes vulnerable to illnesses.

Chronic and degenerative diseases, according to numerous studies, seem to be related to excessive stress. It has been observed that prolonged stress suppresses the body's immune system and its natural defenses against infections and other diseases.

The origins of stressful situations are multiple. They can result from both negative and positive events, as long as they require rapid and profound changes from the organism. The high rate of violence in the country forces us to make abrupt changes in our lifestyle or live with numerous risks to our physical well-being. Unfortunately, we are not creative enough to invent, and worse yet, teach our children how to cope with the increasing volume of stress we face. When we exceed our capacity, illness can arise as a problem-solving mechanism. If we do not find a conscious way out of difficult situations or are prevented from expressing the emotion associated with that situation, we become ill. Illness appears as an "escape route," a way of defending oneself, but as Byington (1983) shows us, the body can also play the role of a structuring symbol in psychic development. This means that the body can express itself symbolically without causing pathology. "If someone is attacked and complains, no one will think they are sick. So why do we not recognize the visceral symbolic complaints and seek the existential factors they are expressing?" (BYINGTON, 1983, p. 34). According to him, the symbols expressed by the body should not be seen as erroneous, and the ideational-emotional path is not the only valid one. Symbols, as Jung showed us, represent natural attempts to reconcile the opposing elements of the psyche. Imbalance arises when energy manifests excessively in one of the opposites in a person. For example, someone overly fixated on form and excessive concern with appearance may develop an eating disorder. Similarly, the opposite pole, the spiritual, if excessive, will favor remaining in the realm of fantasy. The "instinct for individuation" is always indicating our effort to become whole. Analytical psychol-

ogy advocates that the process of individuation is based on awareness of one's own shadow, darkness, and what cannot or does not want to adapt to religious or societal conventions. Thus, it seems essential to consider the process of individuation as the path of healing and return to "home" and the feeling of inner freedom.

It is interesting to note that, although Western medicine has its roots in the Cartesian revolution, where Descartes' philosophy led physicians to consider the body as a machine and ignore the psychological and social aspects of illness, Descartes himself acknowledged the union of body and soul. As Capra (1982, p. 120) tells us, the main theme of Descartes' correspondence with Princess Elizabeth of Bohemia was the union of body and soul. In addition to being her physician, he was her teacher and friend, and when Elizabeth was unwell, he diagnosed her ailment as stemming from emotional tension, prescribing relaxation and meditation along with physical treatments. He appeared to be less "Cartesian" than most modern physicians.

Therefore, we understand that symptoms are the manifestation, the indicator that the system is out of balance. Thus, illness must provide a sense, but recognizing meaning is a complicated task – philosophically speaking. The *causa finalis*, a *telos*. The word "meaning" is equivalent to "function," the function of bringing collective unconscious contents to consciousness, or as Mircea Eliade puts it, "the sacred is the function of giving meaning." It seems difficult to draw a dividing line between health and illness. The path of life is not a straight line, and in the journey of individuation, libido fluctuates between balance and imbalance throughout the entire life cycle. In this sense, we can affirm that being healthy is being committed to the integrity of the personality, open to the symbolic manifestations that change both the unconscious and the conscious, giving rise to a third element: the transcendent function. "Spiritual phenomena and healing are practically identical and subjectively feel transcendent" (MEIER, 1989, p. 157). We think of this

third element as those moments of consciousness or light, of wholeness, in which we feel touched by a divine spark, perhaps the touch of the wounded healer god Asclepius.

We will conclude the text with the wisdom of the I Ching – the Book of Changes:

After a period of decline, the turning point is reached. The powerful light that had been banished returns. However, this movement is not caused by force [...] the movement is natural and arises spontaneously. Therefore, the transformation of the old becomes easy. The old is discarded, and the new is introduced [...] The

idea of return is based on the course of nature. Movement is cyclic, and the path completes itself [...] This basic principle of allowing nascent energy to strengthen through rest applies to all similar situations. The health that returns after an illness, the understanding that resurfaces after discord, in short, everything that is beginning must be treated with gentleness and care so that the return leads to flourishing (WILHEM, 1993, p. 92). ■

Received: 05/30/2023

Revised: 08/14/2023

Resumo

Espiritualidade e cura - Conexão da psique e da matéria

Considerando a relação psique-soma, a autora tenta compreender o fenômeno da cura e da saúde em diferentes culturas e abordagens teóricas. Procura mostrar como, através dos tempos, práticas e rituais curativos foram desenvolvidos para lidar com a doença e como as culturas têm oscilado entre o reducionismo e o holismo nas

práticas médicas. Ressalta a perspectiva holística, conhecida como “sistêmica”, para mostrar que a saúde envolve aspectos físicos, psicológicos e sociais. Em sintonia com a psicologia analítica, conclui que a doença deve fornecer sentido (telos) e que a cura é alcançada quando, no processo de individualização, o elemento espiritual for incluído. ■

Palavras-chave: psicologia analítica, doença, cura, espiritualidade.

Resumen

Espiritualidad y cura - Conexión de la psique y de la materia

Teniendo en cuenta la relación psique-soma, la autora intenta comprender el fenómeno de la cura y la salud en diferentes culturas y enfoques teóricos. Busca mostrar cómo, a través de los tiempos, se han desarrollado prácticas y rituales de curación para lidiar con las enfermedades y cómo las culturas han oscilado entre el reduccionismo y el holismo en las prácticas médicas.

Hace hincapié en la perspectiva holística, conocida como “sistémica”, para demostrar que la salud implica aspectos físicos, psicológicos y sociales. En línea con la psicología analítica, concluye que la enfermedad debe proporcionar sentido (telos) y que la cura se logra cuando, en el proceso de individualización, se incluye el elemento espiritual. ■

Palabras clave: psicología analítica, enfermedad, cura, espiritualidad.

References

- ANDRADE, C. D. A metafísica do corpo. In: ANDRADE, C. D. *O corpo*. Rio de Janeiro: Record. 2002. p. 17.
- BYINGTON, C. A. B. O desenvolvimento simbólico da personalidade. *Junguiana*, São Paulo, n. 1, p. 8-63, 1983.
- CAPRA, F. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- JUNG, C. G. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1981. (Obras Completas vol. 7).
- JUNG, C. G. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras Completas vol. 12).
- KREINHEDER, A. *Conversando com a doença: um diálogo de corpo e alma*. São Paulo: Summus, 1991.
- LESHAN, L. *O câncer como ponto de mutação*. São Paulo: Summus, 1992.
- MEIER, C. A. *Sonho e ritual de cura: incubação antiga e psicoterapia moderna*. São Paulo: Paulus, 1989.
- MINDELL, A. *Dreambody: the body's role in revealing the self*. London: Routledge, 1984.
- RAMOS, D. G. *A psique do corpo: uma compreensão simbólica da doença*. São Paulo: Summus, 1994.
- REIS, M. R. O corpo como expressão de arquétipos. *Junguiana*, São Paulo, n. 20, p. 43-50, 2002.
- SIEGEL, B. S. *Amor; medicina e milagres*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- WILHEM, R. *I ching: o livro das mutações*. São Paulo: Pensamento, 1993.

Reflexões sobre agressão e violência: da biologia à cultura¹

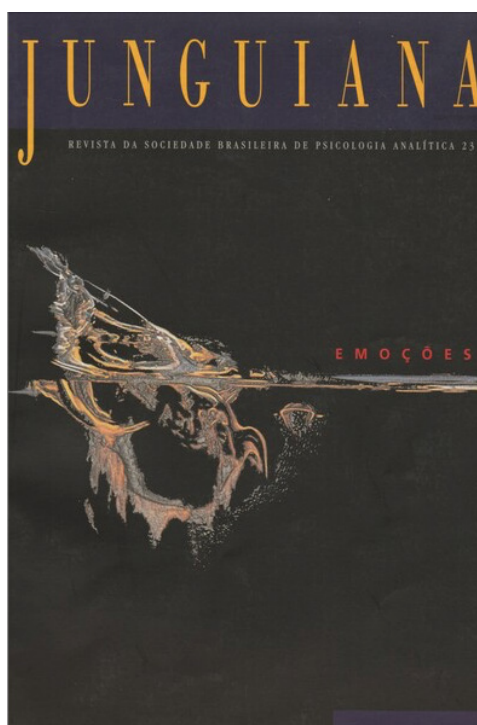
Maria Paula Magalhães Tavares de Oliveira*

Resumo

É objetivo deste trabalho examinar a agressão e violência a partir de diferentes abordagens. Dentre as mais relevantes, destaca-se a contribuição de alguns etologistas que afirmam ser a agressão inata e relacionada à sobrevivência da espécie, sendo biologicamente determinada, bem como de alguns antropólogos que referem a cultura como determinante do comportamento agressivo. A relação entre violência e sociedade é discutida sob vários aspectos em sociedades primitivas, o banditismo social e a sociedade contemporânea. O conceito de arquétipo é apontado como possibilidade de trânsito entre essas diferentes visões, e as afirmações de Jung sobre a consciência como possibilidade de lidar com impulsos agressivos de maneira apropriada.

Discute-se a influência da violência nos meios de comunicação e identificam-se formas criativas de lidar com a agressão. ■

Palavras-chave
agressão,
violência,
etologia,
antropologia,
psicologia
analítica.



¹ Artigo originalmente publicado na Junguiana nº 23, 2005, p. 59-66.

* Psicóloga. Membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica–*International Association for Analytical Psychology* (SBPA–IAAP). Mestre e doutora pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. ORCID: 0000-0002-7956-5244. e-mail: mpm_fto@uol.com.br

Reflexões sobre agressão e violência: da biologia à cultura

Agressão e violência são temas que intrigam o ser humano, pois, apesar de todo desenvolvimento alcançado pelo homem, manifestações de brutalidade ainda fazem parte do cotidiano em todos os continentes. Na literatura encontramos diferentes teorias que tentam explicar a agressão. Definida como um processo complexo de respostas do sistema endócrino e do sistema nervoso do animal, programado para ser desencadeado frente a estímulo de estresse (Wilson, 1987), a agressão pode ser influenciada tanto por fatores de motivação interna ou externa, quanto por fatores genéticos ou aprendidos (Johnson, 1979). Da biologia à cultura, não se esgotam as diferentes facetas da questão.

Observações sobre o comportamento animal mostram que a agressividade está presente nas mais diversas espécies, visando sobrevivência e adaptação. Disputa por território, alimentos e fêmeas têm sido argumento para explicar a agressão entre animais de várias espécies, inclusive o homem. Em estudo interessante sobre as raízes da agressividade humana, Goodall (1991) afirma que primatas defendem ferozmente seus territórios. Relata uma guerra que durou quatro anos, em que um grupo de chimpanzés se dividiu em dois subgrupos. A ala dissidente teve que ir para outro território, onde foram dizimados por membros do grupo inimigo ao longo do tempo. Goodall retrata o ódio despertado nos chimpanzés pela visão de um membro de outra comunidade. Fêmeas eram atacadas mais frequentemente, principalmente quando desacompanhadas. O contato pacífico podia acontecer apenas na adolescência, quando ocorrem encontros intercomunitários, que possibilitam que um jovem migre para outro grupo.

Semelhanças entre homens e chimpanzés foram relatadas por Wrangham e Peterson (1996), tais como coação sexual e dominação, em que o

macho obriga a fêmea a viver num estado conjugal. Estupro também é observado nos macacos. Entre orangotangos, por exemplo, as fêmeas escolhem machos fortes e adultos fisicamente menos privilegiados, não têm muita chance de atrair uma fêmea, o que os faz usar a força para o acasalamento. Macacos, como os homens, vivem em grupos sociais em que há hierarquia e relações de poder. Chegam a lutar pela liderança, havendo descrição na literatura de disputas entre machos grandes pelo *status*, fertilização e controle das fêmeas, garantindo o sucesso reprodutivo. A agressão apresenta-se ainda de forma brutal quando um macho mata o bebê de outro, demonstrando força. Com isso garante a fidelidade da fêmea, que se sente protegida se acompanhada pelo pai de seu filho.

Examinando questões de gênero, Wrangham e Peterson (1996) afirmam que homens são mais guerreiros do que as mulheres. Relatam que a maioria das sociedades impedia que as mulheres participassem da guerra, pois seriam mais frágeis e menos eficazes. Consultando dados estatísticos, constataram que homens cometem mais crimes violentos que mulheres. Discutem a teoria do patriarcado concluindo que a teoria de Bahofen não tem sustentação sólida, uma vez que não foi encontrado qualquer registro antropológico que sustente a existência de matriarcado autêntico. Diferentes sociedades não estão livres da violência, que não é privilégio da cultura ocidental, uma vez que a oriental também a registra. Esses autores consideram o patriarcado como integrante da biologia humana e relacionam sua origem evolutiva no controle das mulheres e na necessidade de ser solidários com companheiros na competição com adversários de fora.

Um fato que merece atenção é que os primatas são das poucas espécies que matam o semelhante. A maioria das espécies desenvolveu

sinais e rituais que sinalizam o conflito. Vence o mais forte, o outro, derrotado, afasta-se. Darwin (2000) descreve sinais e rituais que sinalizam divergência e poder que são suficientes para afugentar o intruso ou dissuadir o mais fraco a evitar o confronto. Nesse trabalho, Darwin descreve a postura do ser humano na agressão, apontando sinais característicos da espécie que revelam fúria, raiva ou indignação. Esses sinais são comuns ao redor do mundo, com algumas variações. Na fúria, por exemplo, o rosto fica vermelho ou roxo, a respiração é alterada e o corpo é mantido ereto, pronto para ação imediata. A boca geralmente fica firmemente fechada e os dentes rangem ou ficam cerrados. São comuns gestos de levantar a mão com punho fechado. Às vezes a reação é diferente. Há tremor e a voz fica presa na garganta. Os lábios retraídos expõem os dentes cerrados. Os estados de espírito de raiva e de indignação diferem apenas em grau da fúria e seus sinais são bastante semelhantes. Já no caso de ironia e provocação, Darwin observou a retração do lábio superior de tal maneira que o dente canino fica à mostra somente de um lado do rosto. Cita Maudsley, que observou muitos dessas reações em seus pacientes psiquiátricos e indagava se o fato de uma pessoa privada de razão, tornar-se brutal, não agia em conformidade com sua própria natureza.

Um estudioso de etologia, Lorenz (1979), ao examinar a agressividade entre os homens, levanta uma hipótese bastante interessante: a violência dos primatas surge em parte da própria elaboração de sua capacidade cognitiva. Acredita que as pulsões agressivas são inatas e que o homem não encontrou um canal apropriado para expressá-las na sociedade atual. Lorenz descreve inibições que controlam agressão em diferentes animais sociais e que os impedem de ferir ou matar seus irmãos de raça e afirma que há uma falha nessa inibição entre os humanos. O desequilíbrio provocado pela habilidade humana em desenvolver linguagem e pensamento abstrato seria fator decisivo nessa questão. A humanidade evoluiu mais rápido do que a bar-

reira biológica contra agressão. O pensamento conceptual e a palavra influíram na evolução do homem porque produziram algo equivalente à hereditariedade de caracteres adquiridos. Mecanismos de comportamentos instintivos não estão à altura de se confrontar com novas condições criadas pelo homem, que, não tendo muita força física, criou instrumentos para viver. No entanto, segundo Lorenz, a mentalidade carnívora ainda prevalece. Ao desenvolver a inteligência e criar, por exemplo, armas de fogo e outras que permitem o ataque a distância, o ser humano foi mais rápido do que a evolução das espécies em geral, não dando tempo à natureza para criar mecanismos de defesas inibitórios, como as produzidas pela proximidade da vítima. Saint-Exupéry (1942), em *Pilote de Guerre*, exemplifica esse fato, ao relatar sua experiência em atirar bombas do avião por ele pilotado, atingindo pessoas indeterminadas, cujas faces não podia distinguir, na altura em que se encontrava. Sentia-se como atingindo formigas, cujo sofrimento não podia avaliar, sendo-lhes, pois, indiferente.

Wilson (1987), por sua vez, relaciona diferentes tipos de agressão e afirma que para cada espécie existe um nível ideal de agressividade, que é o mínimo necessário para garantir a vitória. Um agressor consagra à agressão um tempo que poderia investir em outras atividades essenciais, como acasalamento e cuidado com sua prole. Wilson indica causas internas para o fenômeno, como estresse e hormônios, e causas ambientais, como um intruso no território; disputa por alimento; superpopulação ou mudança de estação, principalmente a primavera, marcada pela reprodução sexual. Sugere que, para diminuir o comportamento agressivo e reduzir catecolaminas e corticosteroides a níveis apropriados, devem ser consideradas a densidade demográfica e sistemas sociais, de forma que a agressão apareça inapropriada e inadaptativa.

Os diversos fatores acima citados podem levar a pensar que de fato a agressão seja inata e relacionada à sobrevivência da espécie, sendo biologicamente determinada. Outros autores,

no entanto, referem a cultura como determinante do comportamento agressivo. Mead (1976), por exemplo, descreve diferentes padrões de comportamento que variam de acordo com a cultura, afirmando que o meio induz os indivíduos a se atacarem. Educação, cultura, aprendizagem seriam elementos que tornariam um indivíduo mais ou menos agressivo. Retrata como culturas diferentes produzem indivíduos diferentes, exemplificando com comunidades onde os princípios são opostos. Cita os Arapesh, uma comunidade em que homens e mulheres unem-se em torno de uma tarefa comum, primordialmente maternal. As diferenças de gênero são respeitadas, preponderando a cooperação, sendo norma que indivíduos sejam gentis. Já a comunidade Mundugumor, uma tribo canibal não muito distante dos Arapesh, é caracterizada por ser mais hostil, competitiva e por um adestramento espartano na educação, produzindo jovens duros e agressivos.

Leakey (1982) também acredita que a influência cultural seja mais forte que a biológica. Afirma que o homem é um animal cooperativo e que, apesar dos instintos, a flexibilidade das respostas depende de forças ambientais. Animal é territorial para proteger seus recursos e a aprendizagem e a cultura têm papel fundamental para esse fim. Menciona um tipo de comportamento que pode ser interpretado de maneira oposta de acordo com o contexto, o canibalismo. No caso de endocanibalismo, trata-se de manifestação de amor e respeito, como tentativa de incorporar o outro e mantê-lo vivo. Já o exocanibalismo é belicoso, estando relacionado à agressividade, à destruição do inimigo. Leakey discute a importância das regras do casamento e a necessidade de alianças sociais e econômicas. Exogamia, troca, proibição do incesto, essa é a lei que fundamenta a cultura, que torna o homem diferente dos animais. A partir das relações de parentesco, estabelece-se a troca e os princípios que regem a vida em grupo, marcada pela cooperação. Assim, na sua concepção, antes de agressivo, o ser humano é cooperativo.

Pierre Clastres (1980), por sua vez, vê a guerra como inerente às civilizações “primitivas”. Afirma que as sociedades primitivas são violentas, o seu ser social volta-se para a guerra que tem características de universalidade. Clastres contesta o discurso naturalista que parte do princípio de que a agressão é um dado natural, uma vez que o homem é um caçador e a guerra seria um desdobramento da caça. Essa visão importaria a dissolução do sociológico no biológico. Também critica o discurso econômico que, equivocadamente, considera que a economia primitiva de subsistência seja de miséria, em que a raridade dos bens levaria ao conflito armado. Em sua opinião, as sociedades primitivas são sociedades de lazer em que não sobram excedentes. Clastres discute o discurso político, discordando de Levi Strauss, que considera que a guerra seria consequência de transações comerciais malsucedidas. Afirma que essas sociedades recusam o risco inerente ao comércio, pois não querem alienar sua autonomia e perder sua liberdade. A sociedade primitiva é espaço de troca e também de violência. A comunidade pertence ao grupo local, o território é unidade política, sendo espaço exclusivo de direitos comunitários. A relação com vizinhos é política, não há divisão de trabalho, nem produção de excedentes. A comunidade é totalidade e unidade ao mesmo tempo. O chefe é destituído do poder, fala em nome da sociedade baseado na lei ancestral. Os grupos vizinhos ocupam o lugar do Outro, como espelho. É uma sociedade que quer a dispersão. A guerra é condição de vida, pois afirma as diferenças. A troca seria a identificação, ameaça à autonomia da unidade. Assim, troca só com grupos próximos, as alianças dependem da guerra.

Outra forma de relação entre violência e sociedade é personificada por Robin Hood: o banditismo social. Nesse caso, atos violentos são considerados legítimos pela população, uma vez que o bandido é um herói que age em defesa dos pobres e oprimidos. A função do bandido é impor certos limites à opressão de uma sociedade tradicional ao preço da desordem, extorsão

e do assassinato (Hobsbawm, 1970). O banditismo social deu lugar a movimentos politicamente organizados e embasados por ideologias, como o socialismo. Em uma reflexão sobre as relações entre violência e modernidade, Martuccelli (1999) assinala que a violência tinha um sentido positivo como expressão de luta de classe, de busca de justiça social. A violência manifesta um estado de conflito irreprimível em que os atores sociais, por não disporem de outros meios, recorrem à violência para se fazer ouvir. As revoluções exemplificam essa postura. No entanto, Martuccelli afirma que na modernidade prepondera a concepção negativa da violência, sinônimo de fracasso, de irrupção do “primitivo”. A sociedade atual é continuamente exposta ao risco e há um sentimento de insegurança que a sociedade é incapaz de controlar. Segundo esse autor, o risco provém não só das consequências das realizações técnicas da sociedade contemporânea, mas também da complexidade e implicações das ações. Uma decisão errada pode provocar risco ou condutas violentas. A política externa norte-americana e o terrorismo parecem exemplificar bem essa situação. Martuccelli aponta a profunda ambiguidade moderna, em que o indivíduo deveria ser capaz de se autogovernar a partir do seu interior, ao mesmo tempo em que vige o preceito de que o sujeito só domina a si mesmo na medida em que é controlado pelo exterior. Afirma que essa tensão oculta, já anotada por Durkheim, agora se torna evidente e explícita. A violência exprime assim o conflito entre essas duas realidades.

Procurando entender o fenômeno da agressividade com as ferramentas da psicanálise, em 1920 Freud cria a noção de pulsão de morte (FREUD, 1976a). Em *Mal-estar na civilização*, ao tratar dos instintos agressivos humanos, ele discute se o progresso da civilização poderia dominar as perturbações trazidas por essa pulsão (FREUD, 1974). Em uma carta a Einstein intitulada *Por que a guerra?* (FREUD, 1976b), a violência aparece associada à satisfação de impulsos e desejos destrutivos do homem, mas aparece

também como uma forma de resolver conflitos. Segundo Freud, a força muscular e a superioridade intelectual estão sempre ligadas ao poder e à violência seria superada por transferência de poder para uma unidade maior, conservada por elos emocionais entre seus membros. Para isso seria necessária a criação de uma autoridade suprema e aceitação de um poder necessário. No entanto, a tentativa de substituir a força real pela das ideias seria destinada ao fracasso. Freud acredita ser inútil tentar livrar-se dos impulsos agressivos do homem, sendo necessário desviá-los e estimular a pulsão de vida, *Eros*. Assim, entende que tudo o que estimula o crescimento dos elos emocionais entre os homens, como o amor e a identificação, deve operar contra a guerra, assim como tudo o que promove o desenvolvimento da cultura.

O conceito de arquétipo tal como desenvolvido por Jung é bastante interessante ao ser aplicado a essa questão, pois se trata de um conceito que permite sair do dilema cultura *versus* biologia, inato *versus* aprendido. O arquétipo é uma estrutura universal, que aparece em todas as culturas e se manifesta de maneira particular através de símbolos. Como padrão inato e universal, é quase um instinto, sendo plausível que talvez se identifiquem raízes biológicas da agressividade. No entanto, aparece de forma bastante particular, podendo se manifestar das mais diferentes formas de acordo com o contexto em que se apresenta. Ai Mead talvez tenha razão. Em ambiente acolhedor como a comunidade Arapesh, as manifestações desse arquétipo podem ser integradas de forma apropriada e a agressividade tenderá a ser utilizada de maneira criativa. Em ambientes hostis, como a comunidade Mudugamur, o aspecto destruidor se evidenciará.

Jung trabalha com o conceito de polos opostos, afirmando que o mal é inerente à natureza humana, da mesma maneira em que não há luz sem sombra. O processo de individuação é caracterizado pela contínua conciliação dos contrários, representado pela união do claro e do sombrio. O desenvolvimento da consciência é

a possibilidade de lidar com essas dimensões de maneira construtiva. Jung fala de uma ética inerente ao ser humano. O inconsciente é concebido como uma entidade autônoma, e a moralidade é uma propriedade universal da psique humana. A consciência impõe-se ao sujeito exigindo que o indivíduo obedeça a uma voz interior (Jung, 1993). Jung vai além, afirmando que ter consciência do que afeta o sujeito é a maneira de transformar em conhecimento a cegueira do afeto. O indivíduo deve saber como que está vivendo, compreender o que está fazendo e declarar-se responsável por seus atos. Indo de acordo com as colocações de Lorenz, Jung afirma que foi posto nas mãos do homem um poder divino (é capaz de construir e disparar uma bomba atômica, por exemplo) de maneira que não pode continuar cego e inconsciente (Jung, 1988). É através da consciência que pode desenvolver os mecanismos inibitórios, que pode lidar com o instinto agressivo e evitar a violência. Não adianta negar, dissociar ou projetar, mas sim reconhecer a natureza agressiva do homem e procurar e lidar com ela de maneira consciente. Essa é a única maneira de deixar de ser vítima de si mesmo e poder utilizar a agressividade como força adaptativa. Nesse sentido, Jurandir Freire Costa (1984), ao discorrer sobre o tema, faz uma distinção importante entre agressão e violência. A primeira pode ser pura expressão do instinto, não cabendo juízo de valor, ao passo que a segunda é um emprego desejado de agressividade. Assim, só existe violência no contexto humano, onde a agressividade é um instrumento de um desejo de destruição. Existe instinto agressivo que pode coexistir com a possibilidade de o homem desejar a paz e com a possibilidade de empregar a violência.

Finalmente, os meios de comunicação divulgam cenas violentas que invadem os domicílios. Paradoxo da sociedade moderna: violência mais próxima porque mais revelada, explícita e visível, porém, ao mesmo tempo, distante e virtual. A banalização da violência gera violência? Estudiosos garantem que o excesso de exposição

leva à dessensibilização. Há estudos procurando esclarecer se há de fato relação de causa-efeito entre violência na TV e aumento de agressividade entre crianças e adolescentes (Queiroz et al., 2002). Gomide e Speranceta (2002) descrevem várias teorias da psicologia que têm sido usadas na tentativa de elucidar essa relação. Do ponto de vista da teoria etológica, uma estimulação violenta desencadeia raiva e esta emoção desencadeia comportamento agressivo. Zilmann afirma que o disparador universal da raiva é a sensação de estar em perigo, que pode ser sinalizada não apenas por uma ameaça física direta, mas também por ameaça simbólica à autoestima ou dignidade, provocando estímulo adrenal e cortical generalizado, que pode durar horas ou dias, mantendo o cérebro em prontidão para o estímulo e tornando-se a base sobre a qual reações posteriores se formam com rapidez (Gomide, Speranceta, 2002). Os estímulos presentes em filmes e jogos eletrônicos podem provocar essa reação fisiológica. O espectador identifica-se com os personagens, o agressor ou a vítima, ora encontrando canal para aliviar e seus impulsos agressivos, ora vivendo uma série de reações fisiológicas correspondentes ao medo, ficando em prontidão para reagir. O desafio é sofrer essa estimulação, se aperceber do que se passa consigo e poder agir conscientemente, e não apenas por reflexo, atuando a agressividade impulsivamente.

A sociedade contemporânea é caracterizada pela instantaneidade, pelo excesso de estímulos, pela velocidade das novas tecnologias que induzem ao mundo virtual. As crianças e os adolescentes do mundo moderno podem estar sendo privados de fonte importante de aprendizado de lidar com sua força e agressividade, através de experiências concretas, nas quais o objeto está fisicamente presente. Aprender a ganhar e a perder, a superar obstáculos, suportar frustração, persistir, ter força para não desistir, são comportamentos que têm como base a força da agressividade e são experimentados de maneiras muito diferente se há ou não um outro

presente. Perder para o computador é diferente de perder de um amigo ou de um adversário real. Viver uma situação é diferente de vê-la em filmes. Essas experiências são importantes para o desenvolvimento e podem abrir espaço para a constelação do arquétipo do *herói*. O desafio é encontrar situações do cotidiano que favoreçam a interação, para que as pessoas enfrentem desafios no mundo concreto, além do abstrato, de maneira a lembrar que números podem representar coisas ou pessoas, que apertar botões pode provocar consequências concretas. Ao pensar em conviver com a agressividade e utilizá-la de maneira construtiva, temos que procurar locais onde possa ser experimentada e vivida de maneira saudável. A brincadeira é fundamental para o desenvolvimento. As brincadeiras turbulentas das crianças são também observadas entre outros mamíferos e fazem parte do treino para a vida adulta. Atacar, recuar, fugir, aprender a se defender. Se ferir o outro, aprender a

se desculpar, a reparar o dano. Enfim, descobrir seus limites e os do outro, aprender a negociar e ter consciência sobre seus atos. Diferentemente do mundo virtual, indolor, mágico, onde quase tudo é possível, uma vez que o limite físico inexistente. Nesse sentido, praticar esportes é uma alternativa interessante. Um jogo não deixa de ser a guerra ritualizada: dois times em campo representam uma batalha, de forma criativa. O prazer de competir, da disputa é inerente ao ser humano, produz sensação física de bem-estar. O herói constelado favorece que a energia seja direcionada de forma apropriada. Caso contrário, a agressividade que não pode encontrar um canal adequado no mundo externo pode voltar-se contra o ego e patologias, como depressão, farmacod dependência e outros transtornos do controle do impulso, tão comuns atualmente, prevalecem. ■

Recebido: 05/06/2023

Revisão: 10/08/2023

Abstract

Reflections on aggression and violence: from biology to culture

The present paper aims to discuss aggression and violence from different perspectives. The contributions of some ethologists who state that aggression is innate and related to species survival, being biologically determined are emphasized, as well as the contributions of some anthropologists that refer the culture as determinants of aggressive behaviors. The relationship between violence and society is discussed in different aspects, focusing primitive societies, social banditism and contemporary society. The concept of archetype is pointed out as a possible bridge between these different visions, and Jung's view about conscience is analyzed as a way to deal with aggressive drives properly. The influence of violence in the media is discussed and creative ways of dealing with aggression are pointed out. ■

Keywords: aggression, violence, ethology, anthropology, analytical psychology

Resumen

Reflexiones sobre agresión y violencia: de la biología a la cultura

El objetivo de este trabajo es examinar la agresión y la violencia desde diferentes enfoques. Entre los más relevantes, se destaca la contribución de algunos etólogos que afirman ser la agresión innata y relacionada a la supervivencia de la especie, siendo biológicamente determinada, así como de algunos antropólogos que refieren la cultura como determinante del comportamiento agresivo. La relación entre violencia y sociedad se discute bajo varios aspectos en sociedades primitivas, el bandidoje social y la sociedad contemporánea. El concepto de arquetipo se señala como posibilidad de tránsito entre estas diferentes visiones, y las afirmaciones de Jung sobre la conciencia como posibilidad de lidiar con impulsos agresivos de manera apropiada. Se discute la influencia de la violencia en los medios de comunicación y se identifican formas creativas de lidiar con la agresión. ■

Palabras clave: agresión, violencia, etología, antropología, psicología analítica.

Referências

- CLASTRES, P. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, P. et al. *Guerra, religião e poder*. Lisboa: 70, 1980. p. 11-47.
- COSTA, J. F. À guisa de introdução: por que a violência e por que a paz? In: COSTA, J. F. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 9-61.
- DARWIN, C. Ódio e raiva. In: DARWIN, C. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 222-36.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1976a.
- _____. *Mal estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. Por que existe guerra. In: MEGARGEE, E.; HOKANSON, J. E. (Orgs.) *A dinâmica da agressão: análise de indivíduos, grupos e nações*. São Paulo: EPU, 1976b. p.13-26.
- GOMIDE, P. I. C.; SPERANCETTA, A. O efeito de um filme de abuso sexual no comportamento agressivo das adolescentes. *Interação em Psicologia*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 1-11, jan./jun. 2002. <https://doi.org/10.5380/psi.v6i1.3187>
- GOODALL, J. A guerra. In: *Uma janela para a vida: 30 anos com os chimpanzés na Tanzânia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- HOBBSAWM, E. J. O bandido social. In: HOBBSAWM, E. J. *Rebeldes primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. p. 23-37.
- JOHNSON, N. R. O conceito de agressão. In: JOHNSON, N. R.; KEEN, E. *Agressão nos homens e nos animais*. Rio de Janeiro: Interamericana, 1979. p. 1-33.
- JUNG C. G. A consciência na visão psicológica. In: JUNG C. G. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 165-81. (Obras Completas de C. G. Jung vol. 10/3).
- _____. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1988. (Obras Completas de C. G. Jung vol. 11/4).
- LEAKEY, R. Agressão, sexo e natureza humana. In: LEAKEY, R.; LEWIN, R. *Origens*. São Paulo: Melhoramentos, 1982. p. 206-37.
- LORENZ, K. Ecce Homo. In: LORENZ, K. *A agressão: um a história natural do mal*. Lisboa: Moraes, 1979. p. 245-79.
- MARTUCCELLI, D. Reflexões sobre a violência na condição moderna. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 157-75, maio 1999. <https://doi.org/10.1590/S0103-20701999000100008>
- MEAD, M. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- QUEIROZ, R. S.; BUSSAB, V. S. R.; OTTA, E. Ficção e realidade: o impacto da violência televisiva sobre o comportamento de crianças e de adolescentes. In: QUEIROZ, R. S. et al. *Arte e cultura da América Latina*. Vol 8. São Paulo: Sociedade Científica de Estudos da Arte, 2002. p. 31-45.
- SAINT-EXUPERY, A. *Pilote de guerre*. Paris: Gallimard, 1942.
- WILSON, E. O. Aggression. In: WILSON, E. O. *La Sociobiologie*. Paris: Rocher, 1987. p. 255-74. (l'Esprit et la Matière).
- WRANGHAM, R.; PETERSON, D. Uma questão de temperamento. In: WRANGHAM, R.; PETERSON, D. *O macho demoníaco*. Rio de Janeiro: Objetivo, 1996. p.137-86.



Reflections on aggression and violence: from biology to culture¹

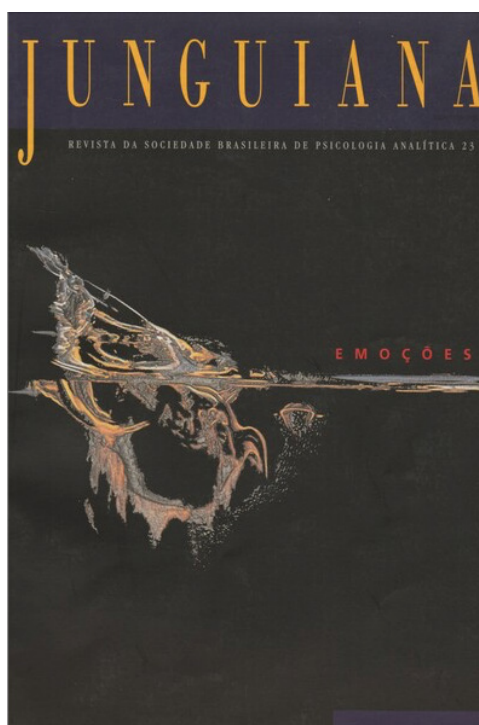
Maria Paula Magalhães Tavares de Oliveira*

Abstract

The present paper aims to discuss aggression and violence from different perspectives. The contributions of some ethologists who state that aggression is innate and related to species survival, being biologically determined are emphasized, as well as the contributions of some anthropologists that refer the culture as determinants of aggressive behaviors. The relationship between violence and society is discussed in different aspects, focusing primitive societies, social banditism and contemporary society. The concept of archetype is pointed out as a possible bridge between these different visions, and Jung's view about conscience is analyzed as a way to deal with aggressive drives properly. The

influence of violence in the media is discussed and creative ways of dealing with aggression are pointed out. ■

Keywords
aggression,
violence,
ethology,
anthropology,
analytical
psychology.



¹ This article was originally published in Junguiana nº 23, 2005, p. 59-66.

* Psychologist. Analyst member of Brazilian Society of Analytical Psychology (SBrPA) and of the International Association for Analytical Psychology (IAAP). Master and PhD in Psychology by IPUSP (Psychology Institute of São Paulo University). ORCID: 0000-0002-7956-5244. e-mail: mpm_fto@uol.com.br

Reflections on aggression and violence: from biology to culture

Aggression and violence are themes that intrigue human beings. Despite all the development achieved by man, manifestations of brutality are still part of everyday life on all continents. In the literature, we find different theories that try to explain aggression. Defined as a complex process of responses from the animal's endocrine and nervous systems, programmed to be triggered by a stress stimulus (WILSON, 1987), aggression can be influenced by internal or external motivation factors and genetic or learned ones (JOHNSON, 1979). From biology to culture the different facets of the issue do not end.

Observations about animal behavior show that aggressive behavior is present in diverse species, aiming at survival and adaptation. Disputes over territory, food, and females have been arguments to explain aggression between animals of various species, including humans. In an interesting study on the roots of human aggressiveness, Goodall (1991) states that primates fiercely defend their territories. She reports a four-year war in which a group of chimpanzees split into two subgroups. The splinter wing had to go to another territory, where they were decimated over time by members of the enemy group. Goodall portrays the hatred aroused in chimpanzees by the sight of another community member. Females were attacked more frequently, especially when unaccompanied. Peaceful contact could occur barely in adolescence when there were inter-community encounters, which made it possible for a young chimpanzee to migrate to another group.

Similarities between men and chimpanzees, such as sexual coercion and dominance, in which the male forces the female to live in a conjugal state have been reported by Wrangham and Peterson (1996). Rape is also observed in monkeys. Among orangutans, for instance, females choose

strong males, and physically less privileged adults do not have much chance of attracting a female, which makes them use force for mating. Monkeys, like men, live in social groups with hierarchy and power relations. They even fight for leadership, with descriptions in the literature of disputes between large males for status, fertilization, and control of females, ensuring reproductive success. Aggression is even more brutal when a male kills the baby of another male, demonstrating strength, as way to guarantee the fidelity of the female, who feels protected if accompanied by the father of her child.

Examining gender issues, Wrangham and Peterson argue that men are more warriors than women. They report that most societies prevented women from participating in war, as they would be more fragile and less effective. Consulting statistical data, these authors found that men commit more violent crimes than women. They discuss the patriarchy theory, concluding that Bahofen's theory does not have solid support since no anthropological record was found supporting authentic matriarchy. Different societies are not free from violence, which is not a privilege of Western culture since Eastern culture also registers it. These authors consider patriarchy part of human biology and relate its evolutionary origins to the control of women and the need to support peers in competition with adversaries.

A fact that deserves attention is that primates are one of the few species that kill their fellow man. Most species have developed signs and rituals that highlights conflict. The strongest wins, and the other, defeated, moves away. Darwin (2000) describes signs and rituals that signal divergence and power sufficient to scare away the intruder or dissuade the weakest from avoiding confrontation. In this work, Darwin describes the

posture of the human being in aggression, pointing out characteristic signs of the species that reveal fury, anger, or indignation. These signs are common around the world, with some variations. In a rage, for instance, the face turns red or purple, breathing is altered, and the body is held erect, ready for immediate action. The mouth is usually tightly closed, and the teeth grind or clench. Raising the hand with a closed fist is common. Sometimes the reaction is different. There is a tremor, and the voice gets stuck in the throat. The retracted lips expose the clenched teeth. The moods of anger and indignation differ only in degree from fury, and their signs are quite similar. In the case of irony and provocation, Darwin observed the retraction of the upper lip in such a way that the canine tooth is shown only on one side of the face.

An ethology scholar, Lorenz (1979), raises a rather interesting hypothesis when examining aggressiveness among men: violence in primates arises partly from the development of their cognitive capacity. He believes that aggressive impulses are innate, and that man has not found an appropriate channel to express them in contemporary society. Lorenz describes inhibitions that control aggression in different social animals and that prevent them from injuring or killing their brethren and claims that there is a failure in this inhibition among humans. The imbalance caused by the human ability to develop language and abstract thinking would be a decisive factor in this matter. Humanity has evolved faster than the biological barrier against aggression. Conceptual thought and language influenced the evolution of man because they produced something equivalent to the heredity of acquired characters. Mechanisms of instinctive behavior are not up to confronting new conditions created by man, who conceived instruments to live as a compensation for not having much physical strength. However, according to Lorenz, the carnivore mentality still prevails. By developing intelligence and creating, for example, firearms and others that allow an attack from

a distance, the human being was faster than the evolution of species in general, not giving time to nature to create inhibitory defense mechanisms, such as those produced by proximity to the victim. Saint-Exupery (1942), in *Pilote de Guerre*, exemplifies this fact by describing his experience of throwing bombs from the plane he was piloting, hitting undetermined people whose faces he could not distinguish at the height where he was. He felt as if he were hitting ants, whose suffering he could not assess, and was therefore indifferent to them.

Wilson (1987), in turn, lists different types of aggression and states that for each species, there is an ideal level of aggressiveness, which is the minimum necessary to guarantee victory. An aggressor dedicates time to aggression that he could invest in other essential activities such as mating and caring for their offspring. Wilson indicates internal causes for the phenomenon, such as stress and hormones, and environmental causes, such as an intruder in the territory; food dispute; overpopulation, or change of season, especially spring, marked by sexual reproduction. He suggests that to decrease aggressive behavior and reduce catecholamines and corticosteroids to appropriate levels, demographic density and social systems must be considered so that aggression appears inappropriate and maladaptive.

The above-mentioned factors may lead one to think that aggression is innate and related to the species survival, being biologically determined. Other authors, however, refer to culture as a determinant of aggressive behavior. Mead (1976), for example, describes different patterns of behavior that vary according to culture, stating that the environment induces individuals to attack each other. Education, culture, and learning would be elements that would make an individual more or less aggressive. She portrays how different cultures produce different individuals, illustrating with communities with opposing principles. She mentions the Arapesh, a community where men and women unite around a com-

mon task, primarily maternal. Gender differences are respected, prevailing cooperation, being the norm for individuals to be kind. The Mundugumor community, on the other hand, a cannibal tribe not far from the Arapesh, is characterized by being more hostile and competitive and by a spartan education, producing tough and aggressive young people.

Leakey (1982) also believes cultural influence is stronger than biological one. He claims that man is a cooperative animal and that despite instincts, the flexibility of responses depends on environmental forces. An animal is territorial to protect its resources, and learning and culture play a fundamental role in this purpose. He mentions a type of behavior that can be interpreted oppositely according to the context, cannibalism. In the case of endocannibalism, it manifests love and respect as an attempt to incorporate the other and keep him or her alive. On the other hand, exocannibalism is pugnacious, being related to aggressiveness, to destroying the enemy. Leakey discusses the importance of marriage rules and the need for social and economic alliances. Exogamy, exchange, and prohibition of incest are laws that underlie culture, which makes man different from animals. Exchange and the principles that govern group life, marked by cooperation, are established from kinship relations. Thus, in his conception, before being aggressive, human beings are cooperative.

Pierre Clastres (1980), in his turn, suggests that war as inherent to “primitive” civilizations. He claims that primitive societies are violent; their social being turns to war, which has characteristics of universality. Clastres contests the naturalist discourse that assumes that aggression is a natural fact since man is a hunter and war would be a consequence of hunting. This point of view would imply the dissolution of the sociological in the biological. He also criticizes the economic discourse that considers that the primitive subsistence economy is one of misery, in which the rarity of goods would lead to armed conflict. In his opinion, primitive societies are

leisure societies with no surplus. Clastres discusses political discourse, disagreeing with Levi Strauss, who considers that war would result from unsuccessful commercial transactions. He claims that these societies refuse the risk inherent in trade, as they do not want to alienate their autonomy and lose their freedom. Primitive society is a space of exchange and also of violence. The community belongs to the local group, and the territory is a political unit, an exclusive space for community rights. The relationship with neighbors is political; there is no division of labor nor production of surpluses. The community is totality and unity at the same time. The chief is deprived of power and speaks in the name of society based on ancestral law. Neighboring groups take the place of the Other as a mirror. It is a society that wants dispersion. War is a condition of life, as it affirms differences. The exchange would be identification, a threat to the unit’s autonomy. So, trade only with nearby groups; alliances depend on war.

Robin Hood personifies another kind of relationship between violence and society: social banditry. In this case, the population considers violent acts legitimate since the bandit is a hero who acts to defend the poor and oppressed. The bandit’s function is to impose certain limits on the oppression of a traditional society at the price of disorder, extortion, and murder (HOBBSAWM, 1970). Social banditry gave way to politically organized movements based on ideologies like socialism. In reflecting on the relationship between violence and modernity, Martuccelli (1999) points out that violence had a positive meaning as an expression of the class struggle of the search for social justice. Violence manifests a state of irrepressible conflict in which social actors, having no other means, resort to violence to make themselves heard. Revolutions exemplify this stance. However, Martuccelli states that in modernity, the negative conception of violence prevails, synonymous with failure, with the irruption of the “primitive.” Today’s society is continuously

exposed to risk, and there is a feeling of insecurity that society cannot control. According to this author, risk comes from the consequences of technical achievements in contemporary society and the complexity and implications of actions. A wrong decision can lead to risk or violent behavior. US foreign policy and terrorism seem to exemplify this situation well. Martuccelli points out the profound modern ambiguity in which the individual should be able to govern himself from within. At the same time, the precept prevails that the subject only dominates himself to the extent that he is controlled from the outside. He claims that this hidden tension, already noted by Durkheim, becomes evident and explicit. Violence thus expresses the conflict between these two realities.

Seeking to understand the phenomenon of aggressiveness with the tools of psychoanalysis, in 1920, Freud created the notion of the death drive (FREUD, 1976a). In *Discontent in Civilization*, when dealing with aggressive human instincts, he discusses whether the progress of civilization could dominate the disturbances brought by this drive (FREUD, 1974). In a letter to Einstein titled *Why War?* (FREUD, 1976b) violence appears associated with the satisfaction of man's destructive impulses and desires, but it also appears as a way of resolving conflicts. According to Freud, muscular strength and intellectual superiority are always linked to power, and violence would be overcome by transferring power to a larger unit, preserved by emotional links between its members. Creating a supreme authority and accepting a necessary power would be necessary for this. However, the attempt to substitute real force for ideas would be doomed to failure. Freud believes it is useless to try to eliminate man's aggressive impulses; it is necessary to deviate from them and stimulate the life drive, *Eros*. Thus, he understands that everything that stimulates the growth of emotional bonds between men, such as love and identification, and everything that promotes the development of culture must operate against war.

The concept of the archetype, as developed by Jung, is quite interesting when applied to this issue, as it is a concept that allows one to escape the culture *versus* biology, innate *versus* learned dilemma. The archetype is a universal structure that appears in all cultures and manifests in a particular way through symbols. As an innate and universal pattern, it is almost an instinct, making it plausible that perhaps biological roots of aggressiveness can be identified. However, it appears in a very particular way, being able to manifest itself in the most different ways according to the context in which it appears. Maybe Mead is right. In a welcoming environment like the Arapesh community, manifestations of this archetype can be properly integrated, and aggressiveness will tend to be used creatively. The destructive aspect will be evident in hostile environments like Mudugamur communities.

Jung works with the concept of opposite poles, stating that evil is inherent in human nature, in the same way, that there is no light without shadow. The individuation process is characterized by the continuous reconciliation of opposites, represented by the union of light and dark. The development of consciousness is the possibility of dealing with these dimensions constructively. Jung speaks of an ethics inherent to the human being. The unconscious is conceived as an autonomous entity, and morality is a universal property of the human psyche. Consciousness imposes itself on the subject, demanding that the individual obey an inner voice (JUNG, 1993). Jung further states that being aware of what affects the subject is the way to transform the blindness of affect into knowledge. The individual must know how he is living, understand what he is doing and hold himself accountable for his actions. In line with Lorenz's statements, Jung states that divine power has been placed in man's hands (he can build and shoot an atomic bomb, for example) so that he cannot remain blind and unconscious (JUNG, 1988). Through awareness, inhibitory mechanisms can be developed to deal with the aggressive instinct

and avoid violence. There is no point in denying, dissociating, or projecting, but recognizing man's aggressive nature and consciously seeking and dealing with it. This is the only way to stop being a victim of himself and be able to use aggression as an adaptive force. In this sense, Jurandir Freire Costa (1984), when discussing the subject, makes an important distinction between aggression and violence. The first may be a pure expression of instinct, with no value judgment, while the second is a desired use of aggressiveness. Thus, violence only exists in the human context, where aggressiveness is an instrument of a desire for destruction. There is an aggressive instinct that can coexist with the possibility of man desiring peace and using violence.

Finally, the media publicize violent scenes that invade homes. The paradox of modern society: violence is closer because it is more revealed, explicit, and visible, but at the same time, distant and virtual. Does the trivialization of violence generate violence? Scholars guarantee that excess exposure leads to desensitization. Studies are trying to clarify whether there is a cause-effect relationship between violence on TV and increased aggressiveness among children and adolescents (QUEIROZ et al., 2002). Gomide and Speranceta (2002) describe several psychology theories that have been used in an attempt to elucidate this relationship. From the point of view of ethological theory, violent stimulation triggers anger, and this emotion triggers aggressive behavior. Zilman states that the universal trigger of anger is the feeling of being in danger, which can be signaled not only by a direct physical threat but also by a symbolic threat to self-esteem or dignity, causing generalized adrenal and cortical stimulation, which can last hours or days, keeping the brain in readiness for the stimulus and becoming the basis on which later reactions are quickly formed (GOMIDE, SPERANCETA, 2002). Stimuli present in movies and electronic games can provoke this physiological reaction. The spectator identifies with the characters, ag-

gressor or victim, sometimes finding a channel to relieve his aggressive impulses, sometimes experiencing a series of physiological reactions corresponding to fear, being ready to react. The challenge is to suffer this stimulation, be aware of what is happening to you, and be able to act consciously, and not just out of reflex, using aggressiveness and impulsiveness.

Contemporary society is characterized by immediacy, excess of stimuli, and the speed of new technologies that lead to the virtual world. Children and adolescents in the modern world may be deprived of an important source of learning to deal with their strength and aggressiveness through concrete experiences where the object is physically present. Learning to win and lose, to overcome obstacles, to endure frustration, to persist, and to have the strength not to give up, are behaviors that are based on the strength of aggressiveness and are experienced in very different ways whether or not there is another person present. Losing to the computer differs from losing to a friend or a real opponent. Living a situation is different from seeing it in movies. These experiences are important for development and can make room for the constellation of the *hero* archetype. The challenge is to find everyday situations that favor interaction so that people face challenges in the concrete world, in addition to the abstract, to remember that numbers can represent things or people and that pressing buttons can cause concrete consequences. When thinking about coexisting with aggression and using it constructively, we must look for ways where it can be experienced and lived healthily. Play is essential for development. Children's boisterous play is also observed among other mammals and forms part of adult training. Attack, retreat, flee, and learn to defend yourself. If you hurt the other, learn to apologize to repair the damage. Anyway, discover your limits and those of others, learn to negotiate, and be aware of your actions. Different from the virtual, painless, magical world, where almost everything is possible

since the physical limit does not exist. In this sense, playing sports is an interesting alternative. A game is still ritualized war: two teams on the field represent a battle creatively. The pleasure of competing, of dispute, is inherent to the human being; it produces a physical sensation of well-being. The constellated hero favors that energy is directed appropriately. Otherwise, ag-

gressiveness that cannot find a suitable channel in the external world can turn against the ego, and pathologies such as depression, drug addiction, and other impulse control disorders, so common today, prevail. ■

Received: 06/05/2023

Revised: 08/10/2023

Resumo

Reflexões sobre agressão e violência: da biologia à cultura

É objetivo deste trabalho examinar a agressão e a violência a partir de diferentes abordagens. Dentre as mais relevantes, destaca-se a contribuição de alguns etologistas que afirmam ser a agressão inata e relacionada à sobrevivência da espécie, sendo biologicamente determinada, bem como de alguns antropólogos que referem a cultura como determinante do comportamento agressivo. A relação entre violência e sociedade é discutida sob vários as-

pectos em sociedades primitivas, o banditismo social e a sociedade contemporânea. O conceito de arquétipo é apontado como possibilidade de trânsito entre essas diferentes visões, e as afirmações de Jung sobre a consciência como possibilidade de lidar com impulsos agressivos de maneira apropriada. Discute-se a influência da violência nos meios de comunicação e identificam-se formas criativas de lidar com a agressão. ■

Palavras-chave: agressão, violência, etologia, antropologia, psicologia analítica.

Resumen

Reflexiones sobre agresión y violencia: de la biología a la cultura

El objetivo de este trabajo es examinar la agresión y la violencia desde diferentes enfoques. Entre los más relevantes, se destaca la contribución de algunos etologistas que afirman ser la agresión innata y relacionada a la supervivencia de la especie, siendo biológicamente determinada, así como de algunos antropólogos que refieren la cultura como determinante del comportamiento agresivo. La relación entre violencia y sociedad se discute bajo varios

aspectos en sociedades primitivas, el banditaje social y la sociedad contemporánea. El concepto de arquetipo se señala como posibilidad de tránsito entre estas diferentes visiones, y las afirmaciones de Jung sobre la conciencia como posibilidad de lidiar con impulsos agresivos de manera apropiada. Se discute la influencia de la violencia en los medios de comunicación y se identifican formas creativas de lidiar con la agresión. ■

Palabras clave: agresión, violencia, etología, antropología, psicología analítica.

References

- CLASTRES, P. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, P. et al. *Guerra, religião e poder*. Lisboa: 70, 1980. p. 11-47.
- COSTA, J. F. À guisa de introdução: por que a violência e por que a paz? In: COSTA, J. F. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 9-61.
- DARWIN, C. Ódio e raiva. In: DARWIN, C. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 222-36.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1976a.
- _____. *Mal estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. Por que existe guerra. In: MEGARGEE, E.; HOKANSON, J. E. (Orgs.) *A dinâmica da agressão: análise de indivíduos, grupos e nações*. São Paulo: EPU, 1976b. p.13-26.
- GOMIDE, P. I. C.; SPERANCETTA, A. O efeito de um filme de abuso sexual no comportamento agressivo das adolescentes. *Interação em Psicologia*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 1-11, jan./jun. 2002. <https://doi.org/10.5380/psi.v6i1.3187>
- GOODALL, J. A guerra. In: *Uma janela para a vida: 30 anos com os chimpanzés na Tanzânia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- HOBBSAWM, E. J. O bandido social. In: HOBBSAWM, E. J. *Rebeldes primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. p. 23-37.
- JOHNSON, N. R. O conceito de agressão. In: JOHNSON, N. R.; KEEN, E. *Agressão nos homens e nos animais*. Rio de Janeiro: Interamericana, 1979. p. 1-33.
- JUNG C. G. A consciência na visão psicológica. In: JUNG C. G. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 165-81. (Obras Completas de C. G. Jung vol. 10/3).
- _____. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1988. (Obras Completas de C. G. Jung vol. 11/4).
- LEAKEY, R. Agressão, sexo e natureza humana. In: LEAKEY, R.; LEWIN, R. *Origens*. São Paulo: Melhoramentos, 1982. p. 206-37.
- LORENZ, K. Ecce Homo. In: LORENZ, K. *A agressão: um a história natural do mal*. Lisboa: Moraes, 1979. p. 245-79.
- MARTUCCELLI, D. Reflexões sobre a violência na condição moderna. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 157-75, maio 1999. <https://doi.org/10.1590/S0103-20701999000100008>
- MEAD, M. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- QUEIROZ, R. S.; BUSSAB, V. S. R.; OTTA, E. Ficção e realidade: o impacto da violência televisiva sobre o comportamento de crianças e de adolescentes. In: QUEIROZ, R. S. et al. *Arte e cultura da América Latina*. Vol 8. São Paulo: Sociedade Científica de Estudos da Arte, 2002. p. 31-45.
- SAINT-EXUPERY, A. *Pilote de guerre*. Paris: Gallimard, 1942.
- WILSON, E. O. Aggression. In: WILSON, E. O. *La Sociobiologie*. Paris: Rocher, 1987. p. 255-74. (l'Esprit et la Matière).
- WRANGHAM, R.; PETERSON, D. Uma questão de temperamento. In: WRANGHAM, R.; PETERSON, D. *O macho demoníaco*. Rio de Janeiro: Objetivo, 1996. p.137-86.



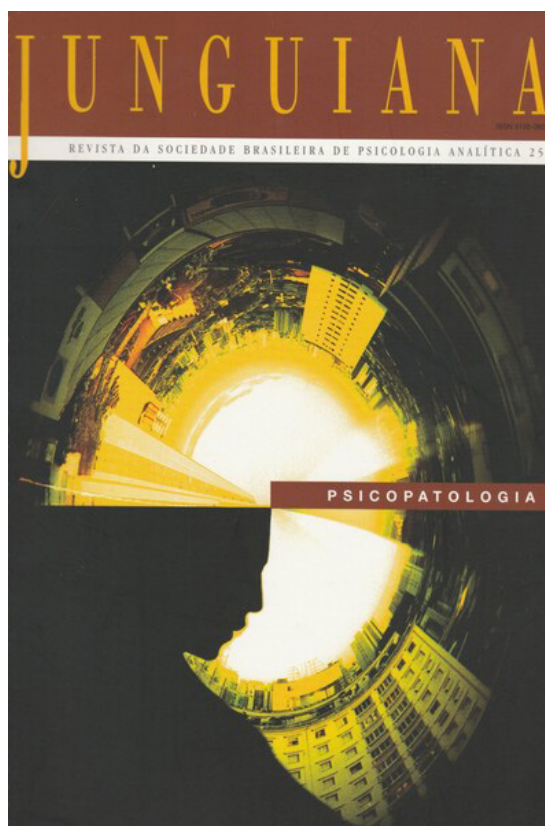
O tédio¹

Victor Palomo*

Resumo

Este artigo busca fazer uma abordagem histórica do tédio a partir de suas raízes arquetípicas, enfatizando a importância que esse estado da alma ganha no contexto da modernidade. Procura também referências que tentam explicá-lo na perspectiva da obra de Freud, Jung e nas categorias psiquiátricas descritas no DSM-V (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014), mapeando suas possíveis interseções com o consumo em massa. Finalmente, o autor faz algumas amplificações que aludem ao sentido do tédio e do consumo para o processo de individuação. ■

Palavras-chave
tédio,
melancolia,
psicologia
junguiana,
modernidade,
processo de
individuação.



¹ Publicado originalmente na Revista Janguiana nº 25, 2007, p. 55-63.

* Médico psiquiatra. Membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e *International Association for Analytical Psychology* (IAAP). Mestre e Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: victorpalomo@uol.com.br

O tédio

Eu não sou eu nem sou outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro
(MÁRIO DE SÁ-CARNEIRO, 7, Lisboa, 1914).

*Every day is like Sunday,
Every day is silent and gray*
(MORRISEY, Viva Hate, Londres, 1988).

O tédio é humano, demasiadamente humano.

A procura pelas raízes arquetípicas dessa expressão anímica se embaralha inexoravelmente com a história da melancolia. Sabe-se que a prática médica grega se apoiava na noção de que as variações do temperamento humano eram decorrentes das intermitências dos fluidos corpóreos: a fleuma, a bile amarela, o sangue e a bile negra. O excesso desta última, cujas palavras em grego são *melaina chole*, conduzia à melancolia, a qual tinha como uma das mais evidentes manifestações o “desânimo”: a alma consumida por seus aspectos dolorosos e aparentemente inapetentes. Em busca de um reequilíbrio dos humores, Hipócrates, no final do século V a.C., já propunha o consumo de ervas eméticas e catárticas como a mandrágora para o tratamento da melancolia. Uma “bulimia” para a melancolia! Indicava também o consumo “terapêutico” da experiência amorosa, quando recomendou um casamento ao melancólico rei Perdicas II, como uma solução para o seu sofrimento (SOLOMON, 2002).

As primeiras descrições do que é hoje denominado tédio derivam da Antiguidade até o Renascimento recebendo o nome de “acídia”, termo que carregava consigo sentidos psicológicos e moralizantes. Tendo como origem a palavra grega *akedia*, a qual aludia a um descaso em re-

lação ao mundo, o termo ganha progressivamente um significado de “falta súbita de interesse”, uma espécie de ruptura com a ordem vigente, que tinha como desdobramento uma experiência de fragmentação (SVENDSEN, 2006).

Compreendida pela perspectiva moral da escolástica medieval como preguiça, a acídia era considerada um pecado, o qual assolava os monges com tal intensidade que eles se tornavam apáticos e se afastavam progressivamente do caminho ascético ao qual a escolha monástica se destinava. Ao propor um distanciamento da *tristitia*, que invariavelmente reconduzia o homem a Deus pelo arrependimento, o demônio da acídia subitamente assombrava o caminho do monge. Este passava, então, a experimentar uma total ausência de sentido para a vida e a fantasia de um provável encontro com Deus, que se constituía na esperança e justificativa para tal enclausuramento, dissipava-se em devaneios de uma vida repleta de prazeres, nostalgia de um paraíso que talvez ele tivesse vislumbrado em época anterior ao claustro (SVENDSEN, 2006).

No Renascimento, a depressão, que tinha a anedonia (ou o tédio) entre seus componentes, passa a ser idealizada, tendo em Marsílio Ficino seu maior filósofo, o qual considerava que o pensador profundo e o artista necessitam da melancolia como perspectiva, pois anseiam pela grandeza e pela eternidade do mundo. Ficino foi quem descreveu Saturno como o planeta que regia esse estado da alma. Em torno de Ficino, reuniam-se intelectuais de outros países da Europa, que viajavam a Florença fascinados por aquela imagem aristocrática de um homem taciturno, descabelado e de olhos sombrios (SOLOMON, 2002).

Todavia, é principalmente no movimento romântico alemão do século XVIII que o tema do tédio ocupa um lugar de destaque, numa acepção que faz intersecção com a comumente utilizada

na atualidade. Nesse momento, ao que parece, a realidade objetiva passa a ser menos legitimada como forma de apreensão das “verdades do mundo” e a experiência subjetiva ganha gradualmente respeitabilidade epistemológica, sendo entendida como uma forma de conhecimento.

O homem entediado romântico não sabe o que procura. Apenas sente fome. Fome de um significado grandioso, infinito, na verdade talvez sem muito significado. Pois o sentido maior da existência estaria no “eu” e, como escreveu Hegel, se “tudo que é só existe graças ao ‘eu’, tudo que existe graças ao ‘eu’ pode igualmente ser destruído pelo ‘eu’” (apud SVENDSEN, 2006, p. 65).

Eis uma inquietante definição do tédio, que o considera produto de uma arrogância, uma vez que fomentada por um eu grandioso que o tempo e a totalidade desconsideram, posto que imaginados por um ego inflado. Esse hipersubjetivismo destitui de valor próprio os objetos do mundo, cabendo ao ego deliberar sobre todas as coisas. Esse ego, senhor do mundo, qualifica-se como realidade única e última, tornando o restante, dessa maneira, tão interessante como desinteressante, logo entediante.

Segundo levantamento feito pelo filósofo norueguês Lars Svendsen (2006), o tema do tédio interessou a muitos outros filósofos que registraram percepções distintas sobre o fenômeno. Por exemplo, para Pascal (1623–1662), a vida é um fenômeno que não traz uma satisfação sólida ou verdadeira, logo a diversão é a única saída que pode dar consolo ao homem. Dizia ele: “Ela [a diversão] nos impede de pensar sobre nós mesmos. Sem isso estaríamos no tédio, e esse tédio nos levaria a buscar uma maneira mais segura de escapar...” (apud SVENDSEN, 2006, p. 56).

Pascal disserta sobre um consumo dos prazeres que conduz ao divertimento como forma de encontrar alento para uma vida pouco criativa. Há nas entrelinhas dessa afirmativa uma sugestão de que o indivíduo que se deixa visitar pelo tédio pode viver de maneira mais segura. Ou, dito de outra maneira, há fagulhas nesse estado sombrio da alma que podem estar encober-

tas e, quando acesas, aquecem sobremaneira o processo de aquisição de si, ou o que Jung denominou processo de individuação.

Pascal acrescenta ainda que o homem sem deus é nada e o tédio se instala a partir dessa consciência. Logo, haveria no entediado uma proposta de reinvenção da realidade, talvez por propiciar a emergência de aspectos até então desconhecidos de si e, agora, passíveis de consideração (apud SVENDSEN, 2006). Kant é outro autor que se dedicou ao tema do tormento do vazio e compreendia suas especificidades de forma oposta a Pascal. Para ele, o deus do trabalho seria o salvador para a alma esvaziada: “Quanto maior é a nossa consciência do tempo, mais vazios nos sentimos... A única cura é o trabalho, não os prazeres... O homem é o único animal que deve trabalhar...” (apud SVENDSEN, 2006, p. 58).

Outro autor que produziu importantes reflexões sobre o tema foi Kierkegaard (1813–1855), para quem o tédio fazia parte de um pantefismo demoníaco, onde o demônio é o vazio que impregna a realidade. Entendia que o estado entediado da alma é próprio do mundo da elite, atributo do homem refinado, nobre (apud SVENDSEN, 2006, p. 61). Em consonância com Kant, ratificava a concepção de que aqueles que têm que lutar para sobreviver não sucumbem ao tédio, porque este seria uma arrogância da abundância. Talvez aqui ele se refira àquele estado inflacionado do ego, para o qual tudo em volta é imperativamente desinteressante.

Porém, é fundamentalmente o conceito de modernidade que vem legitimar o tédio como um fenômeno exuberante nos tempos atuais. Prova disso é a infinidade de autores que se debruçaram sobre o tema, dos quais destaco Baudelaire.

Dentre os muitos ensaios dedicados ao autor e suas releituras feitas por Walter Benjamin, destaca-se o da autora suíça Gagnebin (1997), a qual enfatiza que a palavra modernidade remete a uma oposição já existente desde a Antiguidade, quando “antigo” e “novo” se polarizavam temporalmente, sendo o primeiro representante do “outrora” e o segundo, do “atual”.

O moderno, então, se definiria como uma oposição ao passado, dentro da lógica iluminista, ou como um afastamento doloroso do outro, de acordo com a concepção romântica, porém sempre implicando uma ruptura em busca do novo. Ora, essa luta com o tempo em busca do novo produz um grave efeito colateral: o advento do não novo, do obsoleto. Ou seja, o problema do moderno é que ele se torna rapidamente antigo (GAGNEBIN, 1997).

Eis a armadilha em que caiu o entediado: a busca voraz pelo novo que já está se tornando velho. A fronteira entre ambos velozmente se diluiu, e a obsessão do homem moderno pelo consumo dos vilões fugidios da novidade e do interessante lançam-no num atormentado abandono. E no tédio!

Baudelaire, em *O pintor da vida moderna*, citado por Gagnebin (1997), vaticina de maneira clara sobre a era do consumo. Pois, se modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, abre-se um espaço para que a alma, em tempos de intensa produção capitalista, busque consolo no fetiche da mercadoria, na novidade prestes a se tomar sucata. E se entedie!

Provavelmente, uma das primeiras tentativas de sistematização que busca integrar o tédio ao campo da psicologia é o texto de Freud (2006) intitulado *Luto e melancolia*. Nele, o luto é considerado como a reação da psique diante da perda, seja esta um ente querido ou alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido. O luto não é considerado patológico, pois nele o ego se rende à realidade, ainda que esta se apresente dolorosa. Em contrapartida ao luto anuncia-se o sofrimento melancólico, caracterizado por desânimo, perda de interesse e de iniciativa, acompanhado por intensa culpa e por uma expectativa desproporcional de punição. Porém, diferentemente de um processo de natureza predominantemente consciente do luto, na melancolia o sujeito sabe quem ele perdeu, mas não o que perdeu nesse alguém...

O ego melancólico é pobre e vazio, o que justificaria o crime e o castigo. Possuído pelo

deus (ou pelo complexo) da inferioridade e por seus súditos – a mesquinhez, a dependência e a inércia –, o melancólico julga-se incapaz de qualquer elaboração, como se parte de si tivesse sido perdida. Então, enfatiza Freud (2006, p. 254): “Há uma identificação do ego com o objeto abandonado... a sombra do objeto caiu sobre o ego e este pode, daí por diante, ser julgado... como se fosse o objeto abandonado”.

O oposto da melancolia, na qual a alma em culpa e ressentimento se consome, é a mania, em que a alma a tudo indiscriminada e urgentemente consome. Em ambos os casos, o diálogo se estabelece com o mesmo deus, porém, na melancolia, o ego se rende ao complexo. Na mania, o deus da inferioridade ou da incompetência é dominado e negado.

A dificuldade, muitas vezes, é compreender o que rememora a comemoração maníaca. Fato é que ela fomenta muito da voracidade humana consumista que se apresenta como impulsividade, quer os objetos de adoração sejam as substâncias químicas, quer sejam os jogos, o sexo aleatório, os produtos que brilham na tela da internet, comida, roupas, perfumes, carros, livros, psicoterapia e a alma do outro.

Em suma, Freud (2006) entende que na melancolia há perda de um objeto querido e o ego é cindido por essa falta, porém o indivíduo melancólico é paradoxalmente esperançoso. Inversamente, na alma entediada é justamente o alento da esperança que falta. Contudo, não há na obra de Freud um texto específico sobre o tédio, assim como não há na obra de Jung.

Um rastreamento na Obra Completa junguiana revela que a palavra “tédio” (*boredom*) aparece apenas em três situações. A mais significativa delas consiste na utilização que Jung faz do termo no texto sobre a função transcendente, ao enfatizar que o analista deve estar atento aos aspectos prospectivos dos símbolos constelados na transferência, em oposição aos seus determinantes histórico-reducionistas, que podem produzir resistências no paciente. Diz Jung (2000, p. 7, § 146): “O tédio que surge, então, no decorrer

do tratamento, nada mais é do que a expressão da monotonia e da pobreza de ideias – não do inconsciente..., mas do analista...”.

Nessa perspectiva, o tédio é filho da angústia arqueológica do analista que tenta, de forma contumaz, consumir os aspectos biográficos dos símbolos constelados no encontro terapêutico, em detrimento de suas possíveis amplificações. Entendo que o convite-antídoto que Jung faz contra o tédio na psicoterapia fundamenta-se em se deixar impregnar (ou consumir) pelas imagens – ou símbolos – que eventualmente apareçam e, principalmente, na procura das variantes a essas realidades conscientes.

Jung (1988) também utiliza o termo tédio em oposição a interesse, quando relata as experiências de Rhine, no livro sobre a sincronicidade. Porém, no texto *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu* (JUNG, 1978, p. 27, par. 648), ele faz uma breve alusão a um diálogo entre tédio e consumo quando aponta que “o habitante das cidades procura sensações artificiais para fugir da sua banalidade; o solitário, ao contrário, não as procura, mas sem querer é assolado por elas”.

Para esse indivíduo condenado à solidão, ao eremitismo ou à busca ascética, sugere Jung (1978, p. 27, par. 649):

[...] surgem sintomas psíquicos espontâneos para compensar as necessidades biológicas [...] como quadros numinosos de fantasias, visões e alucinações, que surgem da esfera espiritual [...]. Outros [sintomas advêm] do bem conhecido mundo dos instintos, onde pratos, taças cheias e fartas refeições saciam a fome; onde seres sedutores e voluptuosos se oferecem ao desejo sexual contido [...] onde a assuada, o barulho e a música querem dar vida ao silêncio e à solidão insuportáveis.

A nosologia psiquiátrica não considera o tédio como um transtorno mental isolado, mas um sintoma de algumas categorias. Disfarçadamen-

te, aparece como “falta de interesse” no transtorno depressivo maior e na distímia e explicitamente como “sentimentos crônicos de vazio”, na descrição do transtorno *borderline* de personalidade, de acordo com o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais 5ª edição (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014). Nesta última condição, o tédio fomentaria o consumo e a impulsividade em áreas prejudiciais ao indivíduo, como gastos financeiros excessivos, sexo, abuso de substâncias, direção imprudente e alimentação compulsiva.

Dessa maneira, o tédio se distancia do embotamento afetivo observado nos transtornos psicóticos e se aproxima claramente da sua cara-metade, isto é, do consumo, quando na descrição da personalidade *borderline*. Evidentemente, nem toda alma entediada é cooptada por essa descrição nosográfica. Mas, então, qual o sentido do tédio para a alma? Seria o tédio um fenômeno psicótico, em que a “identidade do eu” (de acordo com o postulado jasperiano) estaria em vias de desintegração? Ou uma espécie de vazio insuportável, distinto da experiência depressiva maior, uma vez que pautado numa inexistência de objeto para a esperança?

Certamente que o tédio se aproxima do que foi denominado pelo DSM-V como “distímia” ou “personalidade *borderline*” (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014). Entretanto, também se distancia, caso se considere o elemento nuclear da alma entediada: a nadificação do mundo. Um pesar sem volume ou forma assola o eu de forma indelével, consumindo a energia cinética da alma. Paradoxalmente, essa alma busca desesperadamente um movimento que traga alguma “novidade”, algum “veneno antimotonia”, consumindo o mundo numa formação reativa ante a escuridão instalada pelo material advindo da sombra. O tédio consome a alma e a alma consome o mundo.

Há alívio ou criatividade? É possível à psique tolerar um egocídio, que é desdobramento inenarrável do tédio, a serviço da emergência de material arquetípico desconhecido?

Tédio é vazio de si. Na melancolia há falta; no tédio há uma falta da falta, ou seja, não há desejo nem mesmo de si, logo é quase impossível o reconhecimento do outro. Deus parece realmente estar morto e a criatura procura estabelecer desesperadamente um diálogo com o criador, mas ele não responde! Logo, justifica-se a busca (o consumo) de imagens que possam dar sentido à existência (comida, sexo, química), ainda que essas se diluam em repetições infinitas e carentes de sentido, tal como foi condenado Sísifo.

Schwartz-Salant (1992, p. 69) lembra uma imagem arquetípica que talvez ilustre de forma inigualável essa dinâmica: o vampiro. Diz ele: “Em algumas lendas, quando o vampiro se olha no espelho não há imagem. O vampiro representa uma força psíquica que não tem nenhuma identidade. É, de certo modo, o lado sombrio perfeito de Narciso, a psique sem espelho”.

Portanto, se para Narciso há um desespero diante de um outro que é o desconhecido dele mesmo, para o entediado o desespero é que nem ele mesmo pode vir a ser um outro. Procura-se um deus desesperadamente. E esse desespero coagula o entediado em sua verdade única.

Dentre os processos psíquicos enunciados pelas operações alquímicas, a *coagulatio* representa o momento em que o material psíquico se liga a um ego. *Fixatio* é um dos seus sinônimos (EDINGER, 1985). Provavelmente, no tédio ocorreria uma paralisação no compasso da espera, como se o tempo fixasse o indivíduo dentro dos limites insuportáveis da literalidade. O tempo não mais faz zigue-zagues, não se descompassa e não possibilita um olhar para além do conhecido.

Os alquimistas representavam essa ausência de movimento por meio de basicamente duas imagens, explicitando que o elemento a ser coagulado seria o fugidio mercúrio. Numa primeira, representava-se uma serpente crucificada. Numa outra, havia uma tranfixação, numa árvore, de uma serpente e de um rei, numa clara alusão à paralisia imposta pela *coagulatio* (EDINGER, 1985).

Sabe-se que a coagulação se fazia por meio de três agentes: o magnésio, o enxofre e o chumbo. Também é sabido que o chumbo é um símbolo claramente associado à experiência melancólica e, por que não, a uma das suas variantes: o entediamento (EDINGER, 1985). A intoxicação pelo chumbo é denominada “saturnismo”, numa associação ao planeta Saturno. Sua tradução psicológica é apatia, inatividade, saudade sem esperança e desalento. É o tempo que para e açoita...

Saturno é a versão romana do titã grego Cronos, filho caçula de Geia e Urano, aquele pai castrador a quem Cronos mata com uma foice, libertando a si e aos outros irmãos do corpo materno, onde até então eram mantidos aprisionados pelo “pai”. Num segundo momento da narrativa mítica, Cronos é o senhor do mundo e, na iminência de perder o poder para um de seus filhos, engole-os (BRANDÃO, 1988).

Trata-se de uma imagem eloquente do tempo que devora, do contar/descontar que cronifica a alma e faz o homem perder-se de si mesmo na inércia e na solidificação. Nessa perspectiva, o tempo é o rei, mas um rei que governa e não ensina o que ainda não é sabido. Não transforma as velhas formas do viver. Gira em volta da consciência, sufocando-a ou abandonando-a à mesmice, para ainda sermos os mesmos e vivermos como os nossos pais.

Sabe-se que o que está coagulado e engolido são os filhos de um novo tempo da consciência. E, de acordo com a sabedoria alquímica, o que está petrificado deve ser dissolvido, desmembrado e transformado. Ou seja, um novo tempo é a apresentação de realidades outras até então desconhecidas pelo processo consciente, e a mediadora desse processo é a alma.

Talvez a possibilidade inexistente ao entediado seja justamente essa perspectiva hermética de enxergar através, como sugere Hillman (1975). Certamente porque o tédio seja uma imperativa expressão da literalidade, uma impossibilidade da experiência do “como se”. Hillman (1975, p. 140) descreve o psicologizar como um enxergar através, quando enfatiza:

É um mover-se através do aparente para o menos aparente... Quando a própria clareza torna-se óbvia e transparente, eis que parece cessar dentro dela uma nova escuridão, uma nova questão ou dúvida requerendo um novo ato de *insight* que penetre novamente no menos aparente.

Creio que ao entediado tal movimento, próprio da alma, parece estagnado. O mundo apresenta-se somente como aparência e toda a experiência do fora é dificultada. Ou desinteressante, porque esse mundo parece reproduzível na sua totalidade, e o que poderia configurar em singularidades à vida esbarra numa era pautada em sua reproduzibilidade técnica. Os códigos de barra colados em toda mercadoria passível de consumo denunciam um mundo desencantado, porque expõem ao consumo propostas idênticas, literalizadas e sem a novidade da qual a alma entediada tem fome.

Não liberta o homem de sua clausura porque a alma entediada tem fome de susto, sede de conversa, de verso e de prosa, de uma terceira margem da palavra que abra um caminho para o fora, ou muitas vezes para o dentro, mesmo que esse dentro se mostre aparentemente vazio.

Talvez o entediado encontre um alento quando humildemente se colocar a serviço da própria alma. É talvez reconhecendo sua responsabilidade na literalização da temporalidade que o entediado, aprisionado em si, possa encontrar metáforas para a literalização de seus conflitos, adotando uma perspectiva hermética.

Porque na angústia em preencher o tempo, ou encontrar um passatempo, o tédio consome vorazmente o mundo, como um vampiro que busca sua própria imagem. Na concretude. Na literalização das gôndolas, dos estandes, das grifes, do brilho da iluminação estroboscópica, na autoajuda ou na heteroajuda que muitas vezes busca a armadilha da autonomia de si como solução, desprezando a riqueza lúcida e criativa da perspectiva heteronômica.

Nesse sentido, o tédio é arrogante, como queria Pascal, porque traduz um aprisionamento

do indivíduo num complexo superautônomo, o denominado complexo (ou deus) Ego.

Ou pode-se pensar que o entediado se fascine pela deusa Persona, filha do Pai, a serviço da normatização. A normopatia, que tem a persona como avatar, tem também como efeito colateral o tédio, uma vez que o normopata consome a normalidade. Ele revela o conflito universal existente na tensão inerente ao embate *senex/puer*, porém lança-se numa armadilha: o novo escolhido é desalmado, porque anseia pela adaptação e não pela legitimidade.

Falta ao entediado a paciência para consumir a si mesmo e conhecer as nuances de si que, entendo, o devagar depressa da alma expõe. Ao consumir o fora, tem medo do “vazio” do consumo do dentro. Ao engolir o novo, tem medo de se tornar velho.

Nesse sentido, o tédio seria essencial ao processo de individuação, um *opus contra naturam*, uma busca da singularidade a partir da multiplicidade. E, nessa multiplicidade, Hillman (1975, p. 160) enfatiza a inerência do aspecto errante, próprio da alma, como parte desse caminho:

Um equívoco é um *opus contra naturam*, um lugar onde a psique fala contra o fluxo natural das expectativas possíveis e razoáveis... Hermes, que engana seu pai Zeus assim que nasce, é o ilusionista congênito, trazendo o equívoco ao mundo com autoridade divina. Ele é o deus do equívoco ou o guia das almas...

O embuste hermético talvez conduza a alma a algum lugar de leveza, onde o consumo de si possa se dar enxergando através do riso, do choro, da experiência lúdica, do excesso e do vazio. Talvez o *homo ludens* possa lembrar ao entediado (*homo consumericus*) que, a despeito da aparência, é sempre bom lembrar que um copo vazio está cheio de ar! ■

Recebido: 18/06/2023

Revisão: 22/08/2023

Abstract

Boredom

This paper is an attempt to approach boredom in a historical focus, emphasizing its archetypal roots and its prevalence in Modern Age. Furthermore, the author makes an attempt to describe how boredom is approached in Freud's and Jung's works, and also in DSM-V. Finally, the article makes amplifications on the possible meanings of boredom and mass consumption in the individuation process. ■

Keywords: boredom, melancholy, Jungian psychology, modernity, individuation process.

Resumen

El aburrimiento

Este artículo busca hacer una aproximación histórica al aburrimiento desde sus raíces arquetípicas, enfatizando la importancia que este estado del alma gana en el contexto de la modernidad. También busca referencias que intenten explicarlo desde la perspectiva de la obra de Freud, Jung y las categorías psiquiátricas descritas en el DSM-V, mapeando sus posibles intersecciones con el consumo de masas. Finalmente, el autor hace algunas ampliaciones que aluden al significado del aburrimiento y del consumo para el proceso de individuación. ■

Palabras clave: aburrimiento, melancolía, psicología junguiana, modernidad, proceso de individuación.

Referências

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION - APA. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais DSM*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1988.
- EDINGER, E. F. *Anatomia da psique*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- FREUD, S. *Luto e melancolia*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Obras completas vol. 14).
- GAGNEBIN, J. M. Baudelaire, Benjamim e o moderno. In: GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 139-155.
- HILLMAN, J. *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper Colophon, 1975.
- JUNG, C. G. *Sincronicidade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. A função transcendente. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas vol. 8/2.). p. 1-23.
- _____. *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SCHWARTZ-SALANT, N. *A personalidade limítrofe: visão e cura*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- SOLOMON, A. *O demônio do meio-dia*. São Paulo: Objetiva, 2002.
- SVENDSEN, L. *Filosofia do tédio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.



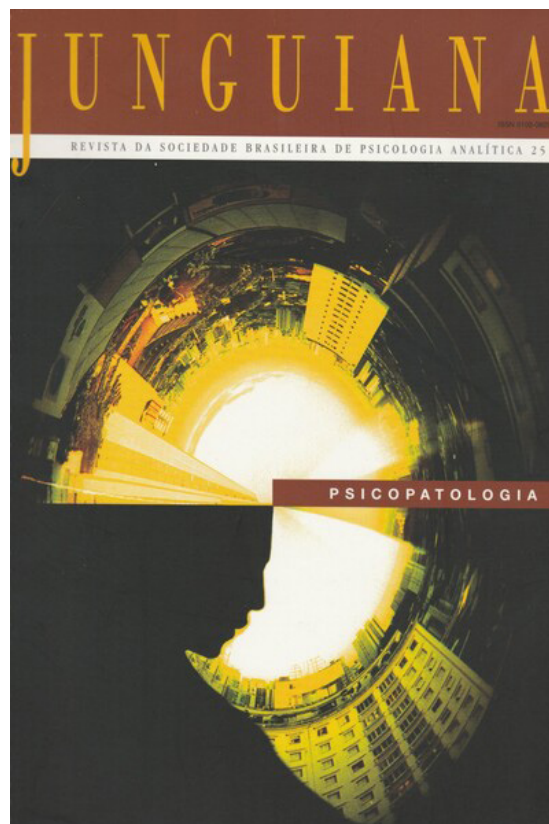
Boredom¹

Victor Palomo*

Abstract

This paper is an attempt to approach boredom in a historical focus, emphasizing its archetypal roots and its prevalence in Modern Age. Furthermore, the author makes an attempt to describe how boredom is approached in Freud's and Jung's works, and also in DSM-V. Finally, the article makes amplifications on the possible meanings of boredom and mass consumption in the individuation process. ■

Keywords
boredom,
melancholy,
Jungian
psychology,
modernity,
individuation
process.



¹ This article was originally published in *Junguiana* nº 25, 2007, p. 55-63.

* Psychiatrist, MD. Analyst member of the Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBrPA) and International Association for Analytical Psychology (IAAP). Master and Doctor in Languages from University of São Paulo (USP). E-mail: victorpalomo@uol.com.br

Boredom

I am not myself nor am I another,
I'm something in between:
Pillar of the Bridge of Boredom
which goes from me to the other
(MÁRIO DE SÁ-CARNEIRO, 7, Lisboa, 1914).

Every day is like Sunday,
Every day is silent and gray
(MORRISEY, Viva Hate, London, 1988).

Boredom is human, all too human.

The search for the archetypal roots of this expression of the soul is inexorably mixed with the history of melancholy. It is known that Greek medical practice was based on the notion that the human temperament resulted from the intermittence of bodily fluids: phlegm, yellow bile, blood and black bile. The excess of the latter, whose Greek words are *melaina chole*, led to melancholy, which had “discouragement” as one of its most obvious manifestations: the soul consumed by its painful aspects along with apparent inappetence. In search of a rebalancing of the humors, Hippocrates, at the end of the fifth century BC, already proposed the consumption of emetic and cathartic herbs, such as mandrake, for the treatment of melancholy. A “bulimia” for melancholy! He also proposed the “therapeutic” consumption of the love experience, when he recommended a marriage to the melancholic King Perdicas II, as a solution to his suffering (SOLOMON, 2002).

The first descriptions of what is today called boredom derive from antiquity until the Renaissance, receiving the name “*acedia*”, a term that carried with it psychological and moralizing meanings. Originating from the Greek word *akedia*, which alluded to a disregard for the world, the term progressively gained the meaning of

“sudden lack of interest”, a kind of rupture with the prevailing order, which resulted in an experience of fragmentation (SVENDSEN, 2006).

Being understood in the medieval scholastic moral perspective, in which it had been translated as laziness, *acedia* was considered a form of sin, which plagued the monks with such intensity that they became apathetic and progressively moved away from the ascetic path to which the monastic choice was intended. By proposing a distancing from *tristitia*, which invariably led man back to God through repentance, the demon of *acedia* suddenly haunted the monk's path. He then began to experience a total lack of meaning for life, and the fantasy of a probable encounter with God, which constituted the hope and justification for such confinement, dissipated in daydreams of a life full of pleasures, nostalgia of a paradise that perhaps he had glimpsed in a time before the cloister (SVENDSEN, 2006).

In the Renaissance, depression, which had *anhedonia* (or boredom) among its components, becomes idealized, having Marsilio Ficino as its greatest philosopher, who considered that the deep thinker and the artist need melancholy as a perspective, as they long for the greatness and eternity of the world. Ficino described Saturn as the planet that ruled this state of the soul, and around this idea, gathered intellectuals from other European countries, who traveled to Florence fascinated by that aristocratic image of a taciturn, disheveled man with dark eyes (SOLOMON, 2002).

However, it is mainly in the German romantic movement of the 18th century that the topic of boredom occupies a prominent place, in a sense that intersects with the one commonly used today. At that moment, it seems, objective reality becomes less legitimate as a way of apprehending the “truths of the world”, and subjective

experience gradually gains respect, being understood as a form of knowledge.

The bored romantic man doesn't know what he's searching for, he's just hungry. Hungry for a grand, infinite meaning, actually perhaps without much meaning. For the meaning would be in the "I" and, as Hegel wrote, if "everything that exists only exists thanks to the 'I', everything that exists thanks to the 'I' can equally be destroyed by the 'I'" (apud SVENDSEN, 2006, p. 65).

Here we have a disturbing definition of boredom, which sees it as the product of arrogance, since it is encouraged by an inflated ego that time and totality disregard. This hyper subjectivism deprives objects of the world of their own value, leaving it to the ego to deliberate about all things. This ego, lord of the world, qualifies as the only and ultimate reality, thus making the rest as interesting as uninteresting, therefore boring.

According to a survey carried out by the Norwegian philosopher Lars Svendsen (2006), the theme of boredom interested many other philosophers who registered different perceptions about the phenomenon. For example, for Pascal (1623–1662), life is a phenomenon that does not bring solid or true satisfaction, so, having fun is the only way out that can give comfort to man. He said: "It [entertainment] prevents us from thinking about ourselves. Without it we would be bored, and this boredom would lead us to look for a safer way to escape..." (apud SVENDSEN, 2006, p. 56).

Pascal alludes to a consumption of pleasures that leads to fun, as a way to find encouragement for a very little creative life. There is, between the lines of this statement, a suggestion that the individual who lets himself be visited by boredom can walk more safely. Or, to put it another way, there are sparks in this dark state of the soul that can be covered up and, when ignited, greatly heat up the process of self-acquisition, or what Jung called individuation.

Pascal adds that man without God is nothing and boredom sets in from this awareness. Therefore, there would be in boredom a proposal to reinvent reality, perhaps by allowing

the emergence of hitherto unknown aspects of himself and now, subject to consideration (apud SVENDSEN, 2006). Kant is another author who devoted himself to the theme of the torment of emptiness and understood its specificities in the opposite way to Pascal. For him, the god of work would be the savior for the emptied soul: "The greater our awareness of time, the emptier we feel... The only cure is work, not pleasures... Man is the only animal that must work..." (apud SVENDSEN, 2006, p. 58).

Another author who brought us important reflections on the theme was Kierkegaard (1813–1855), for whom boredom was part of a demonic pantheism, where the demon is the void that permeates reality. He understood that the bored state of the soul is typical of the world of the elite, an attribute of the refined, noble man (apud SVENDSEN, 2006, p. 61). Aligned with Kant, he endorsed the conception that those who have to fight to survive do not succumb to boredom, because this would be an arrogance of abundance. Perhaps here he refers to that inflated state of the ego, for which everything around is imperatively uninteresting.

However, it is fundamentally the concept of modernity that legitimizes boredom as an exuberant phenomenon in current times. Proof of this is the plethora of authors who have focused on this subject, of which I highlight Baudelaire.

Among the many essays dedicated to the author and their re-readings by Walter Benjamin, one written by the Swiss author Gagnebin (1997) stands out, which emphasizes that the word modernity refers to an opposition that has existed since Antiquity, where "old" and "new" were temporally polarized, with the first representative of the "once" and the second, of the "current".

The modern, then, would be defined as an opposition to the past, within Enlightenment logic, or as a painful departure from the past, according to the romantic conception, but always implying a rupture in search of the new. Now, this struggle with time in search of the new creates a serious side effect: the advent of the non-new, the obso-

lete. That is, the problem with the modern is that it quickly becomes old (GAGNEBIN, 1997).

This is the trap into which the bored man fell: the voracious search for the new that is already becoming old. The border between the two quickly blurred, and modern man's obsession with consuming the elusive villains of the novelty and of whatever interesting is, throws him into tormented abandonment. And in boredom!

Baudelaire, in "The painter of modern life", cited by Gagnebin (1997), clearly predicts the age of consumption. For, if modernity is the transitory, the ephemeral, the contingent, a space is opened for the soul, in times of intense capitalist production, to seek solace in the fetish of merchandise, in the novelty about to become scrap metal. And get bored!

Probably, one of the first attempts at systematization that seeks to integrate boredom into the field of psychology is the text by Freud (2006) entitled Mourning and melancholia. In it, mourning is considered as the psyche's reaction to loss, be it a loved one or some abstraction that took the place of a loved one. Mourning is not considered pathological, because in it the ego surrenders to reality, even if it is painful. In contrast to mourning, melancholic suffering is announced, characterized by discouragement, loss of interest, of initiative, accompanied by intense feeling of guilt and a disproportionate expectation of punishment. However, unlike a predominantly conscious mourning process, in melancholia the subject knows who he lost, but not what he lost in that someone...

The melancholy ego is poor and empty, which would justify crime and punishment. Possessed by the god (or by the complex) of inferiority and by his worshippers – pettiness, dependence and inertia –, the melancholic man feels incapable of any elaboration, as if part of himself had been lost. And then, emphasizes Freud (2006, p. 254): "There is an identification of the ego with the abandoned object... the shadow of the object fell on the ego and this

could, from then on, be judged... as if it were the abandoned object".

The opposite of melancholy, where the soul in guilt and resentment is consumed, is mania, where the soul indiscriminately and urgently consumes everything. In both cases, the dialogue is established with the same god, but in melancholia the ego surrenders to the complex. In mania, the god of inferiority or incompetence is dominated and denied.

The difficult task here, many times, is to understand what recalls the manic celebration. The fact is that it fosters much consumerist human voracity, which presents itself as impulsiveness, whether the objects of adoration are chemical substances, whether they are games, random sex, products that shine on the internet screen, food, clothes, perfumes, cars, books, psychotherapy and the soul of the other.

In short, Freud (2006) understands that in melancholy there is loss of a loved object and the ego splits in the face of this loss, but the melancholic individual is paradoxically hopeful. Conversely, in the bored soul it is precisely the breath of hope that is lacking. However, in Freud's work there is no specific text on boredom, just as there is none in Jung's work.

A tracking in the Complete Works reveals that the word "boredom" appears in only three situations. The most significant of these is Jung's use of the term in the text on the transcendent function, by emphasizing that the analyst must be aware of the prospective aspects of the symbols constellated in transference, as opposed to their historical-reductionist determinants, which can produce resistance in the patient. Jung (2000) says: "The boredom that arises, then, in the course of the treatment, is nothing more than the expression of monotony and poverty of ideas – not of the unconscious ..., but of the analyst..." (p. 7, par. 146).

In this perspective, boredom is the result of the analyst's archeological anguish, who persistently tries to consume the biographical aspects of the symbols constellated in the

therapeutic encounter, to the detriment of their possible amplifications. I understand that Jung's antidote-invitation against boredom in psychotherapy is based on allowing oneself to be impregnated (or consumed) by the images – or symbols – that eventually appear, and mainly on the insistence on the search for their variants.

Jung (1988) also uses the term boredom as opposed to interest when reporting on Rhine's experiences in his book on synchronicity. However, in the text: "Flying saucers: A modern myth of things seen in the sky" (Jung, 1978, p. 27, par. 648), he makes a brief allusion to an intersection between boredom and consumption when he points out that "the inhabitant of cities looks for artificial sensations to escape their banality; the solitary, on the contrary, does not look for them, but unintentionally is beset by them".

For this individual condemned to solitude, hermitism or the ascetic quest, Jung suggests (p. 27, par. 649):

[...] spontaneous psychic symptoms arise to compensate for biological needs [...] such as numinous pictures of fantasies, visions and hallucinations, which arise from the spiritual sphere [...]. Others [symptoms come from] the well-known world of instincts, where plates, full bowls and hearty meals sate hunger; where seductive and voluptuous beings offer themselves to contained sexual desire [...] where the racket, noise and music want to give life to the unbearable silence and solitude.

Psychiatric nosology does not consider boredom as an isolated mental disorder, but a symptom of some categories. Covertly, it appears as "lack of interest" in major depressive disorder and dysthymia, and explicitly as "chronic feelings of emptiness" in the description of borderline personality disorder, according to DSM-V (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014). In this last condition, boredom would encourage consumption and impulsivity in areas that

are harmful to the individual, such as excessive financial spending, sex, substance abuse, reckless driving and compulsive eating.

In this way, boredom distances itself from the affective blunting observed in psychotic disorders and is clearly closer to its other half, that is, consumption, when describing the borderline personality. Evidently not every bored soul is co-opted by this nosographic description. But then, what is the meaning of boredom for the soul? Would boredom be a psychotic phenomenon, in which the "I-identity" (according to the Jaspersian postulate) would be in the process of disintegration? Or a kind of unbearable emptiness, different from the major depressive experience, because it is based on the lack of an object for hope?

Boredom certainly comes close to what was called by the DSM-V as "dysthymia" or "borderline personality" (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014), but it also distances itself, if one considers the core element of the bored soul: the nihilation of the world. A weightless and shapeless sorrow devastates the self in an indelible way, consuming the kinetic energy of the soul. Paradoxically, this soul desperately seeks a movement that brings some "novelty", some "anti-monotony poison", consuming the world in a reactive formation when facing the darkness installed by the material coming from the shadow. Boredom consumes the soul and the soul consumes the world.

Is there relief or creativity? Is it possible for the psyche to tolerate an egocide, which is the inexorable unfolding of boredom, in the service of the emergence of unknown archetypal material?

Boredom is empty of itself. In melancholy there is lack; in boredom there is a lack of lack itself, that is, there is no desire even for oneself, therefore it is almost impossible to recognize the other. God really seems to be dead, and the creature desperately tries to establish a dialogue with the creator, but he does not answer! Therefore, the search (consumption) of images that can give meaning to existence (food, sex, chem-

istry) is justified, even if these are diluted in infinite repetitions and lacking in meaning, just like the way in which Sisyphus was condemned.

Schwartz-Salant (1992, p. 69) recalls an archetypal image that perhaps uniquely illustrates this dynamic: the vampire. He says: "In some legends, when the vampire looks in the mirror there is no image. The vampire represents a psychic force that has no identity. It is, in a sense, the perfect dark side of Narcissus, the mirrorless psyche."

Therefore, if for Narcissus there is despair in the face of another who is himself, for the bored person despair is that not even he himself can become another. Desperately looking for a god. And this despair coagulates the bored in his unique truth.

Among the psychic processes enunciated by alchemical operations, *coagulatio* represents the moment when psychic material is linked to an ego. *Fixatio* is one of its synonyms (EDINGER, 1985). Probably, in boredom, there would be a standstill in the pace of waiting, as if time fixed the individual within the unbearable limits of literality. Time no longer zigzags, does not move out of step, does not allow a look at an outside goal.

The alchemists represented this absence of movement basically by means of two images, explaining that the element to be coagulated would be the elusive mercury. In the first, a crucified serpent was represented. In another, there was a *trans fixation*, in a tree, of a serpent and a king, in a clear allusion to the paralysis imposed by *coagulatio* (EDINGER, 1985).

It is known that coagulation was carried out by means of three agents: magnesium, sulfur and lead. It is also known that lead is a symbol clearly associated with the melancholy experience and, why not, with one of its variants: boredom (EDINGER, 1985). Lead poisoning is called "saturnism" in association with the planet Saturn. Its psychological translation is apathy, inactivity, hopeless longing, dismay. It's the time that stops and scourges...

Saturn is the Roman version of the Greek titan Cronos, the youngest son of Geia and Uranus, that

castrating father whom Cronos kills with a sickle, freeing himself and the other brothers from the maternal body, where until then they were kept imprisoned by the "father". In a second moment of the mythical narrative, Cronos is the lord of the world and, on the verge of losing power to one of his children, swallows them (BRANDÃO, 1988).

It is an eloquent image of the time that devours, of the counting/discounting that chronifies the soul and makes man lose himself in inertia and solidification. From this perspective, time is the king, but a king that rules and does not teach what I do not yet know. It does not transform the old ways of living. It revolves around conscience, suffocating it or abandoning it to the same, so that we can still be the same and live like our parents.

It is known that what is coagulated and swallowed are the children of a new era of consciousness. And, according to alchemical wisdom, what is petrified must be dissolved, dismembered and transformed. That is, a new time is the constellation of other realities hitherto unknown by the conscious process, and the mediator of this process is the *anima*.

Perhaps a possibility that does not exist for the bored person is precisely this hermetic perspective of seeing through, as suggested by Hillman (1975). Certainly, because boredom is an imperative expression of literality, an impossibility of the "as if" experience. Hillman (1975, p. 140) describes psychologizing as seeing through when he emphasizes:

It is a moving through the apparent to the less apparent... When clarity itself becomes obvious and transparent, there seems to cease within it a new darkness, a new question or doubt requiring a new act of insight to penetrate again into the least apparent.

I believe that to the bored person such movement, proper to the soul, seems stagnant. The world presents itself only as an appearance and the whole experience of the outside is made difficult. Or uninteresting, because this world seems

reproducible in its entirety. Life collides with an era that is based on its technical reproducibility. The bar codes pasted on all consumable merchandise denounce a disenchanting world, because they expose identical, literalized proposals to consumption, without the novelty that the bored soul hungers for.

It does not free man from his confinement because the bored soul is hungry for fright, thirsty for conversation, for verse and prose, for a third margin of speech that opens a path to the outside, or often to the inside., even if that inside is apparently empty.

Perhaps the bored person will find a breath when he humbly places himself at the service of his own soul, in self-consumption, which can be constellated when he looks at himself inside, outside, diagonally, in his concreteness and abstraction. It is perhaps by acknowledging his responsibility in the literalization of temporality that the bored person, imprisoned in himself, can find metaphors for the literalization of his conflicts, adopting a hermetic perspective.

Because in the anguish of filling time, or finding a hobby, boredom voraciously consumes the world, like a vampire seeking its own image. In concreteness. In the literalization of gondolas, stands, brands, the brightness of strobe lighting, in self-help or in hetero help that often seeks the trap of self-autonomy as a solution, despising the lucid and creative richness of the heteronomic perspective.

In this sense, boredom is arrogant, as Pascal meant it, because it translates an imprisonment of the individual in a super autonomous complex, the so-called complex (or god) Ego.

Or one might think that the bored person is fascinated by the goddess Persona, daughter of the Father, in the service of normalization. Normopathy, which has the persona as an avatar,

also has boredom as a side effect, since the normopath consumes normality. He reveals the universal conflict that exists in the tension inherent in the senex / puer clash but throws himself into a trap: the new chosen one is heartless, because he yearns for adaptation and not for legitimacy.

The bored person lacks the patience to consume himself, to know the nuances of himself that, I understand, the slow speed of the soul exposes. By consuming the outside, he is afraid of the “emptiness” of consuming the inside. By swallowing the new, he is afraid of becoming old and becoming chronic.

In this sense, boredom would be essential to the process of individuation, an *opus contra naturam*, a search for uniqueness from multiplicity. And, in this multiplicity, Hillman (1975, p. 160) emphasizes the inherent wandering aspect, characteristic of the soul, as part of this path:

A misconception is an *opus contra naturam*, a place where the psyche speaks against the natural flow of possible and reasonable expectations... Hermes, who deceives his father Zeus as soon as he is born, is the congenital illusionist, bringing misconception into the world with divine authority. He is the god of misconception or the guide of souls...

The hermetic deceit may lead this soul to a place of lightness, where self-consumption can take place, seeing through laughter, crying, playful experience, excess and emptiness. Perhaps *homo ludens* can remind the bored person (*homo consumericus*) that, despite appearances, it's always good to remember that an empty glass is full of air! ■

Received: 06/18/2023

Revised: 08/22/2023

Resumo

O tédio

Este artigo busca fazer uma abordagem histórica do tédio a partir de suas raízes arquetípicas, enfatizando a importância que esse estado da alma ganha no contexto da modernidade. Procura também referências que tentam explicá-lo na perspectiva da obra de Freud, Jung e nas

categorias psiquiátricas descritas no DSM-V, mapeando suas possíveis interseções com o consumo em massa. Finalmente, o autor faz algumas amplificações que aludem ao sentido do tédio e do consumo para o processo de individuação. ■

Palavras-chave: tédio, melancolia, psicologia junguiana, modernidade, processo de individuação.

Resumen

El aburrimiento

Este artículo busca hacer una aproximación histórica al aburrimiento desde sus raíces arquetípicas, enfatizando la importancia que este estado del alma gana en el contexto de la modernidad. También busca referencias que intenten explicarlo desde la perspectiva de la obra de

Freud, Jung y las categorías psiquiátricas descritas en el DSM-V, mapeando sus posibles intersecciones con el consumo de masas. Finalmente, el autor hace algunas ampliaciones que aluden al significado del aburrimiento y del consumo para el proceso de individuación. ■

Palabras clave: aburrimiento, melancolía, psicología junguiana, modernidad, proceso de individuación.

References

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION - APA. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais DSM*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1988.
- EDINGER, E. F. *Anatomia da psique*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- FREUD, S. *Luto e melancolia*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Obras completas vol. 14).
- GAGNEBIN, J. M. Baudelaire, Benjamim e o moderno. In: GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 139-155.
- HILLMAN, J. *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper Colophon, 1975.
- JUNG, C. G. *Sincronicidade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. A função transcendente. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas vol. 8/2.). p. 1-23.
- _____. *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SCHWARTZ-SALANT, N. *A personalidade limítrofe: visão e cura*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- SOLOMON, A. *O demônio do meio-dia*. São Paulo: Objetiva, 2002.
- SVENDSEN, L. *Filosofia do tédio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.



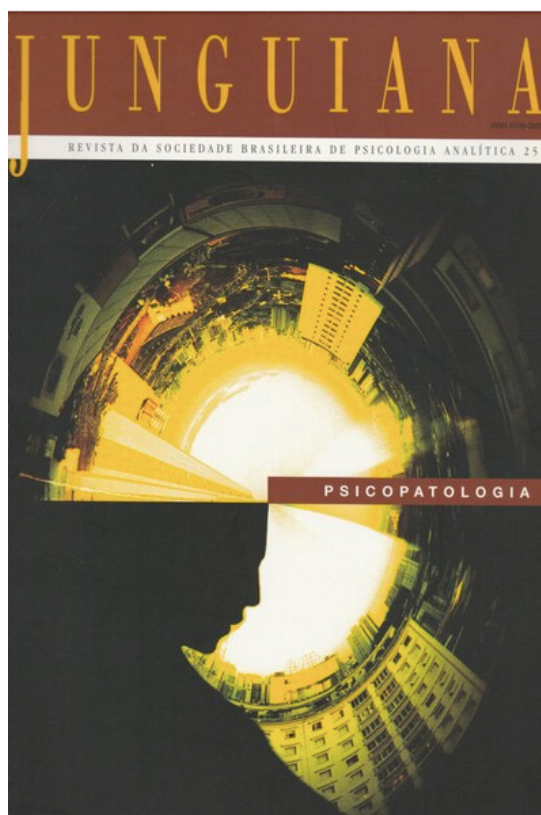
A patologia da arte e da exclusão¹

Claudia Morelli Gadotti*

Resumo

Este trabalho propõe uma reflexão sobre os tênues limites que separam a patologia da criatividade, utilizando-se, para isso, da genialidade da escritora Clarice Lispector. Coloca a ideia da patologia como fenômeno associado à história da misoginia, buscando suas raízes arquetípicas no mito da criação e na figura feminina de Eva. Desenvolve também a relação entre essa misoginia no plano arquetípico e o sentimento de exclusão que vivenciamos nos mais diferentes níveis de relacionamentos. ■

Palavras-chave
anima,
psicologia
analítica,
misoginia,
feminilidade
psíquica,
exclusão.



¹ Este artigo foi publicado originalmente na Revista Junguiana nº 25, 2007, p.65-71.

* Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica-International Association for Analytical Psychology (SBPA – IAAP). Mestre em Psicologia Profunda – *Pacifica Graduate Institute* – CA/USA. e-mail: clamgadotti@gmail.com

A patologia da arte e da exclusão

O homem que lê, que pensa, que espera, que se dedica à flânerie, pertence, do mesmo modo que o fumador de ópio, o sonhador e o ébrio, à galeria dos iluminados. E são iluminados mais profanos. Para não falar da mais terrível de todas as drogas – nós mesmos – que tomamos quando estamos sós (BENJAMIN, 1994, p. 33).

A transcendência dentro de mim é o “it” vivo e mole e tem o pensamento que uma ostra tem. Será que a ostra quando arrancada de sua raiz, sente ansiedade? Fica inquieta na sua vida sem os olhos. Eu costumava pingar limão em cima da ostra viva e via com horror e fascínio ela contorcer-se toda. E eu estava comendo o it vivo. O it vivo é o Deus. Vou parar um pouco porque sei que o Deus é o mundo. E o que existe. Eu rezo para o que existe? [...] Não gosto é quando pingam limão nas minhas profundezas e fazem com que eu me contorça toda. Os fatos da vida são o limão na ostra? Será que a ostra dorme? Qual é o elemento primeiro? (LISPECTOR, 1998a, p. 28)

Horrorizados ou fascinados pela faísca de realidade difusa apresentada nesse relato tão descontínuo e perturbado, provavelmente não conseguiríamos conter o impulso de perguntar: afinal, quem é essa mulher que devaneia tão livremente? Arrisco dizer que, se questionássemos sua identidade, ela poderia nos responder ser simplesmente G.H ou a prostituta da avenida Copacabana ou, quem sabe, a pobre nordestina Macabéa. Mas, e se ouvíssemos esse delírio em nossos consultórios? Ficaríamos muito atentos e cuidadosos. Tenderíamos, provavelmente, a diagnosticá-la como alguém em estado preocupante. Psicótica, talvez?

No entanto, ficaríamos aliviados se descobríssemos que essas múltiplas identidades são apenas personagens do mundo fictício de uma

artista em processo de criação e que seu relato é simplesmente o transbordamento de seu mundo imagético. E, se compreendêssemos suas palavras como uma genuína e criativa tentativa de romper com um padrão de literatura cartesiana e linear, ficaríamos ainda mais tranquilizados. Momentaneamente, apenas, pois logo saberíamos que a escritora era, ela mesma, intempestiva, inquieta, inadaptável às expectativas sociais, persistente na revelação do encoberto de todos nós. Como, então, entendê-la? Como tratá-la? E se ela nos contasse do acidente que deformou suas mãos, dos ímpetos antissociais, das loucas respostas a perguntas impertinentes? E se ela mesma nos revelasse sua solidão esmagadora, sua recusa ao enquadramento e sua busca obsessiva pela essência da qual somos constituídos? Perceberíamos claras coincidências entre o discurso e a autora e, novamente aflitos, nós nos perguntaríamos: de quem é afinal o grito que ouvimos nesse pequeno trecho? Quem é o narrador e quem é o personagem? O que é biografia e o que é ficção? Não saberíamos ao certo, pois teríamos penetrado o terreno pantanoso das ambiguidades, das múltiplas possibilidades, onde a arte e a loucura misturam-se e os limites de cada uma tornam-se invisíveis.

Apesar desse terrível desconforto, estaríamos sintonizados com as incertezas e a descontinuidade que caracterizam nosso século e nos definem como seres humanos, já que, uma vez mobilizados pelo *reflexio*, nosso instinto de reflexão, estamos constantemente sendo convidados a nos aprofundar em nossa psique, múltipla e incoerente por excelência. Mas, apenas para elucidar (e não aliviar) aqueles que ainda não a reconheceram, a citação anterior encontra-se em *Água viva*, um dos últimos livros de Clarice Lispector (1998a, p. 28), aquela, segundo Paulo Francis, “mulher insolúvel” (apud GOTLIB, 1995, p. 53).

Quando falamos em diagnósticos adequados a uma patologia, entramos no ardiloso território dos deuses, dos titãs que se digladiam, na esperança de conquistar soberania. No politeísmo das doenças, todos reivindicam seu reino. Sob a perspectiva da patologia, Clarice poderia ser enquadrada em diversas categorias. Sua histeria lírica, sua subjetividade narcísica ou mesmo sua descontinuidade psicótica poderiam levá-la, facilmente, às fogueiras das patologias. Mas, se assim fosse, perderíamos aquilo que a caracteriza como uma das mais importantes escritoras brasileiras: o talento para transformar o caos da experiência psíquica em imagem criativa e desenhar um cenário onde somos convidados, como leitores, a projetar nossa pluralidade anímica.

Para o psicanalista Marco A. Coutinho Jorge, o discurso feminino é a ponte entre o primeiro momento pré-edípico, quando ainda não há a ordem do pai, e o período edípico, que traria organização e sentido para aquilo que é inicialmente apenas vivência. A linguagem feminina pretende trazer, para o campo do simbólico, aquelas experiências que pertencem ao campo dos sentidos, do real, das vivências. Para Jorge (2014, p.76), “o texto de Clarice tangencia a borda do ininteligível, mas não cede à tentação delirante”. Ao se desamarar do discurso lógico e racional, sua linguagem mostra-se habilidosa para traduzir, em palavras, a experiência não relatável, tornando-se extremamente anímica, feminina por natureza. Essa linguagem elástica e cheia de malabarismos literários expressa uma tentativa desesperada de não perder a “coisa”, essa essência da qual somos constituídos, potencial arquetípico que nos dá a vida, a alma. Entendo aqui o arquétipo do feminino em seu sentido mais amplo e, como Jung (2000) posteriormente desenvolveu, como arquétipo da vida.

As mulheres de Clarice são instigadas a sair da fantasia narcísica do equilíbrio e da estabilidade que a visão linear e cristã da vida nos imprime. Ao romper com o conforto da postura maniqueísta, ela confronta a “doce ilusão” de que o bem e o mal, o belo e o feio, o louco e o normal

podem encontrar um lugar específico dentro de nós, em uma assepsia desvinculada do real. A literatura de Clarice traz uma nova concepção de sujeito, descentralizada do controle egoico, aberto às imagens simbólicas do inconsciente, ao imprevisível da alma. Sua literatura percorre com espontaneidade as trilhas da imaginação, expondo desavergonhadamente sua familiaridade com o mundo das fantasias. A narrativa predominantemente imagética aproxima-se, assim, do que entendemos por “loucura”. Seu discurso transcorre como um relato em um divã, sem a limitação do outro real, em um *brainstorming* de percepções desconexas. Clarice jamais revia seus manuscritos e disse, certa vez, que os reler seria como comer o próprio vômito.

As doenças mentais ou a psicopatologia não podem ser compreendidas desvinculadas da história do feminino, pois as mulheres foram, no início do século passado, as precursoras da psicanálise, da revolucionária concepção de inconsciente, eminência parda na questão da loucura. Mesmo quando, em seus primórdios, a psicanálise corajosamente deu voz ao desejo camuflado nos sintomas histéricos, ao nomear tantas “Clarices” apenas como histéricas ou psicóticas, estava repetindo séculos de misoginia, reeditando um antigo padrão que já se observava muito antes da era cristã e encontrou forte ressonância no período da Inquisição, quando milhares de bruxas (personagens claricianas?) foram oportunamente associadas à devassa figura de prostitutas do diabo e cruelmente queimadas e sacrificadas. Conforme desenvolvi em trabalho anterior, “o processo de Inquisição com as condenações da Igreja projetou, na mulher, sua dificuldade de incluir o desejo nos interesses político-religiosos da nova instituição católica” (GADOTTI, 2006, p. 69).

O ego heroico que deveria lutar contra o dragão, esse caos incompreensível trazido pelas pulsões do id, ocupou um enorme espaço nas preocupações das mentes psicanalíticas. O que, no início da era cristã, era punido como heresia, passou a ser diagnosticado pelos médicos no

início do século XX como sintoma que deveria ser tratado com o fortalecimento do ego e, se possível, com o devido controle da capacidade imaginativa. Dentro de uma perspectiva monoteísta e de supervalorização egoica, a imaginação e toda gama de emoções diversificadas e incoerentes tornaram-se sintomas destrutivos e perderam, assim, seu potencial de transformação anímica.

A alma, como interioridade psíquica, por representar uma figura bipolar (JUNG, 2000, par. 356) era o verdadeiro alvo dessa discriminação. “A psique está longe de ter uma unidade; pelo contrário: é uma mistura borbulhante de impulsos, bloqueios e afetos contraditórios e seu estado conflitivo, para muitas pessoas, é tão insuportável, que elas desejam a salvação apregoada pela teologia” (JUNG, 2000, par. 190).

Portanto, bruxas e histéricas poderiam ser todas aquelas mulheres que, na intensidade do mundo anímico e na incapacidade de se comunicar com a objetividade do ego, contribuíram para a incompreensão de uma psicanálise que, ainda identificada com o positivismo da época, não pôde dialogar com aquelas bizarrices em forma de sintomas. O feminino arquetípico como personificação desse mundo imagético não compreendido e, conseqüentemente, assustador sofre essa repressão por carregar a sombra da desestruturação.

A interpretação unilateral do mito cristão da criação pode ser entendida como uma das mais bem-sucedidas campanhas de misoginia que vem influenciando não apenas as mulheres, mas toda uma forma de internalização do feminino arquetípico e conseqüentemente dos desencontros no campo das relações humanas, uma vez que a alma é o arquétipo dos relacionamentos. Vivemos respingos dessa misoginia não apenas no âmbito pessoal, mas principalmente no espaço coletivo, nas tensões entre classes, nas divergências entre povos com predominâncias arquetípicas diferentes (por exemplo, nos conflitos entre fundamentalistas e secularistas), enfim, em qualquer contexto relacional em que a exclusão se faz presente.

Para Elaine Pagels (1992), as atitudes sexuais e os valores básicos da cultura ocidental estão associados à forma como a tradição cristã responsabilizou a figura feminina pela queda do homem, associando-a ao mal e ressaltando o papel de Eva como figura que desestabilizou e transgrediu a ordem e, por isso, deve, a qualquer custo, ser expulsa do cenário social e psíquico. Na tradição cristã, a raiz da relação que se estabelece com o feminino é por meio da sombra, inicialmente projetada na imagem da mulher-bruxa e, posteriormente, nas palavras da psicanálise, na figura da mulher-histérica. O movimento fóbico observado a partir desse momento histórico reedita, em diferentes contextos, o terrível sentimento humano da exclusão. Ao ser atualizado como algo que desestrutura e responsável por todos os sofrimentos humanos, a alma, como o arquétipo dos relacionamentos, deixa de constelar na consciência coletiva sua maior riqueza; nossa capacidade humana de incorporar o outro em nossa intimidade, de incluir as diversas polaridades por mais estrangeiras que possam parecer. O desafio da contemporaneidade é justamente a aceitação desse estrangeiro dentro e fora de nós, nesse momento em que a globalização nos impele à intimidade, nem que seja virtual, com esse diferente.

Clarice, nômade que foi, traduziu, com muita sensibilidade, esse sentimento de exclusão de quem é estrangeiro em sua própria terra, o que provavelmente a impulsionou busca, em sua obra, desse feminino arquetípico que inclui e incorpora os mais diversos antagonismos. Sua criatividade emerge justamente desse trânsito livre entre as mais diversas polaridades anímicas, incluindo as diferenças sociais, culturais e estéticas, tanto no plano concreto objetivo quanto no nível simbólico subjetivo. A bela e a fera, a madame e o mendigo são personagens de sua obra que mostram a busca dessa inclusão e desse intercâmbio dinâmico dos opostos dentro de nós. O mergulho nessas infinitas possibilidades caracteriza a ambiguidade, a difusão e a descontinuidade de sua escrita.

Na arte, como função transcendente, a ambiguidade é a única possibilidade de comunicação, pois as múltiplas interpretações nos levam a atingir verdadeiramente as camadas mais profundas do inconsciente coletivo, múltiplo *a priori*. Na questão da patologia, essa mesma ambiguidade é vilã: é julgada e condenada pela desestruturação da personalidade, pela dificuldade de concentração e pela “fragilidade egoica” do paciente. A tarefa do ego heroico é suplantar justamente essa desorganização que as imagens inconscientes, ambivalentes por natureza, provocam na consciência e que, na arte, cumprem maravilhosamente sua função simbólica.

Mas não nos devemos enganar, pois até mesmo Clarice (1998b), na voz de G.H., reconhece a importância de haver mão que nos segure nesse aprofundamento que, aos menos avisados, pode ser visto como psicótico. Essa mão que resgata é a melhor imagem dessa tão necessária estabilidade egoica. No romance citado, a protagonista G.H., diante do iminente momento de ingerir ritualisticamente a massa amorfa da qual é feita uma barata, recorre ao leitor: “Segura minha mão, porque sinto que estou indo. Estou de novo indo para a mais primária vida divina, estou indo para um inferno de vida crua” (LISPECTOR, 1998b, p. 60). E, finalmente, diante de tão tênue limiar, de tão instigante ambiguidade, perguntamo-nos: qual é, afinal, o limite entre a loucura e a criatividade? Qual o limite entre heresia e expressão da feminilidade? Qual o limite entre prazer e pecado?

A insinuação de uma possível resposta parece estar em cada jornal que lemos, em cada filme a que assistimos ou música que ouvimos. Nossa cultura traduz essa questão. Nunca se viveu um momento de tantas incertezas e de tantas indefinições, de tantas perguntas e de tantas respostas. Ao mesmo tempo em que oferece a liberdade, mesmo que angustiante, de refletir e de fazer escolhas mais íntimas e pessoais, a modernidade, ou melhor, a pós-modernidade também nos joga em um vazio de valores e definições. O início do século XXI é marcado por um

festival de possibilidades na área da sexualidade, da saúde, da educação e, como tristemente testemunhamos, da política. Afinal, infelizmente algum ônus deve ser pago por essa riqueza de caminhos que nos é ofertada!

Mas devo admitir: o homem moderno corre o risco de se iludir com tanta diversidade e, como Ícaro, embriagado dessa suposta liberdade, distanciar-se do equilíbrio saudável e necessário. A patologia do século não é a multiplicidade e a pluralidade constantemente a nós apresentadas, mas a distorção que fazemos entre a vivência simbólica e intrapsíquica dessa pluralidade e sua concretização. Quando atualizamos as diversas polaridades inerentes à própria natureza do arquétipo, corremos o risco de, assim como Ícaro, ficar distantes do contato saudável com nossa realidade objetiva, garantida principalmente pelos nossos vínculos. Assim como Ícaro não pôde ouvir os chamados paternos, descompromissando-se dessa relação, nós também perdemos a noção de vínculo quando nos permitimos viver todas as possibilidades arquetípicas que são joradas em nossa consciência.

O descompromisso que testemunhamos diariamente nas ruas, nos meios de comunicação e até mesmo em nossos consultórios, lembra a euforia adolescente da compulsão de lançar a todas as experiências a que nossa psique, voraz e complexa como é, instiga e vida. O mundo contemporâneo é caracterizado pela riqueza das diversidades, mas também pela patologia do individualismo e da transitoriedade que nos abandona na falta. O mundo da fatura é também o do vazio, o efêmero convive com a multiplicidade em um espaço em que a diversidade anímica, própria do feminino, deixa de estar a serviço do Self, para satisfazer somente às demandas de um ego envaidecido por seus vários talentos. Não é à toa que os super-heróis da modernidade não são apenas poderosos, mas, principalmente, portadores de múltiplos poderes.

Adoecemos quando perdemos nossa “alma”, quando nos desconectamos desse feminino arquetípico, cuja principal característica está as-

sociada à função dos relacionamentos, de aproximar-nos do outro. A pluralidade anímica deixa de estar a serviço da aceitação de nossas diferenças dentro e fora de nosso mundo psíquico, ajudando-nos a nos aproximar do estrangeiro diferente de nós, para dobrar-se em favores a uma liberdade que nos faz negar nossos vínculos e compromissos éticos. Clarice é Clarice Lispector, a escritora, porque provavelmente sempre soube o que era seu e o que era dos deuses e humildemente sempre pediu a mão do leitor, sem o qual um escritor não pode existir.

Outra brilhante romancista. Rosa Montero alerta para a importância da palavra como possibilidade de comunicação, como símbolo dessa mão que nos resgata da loucura: “Os chamados loucos são os indivíduos que moram permanentemente no lado sombrio: não conseguem se encaixar na realidade e carecem de palavras para se expressar... A essência da loucura é a solidão” (2004, p. 133).

Talvez não percebamos, mas quando nos desconectamos de nossa feminilidade psíquica nos desconectamos, também, de nossos vínculos, de modo que o caminho da individuação deixa de ser solitário para ser apenas de solidão. Mais adiante, Montero (2004, p. 138) continua: “A escrita é um esqueleto exógeno que lhe permite continuar ortopedicamente em pé, sem ela, você seria uma gelatina derrotada, uma massa molenga esmagada no chão”.

Apesar de se construir por meio dessas olhadas para o mundo informe que se encontra por trás das fronteiras da realidade concreta e objetiva, o escritor está eticamente comprometido com a palavra que, em um primeiro momento, pode parecer uma prisão, mas, no decorrer de sua vida, é a mão que sempre o resgata. De fato, no início do século passado, apesar de todos os esforços dos médicos dedicados ao estudo da alma, ainda não era possível olhar para essa diversidade anímica com toda a criatividade própria do arquétipo, chamando de bizarrice aquilo que poderia ser criativo, de sintoma o que talvez fosse a criação e de doente aquele que era

o criador. No entanto, atualmente, observamos uma exclusão às avessas, uma vez que o enaltecimento descompromissado das pluralidades acaba diluindo nossos vínculos em espelhos refletores de nós mesmos e transformando-os em objetos a serviço de uma fantasia narcísica e onipotente.

Continuamos excluindo o outro com toda a sua diversidade do campo da nossa visão psíquica, vendo apenas um outro restrito e empobrecido, deformado pelo nosso olhar, simples extensão de nossa vaidade narcísica, que serve apenas ao nosso interesse de viver nossa própria complexidade. O outro verdadeiramente diferente deixa de existir. Em uma atitude antropofágica, nós o engolimos para servir ao nosso próprio apetite e não para verdadeiramente incorporar suas qualidades à nossa existência e nos transformar a partir desse alimento. As desigualdades que testemunhamos nas ruas, nas divergências sociais e culturais são o lamentável resultado de uma mentalidade que, fóbica diante da diversidade que a alma oferece, tende a excluir em vez de se relacionar.

A dicotomia entre bem e mal, entre loucura e criatividade forma o pano de fundo arquetípico desse mecanismo de exclusão que reeditamos em nossos relacionamentos pessoais e sociais. De alguma forma, a bruxa, a histérica e o mendigo das ruas são vítimas dessa mesma dinâmica de exclusão e expurgação do feminino. A imagem de um mundo unitário, onde cabem as diferenças, exige que a imagem entre o masculino e o feminino, Logos e Psique, estejam, de alguma forma, consteladas em nossa consciência, em conjunção, o que só é possível pela mudança de postura diante do que chamamos feminilidade ou interioridade psíquica.

A possibilidade de comunhão das mais diversas polaridades psíquicas em nossa consciência nos remete à imagem de Sofia, “o espírito amigo dos homens” (JUNG, 1986, par. 613), o aspecto feminino do divino, que ama e teme, pois reconhece e respeita a diferença. Justamente por representar esse aspecto relacional de compaixão

do arquétipo, Sofia permite a transformação do intocável em nós. Sofia, cujo trono está no Céu, mas também na Terra, é capaz de dialogar com as polaridades divinas e humanas e de legitimar a diversidade, colocando, no palco da inclusão, como artistas de igual importância, a prostituta

de Copacabana, a nordestina Macabéa, a histerica de Freud e os sem-teto da cidade de São Paulo, em um espetáculo dirigido por Eros e cujo tema é a própria vida. ■

Recebido: 02/06/2023

Revisão: 19/08/2023

Abstract

The pathology of art and exclusion

This study aims to reflect upon the intricate boundaries that separate pathology from creativity, drawing upon the brilliance of writer Clarice Lispector. It explores the concept of pathology as a phenomenon intertwined with the history of misog-

yny, seeking its archetypal roots in the myth of creation and the feminine figure of Eve. Additionally, it delves into the connection between this archetypal misogyny and the experience of exclusion that we encounter in various levels of relationships. ■

Keywords: anima, analytical psychology, misogyny, psychic femininity, exclusion

Resumen

La patología del arte y de la exclusión

Este trabajo propone una reflexión sobre los tenues límites que separan la patología de la creatividad, utilizándose, para ello, del genio de la escritora Clarice Lispector. Coloca la idea de la patología como fenómeno asociado a la historia de la misoginia, buscando sus

raíces arquetípicas en el mito de la creación y en la figura femenina de Eva. Desarrolla también la relación entre esa misoginia en el plano arquetípico y el sentimiento de exclusión que experimentamos en los más diferentes niveles de relaciones. ■

Palabras clave: ánima, psicología analítica, misoginia, feminidad psíquica, exclusión.

Referências

- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas vol. 1).
- GADOTTI, C. M. *Feminino: o arquétipo da vida inspirado em Clarice Lispector*. 2006. (Monografia de Graduação em Analista) — Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, SP, 2006.
- GOTLIB, N. B. *Clarice, uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.
- JORGE, M. A. C. Clarice Lispector e o poder da palavra. In: DIDIER-WEILL, A. (Org.). *Nota azul: Freud, Lacan e a arte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa, 2014. p. 71-6.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 9/1).
- _____. *Resposta a J.ó*. Petrópolis: Vozes, 1986. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 11/4).
- LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a
- _____. *A Paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998b
- MONTERO, R. *A louca da casa*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- PAGELS, E. *Adão, Eva e a serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.



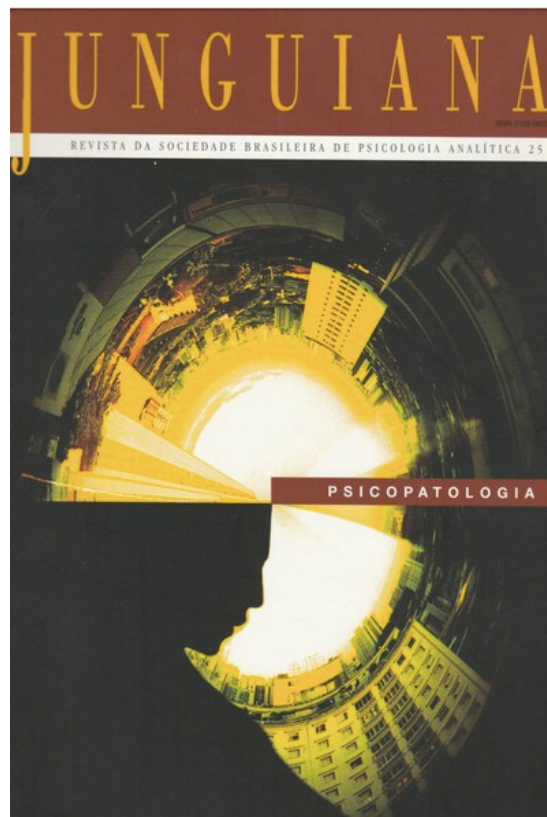
The pathology of art and exclusion¹

Claudia Morelli Gadotti*

Abstract

This study aims to reflect upon the intricate boundaries that separate pathology from creativity, drawing upon the brilliance of writer Clarice Lispector. It explores the concept of pathology as a phenomenon intertwined with the history of misogyny, seeking its archetypal roots in the myth of creation and the feminine figure of Eve. Additionally, it delves into the connection between this archetypal misogyny and the experience of exclusion that we encounter in various levels of relationships. ■

Keywords
anima,
analytical
psychology,
misogyny,
psychic
femininity,
exclusion.



¹ This article was originally published in Janguiana nº 25, 2007, p. 65-71.

* Psychologist Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Analyst member of Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica–International Association for Analytical Psychology (SBrPA – IAAP). Master on Depth Psychology – Pacifica Graduate Institute CA/USA. e-mail - clamgadotti@gmail.com

The pathology of art and exclusion

The man who reads, who thinks, who waits, who dedicates himself to flânerie, belongs, just like the opium smoker, the dreamer, and the intoxicated, to the gallery of the enlightened. And they are enlightened in a more profane way. Not to mention the most terrible of all drugs – ourselves – that we take when we are alone (BENJAMIN, 1994, p. 33).

The transcendence within me is the living and soft “it” and has the same level of thought as an oyster. I wonder, does the oyster feel anxiety when it’s plucked from its roots? Does it become restless in its eyeless life? I used to squeeze lemon juice over live oysters and watch with horror and fascination as they wriggled around. And I was eating the living “it.” The living ‘it’ is God. I will stop for a moment because I know that God is the world. And what exists. Do I pray to what exists? [...] I don’t like it when they drip lemon into my depths and make me squirm all over myself. Are the facts of life the lemon on the oyster? Does the oyster sleep? What is the first element? (LISPECTOR, 1998a, p.28)

Horrified or fascinated by the spark of diffuse reality presented in this disjointed and disturbed account, we would likely be unable to contain the impulse to ask: after all, who is this woman who daydreams so freely? I dare say that if we questioned her identity, she might respond by simply saying she is G.H., or the prostitute from Copacabana Avenue, or perhaps the poor Northeastern woman Macabéa. But what if we were to hear this delirium in our consulting rooms? We would be very attentive and careful. We would likely tend to diagnose her as someone in a concerning state. Psychotic, perhaps?

However, we would be relieved if we found out that these multiple identities are only char-

acters from the fictional world of an artist in the process of creation, and that her account is simply the overflow her imaginative world. And if we interpreted her words as a genuine and creative attempt to break free from the constraints of Cartesian and linear literature, we would be even more reassured. Momentarily, only, for we would soon learn that the writer herself was impetuous, restless, unfitting to social expectations, persistent in revealing the concealed aspects within all of us. How, then, to understand her? How to treat her? What if she told us about the accident that deformed her hands, about her antisocial impulses, about the mad responses to impertinent questions? And if she herself were to reveal to us her overwhelming loneliness, her refusal to conform, and her obsessive quest for the essence that defines us? We would perceive clear coincidences between the discourse and the author, and once again, distressed, we would ask ourselves: whose scream is it, after all, that we hear in this short excerpt? Who is the narrator and who is the character? What is biography and what is fiction? We would not know for sure, for we would have delved into the murky terrain of ambiguities, of multiple possibilities, where art and madness intertwine and the boundaries of each become invisible.

Despite this terrible discomfort, we would be in tune with the uncertainties and the discontinuity that characterize our century and define us as human beings, since, once mobilized by *reflexio*, our instinct for reflection, we are constantly being invited to probe into our psyche, multiple and incoherent par excellence. But, just to clarify (and not to relieve) those who have not yet recognized it, the previous quote is from “*Água Viva*”, one of the last books by Clarice Lispector (1998a, p. 28), the woman whom

Paulo Francis referred to as the “insoluble woman” (apud GOTLIB, 1995, p. 53).

When we talk about diagnoses suited to a pathology, we enter the cunning territory of the gods, of the titans who engage in battle, hoping to conquer sovereignty. In the polytheism of diseases, they all claim their own realm. From the perspective of pathology, Clarice could fall into several categories. Her lyrical hysteria, her narcissistic subjectivity or even her psychotic discontinuity could easily lead her to the bonfires of pathologies. But if that were the case, we would lose what characterizes her as one of the most important Brazilian writers: the talent to transform the chaos of psychic experience into creative imagery and to create a landscape where we, as readers, are invited to project the plurality of our souls.

According to psychoanalyst Marco A. Coutinho Jorge, the feminine discourse is the bridge between the first pre-Oedipal moment, when there is not yet the order of the father, and the Oedipal period, which would bring organization and meaning to what is initially only experience. The feminine language aims to bring into the realm of the symbolic those experiences that belong to the realm of the senses, the real, and lived experiences. According to Jorge (2014, p. 76), “Clarice’s text touches the edge of the unintelligible, but does not yield to delusional temptation”. By unraveling itself from logical and rational discourse, her language proves adept at translating the inexpressible experience into words, becoming highly soulful and inherently feminine. This elastic language full of literary juggling expresses a desperate attempt not to lose the “thing”, this essence of which we are constituted, the potential archetype that gives us life, the anima. Here I understand the archetype of the feminine in its broadest sense and, as Jung (2000) subsequently elaborated, as an archetype of life.

Clarice’s women are urged to step out of the narcissistic fantasy of balance and stability imposed by the linear and Christian view of life. By

breaking free from the comfort of a Manichean stance, she confronts the “sweet illusion” that good and evil, beauty and ugliness, madness and normalcy can find a specific place within us, in an asepsis detached from reality. Clarice’s literature brings a new conception of the subject, decentralized from egoic control, open to the symbolic images of the unconscious, to the unpredictability of the soul. Her literature spontaneously traverses the paths of imagination, shamelessly exposing her familiarity with the world of fantasies. The predominantly imagistic narrative thus approaches what we understand as “madness.” Her speech unfolds as a recounting on a couch, without the limitation of the real other, in a brainstorming of disconnected perceptions. Clarice never reviewed her manuscripts and once said that rereading them would be like eating her own vomit.

Mental illness or psychopathology cannot be understood in isolation from the history of the feminine, for women were, at the beginning of the last century, the precursors of psychoanalysis, of the revolutionary conception of the unconscious, the brown eminence in the realm of madness. Even when, in its early days, psychoanalysis courageously gave voice to the desire camouflaged in hysterical symptoms, by naming so many “Clarices” only as hysterical or psychotic, it reenacted centuries of misogyny, an old pattern that predates the Christian era and found a strong resonance in the Inquisition, when thousands of witches (Claricean characters?) were conveniently associated with the debauched figure of the devil’s prostitutes and cruelly burned and sacrificed. As I developed in a previous work, “the Inquisition process with the Church’s condemnations projected onto women their difficulty in including desire in the political-religious interests of the new Catholic institution” (GADOTTI, 2006, p. 69).

The heroic ego, which was supposed to battle against the dragon, this incomprehensible chaos brought about by the instincts of the id, occupied a significant space in the concerns of psychoana-

lytic minds. What was punished as heresy at the beginning of the Christian era, came to be diagnosed by doctors at the beginning of the 20th century as a symptom that should be treated by strengthening the ego and, if possible, with the proper control of the imaginative capacity. Within a monotheistic perspective and an overemphasis on the ego, imagination and the whole range of diverse and incoherent emotions became destructive symptoms, losing their potential for the transformation of the soul.

The soul, as psychic interiority, as it represents a bipolar figure (JUNG, 2000, par. 356) was the real target of this discrimination. "The psyche is far from having unity; on the contrary, it is a bubbling mixture of impulses, blockages, and contradictory affects, and its conflicted state, for many individuals, is so unbearable that they yearn for the salvation advocated by theology" (par. 190).

Therefore, witches and hysterics could be all those women who, in the intensity of the soul world and inability to communicate with the objectivity of the ego, contributed to the misunderstanding of a psychoanalysis that, still identified with the positivism of the time, could not engage in dialogue with those oddities in the form of symptoms. The archetypal feminine as the personification of this misunderstood and consequently frightening imagistic world is repressed for it carries the shadow of destructuring.

The one-sided interpretation of the Christian myth of creation can be understood as one of the most successful campaigns of misogyny that has influenced not only women, but an entire form of internalization of the archetypal feminine and consequently of mismatches in the field of human relationships, since the anima is the archetype of relationships. We experience the echoes of this misogyny not only in personal spheres but primarily in the collective space, in tensions between classes, in divergences between peoples with different predominant archetypal expressions (such as conflicts between fundamentalists and secularists), and,

in short, in any relational context in which exclusion is present.

According to Elaine Pagels (1992), the sexual attitudes and core values of Western culture are associated with the way in which the Christian tradition has held the female figure responsible for the fall of mankind, associating her with evil and highlighting Eve's role as the figure who destabilized and transgressed the order and, therefore, must, at any cost, be expelled from the social and psychic scene. In the Christian tradition, the foundation of the relationship established with the feminine is through the shadow, initially projected onto the image of the witch-woman and later, in the words of psychoanalysis, onto the figure of the hysteric woman. The phobic movement observed from this historical moment onwards re-edits, in different contexts, the terrible human feeling of exclusion. When updated as something that disrupts and is responsible for all human suffering, the anima, as the archetype of relationships, fails to constellate its greatest richness in the collective consciousness: our human capacity to embrace the other within our intimacy, to include diverse polarities no matter how foreign they may seem. The challenge of contemporary times lies precisely in accepting this foreigner within and outside of us, in this moment when globalization drives us towards intimacy, even if it is virtual, with the otherness.

Clarice, a nomad herself, translated, with great sensitivity, this feeling of exclusion of who is an outsider in one's own land, which probably drove her to search, in her work, for this archetypal feminine that includes and incorporates the most diverse antagonisms. Her creativity emerges precisely from this free movement between the most diverse animic polarities, encompassing social, cultural, and aesthetic differences, both on the concrete objective level and on the subjective symbolic level. Beauty and the beast, the lady and the beggar are characters in her work that showcase the pursuit of this inclusion and dynamic interchange of opposites with-

in ourselves. Diving into these infinite possibilities characterizes the ambiguity, diffusion and discontinuity of her writing.

In art, as a transcendent function, ambiguity is the only possibility of communication, as multiple interpretations truly allow us to reach the deepest layers of the collective unconscious, inherently multiple. As far as pathology is concerned, this very ambiguity is villainized: it is judged and condemned by the disruption of the personality, the difficulty of concentration and the “fragility of the ego” in the patient. The task of the heroic ego is precisely to overcome this disorganization that unconscious images, ambivalent by nature, provoke in consciousness and which, in art, wonderfully fulfill their symbolic function.

But we should not fool ourselves, for even Clarice (1998b), in the voice of G.H., recognizes the importance of having a hand to hold us in this deepening that, to the unaware, can be seen as psychotic. This rescuing hand is the best image of this much-needed ego stability. In the aforementioned novel, the protagonist G.H., faced with the imminent moment of ritualistically ingesting the amorphous mass of which a cockroach is made, turns to the reader: “Hold my hand tight, because I feel that I’m going. I’m going once again toward the most divine primary life; I’m going toward a hell of raw life” (Lispector, 1998b, p. 60). And finally, faced with such a tenuous threshold, with such an exciting ambiguity, we ask ourselves: what is, after all, the boundary between madness and creativity? What is the boundary between heresy and the expression of femininity? What is the boundary between pleasure and sin?

The insinuation of a possible answer seems to be present in every newspaper we read, every movie we watch, or music we listen to. Our culture translates this issue. Never has there been a moment of so many uncertainties and indefiniteness, of so many questions and answers. While it offers the freedom, albeit distressing, to reflect and make more intimate and personal choices,

modernity, or rather postmodernity, also throws us into a void of values and definitions. The beginning of the 21st century is marked by a festival of possibilities in the areas of sexuality, health, education, and, as we sadly witness, politics. After all, unfortunately some burden must be paid for this wealth of paths that is offered to us!

But I must admit modern man runs the risk of being deceived by so much diversity and, like Icarus, intoxicated by this supposed freedom, distancing himself from the healthy and necessary balance. The pathology of the century is not the multiplicity and plurality constantly presented to us, but the distortion we create between the symbolic and intrapsychic experience of this plurality and its realization. When we update the various polarities inherent in the very nature of the archetype, we run the risk of, like Icarus, becoming distant from healthy contact with our objective reality, which is primarily ensured through our relationships and bonds. Just as Icarus could not hear the father’s calls, disengaging from this relationship, we also lose the sense of connection when we allow ourselves to experience all the archetypal possibilities that flood our consciousness.

The lack of commitment that we witness daily in the streets, in the media, and even in our offices reminds us of the adolescent euphoria of compulsively indulging in all the experiences that our voracious and complex psyche urges us to explore. The contemporary world is characterized by the wealth of diversity, but also by the pathology of individualism and transience that leaves us in a state of deprivation. The world of abundance is also the world of emptiness, where the ephemeral coexists with multiplicity in a space where the inherent diversity of the soul, characteristic of the feminine, ceases to serve the Self and instead satisfies only the demands of an ego enthralled by its various talents. It is no wonder that modern-day superheroes are not only powerful, but primarily bearers of multiple powers.

We get sick when we lose our “soul”, when we disconnect from this archetypal feminine, whose main characteristic is associated with the function of relationships, of bringing us closer to the other. The plurality of the soul ceases to serve the acceptance of our differences within and outside of our psychic world, helping us to approach the foreigner different from ourselves, to instead bend in favor of a freedom that makes us deny our bonds and ethical commitments. Clarice is Clarice Lispector, the writer, because she probably always knew what was hers and what belonged to the gods, and humbly she always asked for the reader’s hand, without whom a writer cannot exist.

Another brilliant novelist. Rosa Montero emphasizes the importance of words as a possibility of communication, as symbols of that hand that rescues us from madness: “The so-called madmen are the individuals who dwell permanently on the dark side: they cannot fit into reality and lack words to express themselves... The essence of madness is loneliness” (2004, p. 133).

Perhaps we do not realize it, but when we disconnect from our psychic femininity we also disconnect from our relationships, so that the path of individuation ceases to be solitary and becomes one of loneliness. Further on, Montero (2004, p. 138) continues: “Writing is an exogenous skeleton that allows you to continue orthopedically standing, without it you would be a defeated gelatin, a soft mass crushed on the ground.”

Despite being constructed through glimpses into the formless world behind the borders of concrete and objective reality, writers are ethically committed to the word, which may initially seem like a prison, but throughout their life, it is the hand that always rescues them. Indeed, at the beginning of the last century, despite all the efforts of doctors dedicated to the study of the soul, it was still not possible to look at this soul diversity with all the creativity inherent to the archetype, and would consider as bizarre what could be creative, as symptom

what perhaps was the creation, and sick the one who was the creator. Nevertheless, nowadays, we observe an exclusion in reverse, since the uncompromising extolling of pluralities ends up diluting our bonds in mirrors that reflect ourselves and transforming them into objects at the service of a narcissistic and omnipotent fantasy.

We continue to exclude others with all their diversity from the field of our psychic vision, and only see a restricted and impoverished other, which is distorted by our gaze, as a mere extension of our narcissistic vanity, which only serves our interest in living our own complexity. The truly different one ceases to exist. In an anthropophagic attitude, we devour them to serve our own appetite rather than to truly incorporate their qualities into our existence and transform ourselves through this nourishment. The inequalities we witness in the streets, in social and cultural divergences are the unfortunate result of a mindset that, phobic about the diversity it offers, tends to exclude rather than relate.

The dichotomy between good and evil, between madness and creativity forms the archetypal backdrop of this mechanism of exclusion that we reissue in our personal and social relationships. Somehow, the witch, the hysteric woman, and the street beggar are all victims of this same dynamic of exclusion and purging of the feminine. The image of a unitary world, where differences fit, demands that the image between the masculine and the feminine, Logos and Psyche, are somehow constellated in our consciousness, in conjunction, which is only attainable by a change of posture in face of what we call femininity or psychic inwardness.

The possibility of communion of the most diverse psychic polarities in our consciousness brings to mind the image of Sophia, “the friendly spirit of humanity” (JUNG, 1986, para. 613), the feminine aspect of the divine, which loves and fears, for it recognizes and respects difference. Precisely because it represents this relational aspect of compassion within the ar-

chetype, Sophia enables the transformation of the untouched aspects within us. Sofia, whose throne is in Heaven, but also on Earth, is able to dialogue with the divine and human polarities and to validate diversity, by placing, on the stage of inclusion, as performers of equal importance, the prostitute from Copacabana, the

Northeastern Macabéa, Freud's hysteric woman, and the homeless from the city of São Paulo, in a show directed by Eros and whose theme is life itself. ■

Received: 06/02/2023

Revised: 08/19/2023

Resumo

A patologia da arte e da exclusão

Este trabalho propõe uma reflexão sobre os tênues limites que separam a patologia da criatividade, utilizando-se, para isso, da genialidade da escritora Clarice Lispector. Coloca a ideia da patologia como fenômeno associado à história da misoginia, buscando suas raízes arquetípicas no mito da criação e na figura feminina de Eva. Desenvolve também a relação entre essa misoginia no plano arquetípico e o sentimento de exclusão que vivenciamos nos mais diferentes níveis de relacionamentos. ■

Palavras-chave: *anima, psicologia analítica, misoginia, feminilidade psíquica, exclusão.*

Resumen

La patología del arte y de la exclusión

Este trabajo propone una reflexión sobre los tenues límites que separan la patología de la creatividad, utilizándose, para ello, del genio de la escritora Clarice Lispector. Coloca la idea de la patología como fenómeno asociado a la historia de la misoginia, buscando sus raíces arquetípicas en el mito de la creación y en la figura femenina de Eva. Desarrolla también la relación entre esa misoginia en el plano arquetípico y el sentimiento de exclusión que experimentamos en los más diferentes niveles de relaciones. ■

Palabras clave: *ánima, psicología analítica, misoginia, feminidad psíquica, exclusión.*

References

- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas vol. 1).
- GADOTTI, C. M. *Feminino: o arquétipo da vida inspirado em Clarice Lispector*. 2006. (Monografia de Graduação em Analista) — Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, SP, 2006.
- GOTLIB, N. B. *Clarice, uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.
- JORGE, M. A. C. Clarice Lispector e o poder da palavra. In: DIDIER-WEILL, A. (Org.). *Nota azul: Freud, Lacan e a arte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa, 2014. p. 71-6.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 9/1).
- _____. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1986. (Obras Completas C. G. Jung, vol. 11/4).
- LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.
- _____. *A Paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.
- MONTERO, R. *A louca da casa*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- PAGELS, E. *Adão, Eva e a serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.



Fracasso e morte no processo analítico¹

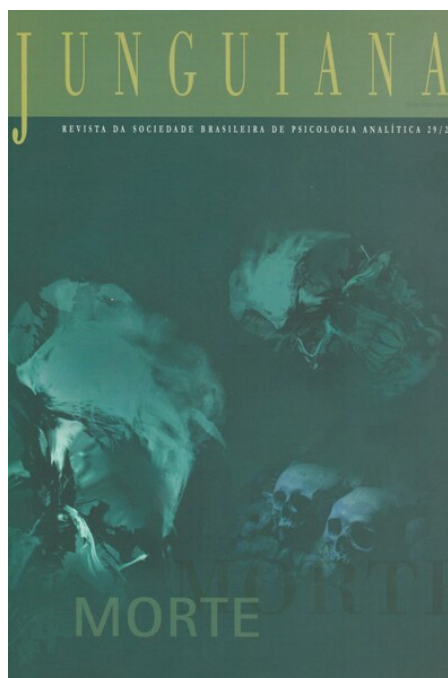
Santina Rodrigues de Oliveira*

Resumo

O presente artigo discorre sobre a constelação de um “complexo do fracasso” em sua interface com o tema arquetípico da morte no processo analítico. Por meio de um recorte de caso clínico, problematiza algumas dificuldades encontradas no manejo transferencial do processo psicoterapêutico de uma paciente diagnosticada como borderline, em especial os sentimentos contratransferenciais de frustração, abandono e raiva relacionados à impotência da analista diante do fim da análise. Tendo por referência textos de James Hillman e Rafael López-Pedraza, buscam-se elementos para discutir o estatuto da díade “fracasso-sucesso” nas bases episte-

mológicas da psicologia, de modo que reveja os limites dados a tais categorias no campo da psicoterapia e amplie os sentidos possíveis para as vivências de fracasso analítico. ■

Palavras-chave
fracasso,
morte,
transferência,
contratrans-
ferência,
borderline.



¹ Artigo originalmente publicado na *Junguiana* nº 29/2, 2011, p. 53-60.

* Doutora em Psicologia do Desenvolvimento da Personalidade pelo Instituto de Psicologia da USP. É psicóloga clínica e arteterapeuta junguiana. Professora e supervisora universitária na abordagem junguiana e pós-junguiana. Pesquisadora dos temas: arte e processos criativos; morte e processos de luto, suicídio. Membro da *International Association for Jungian Studies* (IAJS), da OCA Junguiana (SP) e do Instituto do Imaginário (SP). e-mail: santina.rodrigues.oliveira@gmail.com

Fracasso e morte no processo analítico

O psicoterapeuta pouco ou nada aprende com os sucessos, principalmente porque o fortalecem nos seus enganos. Os fracassos, ao invés, são experiências preciosíssimas, não só porque através deles se faz a abertura para uma verdade maior, mas também porque nos obrigam a repensar nossas concepções e métodos (JUNG, 1988a, par. 73, p. 36).

Apresentação

A morte, como tema arquetípico, pode ser constelada no *setting* de diferentes maneiras, das mais concretas às mais metafóricas, uma vez que recorrentes processos de luto e transformação inerentes à vida e à psicoterapia deixam suas marcas nesse rito iniciático contemporâneo. O par analista-paciente é colocado, então, diante de desafios que demandam certa elaboração ao longo do processo terapêutico. Um desses desafios é justamente lidar com o possível fracasso do esforço empreendido a dois em busca de transformações, situação para a qual múltiplas variáveis contribuem à sua maneira. Refletir sobre morte e fracasso na análise implica rever, entre outras coisas, a noção de cura que norteia a prática do analista e, para isso, certos elementos ideológicos e epistemológicos precisam ser discriminados, de modo que se possa perceber de que lugar ele ouve o paciente e de onde se coloca como terapeuta.

A díade fracasso-sucesso no campo analítico

James Hillman (1981) aponta que a psicologia profunda se deparou com o fenômeno do fracasso desde suas origens, de modo que a psicoterapia se encontra historicamente atravessada por uma espécie de “complexo de

fracasso”. Começando pelo fracasso da abordagem dos médicos do final do século XIX, que não conseguiam explicar o sofrimento das histericas com base em suas teorias biológicas, tampouco conseguiam lidar com seus sintomas em termos mais efetivos. De modo semelhante, os psiquiatras da época não conseguiam entender a importância do conteúdo delirante dos pacientes psicóticos, limitando-se a classificar e categorizar doenças. Hillman conclui que Freud, Bleuler e Jung (acompanhados de seus colaboradores) criaram teorias psicológicas justamente quando as teorias médicas fracassavam em relação às patologias dominantes naquele período.

Rafael López-Pedraza (1997) também discute a questão do fracasso e do sucesso, relacionando-a com a ansiedade cultural contemporânea. Ele identifica certa ideologia presente na consciência coletiva ocidental, que associa a noção de sucesso à competência e obtenção de resultados positivos, e que muitas vezes pode impregnar, ainda que subliminarmente, o ambiente terapêutico. O autor aponta a necessidade de desenvolver o que chama de uma “consciência de fracasso” no mundo atual, pois a busca obstinada do sucesso, incentivada pela consciência coletiva, que se encontra fortemente marcada por traços narcísicos, compulsivos e maníacos, impede um diálogo com as necessidades da alma consteladas pelo fracasso.

Há, ainda, que considerar as preocupações de Freud sobre as dificuldades de conduzir uma psicanálise com algum sucesso. Para isso, ele esclarece quais seriam os objetivos do tratamento: diminuir a inibição sobre os conteúdos inconscientes reprimidos, ao mesmo tempo em que se fortalecem as defesas egoicas do paciente, de maneira a relativizar a força dos instintos e dos sintomas (FREUD, 1996).

Freud, porém, enfatiza que fatores de natureza biológica e fisiológica seriam possivelmente insuscetíveis a influências psicológicas, como a “força constitucional dos instintos”, por exemplo. Aponta, também, a relativa “fraqueza do ego”, em função de causas fisiológicas como a puberdade, a menopausa e a doença física. Mas o mais poderoso fator impeditivo do sucesso da análise, segundo o autor, seria a pulsão de morte, a responsável não só pela resistência ao tratamento, mas a causa suprema dos conflitos psíquicos.

Hillman, por sua vez, lista alguns temas que poderiam ser de difícil abordagem terapêutica, como o alcoolismo e as depressões crônicas, e menciona situações adversas e, por assim dizer, externas ao *setting*, que poderiam levar ao naufrágio de uma análise – a ocorrência de uma doença fatal, um suicídio ou mesmo uma dificuldade contratransferencial maciça do analista. Eu acrescentaria os impedimentos financeiros, normalmente apresentados como motivo concreto para suspender o tratamento, embora muitas vezes representem outras dificuldades para o paciente permanecer em análise.

Partindo dessas definições básicas, algumas questões conceituais ganham contornos mais específicos. Como tecer reflexões sobre o fracasso sem nos remeter por oposição à ideia de sucesso? E, mais, como definir tais categorias em relação à psicoterapia?

Hillman (1981) discute no referido texto três interfaces dessa díade “fracasso-sucesso”. Em relação ao “fracasso na análise”, ele logo adverte que a oposição “fracasso-sucesso” esvazia uma reflexão sobre o fracasso como uma das imagens que pode ser constelada em análise com base em seus próprios limites arquetípicos. Pois a antinomia fracasso-sucesso engendra dificuldade ou armadilha, na medida em que leva a crer que o fracasso possa ser concebido exclusivamente em termos de uma privação do sucesso, entendido como a mais plena remissão possível de sintomas. Desse modo, o “fracasso na análise” acaba sendo avaliado com base em critérios normativos do sucesso, também defini-

do em termos de “saúde ótima, ordem psíquica, integridade” (HILLMAN, 1981, p. 116).

Assim, Hillman relativiza a oposição fracasso-sucesso quando pensados como polaridades antagônicas de um *continuum*, sugerindo que sejam pensados como faces de uma mesma moeda, porém com identidades próprias, já que: “(...) cada elemento da análise é certo e errado, é condução e desorientação, crescimento construtivo e eliminação destrutiva - o que significa implicitamente que para uma análise ter êxito ela precisa fracassar” (HILLMAN, 1981, p. 116).

Sobre o “fracasso da análise”, o autor evoca suas raízes numa perspectiva mais geral, lembrando que “algum tipo de fracasso ocorre sempre na análise, e isso nos levaria a perguntar se não existiria algum componente genérico na análise, responsável pelo fracasso” (HILLMAN, 1981, p. 116). Ele segue problematizando essa questão, explicando que, assim como alguns estudos pesquisam o insucesso na análise de certos casos, outros versam sobre o fracasso da análise como um todo, pois não é possível defini-la como cura para todos os males. Especialmente porque é impossível equalizar o sentido de cura nas diferentes abordagens da psicoterapia, tampouco buscar validação em termos “científicos” e universais para estudos de casos clínicos, grupos de patologias etc.

Por fim, e como ponto de maior interesse na presente discussão, Hillman propõe o “fracasso como análise”: a psicoterapia poderia tomar o fracasso como fonte de sua práxis, como o campo de trabalho psicológico *per se*, já que os sentimentos que levam as pessoas a procurar uma análise – fragilidade, derrota, falência, decepção, além de sentimentos de falta ou incompletude – estão atravessados por alguma ideia de fracasso. O fracasso poderia, então, ser colocado não como um fantasma a ser evitado no curso da análise, mas como sua própria matriz arquetípica. Assim, seria tomado como uma imagem que inaugura a emergência de outras forças e atravessamentos arquetípicos, outros símbolos e deuses do mundo inferior, de modo que surgiriam situações clínicas

que contaminariam o próprio analista, levando-o a atender alguns pacientes numa perspectiva “desistida e deprimida”.

Tânatos é então invocado por Hillman, pois essa divindade seria tão dignatária do território da análise quanto Eros:

Se a análise considerasse sua origem histórica (concebida como uma resposta para o fracasso) também como sendo sua base arquetípica, sua perspectiva se alteraria, vinculando-se mais a Tânatos. É do ponto de vista da morte que a análise explora o fracasso, tendo sido criada como instrumento eletivo da psique na exploração do fracasso como soma de forças que se opõem à vida, isto é, para indagar de Tânatos e de seus dominantes arquetípicos correlatos, onde a vida está bloqueada, derrotada, falida e fracassada (1981, p. 120).

Hillman oferece com essa proposição elementos para considerar o fracasso como um dominante arquetípico próprio da análise, que permitiria uma postura analítica menos orientada pela busca erótica da integração e do sucesso. Pois quando o analista se identifica com a consciência ou atitude heroica da cura numa perspectiva de forças opostas à morte, numa busca desenfreada pela vida, ainda se encontra identificado com o modelo de pensamento da filosofia médica do século XIX. Haveria uma herança iluminista nessa abordagem heroica, a de que, se o inconsciente for “bem interpretado”, “bem trabalhado”, e seus conteúdos forem integrados à consciência, tanto o paciente como o analista estariam protegidos do fracasso. Em decorrência desse discurso, vemos a sombra do fracasso se constelar, por exemplo, quando o terapeuta inconscientemente atua fazendo uma espécie de chantagem embasada em argumentos técnicos que apontam possíveis consequências danosas caso o paciente interrompa a análise “naquele momento”, hipótese normalmente fundamenta-

da em resistências ou complexos ainda não trabalhados do paciente.

Fracasso ou sucesso, portanto, tornam-se constatações referidas não a partir do lado de dentro da análise, mas de sua exterioridade, de quem observa de fora e reflete sobre o que teria se passado lá dentro, na relação terapêutica entre paciente e analista. Isso, por sua vez, ocorre sempre com base em referenciais teóricos e metodológicos orientados por discursos ideológicos que nem sempre são condizentes com a experiência vivida pelos parceiros analíticos e com o próprio caráter arquetipicamente orientado desse universo chamado psicoterapia.

O fracasso como análise, por seu turno, permite um resgate das forças psíquicas que trabalham na perspectiva alquímica da dissolução dos aspectos cronificados do ego – tão unilateralmente desenvolvido e estimulado na busca de sentidos preestabelecidos para a vida. Justamente porque a vida, em sua dança arquetípica com a morte, é marcada por movimentos incertos que enlaçam diferentes facetas de fracasso-sucesso.

Estudo de caso Cena 1: Preâmbulo

Julia abandonou a análise depois de um ano e dois meses do modo habitual aos pacientes que unilateralmente interrompem o tratamento: inicialmente faltando e justificando suas ausências por razões objetivas (outros compromissos, adoecimentos etc.), até simplesmente deixar de justificá-las e desaparecer. Um evento comum no percurso de qualquer terapeuta, assim como a frustração pelo investimento no trabalho que vinha sendo feito a dois.

Ela havia sido encaminhada por uma psiquiatra que eu não conhecia e, na ocasião em que me procurou, apresentava sintomas de uma depressão profunda. Sua aparência física lastimável confirmava facilmente tal estado de alma: nela se via uma mulher de aproximadamente 42 anos de idade que trazia os cabelos desgrenhados e oleosos, os ombros caídos, como se todo seu corpo não suportasse o peso excessivo (físico e psíquico) que carregava; o olhar era como o de

um peixe morto, a face distorcida com os lábios murchos, curvados para baixo. Permanecia em silêncio a maior parte do tempo e evitava olhar diretamente para mim. Enfim, tudo nela remetia à desesperança, cisão e dor. Relatou situações em que havia tentado “acabar com tudo” tomando remédios, pois tudo o que ela queria era “morrer em paz”, mas sobreviveu às tentativas de suicídio.

Depois de algumas sessões em que, segundo ela, “pouca coisa estava acontecendo”, disse que não acreditava que a análise pudesse ajudá-la, já que não tinha mais nada para fazer nesta vida, então seria uma perda de tempo, dela e meu. Levantou a hipótese de que a análise poderia até mesmo piorar sua depressão. Eu ouvia e considerava atentamente suas hipóteses, embora ainda não concordasse totalmente com ela. Meu ideal estava colocado na perspectiva de que alguma coisa poderia ser feita, até porque fosse lá como fosse ela havia chegado até mim e, apesar das fortes resistências – veladas ou declaradas –, continuava vindo às sessões.

Cena 2: O entorno familiar e social

Julia era casada e tinha dois filhos adolescentes; a família mudara-se de Minas Gerais para São Paulo havia alguns anos. O marido era engenheiro e ela, advogada. Ambos trabalhavam muitas horas por dia, tantas quantas fossem necessárias para se esquivar do contato conjugal e familiar que era carregado de conflitos a maior parte do tempo.

No trabalho, diferentemente de casa, Julia dizia que as pessoas gostavam dela e a buscavam como confidente, embora não conseguisse indicar qualquer pessoa com quem tivesse algum envolvimento mais pessoal, no trabalho ou fora dele. Justificava a falta de amizades utilizando-se de generalizações, dizendo, por exemplo, “o paulistano é muito fechado, ao contrário do mineiro”. Quando indagada sobre porque os colegas a tomavam como confidente, dizia que as pessoas deviam gostar de falar com ela porque sabiam que não seriam criticadas.

Tais comentários denunciavam aspectos projetivos de sua personalidade (provavelmente ela não conseguia admitir que era uma pessoa fechada), além de indicarem, também, sua suscetibilidade a questionamentos que vinham do outro, pois em geral ela os tomava como se fossem críticas. Mais tarde pude perceber que era comum Julia dizer que as pessoas eram “agressivas” com ela, mas, quando exemplificava tais situações, via-se que, na verdade, estava sendo questionada em alguma arbitrariedade, pois apresentava muitas, especialmente quando não se sentia compreendida em seus anseios narcísicos. Tais atitudes indicavam ganhos secundários e tentativas de manipular o ambiente, que nem sempre eram inconscientes, de modo que pudesse se esquivar de conflitos e evitar frustrações.

Cena 3: O diagnóstico

Depois de algumas sessões iniciais com a paciente, telefonei para a psiquiatra, que se referiu a Julia como “uma *border 15 cruces*” e disse que estava preocupada com as “atuações de caráter suicida da paciente”. Com base no diagnóstico anunciado pela psiquiatra, tentei ir além do sentido fronteiro ou limítrofe associado ao paciente *borderline* (SCHWARTZ-SALANT, 1997; HEGENBERG, 2000), pois queria evitar me apegar tão prontamente a esse dado – apesar de reconhecer sua importância –, e simplesmente ficar com a experiência vivida no encontro com aquela mulher. Queria ficar com a imagem daquele corpo-alma desvitalizado que vinha se apresentando em meu consultório havia algumas semanas, sem enquadrar o sofrimento da paciente em sentidos prévios.

De fato, Julia apresentava um histórico de relações em que havia abandonado o outro, indicando conflitos intensos em termos vinculares, o que podia justificar um diagnóstico *borderline*. Ela não tinha consciência disso e, atravessada por fortes projeções, acusava o outro de tê-la abandonado ou feito alguma coisa pontual que a tivesse motivado a ir embora.

Depois de falar com a psiquiatra, fiquei imaginando os limites que Julia erigia entre ela e o mundo, tanto objetivo como subjetivo. Pensei nas bordas, e rapidamente orientei meu método por uma imagem: a de “comer pelas bordas”, como um ditado sabiamente instruí. Se era difícil ir ao centro, eu ficaria ali, na periferia, à espera de oportunidades para adentrar o mundo de Julia. Isso às vezes acontecia: entre uma semana e outra, era possível avançar um pouquinho, ter um contato mais próximo com suas ideias e fantasias. Mas, subitamente, ela me repelia, faltava ou me atacava quando comparecia à sessão seguinte. Deixava claro que eu havia ido longe demais; em tais ocasiões era melhor “bater em retirada” e esperar mais um pouco por uma nova abertura.

Arrisquei convidá-la a fazer alguns desenhos que, em geral, mostravam poucos elementos, muito pequenos, localizados na parte inferior esquerda do papel. Aquele amplo espaço em branco que sobrava na folha oferecia-se ao olhar como um registro concreto do próprio mundo anímico de Julia. Vazio, muito vazio. Ou transparente, como ela desesperadamente tentava se colocar perante si mesma e o outro.

As faltas eram frequentes, intercaladas com algumas semanas em que ela conseguia comparecer com mais regularidade às sessões. Justificava essas faltas em geral com a piora de alguns sintomas físicos ou psíquicos. Nessas ocasiões, era como se a água do mar viesse e desmanchasse as pequenas fundações de um castelo na areia. Depois de alguns meses pensei em desistir: por que não? Todo analista tem o direito de desistir, mas algo em mim resistia a essa ideia. Numa supervisão marcante, ouvi uma frase que me salvou do desânimo que se abatia sobre mim: “Para atender essa paciente, você precisa ficar ‘desistida’ e deprimida”. Isso mudou minha postura e o rumo das coisas também. Sim, o melhor era eu também desistir de qualquer atitude esperançosa, era melhor assumir o estado lamentável em que ficava durante e depois das sessões. Estar na companhia de Julia era como estar na presença de uma grande e pesada som-

bra. O melhor era desistir, assumir o fracasso do meu método: nem pelas bordas, nem pelo centro, nem com recurso expressivo, a verdade era que nada parecia funcionar. Desistir de ansiar que as coisas se integrassem ou estabilizassem funcionou, e o tratamento seguiu adiante, marcado pelas faltas, ausências, desânimo, apatia. Nada de novo, só lamentação, choro, passividade, reatividade. Era uma escuridão só! Percebi que eu precisava ficar escurecida também. Um pouco mais opaca, menos esperançosa, menos, menos, menos... Pois assumir qualquer ideal ou mesmo expectativas médias era esperar demais desse processo.

Cena final: Análise inacabada

Ao final de um ano e dois meses, Julia mostrou alguns sinais diferentes, que indicavam uma leve melhora. Nas sessões, mostrava-se mais reflexiva e com capacidade de perceber que não era “uma paciente nada fácil” e, numa clara tentativa de checar os limites do vínculo terapêutico, admitia que “deve ser difícil alguém gostar de mim”, como se esperasse alguma declaração minha que desconstruísse tal ideia negativa a respeito de si própria. Assumiu, também, que trabalhava mais do que precisava em termos financeiros, e que isso tinha a ver com dificuldades de relacionamento com o marido e com os filhos. Mais de uma vez pensou em se separar do marido, mas, toda vez que chegava perto de qualquer decisão efetiva nesse sentido, desistia. Ela precisava dele muito mais do que imaginava. Ambos, em seu pacto inconsciente mortífero, precisavam muito um do outro. Julia tinha dificuldades com o tema “dependência” e mostrava-se bastante ambígua nessa questão: ela odiava depender do outro e, por tabela, odiava o outro por perceber que dependia tanto dele. É claro que isso se repetiria na relação transferencial. Foi assim com os analistas anteriores com quem havia tentado fazer psicoterapia. Em geral, não encerrava a análise pessoalmente, indicando que, depois de alguns sinais de transferência negativa, simplesmente “deixava de ir lá”.

Então, finalmente começou a encenar na relação transferencial comigo o mesmo roteiro que havia encenado com a analista anterior. Faltava por “razões de saúde”, embora estivesse se referindo a sintomas físicos que, na verdade, eram muito presentes em seu dia a dia. Eu comentava “parece que eles (os sintomas) te fazem companhia”, e apontava como ela falava das doenças com carinho, inclusive. Os sintomas eram os personagens com os quais ela encenava sua tragédia particular, que lhe garantiam alguns ganhos, tanto no âmbito familiar como no profissional, pois a ajudavam a justificar seu distanciamento das relações quando surgiam conflitos, sem de fato ter de lidar com sua própria agressividade. Orientada pela lógica racionalista de argumentos que eram coletados como evidências em inúmeras consultas médicas, Julia ficava levemente irritada e começava a repetir exaustivamente os detalhes científicos de suas doenças, como se estivesse numa audiência. E permanecia surda aos sentidos metafóricos dos sintomas que falavam das dores de sua alma materializadas no corpo.

Até que resolveu fazer uma viagem. Julia raramente viajava, pois ou tinha de trabalhar, ou estava doente! Ao voltar dessa breve viagem, passou a faltar sucessivamente às sessões, sempre justificando com os sintomas físicos. Um dia, finalmente deixou de vir. Eu havia ligado algumas vezes antes disso. Numa dessas ocasiões, Julia disse: “É assim mesmo, foi só viajar pra eu me castigar e ficar doente”. Ainda que eu não possa saber qual o grau de sua capacidade para integrar o que havia dito, pois nunca mais a vi, foi interessante ouvir da boca de Julia a confirmação de que as doenças lhe faziam companhia pela via da punição, eram como forças que lhe lembravam que ela “não podia ser feliz”, como se fossem carcereiros de sua fantasia.

Depois desses contatos telefônicos, resolvi não insistir, pois, em geral, quando um paciente anuncia direta ou indiretamente a intenção de encerrar a análise, acolho a decisão e proponho a ele um diálogo com esse impulso ou desejo. Considero com genuíno respeito o que ele tem

a dizer sobre as razões para finalizar a análise: “Não está funcionando, você não resolveu o problema, estou cansado de vir aqui e falar, falar...”, e por aí fora.

No caso de Julia, tenho de admitir que a primeira ideia que me ocorreu foi a expressão “morrer na praia”. Naturalmente, sentimentos de incompetência e fracasso abateram-se sobre mim e suscitaram questionamentos que incorporei ao *modus operandi* de minha prática clínica. Confesso que senti também um grande alívio. Considerei, por exemplo, que talvez eu não fosse a terapeuta mais adequada para atendê-la. Tentei, também, me consolar, considerando que, afinal de contas, era um caso muito difícil, e também que, independentemente do breve tempo de duração do tratamento, algo podia ter sido construído em termos psíquicos naquele processo. Mas o quê? Como definir esses avanços? Considerando tantos recuos motivados pela resistência e pela falta de recursos egóicos da paciente, ou mesmo por questões contratransferenciais da terapeuta, a quem ou a que atribuir o abandono da terapia: ao analista, ao paciente ou à relação terapêutica?

Algumas considerações finais

O fracasso – em sua interface com a morte – já se insinuava nesse processo desde as entrevistas iniciais, pois, quanto mais ativamente buscava um referencial objetivo para lidar com as intempéries desse atendimento, mais me distanciava de qualquer resolução “positiva”. Pelo contrário, havia uma negatividade que precisava ser reconhecida e valorizada a todo instante. Nesse sentido, Jung (1988b) é bastante claro: a vida não tem cura, e a individuação segue caminhos tortuosos e misteriosos que, por vezes, passam ao largo do consultório e desabrocham em lugares pouco esperados. Portanto, o que deve ser curado é o ego: no caso do paciente, tanto em suas fragilidades, para se tornar capaz de lidar com a força dos instintos e a pressão das imagens do inconsciente, como em sua rigidez, para flexibilizar seus parâmetros de modo que o indivíduo se torne conti-

nente para acolher os sentidos metafóricos que estão subjacentes à força literal dos sentidos crônicos de seus sintomas. Afinal, um neurótico, por vezes, sofre do literatismo de concepções que o angustiam e o mantêm refém da repetição de sintomas tanto quanto um psicótico enredado nas distorções de suas fantasias e aprisionado nos limites de seu delírio.

Do mesmo modo, há que se rever os ideais egoicos também do analista, que pode ser tomado por sentimentos de desvalorização quando não pode alcançar os ideais de sucesso enaltecidos pelo discurso dominante das ciências que se refletem na psicologia. Uma psicologia que, por vezes, permanece distante das necessidades ou do logos como discurso imagético da psique.

O interessante foi que, por ter sido frequentemente visitada pelo fracasso nessa análise, fui levada a colocar o sucesso em questão, o que

implicou percebê-lo em suas perspectivas mortíferas e mortificadoras. Provavelmente, o aspecto mais claramente enlutado de minha atitude analítica foi a morte dessa dicotomia tão polarizada entre fracasso ou sucesso. Algo de um ideal heroico, combatente e combativo para com as impossibilidades desse encontro, teve de ser sacrificado em prol de uma atitude mais plural, na medida em que houve uma abertura para diferentes nuances de fracasso e sucesso, em doses mais humanizadas, talvez microcelulares no dia a dia do processo terapêutico, uma vez que “seria mais justo para com os fracassos da e na análise se a considerássemos como um processo no fracasso”, conforme alerta Hillman (1981, p. 120-121). ■

Recebido: 08/06/2023

Revisão: 20/08/2023

Abstract

Failure and death in the analytical process

This article is about the constellation of the failure complex intertwined with the archetypal theme of death in the analytical process. Through a clinical case, this article deals with some difficulties found in the transference process in psychotherapy with a borderline patient – especially the countertransference feelings of frustration, abandonment and anger related to the impotence

of the analyst at the end of the session (analysis). Based on James Hillman and Rafael López-Pedraza, the author searches for elements to discuss the failure-success dyad within the epistemological grounds of psychology, so that it allows to review the limits given to such categories at the psychotherapy field and enlarge some possible meanings to the analytical failure experiences. ■

Keywords: failure, death, transference, countertransference, borderline.

Resumen

Fracaso y muerte en el proceso analítico

El presente artículo discurre sobre la constelación de un “complejo del fracaso” en su interfaz con el tema arquetípico de la muerte en el proceso analítico. Por medio de un recorte de caso clínico, problematiza algunas dificultades encontradas en el manejo transferible del proceso psicoterapéutico de una paciente diagnosticada como borderline, en especial los sentimientos contras transferenciales de frustración, abandono y rabia

relacionados con la impotencia de la analista ante el final del análisis. Teniendo por referencia textos de James Hillman (1981) y Rafael López-Pedraza (1997), se buscan elementos para discutir el estatus de la díada “fracaso-éxito” en las bases epistemológicas de la psicología, de modo que revise los límites dados a tales categorías en el campo de la psicoterapia y amplíe los sentidos posibles para las vivencias de fracaso analítico. ■

Palabras clave: fracaso, muerte, transferencia, contras transferencia, borderline.

Referências

- FREUD, S. Análise terminável e interminável. In: FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 159-188. (Coleção Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. 23).
- HEGENBERG, M. *Borderline*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000. (Coleção Clínica Psicanalítica).
- HILLMAN, J. Três tipos de fracasso e análise. In: HILLMAN, J. *Estudos de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981. p. 115-121.
- JUNG, C. G. Os objetivos da psicoterapia. In: JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1988a. p. 34-50. (Obras Completas de C. G. Jung, vol 16/1).
- _____. Princípios básicos da prática da psicoterapia. In: JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1988b. p. 1-18. (Obras Completas de C. G. Jung, vol 16/1).
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. Consciência de fracasso. In: LÓPEZ-PEDRAZA, R. *Ansiedade cultural*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 34-64.
- SCHWARTZ-SALANT, N. *A personalidade limítrofe*. São Paulo: Cultrix, 1997.

Failure and death in the analytical process¹

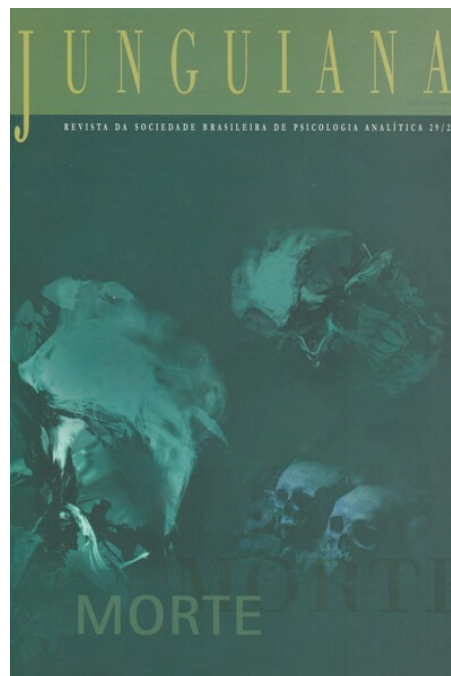
Santina Rodrigues de Oliveira*

Abstract

This article is about the constellation of the failure complex intertwined with the archetypal theme of death in the analytical process. Through a clinical case, this article deals with some difficulties found in the transference process in psychotherapy with a borderline patient - especially the countertransference feelings of frustration, abandonment and anger related to the impotence of the analyst at the end of the session (analysis). Based on James Hillman and Rafael López-Pedraza, the author searches for elements to discuss the failure-success dyad within the epistemological grounds of psychology,

so that it allows to review the limits given to such categories at the psychotherapy field and enlarge some possible meanings to the analytical failure experiences. ■

Keywords
failure, death, transference, counter-transference, borderline.



¹ This article was originally published in *Junguiana* nº 29/2, 2011, p. 53-60.

* PhD in Psychology of Personality Development from the Institute of Psychology at USP. She is a clinical psychologist and Jungian art therapist. Professor and university supervisor in the Jungian and post-Jungian approach. Researcher of the themes: art and creative processes; death and mourning processes, suicide. Member of the International Association for Jungian Studies (IAJS), of OCA Junguiana (SP) and of the Instituto do Imaginário (SP). e-mail: santina.rodrigues.oliveira@gmail.com

Failure and death in the analytical process

(...) the psychotherapist learns little or nothing from his successes, for they chiefly confirm him in his mistakes. But failures are priceless experiences because they not only open the way to a better truth but force us to modify our views and methods (JUNG, 1988a, par. 73, p. 36).

Introduction

Death as an archetypal motif may be constellated in the setting in different ways – from the most concrete to the most metaphorical ones – since recurring death processes and transformation intrinsic to life and to psychotherapy leave their marks in this such contemporary and initiatic process. Being so, the analyst-patient pair is put in a position of facing challenges that demand a certain collaboration throughout the therapeutic process. One of these challenges is exactly to deal with a possible failure in the effort demanded by both in the search of transformations – which is a situation that consists of multiple variables acting by their own. Reflecting about death and failure in analysis means reviewing, among other things, the notion of cure that guides the analyst practice and for being so, some epistemological and ideological elements must be discriminated in a way that it may be possible to notice from which place the analyst listens to the patient and from where he positions himself as a therapist.

The dyad failure-success in the analytical field

James Hillman (1981) points out that depth psychology came across the failure phenomenon since its origins in a way that psychotherapy finds itself historically crossed by a kind of “failure complex,” beginning with the failure of

the doctor’s approach at the end of the 19th century. They could not explain the suffering of the hystericals based on their biological theories not even could deal with the hystericals’ symptoms in a more effective way. Similarly, the psychiatrists of that time could not understand the importance of the content of the psychotics’ delirium, restricting themselves to categorize diseases. Hillman also said that Freud, Bleuler and Jung (followed by their collaborators) created psychological theories exactly when the medical theories were failing in relation to those pathologies of that moment.

Rafael López-Pedraza (1997) also discusses about failure and success relating it to the contemporary cultural anxiety. He identifies a certain ideology in the Western collective consciousness that associates the notion of success to the competence and gaining of positive results that may influence the therapeutic setting even in a subliminal way. The author points out the necessity of developing, nowadays, what he calls “a consciousness of failure” as the obstinated search for success, encouraged by the collective consciousness (that is strongly marked by narcissistic, compulsive and maniac traits), avoids a dialogue with the necessities of the soul constellated by failure.

It also has to be considered Freud's (1996) worries about the difficulties of leading a psychoanalysis with some success. To this end, he clears up the goals of the treatment: decrease the disqualification of the unconscious repressed contents and, at the same time, fortify the patient’s egoic defenses in order to put the scope of the force of the symptoms and instincts into perspective.

On the other hand, Freud emphasizes that physiological and biological aspects would probably be insusceptible to psychological influences

– for example, as “the constitutional force of the instincts”. He also suggests the relative “weakness of the ego” due to physiological causes like puberty, menopause and physical disease. However, according to the author, the most powerful deterrent factor of success in analysis would be the death drive – responsible not only for the resistance to the treatment but also for the supreme cause of the psychic conflicts.

On the other hand, Hillman lists some themes that would be of a difficult therapeutic approach, like alcoholism and chronic depressions and mentions some adverse situations external to the setting that could lead to the failure of the analysis: a fatal disease, suicide, or even a great countertransference on the part of the analyst. I would add the financial difficulties that are normally presented as a concrete reason to cease the treatment, although there may be other difficulties to continue the analysis.

Taking these basic definitions into account, some conceptual questions may gain more specific considerations. How can we reflect upon failure without considering success in opposition? Also, how can we define such categories in psychotherapy?

Hillman (1981) discusses three interfaces of this dyad “failure-success”. Concerning “failure in analysis” he promptly warns that the opposition “failure-success” empties a reflection about failure as one of the images that may be constellated in analysis based on their own archetypal limits. Because the antinomy failure-success engenders a difficulty or a trap as it leads to believe that failure may be conceived as deprivation of success, understood as the most absolute possible remission of symptoms. Being so, “failure in analysis” ends up being evaluated on the basis of some normative criteria of success – also defined in terms of “an excellent health, psychic order and integrity” (HILLMAN, 1981, p. 116).

Being so, Hillman puts the scope of the opposition failure-success into perspective when they are thought as antagonistic polarities of

a continuous, suggesting that they may be re-considered as sides of the same coin, however with their own identities, being that: “(...) each element of the analysis is right and wrong; it is leading and misleading, constructive growth and destructive elimination – what implicitly means that for an analysis succeed it must fail” (HILLMAN, 1981, p. 116).

About the “failure in analysis”, the author calls his roots in a more general perspective, remembering that “some kind of failure also occurs in analysis and it would make us ask if there wouldn't be any generic component in the analysis that would be responsible for the failure” (HILLMAN, 1981, p. 116). He goes on problematizing this question, explaining that as some studies research the failure of some cases in analysis, others emphasize the failure of analysis as a whole as it is not possible to define it as cure for all the evils. Specially because it is impossible to equalize the meaning of cure in the different psychotherapy approaches not even look for approval in “scientific” and universal terms for some clinical cases, groups of pathologies and so on.

Finally, and as the most important discussion in this issue, Hillman proposes “failure as analysis”: psychotherapy could take failure as the source of its praxis, as the psychological field per se, since the feelings that lead people look for analysis – weakness, defeat, failure, frustration, besides feelings of lacking or incompleteness – are all crossed by some idea of failure. So, failure could be put not as a ghost to be avoided during analysis, but as its own archetypal matrix. Being so, it could be taken as an image that calls the emergency of other forces and archetypal motives, other symbols and gods of the inferior world, in a way that clinical situations would emerge and affect the analyst properly, leading him to attend some patients in a “given up and depressing” perspective.

Thanatos is so, called upon by Hillman because this deity would be as worthy taken as Eros in the analysis field:

If analysis considered its historical origin (conceived as an answer to failure) also as being its archetypal basis, its perspective would change, bonding more to Thanatos. It is from the death point of view that the analysis explores failure, being created as an elective instrument of the psyche, exploring failure as the sum of forces opposed to life, i.e., to question from Thanatos and its archetypal dominants, where life is being blocked, defeated, unsucceeded and failed (1981, p. 120).

With this statement, Hillman offers elements to consider failure as an archetypal dominant typical of analysis – which would allow a less oriented analytical posture in the erotic search for integration and success. Since because when the analyst identifies himself with the awareness or heroic attitude of cure in a perspective of forces opposed to death, in an unbridled search for life, he still finds himself identified with the thought of medical philosophy of the 19th century. There would be an illuminist heritage in this heroic approach: if the unconscious is “well interpreted” and “well worked on” and if its contents are integrated into consciousness, both patient and analyst would be protected from failure. As a consequence of this discourse, we can see the shadow of failure being constellated – for example when the therapist unconsciously acts, making a kind of blackmail based on technical arguments that point to possible dangerous consequences if the patient interrupts the analysis in that exact moment – which is a hypothesis normally grounded in resistances or complexes that are not yet worked on.

So, failure or success become facts with reference not from the analytical setting properly, but from its outside, from the one who observes extrinsically and reflects upon what would happen inside, in the therapeutic relation between patient and analyst. This always occurs based on theoretical and methodological references

guided by ideological discourses that are not always in line with the experience lived by the analytical partners and with its own characteristic archetypally oriented by this universe called psychotherapy.

Failure as analysis, therefore, allows a rescue of the psychic forces which work under the alchemical perspective of the dissolution of the chronic aspects of the ego, so unilaterally developed and stimulated in the search of pre-established meanings for life. Just because life, in its archetypal dance with death, is marked by uncertain movements that interlink different aspects of failure-success.

Case study – scene 1: Preamble

Julia abandoned analysis after a year and two months – what is common to patients that unilaterally interrupt the treatment: at the beginning, being absent and justifying her absences through objective reasons (other commitments, sickness, etc.) up to the moment that she simply didn't justify anymore and disappeared. This is common on the route of any therapist, as well as frustration for the work being done by both.

She had been sent to a psychiatrist that I didn't know and when she looked for me, she showed symptoms of deep depression. Her pitiful tubercular appearance easily confirmed her state of soul: it showed a 42 year-old woman, approximately, with tousled and dirty hair, shoulders slumped as if the whole body couldn't support the overwhelming weight (tubercular and psychic) that she was carrying; her gaze was like a dead fish look; distorted face with withered lips curved down. She kept in silence most of the time, avoiding looking straight to me. In short, everything in her referred to hopelessness, splitting and pain. She reported that “she had tried to finish with all”, taking medicines because everything she wanted was to “die in peace”, but she survived to all the suicide attempts.

After some sessions in which, according to her “few things were happening”, she said that she didn't believe that the analysis could help

her – as she didn't have anything else to do in life. So, it would be a waste of time for both of us.

She raised the hypothesis that the analysis could even worsen her depression. I carefully listened, considering her hypothesis, although I didn't entirely agree with her.

I knew that something could be done – even because she had come to me and besides her strong resistances – veiled or declared – she continued coming to the sessions.

Scene 2: Social and family environment

Julia was married and she had two adolescents. The family had moved from Minas Gerais to São Paulo years ago. Her husband was an engineer and she was a lawyer. Both worked for many hours a day – as many as possible in order to escape from the marital and family relationship that was overwhelmed by conflicts most of the time.

At work, differently from home, Julia said that people liked her, looking for her as a confidant – although she could not indicate anyone who with she had any engagement a little bit more intimate – either at work or out of it. She justified the lack of friendships through generalizations, saying that, for example, “the *paulistano* is too closed, differently from the *mineiro*”¹.

Such comments denounced some projective aspects of her personality (probably she could not admit that she was a closed person), besides indicating her highly prone to questionings that came from the other, as in general, she took them as criticism. Later, I could notice that it was common to Julia say that people were “aggressive” with her. However, when she gave any example it was possible to see that, in fact, she was being questioned for any arbitrary act, considering that she showed many, especially when she didn't feel herself understood in her narcissistic wishes. Such attitudes indicated secondary gains and attempts to manipulate

the environment – which were not always unconscious – so that she could wriggle out of her conflicts and avoid frustrations.

Scene 3: The diagnosis

After some sessions with the patient, I called the psychiatrist – who referred to Julia as a “15 crosses borderline,” showing her worry about “the patient's suicide actions.” Based on the psychiatrist's diagnosis, I tried to go beyond the limits of the borderline patient (SCHWARTZ-SALANT, 1997; HEGENBERG, 2000), as I wanted to avoid clinging so promptly to this aspect – although I recognized its importance – preferring to stay with the living experience of the meeting with that woman. I wanted to stay with the image of that devitalized body-soul that was presenting itself to me for weeks, without framing the patient's suffering into prior meanings.

In fact, Julia showed many registers of relationships in which she had abandoned the other, indicating intense attachment conflicts – what could justify a borderliner diagnosis. She was not conscious about that. Crossed by many projections, she accused the other of having abandoned her or having done something punctual that had motivated her leaving.

After having talked to the psychiatrist, I began imagining the limits that Julia built between the world and herself – either subjectively or objectively. I thought about the borders and so, I quickly had my method guided by an image: “eating by the edges” – as a popular saying wisely instructs us. If it was difficult to reach the center, I stayed on the periphery, waiting for opportunities to enter Julia's world. It happened sometimes: between a week and another it was possible to go ahead a little bit, to have a closer contact with her ideas and fantasies. However, she suddenly drove me back, missed the session or attacked me verbally when she came to the next session. She made it clear that I had been too far. On such occasions, it was better to “withdraw” and wait for another opportunity.

¹ Paulistano is a person who is born in São Paulo city. Mineiro is a person who is born in the state of Minas Gerais.

I dared inviting her to make some drawings that, in general, showed few elements, some very small, on the lower-left part of the paper. That wide blank space on the middle of the sheet presented itself as a concrete register of Julia's own animic world. Empty, very empty. Or transparent – as she desperately tried to position herself towards herself and the other.

The absences were regular, alternated with weeks when she could come more frequently to the sessions. She justified these absences with the worsening of some physical and psychic symptoms. In these occasions it was as if the water of the sea came to dismantle the small foundations of a sandcastle. After some months, I thought about giving up: why not? Analysts have the right of giving up but something on me resisted to this idea. In a remarkable supervision, I heard a sentence that saved me from the discouragement it was falling upon me: “in order to understand this patient you “must stay yourself ‘quitted’ and ‘depressed’.” This changed my attitude and the course of things. Surely, the best to do was to quit also – from any hopeful attitude. I'd better assume the poor state in which I stayed before and after the sessions.

Being with Julia was as being in the presence of a great and heavy shadow. The best was to give up, assume the failure of my methodology: not from the edges or the center; neither from drawings. The truth was that nothing seemed to work on. Quitting with the anxiety of having things integrated or balanced really worked and the treatment continued ahead – marked by the absences, discouragement, apathy. Nothing new. Only regret, crying, passivity, reactivity. It was only darkness around! I realized that I should stay darkened, also, a little bit more opaque, less hopeful, less, less... Because to assume any ideal or expectation was to expect too much from this process.

Final scene: An unfinished analysis

At the end of a year and two months, Julia showed some different signs, indicating a small

improvement. In the sessions, she tended to be more reflexive and capable of realizing that “she was not an easy patient at all.” Also, in an attempt to check the limits of the therapeutic bond, she admitted that “it must be difficult for a person to like me” – as if she waited an answer from me that could deconstruct such a negative idea about herself. She also assumed having worked more than necessary – in financial terms – and because of that, the difficulties of relationship with the children and her husband. More than once she thought about breaking up with her husband, but whenever she arrived near to any decision about it, she gave up. She needed him more than she could imagine. Both, in a deadly unconscious pact, needed each other a lot. Julia had difficulties with the topic “dependence” and showed herself ambiguous about this issue: she hated having to depend on the other and at the same time, hated the other because she realized that depended so much on him as well. Of course, that this would be repeated in the transference process. That was what happened with the previous analysts with whom she had tried psychotherapy before. Generally, she did not finish the analysis personally, indicating that after some signs of negative transference, she simply “gave up.”

So, finally she began to stage, in the transference relation with me, the same script that she had staged with the previous analyst. She missed the sessions for “health problems” – although she referred to physical symptoms that, in fact, were frequently present in her daily life. I commented that “it seems that they (the symptoms) make you company”, pointing out how she carefully talked about the diseases. The symptoms were characters with whom she staged her own private tragedy; the ones who ensured her to get some gains – either in the family or in the professional field – as they helped her to justify her distance from the relationships when conflicts emerged without having to deal with her own aggressiveness. Guided by the rationalist logic of arguments taken as evidence in the med-

ical appointments, Julia stayed slightly irritant, beginning to repeat, exhaustively, the scientific details of her diseases as if she were in an audience. Also, she remained deaf to the metaphorical meanings of the symptoms that talked about the pains of her soul materialized in the body.

So, she decided to make a trip. Julia rarely traveled as she always had to work or she was sick! When she came back from this short trip, she began missing the sessions often justifying it with physical symptoms. One day, finally, she stopped coming. I had called her many times before that. In one of these sessions, Julia said: "It is like that. It was not until I traveled that I blamed myself and got sick."

Even if I cannot know the level of her capacity to internalize what she had said (because I did not see her anymore) it was interesting to hear from her own the confirmation that the diseases that made her company through punishment were like forces that reminded her that "she could not be happy" – as if they were all jailers of her own fantasy.

After these telephone calls, I decided not to insist, as in general, when a patient announces directly or indirectly his/her intention to stop with the analysis, I receive the decision and propose a dialogue with this impulse or wish.

I consider with true respect what she had to say about the reasons to stop with the analysis: "It is not working. You didn't solve the problem. I am tired of coming here, talk, talk..." and etc.

In Julia's case, I've got to admit that the first idea that came up to my mind was the expression "swim, swim and die on the beach." Naturally, feelings of incompetence and failure fell on me and raised questions that I joined in the modus operandi of my clinical practice. I confess that I felt a great relief. I considered that I could not be the right therapist to attend her. I also tried to comfort myself, considering that it was a very difficult case and regardless the short period of the treatment, something may have been built, in psychological terms, during that process. But what exactly? How could the

progress be defined? Taking into account so many withdraws motivated by the patient's resistance and lack of egoic resources or even by the therapist's countertransference questions, to whom or to what attribute the abandonment of the therapy: to the analyst, to the patient or to the therapeutic relationship?

Some final considerations

Failure in its interface with death – was already implied in this process since the initial interviews – as the more I actively searched for an objective referential to deal with the obstacles of this process the more I distanced myself from any "positive" resolution. Instead, there was a negativity that should be recognized and valorized all the time. In these terms, Jung (1988b) is very clear: there is no cure for life and individuation follows tortuous and mysterious roads which sometimes pass along the clinic and flourish in the less expected places.

So, it is the ego that must be healed: in the patient's case, either in her fragilities so that she could deal with the forces of the instincts and the pression of her unconscious images or in her rigidity in order to soften her parameters allowing her to become a continent able to receive the metaphorical meanings that underly the literal force of the chronical meanings of her symptoms. After all, a neurotic sometimes suffers from the literalism of the notions that cause anguish and hold him hostage of the repetition of symptoms – as well as a psychotic entangled by his fantasies and imprisoned in the limits of his delirium.

Likewise, the analyst's egoic expectations should be reviewed as he may be taken by weakening feelings when he cannot achieve the ideals of success highlighted by the dominant discourse of the science that reflects upon psychology.

It was interesting that by being frequently visited by the failure in this analysis I was driven to put success at issue – what is to notice its deadly and mortifying perspectives.

Probably the most clearly grieving aspect of my analytical attitude was the death of this so polarized dichotomy failure-success. Something of a heroic desire combatant and combative to the possibilities of this encounter had to be sacrificed towards a more plural attitude as far as there was an opening to different nuances of failure and success, in more humanized measures.

Perhaps, micro cells in the daily life of the therapeutic process since “it would be more fair to the failures *of* and *in* the analysis if we considered it (the analysis) as a process in the failure”, as Hillman (1981, p. 120-121) warns. ■

Recebido: 06/08/2023

Revisão: 08/20/2023

Resumo

Fracasso e morte no processo analítico

O presente artigo discorre sobre a constelação de um “complexo do fracasso” em sua interface com o tema arquetípico da morte no processo analítico. Por meio de um recorte de caso clínico, problematiza algumas dificuldades encontradas no manejo transferencial do processo psicoterapêutico de uma paciente diagnosticada como borderline, em especial os sentimentos contratransferenciais de frustração, abandono

e raiva relacionados à impotência da analista diante do fim da análise. Tendo por referência textos de James Hillman e Rafael López-Pedraza, buscam-se elementos para discutir o estatuto da díade “fracasso-sucesso” nas bases epistemológicas da psicologia, de modo que reveja os limites dados a tais categorias no campo da psicoterapia e amplie os sentidos possíveis para as vivências de fracasso analítico ■

Palavras-chave: fracasso, morte, transferência, contratransferência, borderline.

Resumen

Fracaso y muerte en el proceso analítico

El presente artículo discurre sobre la constelación de un “complejo del fracasso” en su interfaz con el tema arquetípico de la muerte en el proceso analítico. Por medio de un recorte de caso clínico, problematiza algunas dificultades encontradas en el manejo transferible del proceso psicoterapéutico de una paciente diagnosticada como borderline, en especial los sentimientos contratransferenciales de frustración, abandono y rabia

relacionados con la impotencia de la analista ante el final del análisis. Teniendo por referencia textos de James Hillman (1981) y Rafael López-Pedraza (1997), se buscan elementos para discutir el estatuto de la díada “fracaso-éxito” en las bases epistemológicas de la psicología, de modo que revise los límites dados a tales categorías en el campo de la psicoterapia y amplíe los sentidos posibles para las vivencias de fracaso analítico. ■

Palabras clave: fracaso, muerte, transferencia, contratransferencia, borderline.

References

- FREUD, S. Análise terminável e interminável. In: FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 159-188. (Coleção Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. 23).
- HEGENBERG, M. *Borderline*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000. (Coleção Clínica Psicanalítica).
- HILLMAN, J. Três tipos de fracasso e análise. In: HILLMAN, J. *Estudos de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981. p. 115-121.
- JUNG, C. G. Os objetivos da psicoterapia. In: JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1988a. p. 34-50. (Obras Completas de C. G. Jung, vol 16/1).
- _____. Princípios básicos da prática da psicoterapia. In: JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1988b. p. 1-18. (Obras Completas de C. G. Jung, vol 16/1).
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. Consciência de fracasso. In: LÓPEZ-PEDRAZA, R. *Ansiedade cultural*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 34-64.
- SCHWARTZ-SALANT, N. *A personalidade limítrofe*. São Paulo: Cultrix, 1997.

Sussurrando nas bordas: captando fenômenos efêmeros^{1,2}

Mark Winborn*

Resumo

Este artigo conceitua a capacidade do analista de reconhecer e captar fenômenos efêmeros no setting analítico como um pilar essencial do engajamento analítico profundo. Propõe que a capacidade do analista de se envolver com o efêmero é uma progressão desenvolvimentista contínua que

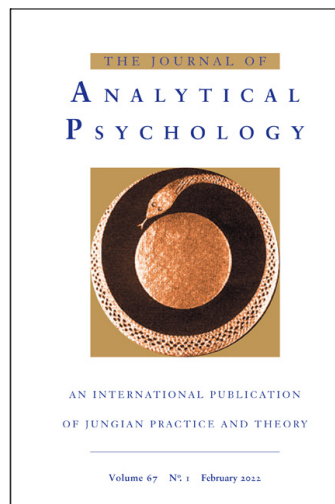
complementa e aprofunda as outras áreas do conhecimento analítico adquiridas durante o treinamento, como teoria, técnica, padrões arquetípicos, psicopatologia e desenvolvimento. O artigo fornece uma definição funcional do efêmero e se concentra na experiência fenomenológica do efêmero. Também discute o uso do devaneio no engajamento com o efêmero e o uso da poesia para desenvolver a sensibilidade e a capacidade de resposta do analista a momentos efêmeros. ■

Palavras-chave
efêmero,
devaneio,
Bion, poesia,
Jung,
treinamento.

¹ Este artigo foi publicado originalmente no *Journal of Analytical Psychology*, 67(1), 363–374. 2022, Sociedade de Psicologia Analítica. Editora: John Wiley & Sons. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-5922.12765>

² Este artigo recebeu o prêmio Gradiva de melhor artigo psicanalítico publicado em 2022 – concedido pela *National Association for the Advancement of Psychoanalysis*.

* Mark Winborn, PhD, é psicanalista junguiano e psicólogo clínico. Ele é analista de treinamento da Inter-Regional Society of Jungian Analysts e da C.G. Instituto Jung - Küssnacht. Suas principais áreas de interesse são a técnica analítica e a integração das teorias psicanalíticas. Publicou ou editou cinco livros: *Deep Blues: Human Soundscapes for the Archetypal Journey*, *Shared Realities: Participation Mystique and Beyond*, *Interpretation in Jungian Analysis: Art and Technique*, *Beyond Persona: On Individuation and Beginnings with Jungian Analysts* (with Lavinia Tânculescu-Popa) e *Jungian Psychoanalysis: A Contemporary Introduction* (parte da série Routledge - *Introductions to Contemporary Psychoanalysis*), bem como numerosos artigos e capítulos de livros. Recebeu o prêmio Gradiva da National Association for the Advancement of Psychoanalysis pelo melhor artigo publicado em 2022 e foi finalista em 2014 pelo melhor livro editado em psicanálise. Além disso, ele apresentou trabalhos nos últimos cinco congressos da Associação Internacional de Psicologia Analítica (2010, 2013, 2016, 2019, 2022). Ele dá palestras amplamente nos EUA e internacionalmente.



Sussurrando nas bordas: captando fenômenos efêmeros

Há mais coisas entre o céu e a terra, Horácio,
do que sonha nossa vã filosofia (William
Shakespeare, Hamlet, Ato 1, Cena 5).

Ato 1 – Preparando a cena

O que nós sabemos como terapeutas e analistas? Que conhecimentos adquirimos durante a nossa formação? Em que consiste o nosso conhecimento? Como Fausto labutando em seu estúdio, fazemos uma corajosa tentativa de absorver o vasto terreno das *Obras Completas e Memórias, Sonhos, Reflexões* de Jung; alternadamente cativado, admirado, intimidado ou oprimido. Uma progressão de outros autores se apresenta quando nos voltamos para von Franz para compreender a estrutura dramática dos sonhos e contos de fadas, Hillman para mergulhar nas sutilezas da alma e da imagem, ou Fordham para obter *insights* sobre o processo de deintegração-integração pelo qual uma criança descobre seu próprio self pré-existente. Nossas estantes gradualmente começam a se curvar sob a tensão à medida que mais e mais autores se tornam essenciais para nossa jornada – Neumann, Kast, Edinger, Dieckmann, Kalsched, Lopez-Pedraza, Giegerich e assim por diante.

Ao longo do caminho, adquirimos conhecimento de várias teorias, técnicas, padrões arquetípicos, psicopatologia e desenvolvimento psicológico. Além de nossos livros e seminários, há também nossa supervisão de casos clínicos e análise pessoal. Em suma, o treinamento analítico junguiano é um empreendimento bastante vasto, não importa onde o candidato comece a jornada. Esses campos de aprendizagem são importantes, úteis e necessários para a condução do processo analítico.

Talvez devêssemos reservar um pequeno grau de dúvida sobre a integralidade de nosso

treinamento. Immanuel Kant (2008, p. 50) disse: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”. Seguindo linhas semelhantes, Jung disse: “As teorias em psicologia são o próprio diabo. É verdade que precisamos de certos pontos de vista por seu valor orientador e heurístico: mas devem sempre ser considerados como meros conceitos auxiliares que podem ser deixados de lado a qualquer momento” (1938, p. 7). Da mesma forma, observou Wilfred Bion, quando confrontado com a incerteza sobre um paciente, o terapeuta comum recorrerá à teoria para orientá-lo; uma armadilha contra a qual Bion alertou (AGUAYO, MALIN, 2013).

Portanto, podemos nos perguntar a respeito do que guia nosso uso do conhecimento adquirido e para quais aspectos da experiência podemos ser atraídos que não possuam designações familiares como complexo ou arquétipo? Podemos confiar na teoria dos tipos psicológicos de Jung e defender a utilização de nossas funções intuitivas e sensoriais. Ou podemos dizer que a atração, a curiosidade e o desconhecido são encontrados inicialmente por meio da função inferior. No entanto, talvez isso também se apoie demais em placas de sinalização familiares que obstruem nossa visão do que está além. Confiamos na declaração de Blake (1976) em *O Casamento do Céu e do Inferno*, “Se as portas da percepção estivessem limpas, tudo apareceria para o homem como é, infinito?” (p. 57)

Freud afirmou que “cada um possui em seu próprio inconsciente um instrumento com o qual pode interpretar os enunciados do inconsciente em outras pessoas” (1912a, p. 320). No entanto, Freud não ofereceu instruções aos analistas sobre o uso de seu inconsciente como um instrumento analítico, apenas indicando que o analista “deve posicionar seu próprio inconsciente como um órgão receptivo diante do inconsciente trans-

missor do paciente. Ele deve ajustar-se ao paciente como um receptor de telefone é ajustado ao microfone transmissor” (1912b, pp. 115-116).

Talvez o filósofo espanhol José Ortega y Gasset (citado em BLY, 1975) ofereça um ponto de partida quando afirma: “Tantas coisas deixam de nos interessar, simplesmente porque não encontram em nós superfícies suficientes para viver, e o que temos a fazer é aumentar o número de superfícies planas em nossa mente, de modo que um número muito maior de temas possa encontrar lugar ao mesmo tempo”.

Comove-me profundamente a forma como Muriel Dimen (2013, p. 61) resume o esforço analítico: “A sessão psicanalítica é uma chance de dizer o indizível e pensar o impensável. Imaginar o que ainda não existe”. É esta última frase, “imaginar o que ainda não existe”, que fala tão profundamente ao cerne deste artigo – imaginar o que ainda não existe, imaginar o que ainda não existe em nossa consciência, imaginar o que ainda não emergiu no mundo experiencial do analisando.

Poderia haver algo vital faltando na formação de um analista – um pilar de conhecimento que apoie a jornada na direção dos encontros mais profundos com a alma humana? Na minha experiência, as jornadas mais profundas e transformadoras da análise sempre envolveram encontros com o efêmero. Boa facilidade com a técnica analítica, com a teoria e os temas arquetípicos é essencial para facilitar a experiência transformadora durante a análise, mas, em outro nível, são meros servidores que auxiliam na preparação da cena para o surgimento e envolvimento com o efêmero.

Ato 2 – O efêmero

O efêmero pode ser definido como algo que dura apenas um curto período, é transitório, evasivo ou difícil de capturar e manter. O efêmero não aparece acompanhado de fanfarras de trompete nem resplandecendo com cores ousadas e iridescentes. Não é prontamente identificado como pertencente à comunidade de complexos ou arquétipos. O efêmero é vislumbrado com o canto do olho, muitas vezes escondido atrás

de algum véu psíquico, ou guardado em alguma fenda esquecida da memória com apenas um pequeno fio ainda visível. Na sessão analítica, aparece sutilmente em mil disfarces diferentes – muitas vezes despercebidos pelo analista ou analisando – sensações vagas, gestos quase imperceptíveis, texturas de sessões, distorções do tempo, arrepios, códigos ocultos contrabandeados entre detalhes mundanos, ou um aperto no estômago. Os corpos efêmeros no peso quase imperceptível dos ombros quando o analisando se levanta de seu assento na sala de espera, no suspiro escapando de lábios entreabertos que sugere algum conflito aparentemente insolúvel e não revelado, no súbito rubor iluminando a pele pálida de uma mulher que ainda não sabe que está sofrendo a perda de uma mãe que nunca sentiu ter tido, ou no vislumbre de intimidade que se move, como mercúrio, dentro e fora dos olhos do analisando que experimenta eros como uma proposição profundamente desejada, mas perigosa. É impossível prever quando ou de que forma o efêmero virá – o efêmero é um morfo-mutável, uma aparição, uma sombra na parede.

Não sou o primeiro a nomear o efêmero. Jung provavelmente classificaria o efêmero como um fenômeno psicoide. Vários autores analíticos e místicos ofereceram outros nomes para a experiência efêmera: o estranho, o conhecido impensado, a experiência não formulada, os elementos β , os estados não representados, os momentos de encontro, a nuvem do desconhecido ou a *via negativa*. No momento, prefiro “o efêmero”.

O efêmero entrou na sala com uma paciente que aparentemente iniciou uma terapia para lidar com o luto após a morte de sua mãe. Ela foi acompanhada por uma ligeira, mas recorrente vibração de suas pálpebras cada vez que a menção de seu pai passava por seus lábios. Perguntei se ela mesma havia notado isso, mas ela não tinha e não ofereceu nenhuma associação ao bater de suas pálpebras. Vários meses se passaram e ela viajou para visitar seu pai em sua casa pela primeira vez desde a morte de sua mãe. Na primeira noite de sua visita, ela foi tomada por uma forte

ansiedade, sentiu-se insegura e dormiu mal com a porta de seu quarto trancada. Uma longa história de abuso por parte de seu pai surgiu nos anos seguintes – trauma que exigiu vários anos para digerir, integrar e transformar, e, no entanto, foi renunciado por uma leve vibração de suas pálpebras meses antes de as memórias começarem a vir à tona.

Às vezes, o efêmero permanece envolto em outra roupagem. Por exemplo, outro paciente se empoleirava na beirada do meu sofá – inclinado para frente – cotovelos sobre os joelhos – o corpo em tensão rígida. Ele não parecia notar a tensão em sua postura ou não se incomodava com isso. No entanto, eu me vi experimentando uma tensão física significativa enquanto estava sentado com esse analisando. Adotei uma postura semelhante na tentativa de me aprofundar em sua experiência somática. Perguntei-lhe se ele havia notado como estava sentado. Ele disse que estava ciente disso. Continuei com a indagação: “Você tem alguma ideia se há um propósito em se sentar desta maneira?”. Sem pausa, ele disse: “Tenho essas formas geométricas dentro de mim e tenho que sentar dessa maneira para mantê-las devidamente alinhadas. Se não as mantenho alinhadas, há atrito e não consigo funcionar”. O efêmero, nesse caso, não estava na qualidade transitória do fenômeno, o efêmero refletia-se na facilidade com que teria sido ignorar ou interpretar mal a postura rígida do analisando. Oferecer um convite ao efêmero quando faz sua aparição, muitas vezes nos permite avançar para uma compreensão mais completa da experiência.

Wilfred Bion, talvez mais do que qualquer outro psicanalista, possuía uma profunda compreensão da natureza reticente do efêmero, que ele tornou central para sua abordagem analítica. Essa compreensão se reflete na preferência de Bion por uma observação feita por Freud sobre a escuridão e a luz: “Ao conduzir uma análise, deve-se lançar um feixe de escuridão intensa para que algo que até então tenha sido obscurecido pelo brilho da iluminação possa brilhar ainda mais na escuridão” (Bion, citado em GROTSSTEIN, 2007, p. 1).

Ato 3 - Bordas

Assim como a velha bruxa e o xamã costumam habitar os limites de suas aldeias, e como as fadas e as pequenas pessoas só são encontradas nas florestas, o efêmero não marcha com ousadia no centro da praça da cidade, nem no centro da experiência analítica. Não reside nas regiões que prontamente identificamos como pertencentes ao complexo materno, ao complexo paterno, ao complexo infantil ou ao ego. Habita as regiões ao redor das bordas de nossa experiência, lugares para onde nosso olhar não é facilmente atraído. É mais provável que o efêmero seja encontrado habitando em meio às névoas, sombras, fendas e remansos que existem nos limites de nossa consciência.

Bion (1994) disse que a aprendizagem acontece no limite entre saber e não saber. As bordas são espaços liminares que demarcam a nebulosa incerteza da existência entre o conhecido e o desconhecido, o meio e o intermeio. As bordas são lugares de revelação no movimento de um estado para outro. O Bardo no budismo tibetano existe na borda limiar entre o apego e a libertação. Da mesma forma, podemos falar de “estar à beira de um abismo” para transmitir a liminaridade do espaço entre a vida e a morte.

Naturalmente, todos nós já tivemos inúmeras experiências de estar “no limite” ao longo de nossas vidas. Para mim, um encontro memorável com as bordas foi a descoberta de um poema de Antonio Machado (1982, p. 93):

Meu coração foi dormir?
Será que as colmeias dos meus sonhos
pararam de funcionar, e a roda d'água
da mente secou,
e baldes ficaram vazios,
com apenas sombra dentro?
Não, meu coração não está adormecido.
Está acordado, bem acordado.
Nem dormindo, nem sonhando –
seus olhos estão bem abertos
observando sinais distantes, escutando
na borda de um vasto silêncio.

Foi o último verso deste poema “escutando na borda de um vasto silêncio” que falou tão profundamente para mim. O que significa escutar na borda de um vasto silêncio? Como pode o silêncio ter um limite – uma borda? Como pode o silêncio ocupar um vasto espaço geográfico? O verso desafia a lógica racional, mas de alguma forma transmite, através do paradoxo metafórico, uma experiência além de nossa orientação sensorial-perceptiva comum. Assim como os sonhos, este poema nos leva a uma “borda” de compreensão experiencial que está bastante distante da consciência comum.

Ato 4 – Sussurrando

Consideremos um momento, duas questões: quando sussurramos e por que sussurramos? Sussurramos em museus de arte, na vastidão da natureza e quando estamos nos braços do ser amado e as luzes estão fracas. Sussurramos em bibliotecas, em salas de concerto, em santuários e em cemitérios. Sussurramos na presença do numinoso, durante experiências de graça, quando estamos maravilhados e como uma expressão de reverência.

Como sugere o título deste artigo, muitas vezes nos sentimos compelidos a sussurrar quando o efêmero aparece em cena. No decorrer da sessão analítica, podemos não sussurrar literalmente, mas o tom do sentimento que motiva o ato de sussurrar é sentido nas palavras que preferimos ou no silêncio que mantemos.

Edwin Ford Piper (1912-1922), em seu poema *Whispering Often* (1917, par. 1) ilustra a necessidade de sussurrar como um reconhecimento da natureza e de Eros:

Quando a luz do sol se casa com os galhos ondulantes,
Com danças sombrias, o rito é dito –
Ao cantarolar dos ventos tranquilos e das águas,
Sussurrando frequentemente, “eu te amo, eu te amo”.
Agora em lírios casados os sucos borbulham,

E as seivas fazem música sobre o coração.
De flor em flor a primavera anseia
Pela Páscoa do amor, sacramento do amor,
A paixão da terra e a paixão do céu;
Sussurrando frequentemente, “eu te amo, eu te amo”.

Ato 5 – Captando o efêmero

Captar o efêmero não é algo que pode ser planejado, mas podemos nos preparar para sermos receptivos quando o efêmero entrar na sala. Isso envolve ir além do conhecido e familiar para tocar algo que paira no limite de nossas capacidades sensoriais. Theodor Reik (1948) referiu-se a isso como “ouvir com o terceiro ouvido”. Outros se referem a isso como sintonia somática ou imersão empática. Não é uma técnica ativa, mas sim uma forma de receptividade. Bion (1983) indica que a capacidade do analista para a “aptidão negativa” é a característica que determina mais diretamente a habilidade de captar o efêmero. Ele extrai o termo aptidão negativa de uma carta escrita pelo poeta John Keats (1899) a seus irmãos em 1817: “Aptidão Negativa, isto é, quando um homem é capaz de estar em incertezas, mistérios, dúvidas, sem qualquer busca irritável por fatos e razões” (p. 277).

Ao nos movermos para captar o efêmero, não estamos nos movendo em direção aos elementos universais da experiência, aos quais nos referimos como arquétipos, nem estamos nos movendo em direção ao elemento especificamente pessoal da experiência. Em vez disso, estamos tentando nos conectar com o espírito que se move entre eles, unindo os dois extremos que criam um continuum de experiência.

Ler poesia tem sido meu maior recurso para cultivar a capacidade de captar o efêmero. Os poetas viajam diariamente pelos reinos do efêmero, metafórico e imaginal. De um ponto de vista oblíquo, o poeta infere, implica e aponta para algo além de nossa perspectiva habitual. Ao fazê-lo, aproxima o efêmero da nossa cons-

ciência, afastando suavemente o efêmero das brumas, sem o sujeitar a um olhar demasiado intenso. Tal atitude é transmitida neste trecho do poema *A Morning Offering* de John O'Donohue:

Que minha mente ganhe vida hoje
Para a geografia invisível
Que me convida a novas fronteiras,
Para quebrar a casca morta de ontem,
Correr o risco de ser perturbado e mudado
(2008, p. 9).

Robert Bly (1975) escreve que a grande poesia tem em seu centro um longo salto flutuante que invoca o risco e se move para a experiência:

Um poeta que está “saltando” dá um pulo de um objeto embebido em substância inconsciente para um objeto, ou ideia, embebido em substância psíquica consciente... algum arco de associação que corresponde à vida interior dos objetos; para que qualquer pessoa sensível à vida interior dos objetos possa viajar com ele. As conexões não são privadas, mas de alguma forma vinculadas por natureza (p. 4).

Tal salto é captado por Annie Reiner (2017) em seu poema *Who is the Dreamer?:*

Nós somos os sonhos de nossos ancestrais
ainda não sonhados,
nós somos respostas para uma pergunta
que ninguém perguntou.
Esperamos pacientemente ser criados,
em espaços vazios esperamos
na noite
até que uma luz ofuscante se expanda
na velocidade do acaso
para fazer a pergunta
para a qual somos
involuntariamente a resposta (frontispício).

Só podemos nos preparar para reconhecer e captar o efêmero quando ele chegar, como a

parábola bíblica das Dez Virgens (Mateus 25, p. 1-13) que são encorajadas a antecipar a chegada do noivo mantendo suas lamparinas cheias e prontas para iluminar o caminho deste quando ele chegar. Podemos nos preparar para receber o efêmero aprofundando nossa receptividade.

Outra via de engajamento é cultivar nossa capacidade de devanear. Devanear é se abrir para o próprio fluxo interno de consciência durante a sessão analítica – para ideias, pensamentos, sentimentos, sensações, memórias, imagens, impulsos e fantasias. O fluxo sutil de pensamentos, afetos e sensações conscientes e pré-conscientes associado ao devaneio é em si efêmero e ambíguo; aparecendo na periferia da experiência e muitas vezes iludindo nossos esforços para manter ou moldar essas impressões fugazes. Inclui uma sensibilidade para a potencialidade emergente do “terceiro analítico”, isto é, a criação mutuamente constelada, mas indeterminada, da díade analítica que compreende ‘algo mais’ do que as contribuições individuais combinadas dos parceiros analíticos. O alcance potencial do devaneio se estende do ordinário ao transcendente.

O filósofo francês Raphael Enthoven (2011) oferece um belo retrato do devaneio:

Filho da consciência e do sono, o devaneio mistura seus reinos. Como a embriaguez, o devaneio é uma lucidez sem objeto, uma atividade, mas passiva, uma busca que começa desistindo e se deixa deslumbrar mais do que olhar. Permanece, felizmente, em algum lugar entre a imaginação e a capacidade de colocá-la em prática... O devaneio é a contemplação de dentro, deixando a pessoa que se entrega a ele sentir a mudança.

Nascido do desejo – e não da necessidade – de estar diretamente envolvido com o que nos cerca, o devaneio despoja o mundo de sua utilidade. Toma empresta-

do o poder de narração da vigília e o poder de adivinhação do sono e os mantém competindo para suspender a alternância do dia e da noite. O devaneio é como se chega ao imediato.

Entre a doçura de ser e a dor de pensar, entre o sono opaco a si mesmo e a cegueira de quem não vê as estrelas por causa da luz do dia, está o talento de vislumbrar o que nos escapa, o equivalente à aurora que ameaça a cada instante evaporar em sonho ou condensar em saber, mas que nesse intervalo... substitui algo impenetrável por algo imaterial e revela os fundamentos imaginários da realidade. O devaneio nunca descansa.

Ato 6 – Domínios mais além

Você talvez esteja se perguntando, onde toda essa reflexão sobre o efêmero nos leva? Sinceramente, não sei e espero não ter a sensação de saber. Embora a psique certamente tenha padrões recorrentes pelos quais se expressa, ela também permanece, felizmente, um mistério. O fenômeno efêmero, quando registrado e captado, está sempre nos revelando e nos levando a algum lugar, mas esse “algum lugar” está em constante fluxo e é único para cada indivíduo. James Grotstein (2009) oferece a frase “mas ao mesmo tempo e em outro nível” como o título de um livro de dois volumes para destacar os múltiplos níveis de experiência psíquica ocorrendo simultaneamente em qualquer momento. A emergência do efêmero muitas vezes sinaliza a existência de um desses outros níveis e serve como um canal entre os níveis de experiência, sejam eles conscientes, inconscientes ou implícitos. A dialética interior dos níveis experienciais é revelada no seguinte poema de W.S. Merwin (2009) intitulado, *One of the Butterflies*:

O problema com o prazer é o timing
pode me ultrapassar sem avisar

e ir embora antes que eu saiba que está aqui
pode ficar de frente para mim sem ser reconhecido
enquanto estou me lembrando de outro lugar
em outra era ou de alguém não visto durante anos e nunca mais será visto neste mundo e parece que eu aprecio só agora uma alegria que desconhecia quando estava aqui, embora permaneça fora de alcance e não será capturada ou nomeada
ou chamada de volta e se eu pudesse fazê-la ficar
como eu quero se transformaria em dor (p. 91).

Em última análise, para tomar emprestada uma frase de Bion (1994), o efêmero facilita o “aprender com a experiência” (p. 12). Aprender com a experiência é a capacidade de fazer conexões entre elementos da experiência – como pensamentos, sentimentos, sensações corporais ou impressões sensoriais – permitindo que esses elementos sejam digeridos, integrados e imaginados pela psique para que se tornem parte do tecido de quem somos. O poeta inglês Samuel Rogers (1792) faz alusão a esse tipo de aprendizado e despertar: “Embalados nas incontáveis câmaras do cérebro, nossos pensamentos estão conectados por muitas cadeias ocultas; acorde apenas um, e pronto, quantas miríades se levantam!” (1792, p. 21).

Talvez o desenvolvimento dessa capacidade de reconhecer, captar e partilhar o efêmero não pertença à formação inicial do analista. Talvez essa capacidade seja a última a se desenvolver, depois de anos ou décadas de prática clínica e de vida. Talvez seja essa a trajetória da maioria dos analistas que têm uma carreira suficientemente longa; o movimento gradual em direção à nuance, em direção ao aumento da tolerância à complexidade, o desenvolvimento da última função analítica. Minha esperança é que tantas

reflexões sobre o efêmero tenham deixado vocês com dúvidas suficientes sobre o tema para que haja o espaço adequado de se moverem em direção aos seus próprios pensamentos.

Deixo vocês com uma reflexão final de T.S. Eliot (1963) – um trecho de seu poema *East Coker*:

Eu disse à minh'alma, fica tranquila, e espera sem esperança, pois a esperança seria esperar pelo equívoco; espera sem

amor, pois o amor seria amar o equívoco; contudo ainda há fé, mas a fé, o amor e a esperança permanecem todos à espera. Espera sem pensar, pois que pronta não estás para pensar: Assim a treva em luz se tornará, e em dança há de o repouso se tornar (p. 186). ■

Recebido: 31/05/2023

Revisão: 24/08/2023

Resumen

Susurrar en los Bordos: Captar Fenómenos Efímeros

Este artículo conceptualiza la capacidad del analista para reconocer y participar en fenómenos efímeros en el entorno analítico como un pilar esencial del compromiso analítico profundo. Propone que la capacidad del analista para comprometerse con lo efímero es una progresión de desarrollo continuo que complementa y profundiza las otras áreas del conocimiento analítico adquiridas durante la formación ana-

lítica, como la teoría, la técnica, los patrones arquetípicos, la psicopatología y el desarrollo. El artículo proporciona una definición de trabajo de lo efímero y se centra en la experiencia fenomenológica de lo efímero. También analiza el uso de la ensoñación en el compromiso efímero y el uso de la poesía para desarrollar la sensibilidad y la capacidad de respuesta del analista a los momentos efímeros. ■

Palabras clave: efímero, ensoñación, Bion, poesía, Jung, formación.

Abstract

Whispering at the Edges: Engaging Ephemeral Phenomena

This paper conceptualizes the analyst's capacity to recognize and engage ephemeral phenomena in the analytic setting as an essential pillar of deep analytic engagement. It proposes that the analyst's capacity to engage the ephemeral is an ongoing developmental progression which complements and deepens the other areas of analytic knowledge acquired during analytic

training, such as theory, technique, archetypal patterns, psychopathology, and development. The paper provides a working definition of the ephemeral and focuses on the phenomenological experience of the ephemeral. It also discusses the use of reverie in ephemeral engagement and the use of poetry to develop the analyst's sensitivity and responsiveness to ephemeral moments. ■

Keywords: ephemeral, reverie, Bion, poetry, Jung, training.

Referências

- AGUAYO, J.; MALIN, B.D. *Wilfred Bion: Los Angeles seminars and supervision*. London: Karnac, 2013.
- BION, W. R. *Attention and interpretation*. Northvale: Aronson, 1983.
- _____. *Learning from experience*. Northvale: Aronson, 1994.
- BLAKE, W. *The selected poetry of Blake*. New York: New American Library, 1976.
- BLY, R. *Leaping Poetry: an idea with poems and translations*. Boston: Beacon, 1975.
- DIMEN, M. *Sexuality, intimacy, power*. New York & London: Routledge, 2013.
- ELIOT, T. S. *T. S. Eliot: collected poems, 1909-1962*. New York: Harcourt, Brace & World, 1963.
- ENTHOVEN, R. On reverie. *New York Times*, 6 ago. 2011. Disponível em: <<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/08/06/on-reverie/>>. Acesso em: 17 jan. 2021.
- FREUD, S. Recommendations to physicians practising psychoanalysis. In: STRACHEY, J. (Org.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 12. 1912b. p. 109-120.
- _____. The disposition to obsessional neurosis. In: STRACHEY, J. (Org.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 12. 1912a. (pp. 311-26).
- GROTSTEIN, J. S. *A beam of intense darkness*. London: Karnac, 2007.
- _____. *But at the same time and on another level vol. 1 & 2*. London: Karnac, 2009.
- JUNG, C. G. Foreword. In: JUNG, C. G. *Psychic conflicts in a child*. 3. ed.1938 (Collected Work of C. G. Jung, vol. 17).
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- KEATS, J. *The complete poetical works and letters of John Keats: Cambridge edition*. Houghton: Mifflin and Company, 1899.
- MACHADO, A. *Selected poems*. Cambridge: Harvard University, 1982.
- MERWIN, W.S. *The shadow of Sirius*. Port Townsend: Copper Canyon, 2009.
- O'DONOHUE, J. *To bless the space between us*. New York: Doubleday, 2008.
- PIPER, E. F. Whispering often. In: MONROE, H. (Org.). *Poetry: a magazine of verse*. Chicago: Macmillan, 1917. Disponível em: <<https://www.bartleby.com/300/2165.html>>. Acesso em: 17 jan. 2021.
- REIK, T. *Listening with the third ear*. New York: Jove/HBJ, 1948.
- REINER, A. (Ed.). *Of things invisible to mortal sight: celebrating the work of James Grotstein*. London: Karnac, 2017.
- ROGERS, S. *The pleasures of memory with other poems*. London: T. Cadell and W. Davies, 1792. Disponível em: <[https://en.wikisource.org/wiki/The_Pleasures_of_Memory_\(Rogers\)](https://en.wikisource.org/wiki/The_Pleasures_of_Memory_(Rogers))>. Acesso em: 17 jan. 2021.

Whispering at the edges: Engaging ephemeral phenomena^{1,2}

Mark Winborn*

Abstract

This paper conceptualizes the analyst's capacity to recognize and engage ephemeral phenomena in the analytic setting as an essential pillar of deep analytic engagement. It proposes that the analyst's capacity to engage the ephemeral is an ongoing developmental progression which com-

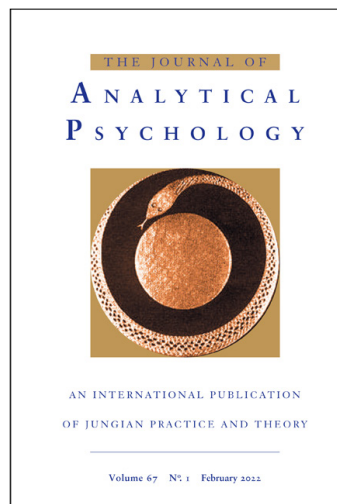
plements and deepens the other areas of analytic knowledge acquired during analytic training, such as theory, technique, archetypal patterns, psychopathology, and development. The paper provides a working definition of the ephemeral and focuses on the phenomenological experience of the ephemeral. It also discusses the use of reverie in ephemeral engagement and the use of poetry to develop the analyst's sensitivity and responsiveness to ephemeral moments. ■

Keywords
ephemeral, reverie, Bion, poetry, Jung, training.

¹ This article originally appeared in the *Journal of Analytical Psychology*, 67(1), 363–374. 2022, Society for Analytical Psychology. Publisher: John Wiley & Sons. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-5922.12765>

² This article received the Gradiva Award for the best psychoanalytic article published in 2022 – awarded by the National Association for the Advancement of Psychoanalysis.

* Jungian psychoanalyst and clinical psychologist. Training analyst with the Inter-Regional Society of Jungian Analysts and the C.G. Jung Institute - Küsnacht. His primary areas of interest are analytic technique and the integration of psychoanalytic theories. He has published or edited five books: *Deep Blues: Human Soundscapes for the Archetypal Journey*, *Shared Realities: Participation Mystique and Beyond*, *Interpretation in Jungian Analysis: Art and Technique*, *Beyond Persona: On Individuation and Beginnings with Jungian Analysts* (with Lavinia Tânculescu-Popa), and *Jungian Psychoanalysis: A Contemporary Introduction* (part of the Routledge series - *Introductions to Contemporary Psychoanalysis*), as well as numerous articles and book chapters. Received the Gradiva prize from the National Association for the Advancement of Psychoanalysis for the best article published in 2022 and was a finalist in 2014 for the best edited book in psychoanalysis. Additionally, He has presented papers at the past five Congresses of the International Association for Analytical Psychology (2010, 2013, 2016, 2019, 2022). He lectures widely both in the USA and internationally.



Whispering at the edges: Engaging ephemeral phenomena

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy
(William Shakespeare, Hamlet, Act 1, Scene 5).

Act 1 – Setting the stage

What is it that we know as therapists and analysts? What knowledge do we acquire during our formation? What does our knowledge consist of? Like Faust toiling in his study, we make a valiant attempt to absorb the vast terrain of *Jung's Collected Works and Memories, Dreams, Reflections*; by turns captivated, awed, intimidated, or overwhelmed. A progression of other authors ensues as we turn to Von Franz to grasp the dramatic structuring of dreams and fairy tales, Hillman to delve into the subtleties of soul and image, or Fordham to gather insight into the process of deintegration-integration by which an infant discovers its own pre-existent self. Our bookcases gradually begin to bow under the strain as more and more authors become essential to our journey – Neumann, Kast, Edinger, Dieckmann, Kalsched, Lopez-Pedraza, Giegerich, and so on.

Along the way, we acquire knowledge of various theories, techniques, archetypal patterns, psychopathology, and psychological development. In addition to our books and seminars, there is also our case supervision and personal analyses. All in all, Jungian analytic training is a rather vast undertaking no matter where the candidate begins the journey. These fields of learning are important, useful, and necessary for the conduct of the analytic process.

Perhaps though we should reserve some small degree of doubt about the completeness of our training. Immanuel Kant (2008, p. 50) said,

“Intuitions without concepts are blind, concepts without intuitions are empty.” Along similar lines, Jung said, “Theories in psychology are the very devil. It is true that we need certain points of view for their orienting and heuristic value: but they should always be regarded as mere auxiliary concepts that can be laid aside at any time.” (JUNG, 1938, p. 7). Likewise, Wilfred Bion noted, when faced with uncertainty about a patient, the common therapist will fall back on theory in order to guide him or her; a pitfall Bion cautioned against (AGUAYO, MALIN, 2013).

Therefore, we might wonder what guides our use of acquired knowledge, and what aspects of experience might we be drawn to which do not possess familiar designations such as complex or archetype? We might rely on Jung's theory of typology and advocate for the utilization of our intuitive and sensate functions. Or we might say that attraction, curiosity, and the unfamiliar are encountered initially through the inferior function. Yet perhaps this also leans too heavily on familiar signposts that obstruct our vision of what stands beyond. Do we trust in Blake's (1976) declaration from *The Marriage of Heaven and Hell*, “If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it is, infinite”?

Freud (1912a, p. 320) stated that, “everyone possesses in his own unconscious an instrument with which he can interpret the utterances of the unconscious in other people.” However, Freud did not offer instructions to analysts on the use of their unconscious as an analytic instrument, merely indicating that the analyst, “must turn his own unconscious like a receptive organ towards the transmitting unconscious of the patient. He must adjust himself to the patient as a telephone receiver is adjusted to the transmitting microphone” (1912b, p. 115-116).

Perhaps Spanish philosopher José Ortega y Gasset (quoted in BLY, 1975) offers a beginning point when he states, “So many things fail to interest us, simply because they don’t find in us enough surfaces on which to live, and what we have to do then is to increase the number of planes in our mind, so that a much larger number of themes can find a place in it at the same time.”

I am deeply moved by the way Muriel Dimen (2013, p. 61) summarizes the analytic endeavor, “The psychoanalytic session is a chance to say the unspeakable and think the unthinkable. To imagine what does not yet exist.” It is this last phrase, “to imagine what does not yet exist” that speaks so keenly to the heart of this paper – to imagine what does not yet exist, to imagine what does not yet exist in our awareness, to imagine what has not yet emerged in the experiential world of the analysand.

Could there be something vital missing from the formation of an analyst – a missing pillar of knowledge that supports the journey into the deepest encounters with the human soul? In my experience, the deepest and most transformative journeys in analysis have always involved encounters with the ephemeral. Good facility with analytic technique, theory, and archetypal themes is essential in facilitating transformative experience during analysis, but at another level they are mere servants that assist in setting the stage for the emergence of and engagement with the ephemeral.

Act 2 - The ephemeral

The ephemeral can be defined as something lasting only a short time, transitory, elusive, or difficult to capture and hold. The ephemeral does not make its appearance accompanied by trumpet fanfare nor glistening with bold, iridescent color. It is not readily identified as belonging to the community of complexes or archetypes. The ephemeral is glimpsed out of the corner of one’s eye, often hidden behind some psychic veil, or tucked away in some forgotten crevice of memory with only a small thread left

visible. In the analytic session. It makes its subtle appearance in a thousand different guises – often unnoticed by analyst or analysand – vague sensations, barely perceptible gestures, textures of sessions, distortions of time, shivers, hidden codes smuggled in among mundane details, or a gnawing in one’s stomach. The ephemeral bodies forth in the nearly imperceptible weight shouldered as the analysand arises from their seat in the waiting room, in the sigh escaping from slightly parted lips that hints at some seemingly unresolvable but unspoken conflict, in the sudden ruby flush illuminating the pale skin of a woman who does not yet know she is grieving the loss of a mother she never felt she had in the first place, or in the glimmer of intimacy that moves, like quicksilver, in and out of the eyes of the analysand who experiences eros as a deeply desired but dangerous proposition. It is impossible to anticipate when or in what form the ephemeral will come – the ephemeral is a shape shifter, an apparition, a shadow upon the wall.

I am not the first to give name to the ephemeral. Jung would likely classify the ephemeral as a psychoid phenomenon. Various analytic authors and mystics have offered other names for ephemeral experience: the uncanny, the unthought known, unformulated experience, β elements, unrepresented states, moments of meeting, the cloud of unknowing, or the *via negativa*. For the moment, I prefer “the ephemeral.”

The ephemeral entered the room with a patient who ostensibly began therapy to address grief following the death of her mother. She was accompanied by a slight but recurring flutter of her eyelids each time the mention of her father passed her lips. I inquired whether she had noticed this herself, but she had not and offered no associations to the fluttering of her eyelids. Several months elapsed and she journeyed to visit her father in his home for the first time since her mother’s death. On the first evening of her visit, she was flooded with anxiety, felt unsafe, and slept uneasily with the door to her

bedroom locked. A prolonged history of abuse by her father emerged over the next several years – trauma which required several more years to digest, integrate, and transform, and yet it was foreshadowed by a slight flutter of her eyelids months before the memories began to surface.

Sometimes the ephemeral remains cloaked in other garb. For example, another patient would perch on the edge of my couch – leaning forward – elbows on his knees – his body in rigid tension. He did not appear to notice the tension in his posture or was not bothered by it. Yet I found myself experiencing significant physical tension while sitting with this analysand. I adopted a similar posture in an attempt to move further inside his somatic experience. I asked him if he had noticed how he was sitting. He said he was aware of it. I inquired further asking, “Do you have any sense whether there is a purpose in sitting this way?” Without pause he said, “I have these geometric shapes inside of me and I have to sit this way in order to keep them properly aligned. If I don’t keep them aligned, there is friction, and I can’t function.” The ephemeral in this case was not in the transitory quality of the phenomenon, the ephemeral was reflected in how easily it would have been to overlook or misinterpret the analysand’s stiff posture. Providing some invitation for the ephemeral when it makes its appearance often allows us to move towards a fuller understanding of the experience.

Wilfred Bion, perhaps more than any other psychoanalyst, possessed a profound understanding of the reticent nature of the ephemeral, which he made central to his analytic approach. This understanding is reflected in Bion’s fondness for an observation made by Freud about darkness and light: “When conducting an analysis, one must cast a beam of intense darkness so that something which has hitherto been obscured by the glare of the illumination can glitter all the more in the darkness” (Bion, quoted in GROSTSTEIN, 2007, p. 1).

Act 3 – Edges

Just as the old witch and the shaman most often dwell on the edges of their villages, and as fairies and little people are only found in the forests, the ephemeral does not march boldly in the center of the town square, nor into the center of the analytic experience. It does not dwell in the regions we readily identify as belonging to the mother complex, the father complex, the child complex, or the ego. It inhabits the regions around the edges of our experience, places where our eye is not easily drawn. The ephemeral is more likely to be found dwelling amidst the mists, shadows, crevices, and backwaters that exist on the edges of our awareness.

Bion (1994) has said learning happens at the edge of knowing and not-knowing. Edges are liminal spaces which demarcate the hazy uncertainty of existence between the known and unknown, the betwixt and between. Edges are places of revelation in the movement from one state to another. The Bardo in Tibetan Buddhism exists at the liminal edge between attachment and liberation. Similarly, we might speak of “being on the edge of an abyss” to convey the liminality of the space between life and death.

Naturally, all of us have had numerous encounters with being “on the edge” throughout our lives. For myself, a memorable encounter with edges was the discovery of a poem by Antonio Machado (1982):

Has my heart gone to sleep?
Have the beehives of my dreams
stopped working, the waterwheel
of the mind run dry,
scoops turning empty,
only shadow inside?
No, my heart is not asleep.
It is awake, wide awake.
Not asleep, not dreaming—
its eyes are opened wide
watching distant signals, listening
on the rim of vast silence. (p. 93)

It was the last line of this poem “listening on the rim of vast silence” which spoke so deeply for me. What does it mean to listen on the rim of vast silence? How can silence have a rim – an edge? How can silence occupy a vast geographic space? The line defies rational logic but somehow conveys, through metaphorical paradox, an experience beyond our ordinary sensory-perceptual orientation. Just as dreams are able, this poem moves us to an “edge” of experiential understanding which is quite removed from ordinary consciousness.

Act 4 – Whispering

Let us consider for a moment, two questions: when do we whisper and why do we whisper? We whisper in art museums, in the vastness of nature, and when are in the arms of a lover when the lights are low. We whisper in libraries, in concert halls, in sanctuaries, and in cemeteries. We whisper in the presence of the numinous, during experiences of grace, when in awe, and as an expression of reverence.

As the title of this paper suggests, we often feel compelled to whisper when the ephemeral makes an appearance on the scene. In the course of the analytic session, we may not literally whisper, yet the feeling tone which motivates the act of whispering is felt in the words we utter or in the silence we keep.

Edwin Ford Piper (1912–1922), in his poem *Whispering Often* (1917), illustrates the necessity of whispering as an acknowledgement of nature and Eros:

When sunlight marries the swaying branches,
With shadowy dancings the rite is said—
To the crooning of easeful winds and waters,
Whispering often, “I love you, I love you.”
Now in wedded lilies the juices bubble,
And saps make music about the heart.
With flower on flower the spring is yearning
For the Easter of love, the sacrament of love,

The passion of the earth and the passion
of the sky;
Whispering often, “I love you, I love you.”

Act 5 – Engaging the ephemeral

Engaging the ephemeral cannot be planned but we can prepare ourselves to be receptive when the ephemeral enters the room. It involves reaching beyond the known and familiar to touch something hovering at the edge of our sensory capacities. Theodor Reik (1948) has referred to this as “listening with the third ear.” Others have referred to it as somatic attunement or empathic immersion. It is not an active technique but rather a form of receptivity. Bion (1983) indicates that the analyst’s capacity for “negative capability” is the characteristic which most directly determines the ability to engage the ephemeral. He takes the term, negative capability, from a letter written by the poet John Keats to his brothers in 1817: “Negative Capability, that is, when a man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason.”

In moving to engage the ephemeral we are not moving towards the universal elements of experience, which we refer to as archetypes, nor are we moving towards the specifically personal element of experience. Rather, we are attempting to connect to the spirit that moves between them, uniting both extremes that creates a continuum of experience.

Reading poetry has been my greatest resource in cultivating a capacity to engage the ephemeral. Poets journey daily through the realms of the ephemeral, metaphorical, and imaginal. From an oblique vantage point, the poet infers, implies, and points toward something beyond our habitual perspective. In doing so they bring the ephemeral closer to our awareness, gently coaxing the ephemeral from the mists, without subjecting it to too intense a gaze. Such an attitude is conveyed in this excerpt from the poem *A Morning Offering* by John O’Donohue (2008, p. 9):

May my mind come alive today
To the invisible geography
That invites me to new frontiers,
To break the dead shell of yesterdays,
To risk being disturbed and changed.

Robert Bly (1975) writes that great poetry has at its center a long floating leap which invokes risk and moves into experience –

A poet who is ‘leaping’ makes a jump from an object soaked in unconscious substance to an object or idea soaked in conscious psychic substance...some arc of association which corresponds to the inner life of the objects; so that anyone sensitive to the inner life of objects can ride with him. The links are not private, but somehow bound in nature (p. 4).

Such a leap is captured by Annie Reiner (2017) in her poem *Who is the Dreamer?:*

We are the dreams of our ancestors
not yet dreamed,
we are answers to a question
no one has asked.
We wait patiently to be created,
in empty spaces we wait
in the night
till a blinding light expands
at the speed of chance
to ask the question
to which we are
unwittingly the answer.

We can only prepare to recognize and engage the ephemeral when it arrives, like the Biblical parable of the Ten Bridesmaids (Matthew 25, p. 1-13) who are encouraged to anticipate the arrival of the bridegroom by keeping their oil lamps filled and ready to light the way of the bridegroom. We can prepare ourselves to receive the ephemeral by deepening our receptivity.

Another avenue of engagement is cultivating our capacity for reverie. Reverie is opening to one’s own internal stream of consciousness during the analytic session – to ideas, thoughts, feelings, sensations, memories, images, urges, and fantasies. The subtle flow of conscious and preconscious thought, affect, and sensation associated with reverie is itself ephemeral and ambiguous; appearing on the periphery of experience and often eluding our efforts to hold or shape those fleeting impressions. It includes a sensitivity to the emerging potentiality of the ‘analytic third’, that is, the mutually constellated but indeterminate creation of the analytic dyad which comprises ‘something more’ than the combined individual contributions of the analytic partners. The potential range of reverie stretches from the ordinary to the transcendent.

French philosopher Raphaël Enthoven (2011) offers a beautiful portrait of reverie:

Daughter of consciousness and sleep, reverie blends their realms. Like intoxication, reverie is lucidity without an object, an activity but one that’s passive, a search that begins by giving up and lets itself be dazzled rather than looking. It remains, happily, somewhere between imagination and the ability to put it to use...Reverie is contemplation from within, letting the person who gives way to it feel change.

Born of the desire - and not the need - to be directly involved in our surroundings, reverie strips the world of its utility. It borrows the power of narration from wakefulness and the power of divination from sleep and keeps them vying to suspend the alternation of day and night. Reverie is how one arrives at immediacy.

Between the sweetness of being and the pain of thinking, between sleep that is opaque to itself and the blindness of one who can’t see the stars because of

daylight, lies the talent to glimpse what escapes us, the equivalent of the dawn that threatens at every instant to evaporate into dream or condense into knowing, but in that interval ... replaces something impenetrable with something immaterial and reveals the imaginary foundations of reality. Reverie never rests.

Act 6 – Domains beyond

You might wonder, where does all of this mus-ing about the ephemeral lead us? Honestly, I don't know and I hope I don't come to a feeling of know-ing. While psyche certainly has recurrent patterns by which it expresses itself, it also remains, thank-fully, a mystery. Ephemeral phenomenon, when it is registered and engaged, is always revealing and leading us somewhere, but that "somewhere" is constantly in flux and unique to each individual. James Grotstein (2009) has offered the phrase, "but at the same time and at another level" to highlight the multiple levels of psychic experience occurring simultaneously at any given moment. The emergence of the ephemeral often signals the existence of one of those other levels and serves as a conduit between levels of experience whether conscious, unconscious, or implicit. The inner dialectic of experiential levels is revealed in the following poem by W.S. Merwin (2009) titled, *One of the Butterflies*:

The trouble with pleasure is the timing
it can overtake me without warning
and be gone before I know it is here
it can stand facing me unrecognized
while I am remembering somewhere else
in another age or someone not seen
for years and never to be seen again
in this world and it seems that I cherish
only now a joy I was not aware of
when it was here although it remains
out of reach and will not be caught or named
or called back and if I could make it stay
as I want to it would turn to pain. (p. 91)

Ultimately, to borrow a phrase from Bion (1994), the ephemeral facilitates "learning from experience." Learning from experience is to the capacity to make linkages between elements of experience – such as thoughts, feelings, bodily sensations, or sensory impressions - allowing these elements to be digested, integrated, and imaged by the psyche so that they become part of the fabric of who we are. English poet Samuel Rogers (1792) alludes to this sort of learning and awakening: "Lulled in the countless cham-bers of the brain, our thoughts are linked by many a hidden chain; awake but one, and in, what myriads rise!".

Perhaps the development of this capacity to recognize, engage, and midwife the ephemeral does not belong to the analyst's early formation. Perhaps this capacity is the last to develop, after years or decades in the consulting room and life. Perhaps this is the trajectory of most analysts who have a sufficiently long career; the gradual movement towards nuance, towards increasing tolerance of complexity, the development of the last analytic function. My hope is that my mus-ings on the ephemeral have left you in sufficient doubt about the ephemeral that there remains adequate room for you to move towards your own musings.

I leave you with a final thought from T.S. Eliot (1963, p. 186), an excerpt from his poem *East Coker*:

I said to my soul, be still and wait with-
out hope, for hope would be hope for the
wrong thing; wait without love, for love
would be love of the wrong thing; there is
yet faith, but the faith and the love are all
in the waiting. Wait without thought, for
you are not ready for thought: So the dark-
ness shall be the light, and the stillness
the dancing. ■

Received: 05/31/2023

Revised: 08/24/2023

Resumo

Sussurrando nas bordas: captando fenômenos efêmeros

Este artigo conceitua a capacidade do analista de reconhecer e captar fenômenos efêmeros no setting analítico como um pilar essencial do engajamento analítico profundo. Propõe que a capacidade do analista de se envolver com o efêmero é uma progressão desenvolvimentista contínua que complementa e aprofunda as outras áreas do conhecimento analítico adquiridas durante

o treinamento, como teoria, técnica, padrões arquetípicos, psicopatologia e desenvolvimento. O artigo fornece uma definição funcional do efêmero e se concentra na experiência fenomenológica do efêmero. Também discute o uso do devaneio no engajamento com o efêmero e o uso da poesia para desenvolver a sensibilidade e a capacidade de resposta do analista a momentos efêmeros. ■

Palavras-chave: efêmero, devaneio, Bion, poesia, Jung, treinamento.

Resumen

Susurrando en los bordes: captando fenómenos efímeros

Este artículo conceptualiza la capacidad del analista de reconocer y captar fenómenos efímeros en el setting analítico como un pilar esencial del compromiso analítico profundo. Propone que la capacidad del analista de involucrarse con lo efímero es una progresión desarrollista continua que complementa y profundiza las otras áreas del conocimiento analítico adquiridas durante el

entrenamiento, como teoría, técnica, patrones arquetípicos, psicopatología y desarrollo. El artículo proporciona una definición funcional de lo efímero y se centra en la experiencia fenomenológica de lo efímero. También discute el uso del ensueño en el compromiso con lo efímero y el uso de la poesía para desarrollar la sensibilidad y la capacidad de respuesta del analista a momentos efímeros. ■

Palabras clave: efímero, ensueño, Bion, poesía, Jung, entrenamiento.

References

- AGUAYO, J.; MALIN, B.D. *Wilfred Bion: Los Angeles seminars and supervision*. London: Karnac, 2013.
- BION, W. R. *Attention and interpretation*. Northvale: Aronson, 1983.
- _____. *Learning from experience*. Northvale: Aronson, 1994.
- BLAKE, W. *The selected poetry of Blake*. New York: New American Library, 1976.
- BLY, R. *Leaping Poetry: an idea with poems and translations*. Boston: Beacon, 1975.
- DIMEN, M. *Sexuality, intimacy, power*. New York & London: Routledge, 2013.
- ELIOT, T. S. *T. S. Eliot: collected poems, 1909-1962*. New York: Harcourt, Brace & World, 1963.
- ENTHOVEN, R. On reverie. *New York Times*, 6 ago. 2011. Disponível em: <<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/08/06/on-reverie/>>. Acesso em: 17 jan. 2021.
- FREUD, S. Recommendations to physicians practising psychoanalysis. In: STRACHEY, J. (Org.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 12. 1912b. p. 109-120.
- _____. The disposition to obsessional neurosis. In: STRACHEY, J. (Org.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 12. 1912a. (pp. 311-26).
- GROTSTEIN, J. S. *A beam of intense darkness*. London: Karnac, 2007.
- _____. *But at the same time and on another level vol. 1 & 2*. London: Karnac, 2009.
- JUNG, C. G. Foreword. In: JUNG, C. G. *Psychic conflicts in a child*. 3. ed. 1938 (Collected Work of C. G. Jung, vol. 17).
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- KEATS, J. *The complete poetical works and letters of John Keats*: Cambridge edition. Houghton: Mifflin and Company, 1899.
- MACHADO, A. *Selected poems*. Cambridge: Harvard University, 1982.
- MERWIN, W.S. *The shadow of Sirius*. Port Townsend: Copper Canyon, 2009.
- O'DONOHUE, J. *To bless the space between us*. New York: Doubleday, 2008.
- PIPER, E. F. Whispering often. In: MONROE, H. (Org.). *Poetry: a magazine of verse*. Chicago: Macmillan, 1917. Disponível em: <<https://www.bartleby.com/300/2165.html>>. Acesso em: 17 jan. 2021.
- REIK, T. *Listening with the third ear*. New York: Jove/HBJ, 1948.
- REINER, A. (Ed.). *Of things invisible to mortal sight: celebrating the work of James Grotstein*. London: Karnac, 2017.
- ROGERS, S. The pleasures of memory with other poems. London: T. Cadell and W. Davies, 1792. Disponível em: <[https://en.wikisource.org/wiki/The_Pleasures_of_Memory_\(Rogers\)](https://en.wikisource.org/wiki/The_Pleasures_of_Memory_(Rogers))>. Acesso em: 17 jan. 2021.



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

