



JUNGUIANA

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

VOLUME 41 / 1



Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA)
Member of the International Association for Analytical Psychology (IAAP)



JUNGUIANA

REVISTA LATINO-AMERICANA DA SOCIEDADE
BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA
Volume 41-1/2023

Editorial

Vera Lúcia Viveiros Sá - editora chefe
Luísa de Oliveira – editora chefe do fascículo 41/1
Rosana Rubini- editora assistente

Conselho Editorial

Fernanda da Silva Pimentel
Flávia Kfourí
Gustavo Orlandeli Marques
Heloisa Maria Longo
Luísa de Oliveira
Maria Paula Magalhaes T. Oliveira
Maria Zélia 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 - Ana Maria Cordeiro
Diretoria Administrativo /Tesorero - Alexandre de Lima Freitas
Diretoria do departamento da Clínica - Dora Eli Martins Freitas
Departamento de Comunicação e de Cursos - Beatriz Vero Fontes
Diretoria de Departamento de Acervo - Elza Maria Lopes
Diretoria do Instituto de Formação - Comissão de Ensino representada Iara Parra
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 Secretaria: 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>

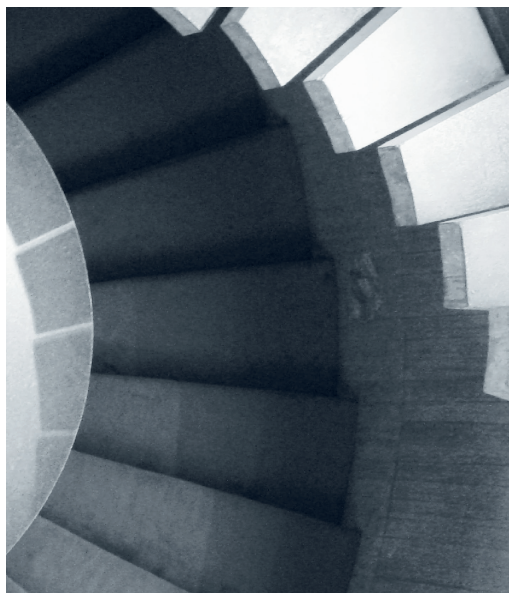
Editoração: Ingrop Tecnologia e Serviços

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



O volume 41 da Junguiana chega em um momento no qual ocorre um evento de percepção, na consciência coletiva, da presença da inteligência artificial no nosso cotidiano. O impacto do lançamento do ChatGPT tem gerado debates em torno dos efeitos positivos e negativos da tecnologia, indo da substituição do humano a sua redenção, do temor ao fascínio, oscilando entre a tecnofobia e a tecnofilia. Sabendo da importância do diálogo entre os opostos, de suportar a tensão e criar nova possibilidade, nós seguimos apostando na criatividade dos autores que se dedicam a refletir sobre a subjetividade e a cultura no campo da psicologia junguiana. Assim, a revista tem promovido a discussão da alteridade, das mais diferentes formas, nas mais variadas relações “eu-outro” e, acreditamos que, na relação humano - máquina, esta discussão é extremada, atual e necessária.

No ano passado, em função da comemoração dos 40 anos da revista, honramos nossa história com um fascículo especial no qual foram reeditados artigos esgotados selecionados por membros e *trainees* da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA). Neste ano, também editaremos três fascículos pois, sistematicamente, a editoria se vê envolta com novos desafios e busca meios para atender aos anseios identificados na SBPA e entre nossos leitores; desta forma, as reedições foram ampliadas de artigos publicados originalmente pela Junguiana para contemplar também artigos publicados em outros meios, quer sejam *blogs* ou revistas.

Este instigante primeiro fascículo do volume 41 foi composto por artigos originais e inéditos. Começamos com “A intencionalidade das decisões e das escolhas: liberdade é escolher Deus” que propõe o entendimento do fenômeno da intencionalidade em sua interação com fundamentos inconscientes, apontando para uma variedade de realidades aleatórias que convocam e atuam como co-condutores do processo de individuação dos indivíduos e da humanidade.

Em “A pele da terra”, somos sensibilizados para a situação ambiental do planeta mediante a aproximação da psicologia analítica, da linguagem simbólica e do conhecimento dos indígenas da etnia yanomami.

Contamos, também, com artigos que estabelecem aproximação e diálogo com a literatura. Em “R. L. Stevenson – o contador de histórias e a colheita dos sonhos”, encontramos reflexões frutíferas sobre o mundo onírico e o processo criativo literário cotejando o ensaio: um capítulo sobre o sonho de R. L. Stevenson e as ideias de Jung sobre sonhos, psique e criatividade.

“A Autoestrada do Sul: movimento e paralisação” debruça-se sobre o conto de Julio Florêncio Cortázar, observando as relações entre sombra e *persona* nos desafios da vida contemporânea e na realização da profunda necessidade de contato em tempos de isolamento e paralisação.

“Anima e *animus* – amizade e individuação” realiza a análise simbólica de 30 anos de correspondência entre Clarice Lispector e Fernando Sabino e reflete sobre como a amizade entre um homem e uma mulher pode ser propulsora do processo de individuação de ambos.

Seguimos com “Escritas que curam: complexo racial e narrativa memorialista” que analisa o romance “Becos da memória” de Conceição Evaristo, destacando a interligação entre (a) memória individual e a coletiva impactadas pelos efeitos traumáticos decorrentes do aniquilamento das memórias dos afrodescendentes em função do colonialismo. Ao considerar

a dimensão simbólico-arquetípica, a autora enfatiza a importância das narrativas memorialistas para a transformação do complexo racial tal como ele se apresenta na cultura brasileira.

“África, o fio: sobre a presença ancestral no inconsciente” aprofunda o sentido de ancestralidade na África de acordo com o filósofo ganense Kwase Wiredu e a noção de “complexo ancestral” em Jung, resultando, nas palavras da autora, numa “comunicação transcultural” entre o pensar tradicional africano e o pensar junguiano.

Finalmente, “O enviado do céu: defesas contra a desidealização” investiga as defesas con-

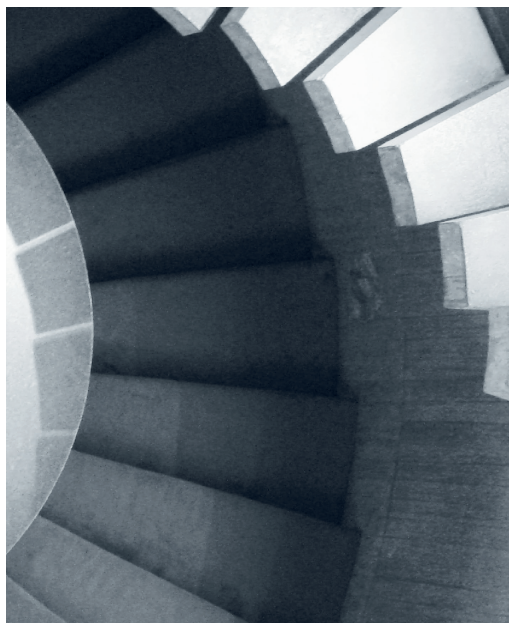
tra a desidealização da imagem de um filho neuroatípico, trazendo à luz experiências de paternidade atípica e o anseio de negar o patologizar em benefício da transcendência.

O conjunto destes artigos resultou num fascículo sensível às questões contemporâneas que povoam a cultura brasileira e a realidade do trabalho clínico. Esperamos que ele possa capturar o interesse dos nossos leitores para continuarmos no caminho de ampliação do campo de diálogo na psicologia analítica.

Boa Leitura!

Editoras

Editorial



Volume 41 of *Junguiana* arrives at a time when there is an event of perception, in the collective consciousness, of the presence of artificial intelligence in our daily lives. The impact of the launch of ChatGPT has generated debates around the positive and negative effects of technology, ranging from replacing humans to their redemption, from fear to fascination, oscillating between technophobia and technophilia. Knowing the importance of dialogue between opposites, of withstanding tension and creating new possibilities, we continue to bet on the creativity of authors who are dedicated to reflecting on subjectivity and culture in the field of Jungian psychology. Thus, the journal has been committed to promoting the discussion of otherness, in the most different ways, in the most varied “I-other” relationships and, we believe that, in the human-machine relationship, this discussion is extreme, current and necessary.

Last year, due to the celebration of the journal’s 40th anniversary, we honored our history with a special issue in which out-of-print articles selected by members and trainees of the Brazilian Society of Analytical Psychology (SBPA) were republished. This year, we will also edit three issues because, systematically, the editors are faced with new challenges and seek ways to meet the desires identified in the SBPA and among our readers; in this way, the re-editions were expanded from articles originally published by *Junguiana* to also include articles published in other media, whether blogs or journals.

This thought-provoking first issue of volume 41 was composed of original and unpublished articles. We begin with “The intentionality of decisions and choices: freedom is choosing God”, which proposes an understanding of the phenomenon of intentionality in its interaction with unconscious foundations, pointing to a variety of random realities that summon and act as co-conductors of the individuation process of individuals and humanity.

In “The skin of the earth”, we are sensitized to the environmental situation of the planet through the approach of analytical psychology, symbolic language and the knowledge of indigenous people of the Yanomami ethnic group.

We also have articles that establish an approximation and dialogue with the literature. In “R. L. Stevenson – The storyteller and the harvest of dreams”, we find fruitful reflections on the oneiric world and the literary creative process by comparing the essay: a chapter on R. L. Stevenson’s dream and Jung’s ideas on dreams, psyche and creativity.

“The Southern Highway: movement and stoppage” focuses on the short story by Julio Florêncio Cortázar, observing the relationships between shadow and persona in the challenges of contemporary life and in realizing the deep need for contact in times of isolation and stoppage.

“Anima e animus – friendship and individuation” performs a symbolic analysis of 30 years of correspondence between Clarice Lispector and Fernando Sabino and reflects on how the friendship between a man and a woman can be the driving force behind their individuation process.

We continue with “Writings to heal racial complex and memorialist narrative”, which analyzes the novel “Alleys of memory” by

Conceição Evaristo, highlighting the interconnection between (the) individual and collective memory impacted by the traumatic effects resulting from the annihilation of the memories of Afro-descendants in role of colonialism. When considering the symbolic-archetypal dimension, the author emphasizes the importance of memorialist narratives for the transformation of the racial complex as it is presented in Brazilian culture.

“Africa, the thread: About the ancestral presence in the unconscious” deepens the sense of ancestry in Africa according to the Ghanaian philosopher Kwase Wiredu and the notion of “ancestral complex” in Jung, resulting, in the words of the author, in a “transcultural communication” between tra-

ditional African thinking and Jungian thinking.

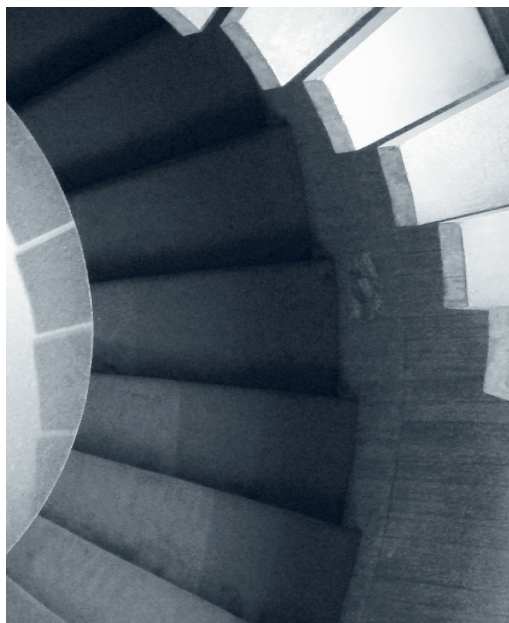
Finally, “Heaven’s envoy: defenses against deidealization” investigates the defenses against the deidealization of the image of a neuroatypical child, bringing to light experiences of atypical paternity and the desire to deny pathologizing in favor of transcendence.

The set of these articles resulted in an issue sensitive to contemporary matters that populate Brazilian culture and the reality of clinical work. We hope that it can capture the interest of our readers so that we can continue on the path of expanding the field of dialogue in analytical psychology.

We wish you pleasant reading!

The Editors

Editorial



El volumen 41 de la Junguiana llega en un momento en el que ocurre un evento de percepción, en la conciencia colectiva, de la presencia de la inteligencia artificial en nuestro cotidiano. El impacto del lanzamiento del ChatGPT ha generado debates en torno a los efectos positivos y negativos de la tecnología, yendo de la sustitución del humano a su redención, del temor al atractivo, oscilando entre la tecnofobia y la tecnofilia. Sabiendo la importancia del diálogo entre los opuestos, de soportar la tensión y crear una nueva posibilidad, seguimos apostando por la creatividad de los autores que se dedican a reflexionar sobre la subjetividad y la cultura en el campo de la psicología junguiana. Así, la revista ha apostado promovido la discusión de la alteridad, de las más diferentes formas, en las más variadas relaciones “yo-otro” y, creemos que, en la relación humana - máquina, esta discusión es extremada, actual y necesaria.

El año pasado, en función de la conmemoración de los 40 años de la revista, honramos nuestra historia con un fascículo especial en el cual fueron reeditados artículos agotados seleccionados por miembros y trainees de la Sociedad Brasileña de Psicología Analítica (SBPA). Este año, también editaremos tres fascículos pues, sistemáticamente, la editorial se ve envuelta con nuevos desafíos y busca medios para atender los anhelos identificados en la SBPA y entre nuestros lectores; De esta forma, las reediciones fueron ampliadas de artículos publicados originalmente por la Junguiana para contemplar también artículos publicados en otros medios, ya sean blogs o revistas.

Este instigador primer fascículo del volumen 41 fue compuesto por artículos originales e inéditos. Comenzamos con “La intencionalidad de las decisiones y de las elecciones: libertad es elegir a Dios” que propone el entendimiento del fenómeno de la intencionalidad en su interacción con fundamentos inconscientes, apuntando para una variedad de realidades aleatorias que convocan y actúan como co-conductores del proceso de individuación de los individuos y de la humanidad.

En “La piel de la tierra”, somos sensibilizados para la situación ambiental del planeta mediante la aproximación de la psicología analítica, del lenguaje simbólico y del conocimiento de los indígenas de la etnia Yanomami.

Contamos, también, con artículos que establecen aproximación y diálogo con la literatura. En “R. L. Stevenson - el narrador y la cosecha de los sueños”, encontramos reflexiones fructíferas sobre el mundo onírico y el proceso creativo literario cotejando el ensayo: un capítulo sobre el sueño de R. L. Stevenson y las ideas de Jung sobre sueños, psique y creatividad.

“La Autopista del Sur: movimiento y paralización” se inclina sobre el cuento de Julio Florencio Cortázar, observando las relaciones entre sombra y persona en los desafíos de la vida contemporánea y en la realización de la profunda necesidad de contacto en tiempos de aislamiento y paralización.

“Anima y animus - amistad e individuación” realiza el análisis simbólico de 30 años de correspondencia entre Clarice Lispector y Fernando Sabino y reflexiona sobre cómo la amistad entre un hombre y una mujer puede ser propulsora del proceso de individuación de ambos.

Seguimos con “Escrituras que curan: complejo racial y narrativa memorialista” que analiza la novela “Callejones de la memoria” de Concepción Evaristo, destacando

la interconexión entre (a) memoria individual y la colectiva impactadas por los efectos traumáticos derivados del aniquilamiento de las memorias de los afrodescendientes en función del colonialismo. Al considerar la dimensión simbólico-arquetípica, la autora enfatiza la importancia de las narrativas memorialistas para la transformación del complejo racial tal como se presenta en la cultura brasileña.

“África, el hilo: sobre la presencia ancestral en el inconsciente” profundiza el sentido de ancestralidad en África de acuerdo con el filósofo ghanés Kwase Wiredu y la noción de “complejo ancestral” en Jung, resultando, en las palabras de la autora, una “comunicación transcultural” entre el pensamiento tradicional africano y el pensamiento Junguiano.

Finalmente, “El enviado del cielo: defensas contra la desidealización” investiga las defensas contra la desidealización de la imagen de un hijo neuroatípico, trayendo a la luz experiencias de paternidad atípica y el anhelo de negar el patologizar en beneficio de la trascendencia.

El conjunto de estos artículos resultó en un fascículo sensible a las cuestiones contemporáneas que pueblan la cultura brasileña y la realidad del trabajo clínico. Esperamos que pueda captar el interés de nuestros lectores para continuar en el camino de ampliación del campo de diálogo en la psicología analítica.

¡Buena Lectura!

Editoras

Sumário

Contents

- Editorial **3** Editorial
- The intentionality of decisions and choices - “Freedom is choosing God!” **11** A intencionalidade das decisões e das escolhas – “Liberdade é escolher Deus!”
Maria Zelia de Alvarenga
- A intencionalidade das decisões e das escolhas: “Liberdade é escolher Deus!” **21** The intentionality of decisions and choices: “Freedom is choosing God!”
Maria Zelia de Alvarenga
- The skin of the earth **31** A pele da Terra
Tito Rodrigues de Albuquerque Cavalcanti
- A pele da Terra **39** The skin of the earth
Tito Rodrigues de Albuquerque Cavalcanti
- R. L. Stevenson – The storyteller and the harvest of dreams **47** R. L. Stevenson – o contador de histórias e a colheita dos sonhos
Marcia Moura Coelho
- R. L. Stevenson – o contador de histórias e a colheita dos sonhos **61** R. L. Stevenson – The storyteller and the harvest of dreams
Marcia Moura Coelho
- The Southern Highway: movement and stoppage **75** “A Autoestrada do Sul”: movimento e paralisação
Aurea Afonso M. Caetano
- “A Autoestrada do Sul”: movimento e paralisação **89** The Southern Highway: movement and stoppage
Aurea Afonso M. Caetano
- Anima and animus – friendship and individuation **103** Anima e animus – amizade e individuação
Renata Ferraz Torres
- Anima e animus – amizade e individuação **115** Anima and animus – friendship and individuation
Renata Ferraz Torres

- 127 **Escritas que curam: complexo racial e narrativa memorialista**
Simone Rodrigues Neves
Writing to heal racial complex and memorialist narrative
- 141 **Writing to heal racial complex and memorialist narrative**
Simone Rodrigues Neves
Escritas que curam: complexo racial e narrativa memorialista
- 155 **“África, o fio”: sobre a presença ancestral no inconsciente**
Ana de Oliveira Urpia
“Africa, the thread”: about the ancestral presence in the unconscious
- 169 **“África, the thread”: About the ancestral presence in the unconscious**
Ana de Oliveira Urpia
“África, o fio”: sobre a presença ancestral no inconsciente
- 183 **O enviado do céu: defesas contra a desidealização**
Fabio C. C. E. Villar
Heaven’s envoy: defenses against deidealization
- 195 **Heaven's envoy: defenses against deidealization**
Fabio C. C. E. Villar
O enviado do céu: defesas contra a desidealização
- 207 **Normas**

A intencionalidade das decisões e das escolhas – “Liberdade é escolher Deus!”

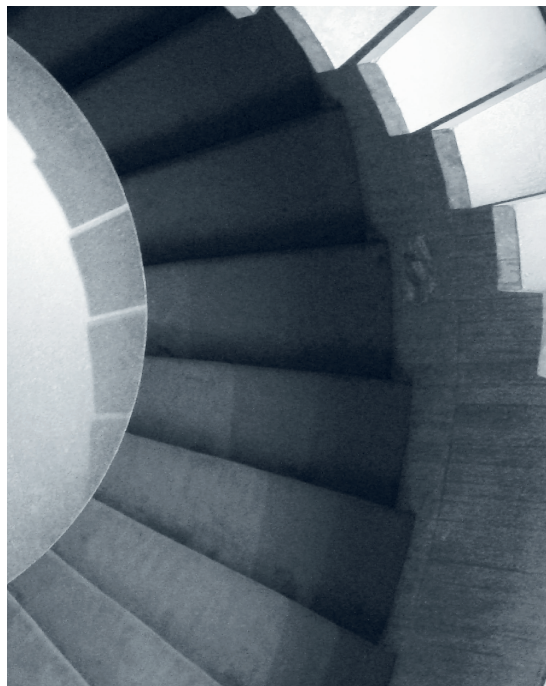
Maria Zelia de Alvarenga*

Resumo

O texto contém proposições de diferentes autores sobre a existência de “pensantes” em todos os seres mineral, vegetal e animal com os quais uma interação se faz e, como decorrência, nos leva a entender o fenômeno das intencionalidades de decisões e escolhas como um fato que tem origem e fundamento inconscientes. Esses relatos comprovam o quanto o processo decisório na vida dos humanos se exerce de forma autônoma. O processo se apresenta, como intuições, desejos inexplicáveis, sincronicidades, sonhos, bem como outras realidades aleatórias para as quais o Ego se sente inclinado a aceitar o esforço necessário para cumprir o

compromisso demandado. Uma das conclusões implica atentar para o quanto essas decisões e intencionalidades se fazem fundamentais para que o processo de individuação se cumpra. ■

Palavras-chave
Intencionalidade de decisões e escolhas, pensantes, processo de individuação.



* Médica (FMUSP-1966), psiquiatra (AMB), analista junguiana - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e afiliada à *International Association for Analytical Psychology (IAAP)*. Livros publicados: *Mitologia Simbólica* (em colaboração); *O Graal: Arthur e seus Cavaleiros* (em português e inglês – editora Karnac); *Édipo, um herói sem proteção divina*; *Ulisses o herói da astúcia* (em colaboração com Sylvia Baptista); *Por que os deuses castigam?* (todos pela Casa do Psicólogo); *Os deuses castigam? Anima/Animus de todos os tempos* (em colaboração). E-mail: mza@boitata.org

A intencionalidade das decisões e das escolhas – “Liberdade é escolher Deus!”

O mundo é tal como ele nos parece, feito de coisas que não aparecem
(Santo Agostinho).

Um relato pessoal: quando eu era jovem, muito jovem, primeiro ano da faculdade, o Centro Acadêmico, em convênio com o *Instituto Sedes Sapientiae*, recebeu uma religiosa, doutora em Filosofia e Teologia para dar aula de religião a quem se interessasse. Passei a frequentar os encontros e, em pouco tempo, somente eu em uma aula, quando a Soror me fez a pergunta: “O que você entende por Liberdade?”. Não sei ou não lembro que resposta me ocorreu, até ouvir a fala da mestra: Liberdade é escolher Deus! Nunca mais voltei às aulas, por não entender nem aceitar resposta tão incongruente! Meu ego não podia concordar. Somente depois de muitos anos de vida, análise, perdas, me rendi à Verdade quando a *compreensão se fez pelo Self!*

É meu entender que a intencionalidade das escolhas é um fenômeno presente em todas as realidades existenciais, de origem inconsciente, para as quais nem sempre estamos atentos. A constatação desse fato causa espanto, muitas vezes estranheza, outras fascínio, deslumbramento... Todavia, se nos debruçarmos ante essa constatação tão enigmática, haveremos de nos render e nos fazer humildes diante da expressividade da sabedoria desse grande desconhecido que se nos apresenta e se faz anunciar tanto no mais aparentemente insignificante, quanto também no mais evidente insólito, muitas vezes lido ou tido como “milagre”!

A intencionalidade dos fenômenos, revelada nas “escolhas” mais primordiais, é assustadoramente impactante!

Em 1857, quando da primeira publicação do “Livro dos Espíritos”, por Allan Kardec (1993), uma de suas proposições foi a presença do espí-

rito divino em todas e quaisquer expressões da matéria, seja mineral, vegetal ou animal. “A matéria é o laço que prende o espírito; é o instrumento de que este se serve e sobre o qual, ao mesmo tempo, exerce sua ação”. A partir desse ponto de vista, pode dizer-se que a matéria é o agente, o intermediário com o auxílio do qual e sobre o qual atua o espírito (KARDEC, 1993, p. 81).

Em “O Fenômeno Humano”, Pierre Teilhard de Chardin (1995) considera que, desde as origens do mundo, opera um Atrator (o “Ponto Ômega”) “já sumamente presente” (p. 251-252) *capaz de fazer com que as coisas se façam*. A par disso, Chardin propõe, nesse mesmo texto, a realidade fenomenal de ser a consciência um processo em transformação, atualizada desde o reino mineral, acontecendo no reino vegetal, revelando-se no reino animal até atingir o seu ômega nos seres humanos...

Jean E. Charon (1977), em seu texto “O Espírito, esse Desconhecido”, se autodeclara como um físico teórico, ou seja, que se interessa pela descrição das leis que governam a natureza. Diz ele logo no prefácio do livro:

minhas pesquisas estão dirigidas às teorias dita unitárias, que são as teorias que se esforçam para unificar as diferentes leis observadas, demonstrando que elas formam casos particulares de uma lei mais geral, válida para todos os fenômenos, designada como lei unitária (p. 13).

Charon propõe a existência de uma realidade “pensante”, inerente a toda e qualquer matéria, realidades estas que “pensam” em nós, que alertam, que se carregam de propósitos!

Os novos gnósticos de Princeton e Pasadena, segundo Charon, guardaram da antiga filosofia, a ideia de que aquilo que chamamos Espírito é

indissociável de todos os fenômenos que vemos no Universo, sejam físicos sejam psíquicos (ou seja, o mesmo enunciado de Kardec). Nesta proposição de Charon existiriam, notadamente, seres portadores de Espírito, chamados éons, que interfeririam no comportamento da matéria.

Ainda segundo Charon (1977), para tal teoria unitária do cosmos, os *éons* representam elétrons, com um conceito espaço-tempo próprio, que unificam matéria e espírito e condicionam a contínua evolução do espírito dentro de si e de todo cosmos.

Dentro de cada homem, há individualidades microscópicas que pensam, que sabem, que transportam o Espírito dentro do Universo, e que podemos chamar, segundo os antigos gnósticos, de éons. Estes conhecem o saber humano, visto que são eles que “pensam” este saber. Mas este saber ultrapassa largamente o saber humano, tal como somos capazes, por exemplo, de o formalizar em uma linguagem qualquer; os éons sabem, notadamente, como criar a vida (p. 204).

Os fantásticos fenômenos que ocorrem nos recônditos mais primordiais de nossas vidas retratam momentos nos quais as escolhas, de natureza absolutamente inexplicáveis, mas com objetivas intencionalidades, se manifestam!

Quando da formação dos gametas, células reprodutoras dos mamíferos, tanto masculinas quanto femininas, ao serem forjadas, revelam-se portadoras dessa sabedoria plena de intencionalidades, condizentes com um futuro possível, antes do vir a ser!

A presença do espírito, esta sublime inteligência presente em todas as estruturas que compõem a natureza, que “decide”, quando da divisão celular para a formação do óvulo, quais partes dos cromossomas do avô e da avó maternos irá escolher; que “decide”, enquanto gameta, manter apenas a metade dos seus cromossomas originais; que “decide”, ao descer

pela trompa e alcançar o útero para juntar-se a outro gameta (espermatozoide), cujas “escolhas” foram forjadas à imagem e semelhança de seu futuro parceiro; que “decide” copular com o enésimo espermatozoide e não com o primeiro ou segundo que chega, para formar o futuro ser humano... Que, após a fusão de ambos irá se dividir em incontáveis células, aparentemente iguais a que lhes deu origem e, por um processo miraculoso, forma uma uroboros inicial com incontáveis células “aparentemente” iguais, mas, com competências multidiferenciadas e ininteligíveis, atualizando, em apenas dez ou 12 semanas, todos os diferentes tecidos, todos os diferentes órgãos, todos os diferentes aparelhos: gastroentérico, respiratório, vascular, reprodutor e tantos outros: todos os ossos, o cérebro e os sistemas nervosos, enfim, forja de uma única célula-ovo primordial um embrião humano completo. E, nas próximas 28 ou 30 semanas, este embrião irá crescer, aumentar de tamanho e peso, amadurecer, completar-se de si mesmo até estar apto para vir a luz, para respirar o oxigênio do mundo exterior, deixando o meio líquido dentro do qual se desenvolveu, alimentado que fora, exclusivamente, pelo sangue materno (SNUSTAD, SIMMONS, 2001).

E, ei-lo que surge, com as competências mais complexas de sua natureza, quando então sua primeira expressão será o choro, após a primeira respiração!

Vir ao mundo, causa dor!
Sair do ninho uterino, assusta!
Sentir-se sem continência, ameaça!

Jung (1984, par. 388), ao discorrer acerca das “Considerações Teóricas sobre a Natureza do Psíquico”, considera o inconsciente como uma “consciência múltipla”, propondo a hipótese da existência de incontáveis luminosidades, semelhantes à “consciência” e presentes no conteúdo do inconsciente. Lembra ele que “uma das fontes mais importantes para o conhecimento das representações simbólicas no passado foi a

alquimia”. É dela que Jung toma a ideia das *scintillae* (centelhas) que surgem de ilusões visuais na “substância de transformação”. Ressalta Jung que certos alquimistas já pressentiam a natureza psíquica dessas luminosidades. Para ele, a mente humana seria também uma *scintilla* desta espécie, permitindo comparar estas *scintillae* com os **arquétipos**, correlacionando-as com as imagens eternas de Platão, ou seja, uma versão filosófica dos arquétipos. Dessa visão alquímica haveria como concluir que os arquétipos têm em si um certo brilho ou certa semelhança com a consciência e, por conseguinte, uma certa *luminositas* vinculada à *numinositas*.

Para Jung (1984, par. 388), ainda no mesmo parágrafo citado, Paracelso teve também uma ideia deste fato, conforme citação dele em sua *Philosophia sagax*, qual seja:

E do mesmo modo como no homem não pode existir nada sem o númen divino, assim também nada pode existir no homem sem o lúmen natural. São estas duas únicas partes: o númen e o lúmen, que tornam o homem perfeito. Tudo o que existe provém dessas duas coisas, e as duas estão no homem, mas sem elas o homem não é nada, embora possam existir sem o homem.

Santo Agostinho (apud CHARON, 1977) propõe: “O mundo é tal como ele nos parece, feito de coisas que não aparecem”, o que nos incita a uma reflexão, atentando para “as coisas que não aparecem”. Esta proposição revela e retrata o quanto vivemos iludidos pelo pressuposto de que a atividade psíquica, que nos povoa, confere competência para saber e entender a realidade na qual supomos estar inseridos!

E assim, por conta dessas tantas constatações de sabedoria que nos forja, haveremos de passear pela mítica lembrando que Prometeu (PLATÃO, 1973; HESÍODO, 1995 vers. 507-616) nos dotou, simbolicamente, com o *fogo* de Hefesto e a *techné* de Atená e, diante de tantas atrocidades cometidas como decorrência dessas competên-

cias tão criativas quanto destrutivas, premiados fomos com as virtudes olímpicas de **diké**, ou seja, agir com justiça para com o outro, e **aidós**, ou melhor, fazer para o outro o melhor de nós, sendo que se não o fizéssemos, nos envergonháramos! Estas duas virtudes, advindas do divino Zeus, haveriam de nos tornar criaturas humanas, investidos que fomos de atributos *relacionais*, levando-nos a nos ocuparmos do outro. Para tanto, haveríamos de realizar para com o outro o que temos de melhor sem o que, se não conseguíssemos, o fato causaria desonra, a par de nos compenetrarmos de tratar a todos com equidade e justiça, pois esta seria a nossa função!

Há de convir, a sabedoria que nos antecede, nos forja, nos cria, nos presenteia, certamente nos conduz para a meta na qual deveríamos ser e ter a consciência plena de sermos entidades ímpares de um universo jamais pensado!

Mas ainda não somos e nem assim nos exercemos!

Partindo dos pressupostos “pensantes”, citados por Jean Charon, (1977, p. 13) que nos compõe, nos povoa, nos fecunda e nos faz vislumbrar o inaudito, haveremos de constatar que o reino da consciência/inconsciente é, possivelmente, também expressão dessa realidade “pensante” em nós.

O universo do inconsciente coletivo, sábio pela própria natureza, incansavelmente nos manda “recados”, alertas, mensagens singelas, “brincas” fenomenais quando dos nossos desatinos; manda sonhos tanto quanto pesadelos, manda intuições singulares, ideias inéditas, demandas e desejos imperiosos que nos custam décadas de trabalho...

Esse reino do inconsciente, preenche de criaturas que reclamam por vir à luz, aguardando ansiosamente pelas “frestas” que se forjam nas fronteiras da consciência, como se fossem fetos esperando o tempo do nascer... E, eis que desavisadamente a “ficha cai”, o *insight* acontece e, fundamentalmente, o autoconhecimento surge!

E, de repente, nos sabemos “*feitos de coisas que não aparecem*” e o mundo nunca mais será o mesmo!

Pensar o fenômeno da intencionalidade das escolhas e das decisões tão somente pelo referencial finalista empobrece a natureza do processo por reduzi-lo à condição do caminhar para uma meta previamente idealizada, suposta, entendida.

Os pressupostos da condição finalistas se forjam, há de convir, fundamentalmente, como decorrência do referencial de uma dinâmica patriarcal, fundamentada em uma linearidade sequencial, de caráter temporal. Este caráter temporal, linear e sequencial entende os fenômenos todos como decorrentes de um passado que os forjou, atualizando-se e desenvolvendo-se num presente do aqui-agora, quando então podemos interferir num futuro para o qual caminhará desde que se faça segundo nossos desejos ou “se deus quiser” ou “se a sorte ajudar” ou se “as forças do bem ou do mal interferirem”! (ALVARENGA, 2018).

Saber o “aqui-agora” como realidade fenomênica simbólica implica saber-se como instância do próprio fenômeno, implica saber-se transformando e sendo transformado no fenômeno e pelo fenômeno.

Assim, saber-se como um fenômeno, sendo o próprio fenômeno no qual se constata estar, implica saber-se sendo transformado por realidades inconscientes inerentes à própria natureza do fenômeno no qual somos, realidades essas que estão sob a consigna de “*intencionalidades*” e de “*escolhas*” que desconhecemos! E, quando acordamos para essas escolhas, nos admiramos, a par de não sabermos que somos também as intencionalidades e as escolhas!

Em sendo o tempo realidade eternamente presente, tanto o passado quanto o futuro estarão nesse momento presente, simbolicamente, em contínua transformação. Entretanto, para a realidade da consciência, que se encontra ainda sob o referencial de como a dinâmica patriarcal avalia o tempo, o passado se manterá inalterado (ledo engano) e o futuro “a deus pertence” (fatalismo).

Entendo que somente as defesas imperiosas, com altíssimo consumo de energia, conseguem, por alguns momentos impedir que a consciência, sempre tão **restrita**, *perceba a presença das transformações em curso pelas quais o “passado” encontra-se em transformação propiciando, conjunta e sincronicamente, as transformações do eterno presente, bem como os futuros possíveis*. Esses futuros possíveis, que já são reais, serão postergados, e possivelmente substituídos por futuros prováveis. O fato é decorrência da consciência, pela intensidade das defesas não atentar para o fenômeno do passado manter-se em transformação. Assim, esse passado em transformação não se forja como consciência.

E assim se dará até que as defesas sejam elaboradas!

O terrível é constatar que as defesas coletivas duram milênios!

Entender o eterno presente e saber-se sendo em contínua e constante transformação *implica atingir uma dinâmica de consciência pós patriarcal*, ser no *encontro* com o outro, pois significa estar em interação com a totalidade e, portanto, saber-se em transformação contínua e constante como o todo!

Assim, como o Universo em expansão se renova e se amplia, se recria, **sem deixar de ser o que já foi**, assim somos nós, instâncias desse mesmo Universo!

Somente a compreensão simbólica da realidade poderá abarcar o entendimento dessa totalidade. *Símbolos* e *Diábolos* são contingências do nosso todo. A compreensão de que tudo está em transformação propicia a tranquilidade de nos sabermos escolhidos e escolhendo (muitas vezes ou quase nunca atentando para as próprias escolhas, de caráter inconsciente), participando das intencionalidades dessas escolhas da totalidade em expansão (ALVARENGA, 2018).

Importante atentar-se para a condição de que *Símbolos* e *Diábolos* são contingências do fenômeno: o que agrega, conjuga, forja o inteiro, faz-se Uni-

dade, está em sincronicidade com o que separa, divide em pedaços aleatórios, dissocia, desmembra.

O fenômeno tempo, pensado em termos da quarta dinâmica de consciência (ALVARENGA, 2018) em sendo o eterno presente, espera, pois que: “O mundo é tal como ele nos parece, feito de coisas que não aparecem”.

A par da proposição acima, sobre o tempo, Gregg Braden (2002), ao escrever sobre o “efeito Isaias” referenda a condição de que, em um presente contínuo, mais de uma possibilidade de “futuros” estarão previsíveis e disponíveis, dependendo fundamentalmente do quanto estamos aptos para atualizar esses futuros possíveis, diferentes dos prováveis. Se eles, futuros prováveis, não forem atualizados, permanecerão neuroticamente se reeditando em um padrão de consciência, sempre presente e avesso a transformações.

No meu entender, a incompetência para a atualização de futuros possíveis decorreria, também, da incompetência para transformar o passado, (considerado imutável), por conta da carência de processos reflexivos quanto a acatar ou a assumir a responsabilidade decorrente das demandas intencionais por transformações, continuamente carregadas pelos sonhos, intuições, desejos por novos caminhos!

As realidades passadas modificam-se, segundo meu entender, a partir da releitura reflexiva que podemos fazer, fundamentalmente pelo processo de análise. Quando revemos, reavaliamos e refletimos sobre esses momentos, (tidos como passados, mas presentes na memória) segundo nova consigna de consciência atualizada, de caráter pós-patriarcal, constatamos o quanto transformamos a realidade mnemônica do passado. A compreensão simbólica inédita se fazendo, cria a condição do passado se transformar!

Há de se convir que o passado se encontra num eterno processo de transformação por conta de nossas reflexões contínuas, decorrentes das elaborações simbólicas que podemos atualizar ao longo da vida!

A par de nossas incompetências passageiras, para compreendermos que o passado pode ser modificado, é meu entender ser profundamente glorioso atentarmos para a realidade de estarmos, contínua e concomitantemente, sob a imperiosidade de escolhas e intencionalidades de caráter inconsciente que nos alertam, inspiram, demandam disposições para futuros possíveis. Todavia, para que tais futuros possíveis se cumpram, *vislumbres de consciência sobre os encargos a serem assumidos* se fazem presentes. E a **percepção dos altos custos dos desafios**, quando percebidos, acaba por provocar desconfortos e/ou vivências subjetivas de ameaças que desencadeiam promessas egoicas fortuitas e/ou defensivas. E muitos são os futuros possíveis que não se cumprem. Como decorrência, a sensação instaurada é a de aprisionamento!

Acolher as demandas decorrentes das intencionalidades e decisões de caráter inconsciente implica reconhecer o tamanho da decisão, como significa também atentar para o quanto a demanda, muitas vezes, é ameaçadora para o próprio ego. O medo de assumir o desafio provoca desistências; assim se dando, a consciência de ter desistido desencadeia injúria de si para consigo mesmo. Um pouco de reflexão e nos damos conta da vergonha que sentimos de nós mesmos, o que redundando num sentimento de infelicidade! A par de supormos não sermos competentes para assumir a demanda, nos sentimos coagidos a assumi-la e, ao mesmo tempo, revoltados com o que estamos vivendo. O conflito decorrente dessa consciência redundando, muitas vezes, na sensação neurótica, defensiva, de termos sido abandonados, talvez por “deus”, bem como, culpados e/ou azarados e revoltados com o “divino”.

Quando conseguimos fazer uma leitura simbólica do material que o inconsciente intencionalmente envia, sejam sonhos, intuições e demandas inexplicáveis que emergem para o campo da consciência, é impressionante como essa sabedoria do material que aflora tem um sentido objetivo de nortear o processo de indivi-

duação. Creio ser mais do que óbvio que exista uma intencionalidade em promover o crescimento, o desenvolvimento ou a realização de todos nós no sentido de que a pessoa caminhe para sua concretude das ações e decisões.

Quando assumimos as intencionalidades e decisões advindas do inconsciente, emerge em nossa conduta uma certa “valentia” explícita em defender a decisão tomada seguida de sensações de dúvidas não confessadas de “serei capaz realmente?”, “vou conseguir?”, “e se eu fracassar?”. Algumas vezes não conseguimos! Todavia, quando temos sucesso, o prazer de ter tido a coragem de lutar é indescritível!

Refletindo sobre onde os erros ocorrem nessas negociações, suponho que se fazem presentes quando o ego não aceita ou não suporta o encargo ou faz negociação e não cumpre o combinado. E quantas são as desculpas que todos nós damos quando não cumprimos nossas próprias decisões!

Constato que o padrão de consciência patriarcal defensivo concorre para que o crescimento seja frustrado. O preço que todos nós pagamos por não assumirmos as demandas do inconsciente depende de termos uma consciência reflexiva.

Até que ponto o que chamamos de livre arbítrio bloqueia ou impede que as sábias demandas da intencionalidade se cumpram? Por que, se somos criaturas decorrentes dessa sabedoria que nos povoa, recebemos o atributo de livre arbítrio que boicota o processo de individuação?

Penso que, da mesma forma que a célula primordial comete erros e forja hamartoma e o cromossoma 21 se divide e se faz numa trissomia, o Ego por ter autonomia comete erros! Mas a sabedoria dos pensantes **não desiste** e continua mandando mensagens. Se não, vejamos! Há mais de 2000 anos, o Cristo anunciou a possibilidade de saímos da dinâmica patriarcal defensiva para atingirmos a quarta dinâmica e tantas outras mais desenvolvidas. E foi assim que os apóstolos se tornaram curadores, provocaram conversões, tiveram o dom da palavra e, portanto, a quarta, a quinta e a sexta dinâmica

estiveram objetivamente presentes neles! (ALVARENGA, 2018).

Da mesma forma que o universo se expande, a Vida e a Consciência também se expandem e se recriam, fazendo Vida.

A intencionalidade pedagógica das mensagens que emergem, por exemplo, de sonhos, é surpreendente. Tomemos, a título de explicação e fechamento do texto, um sonho que entendo, contém esta natureza. Falarei de um sonho de uma cliente (com autorização dela), povoado, no meu entender, pela sabedoria das mensagens das intencionalidades e demandas inconscientes!

Sonho que estou observando um casal que está em uma casa na floresta. Este casal parece ser de camponeses antigos, como figuras de contos de fadas. Vejo que o casal se movimenta em comunhão com a natureza e a casa. Os movimentos são calmos e harmoniosos. Em um determinado momento parece que eles “comem” um pedaço da casa, mas quando olho a casa está restaurada.

Na cena seguinte eu me vejo na casa (não sei se a mesma ou outra). Parece ser uma casa ou um trailer porque ela (a casa) se movimenta comigo. Estou sozinha, mas sinto que é como se eu fosse uma com meus filhos e meus ancestrais. Eu me movimento na natureza, sou a casa e a casa sou eu. Posso comer a casa, se necessário, e ela se restaurará. Vejo as estações passando: muito frio – e a casa é quente e acolhedora; muito calor – a casa arejada e aberta.

Mais coisas acontecem no final do sonho mas não consigo me lembrar, só me recordo sobre algo que vai acontecer no dia 31/5.

A primeira mensagem dos “pensantes” foi anunciar à sonhadora que tudo quanto viesse a seguir deveria ser lido ou entendido como um conto de fadas, ou seja, simbolicamente! Na

cena seguinte, ela se vê aparentemente sozinha e sente ser também a casa que se move – ela e a casa móvel são unas e, ao assim se saber, também se descobre incorporada de seus ancestrais e seus descendentes, ou seja, se descobre plena. E, em se sabendo plena, alimenta-se da plenitude em que se forjou pela transformação vivida. Ao se alimentar de si mesma amplia a totalidade (certamente pela transformação auferida pelo morrer o que ela mesma foi, sem deixar de ser, e pelo incorporar-se do que se tornou). Ao se vir nas várias seguintes estações (futuros possíveis) se sabe em harmonia (casa sempre agradável). Ao intuir, subjetivamente, a vivência de morte, certamente como um rito de passagem anunciado pelo sonho, e que implica sua morte simbólica, um novo vir a ser se anuncia, e sua consciência (ego) antevê transformações que entende como um morrer literal! Ainda não entendeu que o morrer que está sendo “sentido” é simbólico e que a transformação vivida representa tornar-se alimento de si mesma, incorporar-se da própria plenitude!

Fascinante a mensagem dos “pensantes” da sonhadora revelando a demanda de seu próprio processo de individuação, intencionalmente indicando a necessidade de fazer-se **una**, com o que tornar-se-á alimento de seu próprio crescimento.

A intencionalidade das decisões bem como as demandas carreadas para o consciente pela via egóica tende a causar, algumas vezes, con-

flitos. Meu entender é que a conflitiva causada possa decorrer da soberbia do ego que não pode ou não consegue aceitar se submeter a determinadas demandas quando estas não estejam sintônicas e sincrônicas com o momento existencial. Todas as vezes em que o ego entende que precisa ou “deve” se submeter à demanda, ele tende a contestar, reclamar, protestar ante as situações que se assemelham a “destino”, “azar”, “conluios” de outros e de tantas situações que levam o ego a sentir-se, de certa forma, ameaçado ou perseguido.

Refletindo sobre estas situações que configuram ameaça ao ego, fui levada a pensar o quanto as intencionalidades das demandas e das escolhas retratam um fenômeno coletivo segundo o qual os pensantes, a par de atuarem como co-condutores do processo de individuação de cada um dos seres humanos, são também co-condutores do processo de individuação da humanidade, interferindo, interagindo e concorrendo para que encontros aconteçam, descobertas sejam feitas, sincronicidades se realizem e a humanidade se descubra **desejosa de escolher ser livre!**

Aceitar a demanda intencional do inconsciente implica ser e tornar-se livre. Assim se dando, posso hoje compreender plenamente a mensagem da soror: **Liberdade é escolher Deus! ■**

Recebido: 21/02/2023

Revisão: 14/07/2023

Resumen

La intencionalidad de las decisiones y de las elecciones - “¡La libertad es elegir a Dios!”

El texto contiene proposiciones de diferentes autores sobre la existencia de “pensar” en todos los seres minerales, vegetales y animales con los que se realiza una interacción y, como resultado, nos lleva a comprender el fenómeno de la intencionalidad de las decisiones y elecciones como un hecho que tiene origen y base inconscientes. Estos informes demuestran cómo el proceso de toma de decisiones en la vida de los humanos se

ejerce de forma autónoma. El proceso se presenta como intuiciones, deseos inexplicables, sincronicidades, sueños, así como otras realidades aleatorias para las cuales el Ego se siente inclinado a aceptar el esfuerzo necesario para cumplir con el compromiso exigido. Una de las conclusiones implica la atención sobre cómo estas decisiones e intenciones son fundamentales para que el proceso de individualización se cumpla. ■

Palabras clave: intencionalidad de decisiones y elecciones; pensamiento, proceso de individualización.

Abstract

The intentionality of decisions and choices - “Freedom is choosing God!”

The text contains propositions from different authors about the existence of “thinkers” among all mineral, plant and animal beings with which an interaction takes place and, as a result, we understand the phenomenon of intentionality of decisions and choices as a fact that has an unconscious origin and foundation. These reports prove how much the decision-making process in human life is exercised

autonomously. The process presents itself as intuitions, inexplicable desires, synchronicities, dreams, as well as other random realities for which the Ego feels inclined to accept the effort necessary to fulfill the demanded commitment. One of the conclusions implies paying attention to how fundamental these decisions and intentions are for the individuation process to be fulfilled. ■

Keywords: intentionality of decisions and choices, thinkers, individuation process.

Referências

- ALVARENGA, M. Z. As sete dinâmicas de consciência, a hominização, a inteligência espiritual e o processo de individuação. *Junguiana*, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 7-22, dez. 2018.
- BRADEN, G. *O efeito Isaias*. Cultrix: São Paulo, 2002.
- CHARDIN, P. T. *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- CHARON, J. E. *O espírito esse desconhecido*. São Paulo: Melhoramentos, 1977
- HESÍODO. *Teogonia a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Obras Completas vol. 8)
- KARDEC, A. *Livro dos espíritos*. 93. ed. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013. Disponível em: <<https://www.google.com/search?q=o%27livro+dos+esp%C3%ADritos+pdf&oq=O+livro+dos+esp%C3%ADritos&aqs=chrome.1.69i57j35i39j0l8.13876j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: 30 abr. 2021.
- PLATÃO. *Protágoras*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973
- SNUSTAD, P.; SIMMONS, M. J. *Fundamentos de genética*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2001.

The intentionality of decisions and choices: “Freedom is choosing God!”

Maria Zelia de Alvarenga*

Abstract

The text contains propositions from different authors about the existence of “thinkers” among all mineral, plant and animal beings with which an interaction takes place and, as a result, we understand the phenomenon of intentionality of decisions and choices as a fact that has an unconscious origin and foundation. These reports prove how much the decision-making process in human life is exercised autonomously. The process presents itself as intuitions, inexplicable desires, synchronicities, dreams, as well as other random realities for which the Ego feels inclined to accept the effort necessary to fulfill the demanded commitment. One of the conclusions

implies paying attention to how fundamental these decisions and intentions are for the individuation process to be fulfilled. ■

Keywords
Intentionality
of decisions
and choices,
thinkers,
individuation
process.



* Médica (FMUSP-1966), psiquiatra (AMB), analista junguiana - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e afiliada à *International Association for Analytical Psychology* (IAAP). Livros publicados: *Mitologia Simbólica* (em colaboração); *O Graal: Arthur e seus Cavaleiros* (em português e inglês – editora Karnac); *Édipo, um herói sem proteção divina*; *Ulisses o herói da astúcia* (em colaboração com Sylvia Baptista); *Por que os deuses castigam?* (todos pela Casa do Psicólogo); *Os deuses castigam? Anima/Animus de todos os tempos* (em colaboração). E-mail: mza@boitata.org

The intentionality of decisions and choices: “Freedom is choosing God!”

The world is as it seems to us, made of things that do not appear (Saint Augustine).

Personal story: when I was young, very young, first year of college, the Student Center, in partnership with the Sedes Sapientiae Institute, received a religious woman, doctor in Philosophy and Theology, to teach religion to anyone who was interested. I started attending meetings and, in a short time, there was only me in a class, when Soror asked me the question: “*What do you understand by Freedom?*”. I don’t know or I don’t remember what answer came to me, until I heard the master’s speech: Freedom is choosing God! I never went back to class, because I didn’t understand or accept such an incongruous answer! My ego couldn’t agree. Only after many years of life, therapy, losses, did I surrender to the Truth when understanding was made by the Self!

It is my understanding that the intentionality of choices is a phenomenon present in all existential realities, of unconscious origin, to which we are not always aware. The realization of this fact causes astonishment, often strangeness, other times fascination, dazzlement... Notwithstanding, if we look forward to this very enigmatic finding, we will have to surrender and humble ourselves on the face of the expressiveness of the wisdom of this great unknown that is presented to us, and it announces itself both in the most apparently insignificant, as well as in the most evident unusual, often read or taken as a “miracle”!

The intentionality of the phenomena, revealed in the most primordial “choices”, is frighteningly impactful!

In 1857, when the first publication of the Book of Spirits by Allan Kardec, one of his propositions was the presence of the divine spirit in

any and all expressions of matter, be it mineral, plant or animal.

“Matter is the bond that holds the spirit; it is the instrument that it uses and on which, at the same time, it exercises its action.” From this point of view, it can be said that matter is the agent, the intermediary with the help of which, and on which, the spirit acts (KARDEC, 2013, p. 81).

In “The Human Phenomenon”, Pierre Teilhard de Chardin (1995) considers that, since the beginnings of the world, an Attractor (the “Omega Point”) operates “already extremely present” (p. 251-2) and capable of making things happen. Alongside this, Chardin proposes, in that same text, the phenomenal reality of consciousness being a process in transformation, updated from the mineral kingdom, happening in the plant kingdom, revealing itself in the animal kingdom, until reaching its omega in human beings.

Jean E. Charon (1977), in his text “The Spirit, this Unknown”, declares himself as a theoretical physicist, that is, one who is interested in describing the laws that govern nature. He says in the preface of the book: “my research is directed towards the so-called unitary theories, which are theories that strive to unify the different observed laws, demonstrating that they form particular cases of a more general law, valid for all phenomena, designated as unitary law” (p. 13).

Charon proposes the existence of a “thinking” reality, inherent to any and all matter, realities that “think” of us, that alert us, that are loaded with purposes!

The new Gnostics of Princeton and Pasadena, according to Charon, kept from the ancient philosophy the idea that what we call Spirit is inseparable from all the phenomena that we see in the Universe, whether physical or psychic (that is, the same statement by Kardec). In this proposition by Charon, there would be, notably,

Spirit-bearing beings, called eons, which would interfere in the behavior of matter.

Still according to Charon (1977), for such a unitary theory of the cosmos, the eons represent electrons, with their own space-time concept, which unify matter and spirit and condition the continuous evolution of the spirit within itself and throughout the cosmos.

Inside each person, there are microscopic individualities that think, that know, that transport the Spirit within the Universe, and that we can call, according to the ancient Gnostics, eons. They know human knowledge, since they are the ones who “think” this knowledge. But this knowledge goes far beyond human knowledge, as we are able, for example, to formalize it in any language; the eons know, remarkably, how to create life (CHARON, 1977, p. 204).

The fantastic phenomena that occur in the most primordial recesses of our lives portray moments in which choices, of an absolutely inexplicable nature, but with objective intentions, are manifested!

When the formation of gametes, reproductive cells of mammals, both males and females, when forged, reveal themselves to be carriers of this wisdom, full of intentions, consistent with a possible future, before it comes to be!

This spirit, this sublime intelligence present in all the structures that make up nature, which “decides”, during cell division for the formation of the ovum, which parts of the maternal grandfather’s and grandmother’s chromosomes will choose; that it “decides”, as a gamete, to keep only half of its original chromosomes; who “decides”, when going down the tube and reaching the uterus to join another gamete (spermatozoon), whose “choices” were forged in the image and likeness of their future partner; who “decides” to copulate with the “n” spermatozoon and not with the first or second that arrives, to form the future human being... Which, after the fusion of both will divide into countless cells, apparently equal to the one that gave rise to them and , by a miraculous process, forms an initial

uroboros with countless “apparently” identical cells, but with multi-differentiated and unintelligible competences, updating, in just ten or twelve weeks, all the different tissues, all the different organs, all the different apparatuses: gastroenteric, respiratory, vascular, reproductive and many others: all the bones, the brain and the nervous systems, in short, forge a complete human embryo from a single primordial egg cell. And, in the next 28 or 30 weeks, this embryo will grow, increase in size and weight, mature, complete itself, until it is able to come to light, to breathe oxygen from the outside world, leaving the liquid medium in which it developed, nourished exclusively by maternal blood (SNUSTAD, SIMMONS, 2001).

And, here he appears, with the most complex skills of his nature, when then his first expression will be crying, after the first breath!

Coming into the world causes pain!
Leaving the uterine nest, scares!
Feeling without containment, threatens!

Jung (1984, par. 388), when discussing the “Theoretical Considerations on the Nature of the Psychic”, considers the unconscious as a “multiple consciousness”, proposing the hypothesis of the existence of countless luminosities, similar to “consciousness” and present in the content of the unconscious. He recalls that “one of the most important sources for the knowledge of symbolic representations in the past was alchemy”. It is from that, that Jung takes the idea of the scintillae (sparks) that arise from visual illusions in “transforming substance”. Jung points out that certain alchemists already sensed the psychic nature of these luminosities. For Jung, the human mind would also be a scintilla of this kind, allowing to compare these scintillae with the archetypes, correlating them with the eternal images of Plato, that is, a philosophical version of the archetypes. From this alchemical vision, it would be possible to conclude that the archetypes have in themselves a certain brightness or a certain re-

semblance to consciousness and, consequently, a certain luminosity linked to numinositas.

For Jung (1984, par. 388), still in the same paragraph quoted above, Paracelsus also had an idea of this fact, as quoted by him in his *Philosophia sagax*, namely:

And just as in man, nothing can exist without the divine numen, so also nothing can exist in man without the natural lumen. It is these two parts alone, the numen and the lumen, which make man perfect. Everything that exists comes from these two things, and both are in man, but without them man is nothing, though they may exist without man.

Saint Augustine (apud CHARON, 1977) proposes: “The world is as it seems to us, made of things that do not appear”, which incites us to a reflection, paying attention to “the things that do not appear”. This proposition reveals and portrays how much we live deluded by the assumption that the psychic activity, which populates us, confers competence to know and understand the reality in which we are supposed to be inserted!

And so, because of these many discoveries of wisdom that forge us, we will have to walk through the mythical remembering that Prometheus (PLATÃO, 1973; HESÍODO, 1995, vers. 507-616) symbolically endowed us with the fire of Hephaestus and the *techné* of Athena and, in the face of so many atrocities committed as a result of these skills, as creative as they are destructive, we were rewarded with the Olympic virtues of *diké*, that is, acting justly towards the other, and *aidós*, or rather, doing the best of ourselves for the other, being that if we did not, we would be ashamed! These two virtues, coming from the divine Zeus, would make us human creatures, invested as we were with relational attributes, leading us to take care of the other. To do so, we would have to do what we have best with each other, without which, if we didn’t succeed, the

fact would cause dishonor, along with being convinced to treat everyone with equity and justice, because this would be our function!

It must be agreed, the wisdom that precedes us, forges us, creates us, presents us, certainly leads us to the goal in which we should be and be fully aware of being unique entities of a universe never thought of!

But, we are not so yet and we do not exercise like that!

Starting from the “thinking” assumptions, cited by Jean Charon (1977, p. 13) that make us up, populate us, fertilize us and make us glimpse the unheard of, we will find that the realm of the conscious/unconscious is, possibly, also an expression of this “thinking” reality in us.

The universe of the collective unconscious, wise by its own nature, tirelessly sends us “messages”, alerts, simple messages, phenomenal “scolding” when our follies; sends dreams as much as nightmares, sends unique intuitions, new ideas, imperious demands and desires that cost us decades of work...

This realm of the unconscious, pregnant with creatures that claim to come to light, waiting anxiously for the “cracks” that are forged in the frontiers of consciousness, as if they were fetuses waiting for the time to be born..., insight happens and, fundamentally, self-knowledge arises!

And, suddenly, we know ourselves “made of things that don’t appear” and the world will never be the same!

Thinking about the phenomenon of the intentionality of choices and decisions solely from the finalist reference, impoverishes the nature of the process by reducing it to the condition of walking towards a previously idealized, supposed, understood goal.

The assumptions from the finalist condition are forged, it must be agreed, fundamentally as a result of the reference of a patriarchal dynamic, based on a sequential linearity, of a temporal nature. This temporal, linear and sequential

character understands all phenomena as arising from a past that forged them, updating and developing in a present of the here and now, when then we can interfere in a future towards which it will move as long as it is done according to our desires or “if God wills” or “if luck helps” or if “the forces of good or evil interfere”! (ALVARENGA, 2018).

Knowing the “here-now” as a symbolic phenomenal reality implies knowing oneself as an instance of the phenomenon itself, it implies knowing oneself transforming and being transformed in the phenomenon and by the phenomenon.

Thus, knowing oneself as a phenomenon, being the very phenomenon in which one finds oneself to be, implies knowing oneself being transformed by unconscious realities inherent to the very nature of the phenomenon in which we are, realities that are under the slogan of “intentionalities” and of “choices” that we do not know! And, when we wake up to these choices, we wonder, not knowing that we are also intentionalities and choices!

Since time is an eternally present reality, both the past and the future will be in this present moment, symbolically, in continuous transformation. However, for the reality of consciousness, which is still under the framework of how the patriarchal dynamics evaluates time, the past will remain unchanged (slight deceit) and the future “belongs to God” (fatalism).

I understand that only imperious defenses, with very high energy consumption, manage, for a few moments, to prevent the consciousness, always so restricted, from perceiving the presence of ongoing transformations through which the “past” is in transformation, propitiating, jointly and synchronically, the transformations of the eternal present, as well as possible futures. These possible futures, which are already real, will be postponed, and possibly replaced by probable futures. The fact is a result of consciousness, due to the intensity of the defenses, not paying attention to the phenomenon of the past, which remains in

transformation. Thus, this changing past is not forged as consciousness.

Thus it will be until the defenses are worked out!

The terrible thing is to see that collective defenses last for millennia!

Understanding the eternal present and knowing oneself to be in continuous and constant transformation implies achieving a post-patriarchal dynamic of consciousness, being in the encounter with the other, as it means being in interaction with the totality and, therefore, knowing oneself to be in continuous and constant transformation, like the whole!

Thus, as the expanding Universe renews itself and expands, recreates itself, **without ceasing to be what it once was**, so are we, instances of that same Universe!

Only the symbolic understanding of reality can encompass the understanding of this totality. Symbols and *Diabolos* are contingencies of our whole. The understanding that everything is in transformation, provides the tranquility of knowing that we are chosen and choosing (often or almost never paying attention to our own choices, of an unconscious nature), participating in the intentions of these choices of the expanding totality (ALVARENGA, 2018).

It is important to pay attention to the condition that Symbols and *Diabolos* are contingencies of the phenomenon: what aggregates, combines, forges the whole, becomes a Unit, is in synchronicity with what separates, divides into random pieces, dissociates, dismembers.

The phenomenon of time, thought in terms of the fourth dynamic of consciousness (ALVARENGA, 2018) as the eternal present, therefore expects that: “The world is as it seems to us, made of things that do not appear”.

Along with the aforementioned proposition about time, Gregg Braden (2002), when writing about the “Isaiah effect” refers to the condition that, in a continuous present, more than one

possibility of “futures” will be predictable and available, depending fundamentally on how much we are able to update these possible futures, different from the probable ones. If they, probable futures, are not updated, they will remain neurotically re-editing themselves in a consciousness pattern, always present and averse to transformations.

In my opinion, the incompetence to update possible futures would also result from the incompetence to transform the past, (considered immutable), due to the lack of reflective processes regarding accepting or assuming responsibility arising from the intentional demands for transformations, continuously carried by dreams, intuitions, desires for new paths!

According to my understanding, past realities change from the reflective rereading that we can do, fundamentally through the process of therapy. When we review, reevaluate and reflect on these moments, (considered as past, but present in memory) according to a new consignment of updated consciousness, of a post-patriarchal nature, we see how much we have transformed the mnemonic reality of the past. The unprecedented symbolic understanding being made, creates the condition of the past to transform!

It must be agreed that the past is in an eternal process of transformation due to our continuous reflections, arising from the symbolic elaborations that we can update throughout our lives!

Along with our temporary incompetences, in order to understand that the past can be modified, it is my understanding that it is profoundly glorious to pay attention to the reality of being, continuously and concomitantly, under the imperiousness of unconscious choices and intentions that alert, inspire, demand provisions for possible futures. However, for such possible futures to be fulfilled, glimpses of awareness about the **burdens** to be assumed are present. And, **the perception of the high costs of the challenges**, when perceived, end up causing discomfort and/or subjective experiences of threats that trigger fortuitous and/or defensive

egoic promises. And there are many possible futures that do not come true. As a result, the feeling established is that of imprisonment!

Accepting the demands resulting from unconscious intentions and decisions implies recognizing the size of the decision, but it also means paying attention to how often the demand is threatening to one’s own ego. The fear of taking on the challenge causes dropouts; if so, the awareness of having given up triggers self-injury. A little reflection and we realize how ashamed we feel about ourselves, which leads to a feeling of unhappiness! As well as assuming that we are not competent to take on the demand, we feel coerced into taking it on and, at the same time, disgusted with what we are experiencing. The conflict arising from this awareness often results in a neurotic, defensive feeling of having been abandoned, perhaps by “god”, as well as guilty and/or unlucky and revolted with the “divine”.

When we manage to make a symbolic reading of the material that the unconscious intentionally sends, whether dreams, intuitions and inexplicable demands that emerge into the field of consciousness, it is impressive how this wisdom of the mate material that emerges, to have an objective sense of guiding the individuation process. I believe it is more than obvious that there is an intention to promote the growth, development or achievement of all of us in the sense that the person walks towards the concreteness of actions and decisions.

When we assume the intentions and decisions arising from the unconscious, a certain explicit “courage” emerges in our conduct in defending the decision taken, followed by feelings of unconfessed doubts of “will I really be able to?”, “will I succeed?”, “and if I fail?”

Sometimes we can’t! However, when we succeed, the pleasure of having had the courage to fight is indescribable!

Reflecting on where errors occur in these negotiations, I suppose that they are present when the ego does not accept or does not support the burden or negotiates and does not fulfill the

agreement. And how many excuses do we all make when we don't carry out our own decisions!

I find that the defensive pattern of patriarchal consciousness contributes to thwarting growth. The price we all pay for not taking on the demands of the unconscious depends on having a reflective conscience.

How far does what we call free will block or prevent the wise demands of intentionality from being fulfilled?

Why, if we are creatures resulting from this wisdom that populates us, do we receive the attribute of free will that boycotts the individuation process?

I think that in the same way that the primordial cell makes mistakes and forges a hamartoma and the chromosome 21 is divided and forms a trisomy, the Ego, because it has autonomy, makes mistakes! But the wisdom of the thinkers does not give up and continues to send messages. If not, let's see!

More than 2000 thousand years ago, Christ announced the possibility of leaving the defensive patriarchal dynamics to reach the fourth dynamic and many other more developed ones. And that's how the apostles became healers, provoked conversions, had the gift of speech and, therefore, the fourth, fifth and sixth dynamics were objectively present in them! (ALVARENGA, 2018).

In the same way that the universe expands, Life and Consciousness also expand and recreate themselves, making Life.

The pedagogical intentionality of the messages that emerge, for example, from dreams is surprising. Let us take, by way of explanation and closure of the text, a dream that I understand contains this nature. I will talk about a dream of a client (with her permission), populated, in my opinion, by the wisdom of the messages of intentionalities and unconscious demands!

I dream that I am watching a couple who are in a house in the forest. This couple seems to be ancient peasants, like fairy-

tale figures. I see that the couple moves in communion with nature and the house. The movements are calm and harmonious. At a certain point it seems that they "eat" a piece of the house, but when I look at it, the house is restored.

In the next scene I see myself in the house (I don't know if it was the same one or another one). It feels like a house or trailer because it (the house) moves with me. I'm alone, but I feel like I'm one with my children and my ancestors. I move in nature, I am the house and the house is me. I can eat the house if necessary and it will restore itself. I watch the seasons pass: very cold - and the house is warm and welcoming; very hot - the house is airy and open.

More things happen at the end of the dream but I can't remember, I just remember about something that will happen on 5/31.

The first message from the "thinkers" was to announce to the dreamer that everything that followed should be read or understood as a fairy tale, that is, symbolically! In the next scene, she sees herself apparently alone and feels that she is also the house that moves - she and the mobile home are one and, by knowing this, she also discovers herself incorporated from her ancestors and descendants, that is, she discovers herself full. And, knowing itself fully, it feeds on the fullness in which it was forged by the transformation it experienced. By feeding on itself, it expands the totality (certainly due to the transformation achieved by dying what it itself was, without ceasing to be, and by incorporating what it has become). When you see yourself in the following seasons (possible futures) you know you are in harmony (always pleasant home). By subjectively intuiting the experience of death, certainly as a rite of passage announced by the dream, and which implies its

symbolic death, a new becoming is announced, and its conscience (ego) foresees transformations that it understands as a literal death! They still don't understand that the death that is being "felt" is symbolic and that the transformation experienced represents becoming food for oneself, incorporating one's own fullness!

The dreamer's message from the "thinkers" is fascinating, revealing the demand of her own individuation process, intentionally indicating the need to become one, with what will become food for her own growth.

The intentionality of decisions, as well as the demands brought to the conscious mind by the egoic path, sometimes tend to cause conflicts. My understanding is that the conflict caused may result from the pride of the ego that cannot or will not accept submitting to certain demands when these are not in tune and synchronic with the existential moment. Every time the ego understands that it needs or "must" submit to the demand, it tends to contest, complain, protest

against situations that resemble "fate", "bad luck", "collusions" of others and so many other situations; which leads the ego to feel threatened or persecuted in a way.

Reflecting on these situations that constitute a threat to the ego, I was led to think how much the intentionalities of the demands and choices portray a collective phenomenon according to which the thinkers, in addition to acting as co-conductors of the individuation process of each of the human beings, are also co-conductors of humanity's individuation process, interfering, interacting and competing for meetings to take place, discoveries to be made, synchronicities to take place and humanity to discover itself willing to choose to be free!

Accepting the intentional demand of the unconscious implies being and becoming free. So, today I can fully understand the sister's message: Freedom is choosing God! ■

Received: 21/02/2023

Revised: 14/07/2023

Resumo

A intencionalidade das decisões e das escolhas: “Liberdade é escolher Deus!”

O texto contém proposições de diferentes autores sobre a existência de “pensantes” em todos os seres mineral, vegetal e animal com os quais uma interação se faz e, como decorrência, nos leva a entender o fenômeno das intencionalidades de decisões e escolhas como um fato que tem origem e fundamento inconscientes. Esses relatos comprovam o quanto o processo decisório na vida dos humanos se exerce de forma

autônoma. O processo se apresenta, como intuições, desejos inexplicáveis, sincronicidades, sonhos, bem como outras realidades aleatórias para as quais o Ego se sente inclinado a aceitar o esforço necessário para cumprir o compromisso demandado. Uma das conclusões implica atentar para o quanto essas decisões e intencionalidades se fazem fundamentais para que o processo de individuação se cumpra. ■

Palavras-chave: intencionalidade de decisões e escolhas, pensantes, processo de individuação

Resumen

La intencionalidad de las decisiones y de las elecciones - “¡La libertad es elegir a Dios!”

El texto contiene proposiciones de diferentes autores sobre la existencia de “pensar” en todos los seres minerales, vegetales y animales con los que se realiza una interacción y, como resultado, nos lleva a comprender el fenómeno de la intencionalidad de las decisiones y elecciones como un hecho que tiene origen y base inconscientes. Estos informes demuestran cómo el proceso de toma de decisiones en la vida de los humanos se

ejerce de forma autónoma. El proceso se presenta como intuiciones, deseos inexplicables, sincronicidades, sueños, así como otras realidades aleatorias para las cuales el Ego se siente inclinado a aceptar el esfuerzo necesario para cumplir con el compromiso exigido. Una de las conclusiones implica la atención sobre cómo estas decisiones e intenciones son fundamentales para que el proceso de individualización se cumpla. ■

Palabras clave: intencionalidad de decisiones y elecciones; pensamiento, proceso de individualización.

References

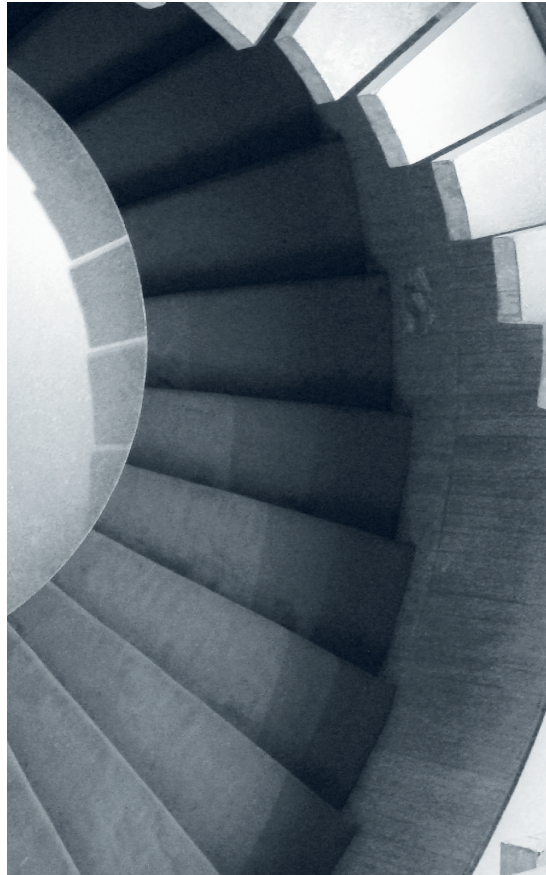
- ALVARENGA, M. Z. As sete dinâmicas de consciência, a hominização, a inteligência espiritual e o processo de individuação. *Junguiana*, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 7-22, dez. 2018.
- BRADEN, G. *O efeito Isaias*. Cultrix: São Paulo, 2002.
- CHARDIN, P. T. *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- CHARON, J. E. *O espírito esse desconhecido*. São Paulo: Melhoramentos, 1977
- HESÍODO. *Teogonia a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Obras Completas vol. 8)
- KARDEC, A. *Livro dos espíritos*. 93. ed. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013. Disponível em: <<https://www.google.com/search?q=o%27livro+dos+esp%C3%ADritos+pdf&oq=O+livro+dos+esp%C3%ADritos&aqs=chrome.1.69i57j35i39j0l8.13876j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: 30 abr. 2021.
- PLATÃO. *Protágoras*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973
- SNUSTAD, P.; SIMMONS, M. J. *Fundamentos de genética*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2001.

A pele da Terra

Tito Rodrigues de Albuquerque Cavalcanti*

Resumo

A experiência com as plantas de poder permite o contato com outro tipo de sensibilidade daquela a que estamos acostumados no mundo ocidental. A situação ambiental do planeta se apresenta de modo imagético e emocional. A partir disso é feita uma aproximação com a psicologia analítica, a linguagem simbólica e o conhecimento dos indígenas da etnia yanomami. A possibilidade de extinção da vida na Terra tem sido uma preocupação que cresce dia a dia. Como evitá-la dentro das condições políticas e econômicas atuais ainda é um problema sem solução. Algumas propostas são apresentadas e cotejadas com o conhecimento indígena. A necessidade de compreender e assimilar esta sabedoria ancestral parece ser uma contribuição essencial para o encaminhamento de soluções. ■



Palavras-chave
Mudança climática, mitologia indígena, substâncias psicodélicas, xamanismo, psicologia analítica.

* Médico psiquiatra, mestre em ciências da Religião (PUC/SP), membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. E-mail: titorac53@gmail.com

A pele da Terra

We're all one and life flows on
Within you and without you
(George Harrison).

Este 32º Moitará é decorrência do Moitará anterior, cujo tema foi “Plantas de Poder e Outras Substâncias Psicoativas”. Nós, os organizadores, resolvemos, dentro dos protocolos de pesquisa científica, experimentar as plantas de poder para melhor entender do que se tratava aquele nosso encontro. A pesquisa científica sobre o efeito positivo dessas substâncias em alguns transtornos psiquiátricos tem sido retomada após mais de 30 anos de repressão, uma decorrência da guerra às drogas capitaneada pelos Estados Unidos.

Hoje, como nos anos 50 e 60 do século XX, as substâncias psicodélicas integram linha de pesquisa promissora para o alívio de alguns sofrimentos psíquicos. Os experimentos científicos são sempre realizados com um acompanhante experiente, os sujeitos de olhos vendados e com uma lista de músicas para acompanhá-los. O *setting* é planejado para criar um ambiente acolhedor.

A consciência que se abre sob o efeito das plantas de poder é a de uma profunda identidade e empatia com a vida em seu sentido pleno. Essa certeza é um golpe em nossa tradição judaico-cristã, que afirma termos sido criados à semelhança de deus para reinar sobre a natureza. Em minha experiência, a fronteira de minha vida pessoal praticamente se desfez, imergindo numa corrente de vida. Uma continuidade que subjaz a nossa humanidade e à qual eu pertencia, naquele momento, mais do que a meu *status* de humano.

Nesta imersão uma imagem surgiu ao som de Violeta Parra a cantar “*Gracias a la Vida*”. Ouvi demais essa música e quando a reconheci não gostei. Mas a música desapareceu, e surgiu uma

imagem no silêncio. Uma extensão enorme de terra marrom, que eu sabia estar sem vida. Eu planava sobre essa terra me movendo devagar, como se estivesse há uns 5 metros de altura. A terra não estava ressecada, com gretas, mas sim lisa, sem mudanças no tom da cor, um marrom alaranjado e escuro. Fui invadido por uma tristeza enorme e comecei a ouvir um lamento. Era minha tristeza e não era, estava associada à imagem, mas eu era parte dessa mesma imagem. Um amálgama inédito que não consigo reproduzir em palavras. Uma mínima parte minha observava esse meu amálgama com a Terra. E chorava-se, um lamento baixo, resignado, desesperançado, impotente. A terra estéril.

Depois, algumas referências foram surgindo e me ajudando a decantar essa experiência e escrever esse texto. Dentre elas, o poema “Os Homens Ocos”, de T.S.Elliot (2018), cujos últimos versos são os seguintes:

É assim que o mundo acaba
É assim que o mundo acaba
É assim que o mundo acaba
Sem estrondo, num gemido.

O segundo movimento da obra “Tábula Rasa” do compositor estoniano Arvo Part intitulado “*Silentium*” também me ajudou a revivenciar a experiência. E também o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert “A Queda do Céu” (2015), no qual lemos ser

a pele da floresta composta de um sopro frio que vem da escuridão do mundo de baixo, sopro frio que persiste porque as costas da terra estão cobertas de folhas e protegidas pelas árvores. Sem essa proteção, esse orvalho fresco que é como um esperma deixa de empenhar as árvores e a terra perderá sua fertilidade. Ficará estéril (p. 470).

Jung nos mostra a proximidade de seu pensamento da compreensão ianomâmi ao afirmar que: “os nomes dados à alma no latim, no grego e no árabe estão vinculados à ideia de ar em movimento, de ‘hálito frio dos espíritos’” (1984, par. 664).

O que fazer com essa experiência? Compartilhar com os amigos, com a pequena tribo que formamos aqui como organizadores do Moitará? Jung afirma, e eu senti na pele, a responsabilidade que advém de uma vivência intensa do inconsciente. Na expectativa de compartilhar essa imagem com mais pessoas é que esse Moitará foi pensado e construído.

Muitos de nós estamos cientes da teoria desenvolvida por James Lovelock e Lynn Margulis, a hipótese Gaia. O uso deste nome não implica a crença da volta da divindade grega que se reergueria para tomar conta da vida na Terra. Seria, sim, a constatação de uma relação entre a composição da atmosfera e a existência e a manutenção de algumas formas de vida que povoam o planeta. Poderia se chamar “Sistema Biogeofísico da Terra” (DANOWSKI et al., 2022, p. 15). Gaia se autorregularia como um ser vivo. Aliás, ela sempre está em equilíbrio dinâmico. O nível dos oceanos sobe e desce de acordo com glaciações em ciclos de 10 a 15 mil anos. Já passamos por cinco extinções em massa da vida e somente uma foi pela queda de um asteroide. Todas as outras foram por mudanças climáticas produzidas por gases de efeito estufa. Portanto, a depender do grau de alteração climática, Gaia poderá “reajustar” seu estado termodinâmico para um outro conjunto de valores que seriam favoráveis, talvez, a algumas das espécies vivas atualmente existentes, bactérias, vírus, insetos, mas não necessariamente a nós, humanos (WALLACE-WELLS, 2019, p. 12).

Nossa civilização ocidental contribui para que a existência humana e de outras formas de vida com as quais interagimos se torne cada vez mais difícil. “O aquecimento global atual ocorre em ritmo 10 vezes mais veloz do que ao final da última glaciação e de todas as glaciações ante-

riores. Portanto, os organismos terão de migrar ou se adaptar dez vezes mais depressa” (KOLBERT, 2015). A Ciência mostra dados alarmantes sobre o aquecimento dos oceanos e as extinções em cascata daí decorrentes.

A interferência humana acaba por determinar uma nova era geológica, o Antropoceno (DANOWSKI, CASTRO, 2015, p. 15). Deixaremos a marca de nossa presença nos sedimentos que futuros arqueólogos, se sobrarem humanos, quebrarão a cabeça para identificar no futuro (p. 190). O ambiente muda mais rápido do que a sociedade. O que fazer?

Em minha experiência, a imagem que surgiu da Terra é de passividade diante dos acontecimentos, reação que não precisa ser a única. É uma imagem de sofrimento frente a alterações que são incisivas no equilíbrio até então estabelecido. Mas o planeta se modificará para se equilibrar. Como já disse, Gaia não se preocupa particularmente com os humanos; ela é um receptáculo, sustentáculo para a vida em geral. Por que nós, humanos, teríamos alguma deferência? Isabelle Stengers (2015), filósofa da ciência, descreve o que chama “Intrusão de Gaia” na história humana, que pode ser entendida como um embate. Por um lado, o processo de mudança climática, e, por outro lado, o capitalismo em sua evolução atual. Alguns chegam a dizer que não estamos no Antropoceno, e sim no Capitaloceno, dada a importância conquistada pelo capitalismo em nossa cultura (MOORE, 2022). Nesse sentido, Gaia torna-se simbolicamente o planeta Melancolia no filme de Lars von Trier, colidindo e destruindo a vida como a conhecemos agora (DANOWSKI, CASTRO, 2015, p. 53).

Entramos em um cipoal de teorias sobre o caminho a ser tomado. Só posso mencionar algumas dessas tentativas pois cada uma delas se aprofunda em argumentos que estariam fora das possibilidades deste texto. Mas primeiro devemos fazer uma discriminação: não podemos dizer que a humanidade como um todo está colaborando para a mudança climática: trata-se de parte da humanidade, aquela que tem uma visão

utilitarista e imediatista de utilização dos recursos providos pela natureza.

Eliane Brum relata um acontecimento dos anos 70 do século XX que pode servir de símbolo para essa parte da humanidade. O assim chamado marco simbólico da construção da Transamazônica, e da conquista daquele “imenso mundo verde inabitado...”, foi a derrubada de uma castanheira de mais de 50 metros que tombou com um imenso fragor. Essa morte foi aplaudida veementemente por apoiadores da ditadura militar e por parte da imprensa num palanque improvisado (BRUM, 2021). É a atitude de destruir sem ter a menor ideia do que se está destruindo. Em contraponto, temos aqueles que ficam fora desse bloco, os assim chamados (pela ciência europeia feita por homens brancos) povos primitivos, animistas. Ou a sub-humanidade mais rústica e orgânica que fica agarrada na terra, como define Ailton Krenak (2020, p. 82). Aí estão as culturas indígenas, sociedades tradicionais, caiçaras, ribeirinhos, quilombolas, todos os que não tem uma atitude de subjugação do meio ambiente no qual vivem.

De volta às várias teorias sobre o caminho a ser tomado, encontramos os “Singularistas” (representados principalmente por Vernon Vinge e Ray Kurzweil): a singularidade será o ponto em que a tecnologia e a biologia humanas entrarão em fusão (DANOWSKI, CASTRO, 2015, p. 65), criando uma consciência maquínica que permanecerá a serviço do desígnio humano. Pensam mesmo que poderemos fazer um *upload* de nossa consciência para alguma rede, aplicativo, ou corpo biomecânico modificado geneticamente no que seria uma espécie de transmigração de almas. Poderíamos sobreviver em ambientes hostis. Poderíamos mesmo nos manter por muito mais tempo! Seríamos humanos sem mundo. A tecnologia conseguirá vencer tantos desafios no tempo que resta? E os animais, as plantas, serão virtuais também? Lembro-me de assistir a um filme norte-americano, lançado em 1972 que me impressionou. Chama-se “Corrida Silenciosa” e se passa em uma nave cuja missão

era manter florestas vivas em enormes domos transparentes numa órbita perto de Júpiter. Quatro astronautas e dois robôs eram responsáveis pelo funcionamento da nave. Um dos astronautas mantinha uma relação viva com a floresta enquanto os outros, queriam voltar para casa o mais rápido possível, sem consideração pela floresta que mantinham viva. Recebem uma ordem para destruir os domos que já não tinham mais serventia, a Terra alcançara uma temperatura que não permitiria mais a vida. Para encurtar, o astronauta que mantinha uma relação com a natureza ali preservada, mata seus companheiros e a si mesmo na tentativa de impedir a destruição. Mas antes, consegue lançar no espaço um dos domos sob a supervisão de um robô, mantendo assim a floresta viva, mergulhada no cosmo, no inconsciente coletivo, mas viva. E a humanidade continuaria, cindida da natureza simbolicamente expressa pela floresta.

Além do Singularismo, outra proposta é aquela conhecida como “Aceleracionismo”. Seus adeptos afirmam que o capitalismo se mostra imbatível, e é ingenuidade acreditar na sobrevivência de algo fora dele. O único meio de recriar esse “fora” é acelerar o capitalismo “até que ele se autodestrua e se recrie em um mundo radicalmente novo” (DANOWSKI, CASTRO, 2015, p. 71). Em minha compreensão, considero o Aceleracionismo como uma variação do Singularismo.

Outra corrente de pensamento se opõe aos Singularistas/Aceleracionistas. São os que acreditam ser necessária uma desaceleração geral do “mais” que caracteriza o capitalismo: mais crescimento, mais produção, mais consumo, e assim por diante (HICKEL, 2022). As pessoas poderiam trabalhar menos horas para que o pleno emprego se mantivesse. O produto interno bruto (PIB) diminuiria a ponto de causar recessão? Se pensarmos numa economia fundamentada no crescimento, sim. Mas a proposta seria uma economia pós-capitalista, centrada no bem-estar das pessoas e não na acumulação. Seriam necessárias enormes mudanças estruturais que parecem impossíveis.

Mas há pessoas debruçadas sobre essa questão que afirmam a realidade dessa possibilidade. Podemos nos valer da seguinte metáfora: se estamos em um trem e notarmos que erramos o destino, só podemos diminuir a velocidade do trem, mas não mudaremos o lugar da chegada. Adianta? Sim, se pensarmos que a ciência terá mais tempo para achar soluções, e as pessoas também terão mais tempo para perceber o que as afeta e o perigo que correm.

A jornalista Eliane Brum dialoga com essa corrente e vai além ao afirmar que “o colapso climático exige radicalidade. Não basta remodelar o capitalismo, como querem alguns, é preciso refundar a pessoa humana”. Amazônia Centro do Mundo, movimento criado por ela, defende que essa refundação só pode acontecer a partir da aliança entre povos-floresta e povos-deflorestados, aqueles que foram empurrados para as periferias e comunidades das cidades (2021).

Enfim, como chegamos aqui? Jung demonstrou fartamente como o homem ocidental confiou em demasia no intelecto, desprezando sua interioridade, seu inconsciente, sua alma. Somos humanos cindidos. Ou humanos ocos, título da poesia citada no início desse texto. Também nos cindimos do ambiente no qual vivemos e do qual dependemos. Cito Ailton Krenak (2019):

Fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde não tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (p. 17).

Para Kopenawa e Albert (2015, p. 480), natureza é tanto a floresta como a multidão de espíritos xapiris que a habitam, os animais, as árvores, os peixes, o vento, o Sol, tudo o que não tem cerca. Xapiris são as imagens dos ancestrais que dançam e cantam para os xamãs sob efeito do pó yacoana, substância psicoativa. São seres

noturnos que recolhem seus cantos de árvores que estão onde a terra termina, onde estão fincados os pés do céu. Os troncos destas árvores estão cobertos de lábios que cantam sem parar e nunca repetem uma palavra. São esses os cantos cheios de sabedoria que os xapiris aprendem e ensinam aos xamãs. É uma cultura na qual o conhecimento é passado pelo canto e pela dança (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 114).

A perspectiva indígena da natureza aproxima-se do conceito grego *physis*, que corresponde à nossa palavra natureza. *Physis* abrange um conceito de natureza muito mais amplo do que hoje, com nossa visão restrita e nossa arrogante objetificação de tudo o que é vivo, para podermos manipular como quisermos. Aristóteles afirmava ser impossível definir *Physis*. *Physis* transcende o humano que nela cabe. Posso afirmar algo sobre ela, mas será sempre insuficiente. Para a ciência atual, *Physis* virou matéria passiva, e muito foi conseguido a partir dessa perspectiva. A técnica trouxe enormes benefícios, mas houve um preço. A natureza perdeu seu mistério e sua dimensão. Se ampliarmos a noção de natureza, como faz a filosofia grega, chegaremos a uma totalidade muito próxima da noção indígena.

Percebo ter experienciado a maneira indígena de adquirir conhecimento. Não é pelos livros, pela pele de papel como diz Kopenawa. É pela experiência imediata mediada pela planta de poder. Jung deu grande ênfase às experiências imediatas do inconsciente que sempre trazem algum perigo. O Ego pode se identificar com o símbolo que emerge e ser patologicamente engrandecido ou diminuído. A capacidade do ego manter uma atitude crítica frente ao experienciado é que determinará o sucesso ou fracasso da empreitada.

Tento afirmar que a proposta de Jung de exploração do inconsciente se aproxima daquela que descrevi. Jung propunha a imaginação ativa, uma meditação sobre um sonho ou uma imagem, cujo propósito seria realizar um diálogo entre a consciência e o inconsciente. O ego precisaria aprender a se retirar do centro da cons-

ciência e a se tornar um observador com muito menos autonomia. Jung, como também outras pessoas, tinha facilidade em obter esse tipo de acesso ao inconsciente. Não me encontro entre eles. Mas foi o que consegui obter por meio de minha experiência com a planta de poder. É uma possibilidade de acesso ao inconsciente, assim como a imaginação ativa. O próprio Jung escreveu sua teoria amparado nas imaginações ativas registradas em seu “Livro Vermelho”. Mas isso não implica pensarmos que toda imagem se tornará ciência. Estaríamos transformando as imagens em pré-ciência e exercendo o poder tirânico de afirmar o que é real. Não hierarquizamos as maneiras de conhecer o mundo, colocando o racional acima das imagens, abre-se um campo mais criativo.

Minha vivência despertou-me para a compreensão de uma perspectiva que facilita a empatia com o universo indígena. Neste, os espíritos são o reflexo das coisas que existem em nosso mundo. É como uma biblioteca que se abre; em vez de livros, temos cantos e danças de espíritos que revelam conhecimento. Causa um frio na barriga pensarmos que nossa civilização coloca em risco essa biblioteca. Lembro de ficar impressionado com a destruição da biblioteca de Alexandria. Hoje, corremos o perigo de perder outra.

Retomemos as ideias de Krenak e Kopenawa sobre a natureza. Estamos imersos nela, cuja amplitude nos ultrapassa. Da mesma maneira, estamos imersos na psique, segundo a compreensão junguiana. O conceito de uma totalidade psíquica da qual fazemos parte como psiques individuais é ideia fundamental do pensamen-

to junguiano. Para representá-la, símbolos religiosos sempre foram utilizados. Cada cultura tem suas imagens da divindade, do Criador, do Profeta, que representam esse arquétipo. Cristo é frequentemente citado por Jung como uma dessas possibilidades. Mas depois de todo esse contato com a Natureza e seus biomas, naturalmente vem surgindo a certeza de que um símbolo possível seria a própria natureza. O filósofo Espinosa, estudado por Nise da Silveira, afirma que Deus é a natureza.

Retorno à pele da Terra. Fui lembrado de Guimarães Rosa por minha mulher. Na novela Campos Gerais, Miguilim, o protagonista de oito anos, coloca óculos pela primeira vez quando um viajante percebe que ele espremia os olhos para ver: “Miguilim olhou. Nem não podia acreditar! Tudo era uma claridade, tudo novo e lindo e diferente, as coisas as árvores, as caras das pessoas. Via os grãosinhos de areia, a pele da terra, as pedrinhas menores...” (ROSA, 1970, p. 101).

Precisamos de um olhar novo. Somos nós o índio cantado por Caetano Veloso. Temos de achá-lo na nossa interioridade e nos religarmos, segundo a canção, ao que pode ter permanecido sempre oculto embora seja o óbvio. Reaprender a sonhar, não ficarmos com a cabeça cheia de esquecimento nas palavras de Kopenawa e Albert (2015, p. 462). Deixarmos de ser somente o povo da mercadoria e reaprender a sonhar grande e não só vermos em sonhos o que nos é próximo. E assim respeitar as árvores e a camada de folhas que formam a pele da terra. ■

Recebido: 12/02/2023

Revisão: 24/06/2023

Abstract

The skin of the earth

The experience with plants of power enables contact with another type of sensibility than the one we are used to in the western world. The planet's environmental situation is presented in an imagery and emotional way. From this, an approximation is made with analytical psychology, symbolic language and the knowledge of the indigenous people of the Yanomami ethnic group.

The possibility of extinction of life on Earth has been a growing concern. How to avoid it within current political and economic conditions is still a problem to be solved. Some proposals are presented and compared with indigenous knowledge. The need to understand and assimilate this ancestral wisdom seems to be an essential contribution to finding solutions. ■

Keywords: Climate change, indigenous mythology, psychedelic substances, shamanism, analytical psychology

Resumen

La piel de la tierra

Una experiencia con plantas de poder permite entrar en contacto con otro tipo de sensibilidad a la que estamos acostumbrados en el mundo occidental. La situación ambiental del planeta se presenta de modo imagético y emocional. A partir de eso se hace una aproximación con la psicología analítica, el lenguaje simbólico y el conocimiento de los Indígenas de la etnia Yanomami. Una posibilidad de extinción

de la vida en la tierra ha sido una preocupación que crece día a día. Cómo evitarla dentro de las condiciones políticas y económicas actuales sigue siendo un problema sin solución. Algunas propuestas son presentadas y cotejadas con el conocimiento indígena. La necesidad de comprender y asimilar esta sabiduría ancestral parece ser una contribución esencial para el encaminamiento de soluciones. ■

Palabras clave: Cambio climático, mitología indígena, sustancias psicodélicas, chamanismo, psicología analítica

Referências

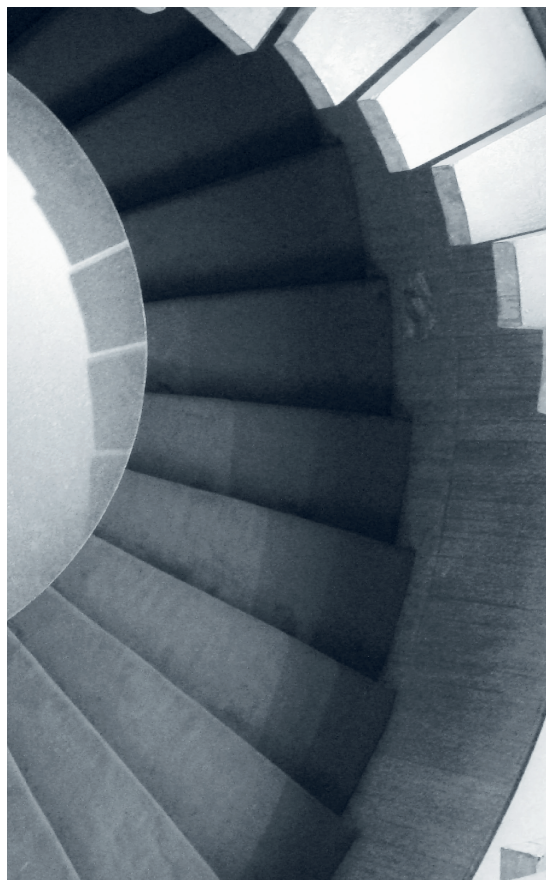
- BRUM, E. *Banheiro òkòtó*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre o medo e os fins. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2015.
- DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V.; SALDANHA, R. *Os mil nomes de Gaia*. Vol. 1. São Gonçalo: Machado, 2022.
- ELIOT, T. S. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- HICKEL, J. *Less is more*. Landers: Penguin Books, 2022.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Obras Completas vol. 8/2).
- KOLBERT, E. *A sexta extinção: uma história não natural*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MOORE, J. W. *Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022.
- ROSA, J. G. *Manuelzão e Miguilim*. São Paulo: José Olympio, 1970. (Coleção Sagarana, vol. 14).
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WALLACE-WELLS, D. *A terra inabitável: uma história do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

The skin of the earth

Tito Rodrigues de Albuquerque Cavalcanti*

Abstract

The experience with plants of power enables contact with another type of sensibility than the one we are used to in the western world. The planet's environmental situation is presented in an imagery and emotional way. From this, an approximation is made with analytical psychology, symbolic language and the knowledge of the indigenous people of the Yanomami ethnic group. The possibility of extinction of life on Earth has been a growing concern. How to avoid it within current political and economic conditions is still a problem to be solved. Some proposals are presented and compared with indigenous knowledge. The need to understand and assimilate this ancestral wisdom seems to be an essential contribution to finding solutions. ■



Keywords
Climate change, indigenous mythology, psychedelic substances, shamanism, analytical psychology.

* Psychiatrist, master's degree in Religious Sciences from PUC/SP (Pontifical Catholic University of São Paulo), and an analyzing member of SBPA/SP (Brazilian Society of Analytical Psychology) São Paulo. E-mail: titorac53@gmail.com

The skin of the Earth

We're all one and life flows on
Within you and without you
(George Harrison).

This 32nd Moitará derives from the previous Moitará whose theme was “Plants of Power and other Psychoactive Substances”. We, the organizers, have decided, within the scientific research protocols, to experiment with power plants to better understand what our last meeting was about. The scientific research surrounding the positive effects of these substances in regards to some psychiatric disorders has been resumed after 30 years of repression, a consequence of the war against drugs led by the United States.

Nowadays, much like in the 50s and 60s of the 20th century, psychedelic substances integrate a promising research line to the relief of some psychic sufferings. The scientific experiments are always conducted with an experienced partner, the subject of such experience has his eyes blindfolded and a music playlist is played to accompany the process. The setting is intended to create a nurturing environment.

The conscience that is awoken under the effect of power plants is of a deep identity and empathy with life in its full meaning. This certainty is a blow to our Judeo-Christian tradition, which affirms we were created in a similar way to God to reign over nature. In my experience, my personal life's frontier was undone, and I disappeared in a life current. A continuity that underlies our humanity, a flow which I belonged to, at that moment, more than to my human status.

Throughout this immersion, an image came up to the sound of Violeta Parra singing “*Gracias a la Vida*”. I had listened to it countless times and when I recognized the song, I didn't like it. But the music faded away, and an image

materialized in the silence. A huge extension of a brown Earth, which I knew had no life. I soared above this Earth moving slowly, as if I was around 5 meters from the ground. The Earth wasn't dried up, with crevices, but smooth and with an unchanging color hue (a dark orange brown). I was filled with a deep sadness and I started to hear lamenting. It was my sadness and at the same time it wasn't, it was associated with the image, but I was part of that same image. An unprecedented amalgamation which I can't put into words. A tiny part of me observed this amalgamation with the Earth. And it wept a low, resigned, unhelpful impotent lament. The sterile Earth.

Afterwards, a few references started emerging and helping me decant this experience and write this text. Among such references, the poem “The Hollow Men” by T.S. Elliot (2018), which last verses are as follows:

This is how the world ends,
This is how the world ends,
This is how the world ends,
Not with a bang but with a whimper.

The second movement of the piece “*Tabula Rasa*” by the Estonian composer Arvo Part entitled “*Silentium*” also helped me relive the experience. And also, the book from Davi Kopenawa and Bruce Albert “The Falling Sky” (2015, p. 470) where it says we are

the skin of the forest composed of a cold blowing that comes from the underworld's darkness, a cold blow that remains because the back of the Earth is covered with leaves and protected by trees. Without this protection, this fresh dew which is like a form of sperm stops inseminating

the trees and the Earth will lose its fertilization becoming sterile.

Jung (1984) shows the proximity of his thought with the ionomani's vision when he affirms that "in Latin, Greek and Arabic the names given to the soul are related to the notion of moving air, the 'cold breath of the spirits'" (par. 664).

What's to do about this experience? Share it with my friends? With the little tribe that we built here as organizers of Moitara? Jung affirms, and I felt it deep inside of me, the responsibility that comes from an intense experience in the unconscious. The expectation to share this image with more people is what this Moitara was thought of and built upon.

Many of us are aware of the theory developed by James Lovelock and Lynn Margulis, the Gaia hypothesis. The use of this name does not imply the belief of the return of the Greek divinity that would resurrect to watch over life on Earth. It is, however, the realization of a relationship between the atmosphere's composition and the existence and maintenance of some lifeforms that inhabit the planet. It could be called the "Biogeophysical System of Earth" (DANOWSKI et al., 2022, p. 15). Gaia would self-regulate like a living being. In addition, it's always on a dynamic balance. The sea level rises and recedes according to glaciations in 10 to 15 thousand-year cycles. We've been through five mass extinctions of life and only one was due to an asteroid crashing. All of the remaining ones were due to climate changes produced by gases from the greenhouse effect. However, by depending on the climate change degree, Gaia will be able to "readjust" its thermodynamic state to another set of values that would be more favorable, perhaps, to some living species which are currently existent; bacteria, viruses, insects, but not necessarily us, humans (WALLACE-WELLS, 2019, p. 12).

Our western civilization makes our human existence and other forms of life with which we interact become harder and harder. Global warming is occurring at a rhythm that is ten times fast-

er than at the end of the last generation and previous glaciations. Therefore, organisms will have to migrate or adapt ten times quicker (KOLBERT, 2015). Science shows alarming data about the heating of oceans and the following extinctions that derive from it.

Human interference determines a new geological era, the Anthropocene (DANOWSKI, CASTRO, 2015, p. 15). We'll leave marks from our existence in sediments, if there are humans left, they'll rack their brains to identify them in the future. What to do?

In my experience, the image of Earth that came up was one of passivity before the events that took place, a reaction that doesn't need to be unique. It's an image of suffering before alterations that are incisive to the balance that had been established. But the planet will alter itself to reach balance. As I said before, Gaia doesn't particularly worry about humans; she is a receptacle, core to life in general.

Why would us, humans, have any kind of deference? Isabelle Stengers (2015), philosopher and scientist, describes what she calls "Gaia's Intrusion" in human history, which can be taken as a clash. On one side, there's the process of climate change, and on the other, capitalism and its current evolution. Some say we're not in the Anthropocene, but in the Capitalocene, given the importance gained by capitalism in our culture (MOORE, 2022). In that sense, Gaia becomes symbolically the planet Melancholy in Lars von Trier's movie, colliding and destroying life as we know now (DANOWSKI, CASTRO, 2015, p. 53).

We get into a maze of theories about the path to be taken. I can only mention some of these attempts, because each one of them delves into arguments that would be beyond the scope of this text. But first we must make a discrimination: we cannot say that humanity as a whole is contributing to climate change: it is part of humanity, the part that has a utilitarian and immediate vision of the use of the resources provided by nature.

Eliane Brum (2021) relates an event from the 70s of the 20th century that can serve as a

symbol for this part of humanity. The so-called symbolic milestone of the construction of the Transamazon road and the conquest of that “immense uninhabited green world...” was the felling of a Brazil nut tree, more than 50 meters tall, which fell with a terrific thud. This death was vehemently applauded by supporters of the military dictatorship and by part of the press in an improvised platform. It is the attitude of destroying without having the slightest idea of what is being destroyed. In counterpoint, we have those who remain outside this block, the so-called (by European science made by white men) primitive, animistic people. Or the most rustic and organic sub-humanity that clings to the earth, as defined by Ailton Krenak (2020, p. 82).

Back to the various theories about the way forward, we find the “Singularists” (represented mainly by Vernon Vinge and Ray Kurzweil): the singularity will be the point at which human technology and biology will merge (DANOWSKI, CASTRO, 2015, p. 65), creating a machinic consciousness that will remain at the service of the human design. They even think that we will be able to *upload* our consciousness into some network, application, or genetically modified biomechanical body in what would be a kind of transmigration of souls. We could survive in hostile environments. We could even sustain ourselves for much longer! We would be humans without a world. Will technology be able to overcome so many challenges in the time that remains? And the animals, the plants, will they be virtual too? (Years and Years series). I remember watching an American movie, released in 1972 that impressed me. It is called “Silent Running” and it takes place on a spacecraft whose mission was to keep forests alive in huge transparent domes in orbit near Jupiter. Four astronauts and two robots were responsible for running the ship. One of the astronauts maintained a living relationship with the forest while the others, wanted to return home as quickly as possible, with no regard for the for-

est they were keeping alive. They received an order to destroy the domes that were no longer useful, the Earth had reached a temperature that would no longer allow life. To make a long story short, the astronaut, who had a relationship with the nature preserved there, killed his companions and himself in an attempt to prevent the destruction. But first, he managed to launch one of the domes into space under the supervision of a robot, thus keeping the forest alive, immersed in the cosmos, in the collective unconscious, but alive. And humanity would continue, cut off from nature symbolically expressed by the forest.

Besides Singularism, another proposal is the one known as Accelerationism. Its adherents claim that capitalism proves to be unbeatable, and it is naïve to believe in the survival of anything outside of it. The only way to recreate this “outside” is to accelerate capitalism “until it destroys itself and recreates itself in a radically new world” (DANOWSKI, CASTRO, 2015, p. 71). In my understanding I consider Accelerationism to be a variation of Singularism.

Another current of thought opposes the Singularists/Accelerationists. These are those who believe that a general slowing down of the “more” that characterizes capitalism is necessary: more growth, more production, more consumption, and so on (HICKEL, 2022). People could work fewer hours so that full employment would be maintained. Would GDP shrink to the point of causing recession? If we think of an economy founded on growth, yes. But the proposal would be a post-capitalist economy, focused on people’s well-being rather than on accumulation. It would require huge structural changes that seem impossible. But there are people working on this issue who affirm the reality of this possibility. We can use the following metaphor: if we are on a train and we notice that we have missed our destination, we can only slow down the train, but we will not change the place of arrival. Is it any good? Yes, if we think that science will have more time to find solutions, and people will also have

more time to realize what affects them and the danger they are in.

The journalist Eliane Brum (2021) dialogues with this current and goes further when she affirms that “climate collapse requires radicalism. It is not enough to remodel capitalism, as some want, it is necessary to refound the human person”. Amazonia Center of the World, a movement she created, argues that this re-foundation can only happen through an alliance between forest peoples and deforested peoples, those who were pushed to the outskirts and communities of the cities (position 85%).

Finally, how did we get here? Jung demonstrated abundantly how Western man has relied too much on the intellect, despising his interiority, his unconscious, his soul. We are fissured humans. Or hollow humans, title of the poem quoted at the beginning of this text. We are also split from the environment in which we live and on which we depend. I quote Ailton Krenak (2019):

We were alienating ourselves from this organism of which we are a part, the Earth, and we started thinking that it is one thing and we are another: the Earth and humanity. I don't understand where there is something that is not nature. Everything is nature. The cosmos is nature. Everything I can think of is nature (p. 17).

For Kopenawa and Albert (2015, p. 480), nature is both the forest and the multitude of Xapiris spirits that inhabit it, the animals, the trees, the fish, the wind, the sun, everything that has no fence (fall pg. 480). Xapiris are the images of ancestors who dance and sing for the shamans under the effect of yacoana powder, a psychoactive substance. They are nocturnal beings who gather their songs from trees that are where the earth ends, where the feet of heaven are planted. The trunks of these trees are covered with lips that sing endlessly and never repeat a word. These are the chants full of wisdom that the xapiris learn and teach to the shamans. It is a cul-

ture in which knowledge is passed on through song and dance (p. 114).

The indigenous perspective of nature comes close to the Greek concept *physis*, which corresponds to our word nature. *Physis* encompasses a much broader concept of nature than today, with our narrow view and our arrogant objectification of everything living, so that we can manipulate it as we please. Aristotle claimed that it was impossible to define *physis*. *Physis* transcends the human that fits into it. I can say something about it, but it will always be insufficient. For science today, *physis* has become passive matter, and much has been achieved from this perspective. Technology has brought enormous benefits, but there has been a price. Nature lost its mystery and dimension. If we broaden the notion of nature, as Greek philosophy does, we will arrive at a totality very close to the indigenous notion.

I realize that I have experienced the indigenous way of acquiring knowledge. It is not through books, through the paper skin, as Kopenawa says. It is through immediate experience mediated by the power plant. Jung put great emphasis on the immediate experiences of the unconscious that always bring some danger. The Ego can identify with the symbol that emerges and be pathologically magnified or diminished. The ego's ability to maintain a critical attitude toward the experienced is what will determine the success or failure of the endeavor.

I tend to say that Jung's proposal for the exploration of the unconscious is close to the one I have described. Jung proposed active imagination, a meditation on a dream or an image whose purpose would be to conduct a dialogue between consciousness and the unconscious. The ego would need to learn to withdraw from the center of consciousness and become an observer with much less autonomy. Jung, like other people, had an easy time gaining this kind of access to the unconscious. I am not among them. But that is what I was able to obtain through my experience with the power plant. It is a possibility of access to the unconscious, just like active

imagination. Jung himself wrote his theory based on the active imaginations registered in his “Red Book”. But this does not imply that we think that every image will become science. We would be turning images into pre-science and exercising the tyrannical power to affirm what is real. Not to hierarchize the ways of knowing the world, placing the rational above images, opens a more creative field.

My experience awakened me to understand a perspective that facilitates empathy with the indigenous universe. There, spirits are the reflection of things that exist in our world. It is like a library that opens up; instead of books, we have songs and dances of spirits that reveal knowledge. It gives us a chill to think that our civilization puts this library at risk. I remember being impressed by the destruction of the library in Alexandria. Today, we are in danger of losing another one.

Let’s return to Krenak and Kopenawa’s ideas about nature. We are immersed in it, whose am- pleness surpasses us. In the same way, we are immersed in the psyche, according to the Jung- ian understanding. The concept of a psychic to- tality of which we are part as individual psyches is a fundamental idea in Jungian thought. To represent it, religious symbols have always been used. Each culture has its images of the deity, the Creator, the Prophet, that represent this ar-

chetype. Christ is often cited by Jung as one of these possibilities. But after all this contact with Nature and its biomes, it has naturally emerged that a possible symbol would be nature itself. The philosopher Spinoza, studied by Nise da Sil- veira, affirms that God is nature.

I return to the skin of the earth. I was reminded of Guimarães Rosa by my wife. In the novel “*Cam- pos Gerais*”, Miguilim, the eight-year-old protag- onist, puts on glasses for the first time when a traveler notices that he squeezes his eyes to see: “Miguilim (gazed). He couldn’t believe it! Every- thing was so bright, all new and beautiful and dif- ferent, the things, the trees, the people’s faces. He saw the little grains of sand, the skin of the earth, the smaller pebbles” (ROSA, 1970, p. 101).

We need a new look. We are the Indian sung about by Caetano Veloso. We have to find him in our interiority and reconnect, according to the song, to what may have always remained hid- den even though it is the obvious. To re-learn to dream, not to remain with our heads full of for- getfulness in the words of Kopenawa and Albert (2015, p. 462). Let us stop being just the people of the merchandise and re-learn to dream big and not only see in dreams what is close to us. And thus respect the trees and the layer of leaves that form the skin of the earth. ■

Received: 02/12/2023

Revised: 06/24/2023

Resumo

A pele da Terra

A experiência com as plantas de poder permite o contato com outro tipo de sensibilidade daquela a que estamos acostumados no mundo ocidental. A situação ambiental do planeta se apresenta de modo imagético e emocional. A partir disso é feita uma aproximação com a psicologia analítica, a linguagem simbólica e a o conhecimento dos indígenas da etnia yanomami. A possibilidade de extinção da vida

na Terra tem sido uma preocupação que cresce dia a dia. Como evitá-la dentro das condições políticas e econômicas atuais ainda é um problema sem solução. Algumas propostas são apresentadas e cotejadas com o conhecimento indígena. A necessidade de compreender e assimilar esta sabedoria ancestral parece ser uma contribuição essencial para o encaminhamento de soluções. ■

Palavras-chave: Mudança climática, mitologia indígena, substâncias psicodélicas, xamanismo, psicologia analítica.

Resumen

La piel de la tierra

Una experiencia con plantas de poder permite entrar en contacto con otro tipo de sensibilidad a la que estamos acostumbrados en el mundo occidental. La situación ambiental del planeta se presenta de modo imagético y emocional. A partir de eso se hace una aproximación con la psicología analítica, el lenguaje simbólico y el conocimiento de los Indígenas de la etnia Yanomami. Una posibilidad de extinción

de la vida en la tierra ha sido una preocupación que crece día a día. Cómo evitarla dentro de las condiciones políticas y económicas actuales sigue siendo un problema sin solución. Algunas propuestas son presentadas y cotejadas con el conocimiento indígena. La necesidad de comprender y asimilar esta sabiduría ancestral parece ser una contribución esencial para el encaminhamiento de soluciones. ■

Palabras clave: Cambio climático, mitología indígena, sustancias psicodélicas, chamanismo, psicología analítica

References

- BRUM, E. *Banheiro òkòtó*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre o medo e os fins. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2015.
- DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V.; SALDANHA, R. *Os mil nomes de Gaia*. Vol. 1. São Gonçalo: Machado, 2022.
- ELLIOT, T. S. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- HICKEL, J. *Less is more*. Landers: Penguin Books, 2022.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Obras Completas vol. 8/2).
- KOLBERT, E. *A sexta extinção: uma história não natural*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MOORE, J. W. *Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022.
- ROSA, J. G. *Manuelzão e Miguilim*. São Paulo: José Olympio, 1970. (Coleção Sagarana, vol. 14).
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WALLACE-WELLS, D. *A terra inabitável: uma história do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

R. L. Stevenson – o contador de histórias e a colheita dos sonhos

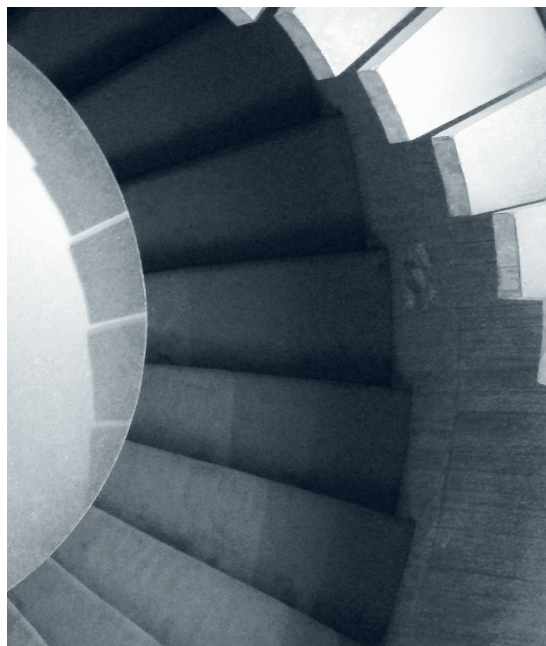
Marcia Moura Coelho*

Resumo

A partir do ensaio “Um Capítulo sobre o Sonho” do escritor escocês Robert Louis Stevenson, o artigo analisa as reflexões do autor sobre o mundo onírico e o processo criativo literário contidas no ensaio e tece correlações entre as ideias de Stevenson e as ideias de Jung sobre trabalho com sonhos, psique e criatividade. A relação da consciência com a vida onírica, as reflexões sobre a dualidade da consciência e a identidade e criação literária são temas abordados por Stevenson no referido ensaio. São ideias precursoras de uma compreensão sobre a influência onírica na criatividade análogas a concepções posteriormente desenvolvidas por Jung, sobre complexos autônomos criativos da psique, imaginação e trabalho com sonhos. Nesse entrelace de perspectiva literária e perspectiva

psicológica, tendo a teoria junguiana como referência, pretendo evidenciar aproximações que o método junguiano de compreensão e trabalho com a psique têm com a imaginação literária como descrita por Stevenson. ■

Palavras-chave
Sonho,
complexo,
processo
criativo,
literatura,
Robert Louis
Stevenson.



* Psiquiatra, membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica - SBPA, filiada à International Association of Analytical Psychology - IAAP. É analista de treinamento e supervisão do Instituto de Formação de Analistas da SBPA. Coordenadora do Núcleo: Sonhos, Literatura e Psicologia – SBPA. e-mail: marciamcoelho@uol.com.br

R. L. Stevenson – o contador de histórias e a colheita dos sonhos

E entre os tesouros da memória que todos os homens revisitam para seu próprio entretenimento, eles não relegam a segundo plano a colheita dos seus sonhos (STEVENSON, 2011, p. 110).

O breve relato de um homem e sua relação com seu mundo onírico poderia ser algo banal, não fosse assinado por Robert Louis Stevenson, o famoso escritor escocês, autor de aventuras, relatos de viagem, contos fantásticos, alguns considerados clássicos, como “A Ilha do Tesouro” e “O Estranho Caso de Dr. Jekyll e Mr. Hyde”. Este último, publicado em 1886, teve sua inspiração onírica amplamente divulgada na época, tanto pelo sucesso imediato do livro, quanto pela produção frenética do autor que o escreveu em poucos dias após o sonho, mesmo debilitado pela tuberculose. O ensaio “Um Capítulo sobre o Sonho”, de 1892, é um delicioso relato de suas experiências oníricas e sua compreensão da influência destas experiências em seu processo criativo. R. L. Stevenson diz ser visitado durante o sono por *brownies*, uma espécie de elfo ou duende, espíritos domésticos do folclore escocês. Nessas visitas noturnas, seus *brownies* trabalham e produzem as brilhantes ideias que o autor transforma em histórias na sua vida desperta.

Como assim? Uma teoria sobre sonho e literatura que propõe a ação de elfos na criatividade literária? Sim, o autor tenta compreender sua experiência com os recursos criativos e literários que dispunha, numa época anterior à formulação do conceito de inconsciente. Segue também uma tradição cultural que atribuía a produção onírica, mais especificamente de pesadelos, à atuação e presença de criaturas e espíritos como demônios, incubos, bruxas e elfos (ROSCHE, 2015). O escritor e crítico literário britânico A.

Alvarez comenta que, na falta de um conceito formal para suas experiências com o inconsciente, Stevenson fez o que sabia, transformou o inconsciente em ficção (ALVAREZ, 1996, p. 187).

É possível encontrar sentido e ressonâncias psicológicas na tese de Stevenson e paralelos com ideias de Jung sobre sonho, criatividade literária e sobre a atuação dos complexos psíquicos como veremos mais adiante.

Stevenson e os sonhos

Stevenson era fascinado pelo universo onírico desde a infância, tumultuada por doenças respiratórias e noites povoadas de pesadelos e terrores noturnos. Em “Um Capítulo sobre o Sonho”, ele reconhece sua experiência onírica como fundamental ao longo de sua vida e com papel determinante em sua produção literária. O feliz talento do autor para a escrita aliado à inventividade do ficcionista resulta em um ensaio criativo e perspicaz, que, transcorrido mais de um século, continua vigoroso em sua investigação sobre o papel do sonho na criação literária. Entre sonho e literatura, o autor tece considerações sobre identidade e memória, e especialmente sobre a relação entre consciência e vida onírica, diante da matéria-prima de seu texto, no qual ficção, imaginação onírica, verdade e memória se mesclam numa teia de ilusões que fragiliza as certezas de uma identidade estabelecida.

O tema da identidade e a dualidade da consciência eram caros ao autor, resultando em sua obra de maior alcance, “O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde”. É possível encontrar registros desse interesse na cuidadosa edição brasileira de “O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde” publicada pela Editora Hedra, com tradução e organização de Bráulio Tavares, que traz um apêndice com textos preciosos para os

interessados em psicologia, literatura, sonhos e as múltiplas possibilidades do eu¹. Esse pequeno conjunto de textos possibilita conhecer um pouco do contexto histórico e do método criativo de R. L. Stevenson. Além do ensaio “Um Capítulo sobre o Sonho”, traz uma carta de Stevenson ao amigo, poeta e psicólogo amador Frederic W. H. Myers com relatos sobre suas experiências de desdobramento da consciência, intitulada “Esse Outro Eu, meu Companheiro...” e um artigo do próprio Frederic Myers intitulada “A Personalidade Multiplex”; um texto do então renomado médico psiquiatra Henry Maudsley, intitulado “As Desintegrações do Ego”. Também fazem parte os depoimentos da viúva e do enteado do escritor, Fanny Van de Grift-Stevenson e seu filho, Lloyd Osborne, sobre as condições e detalhes da concepção de “O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde”, inclusive sobre o pesadelo que originou a história, escrita em impressionantes três dias, com a primeira versão manuscrita jogada na lareira após críticas da esposa e reescrita em outros três dias – cerca de 60 mil palavras em seis dias. Um processo criativo espantoso levando-se em conta as condições físicas de Stevenson, na ocasião debilitado por hemorragias e febres decorrentes da tuberculose.

Nesse entrelace de perspectiva literária e perspectiva psicológica, tendo a teoria junguiana como referência, teço aproximações e correlações com a compreensão e o trabalho com a psique. A vida onírica de Stevenson é tratada por ele como palco de um “pequeno teatro mental” mantido “iluminado durante a noite”. Como

escritor comprometido com sua criação, mantém-se atento aos temas de seu interesse, seja permeando conversas, discussões com contemporâneos, seja nos sonhos, em seu palco iluminado. Como se parte fundamental de sua criação literária estivesse nessa colheita onírica espontânea, atento ao que fazia sentido em sua busca que, mesmo quando não intencionada, ocorria numa troca circular, entre mundo diurno e noturno, independente da vontade consciente.

É com os temas da organização da memória, da identidade e da inventividade onírica que Stevenson inicia seu ensaio:

O passado possui uma única textura, seja ela fingida ou experimentada, seja vivida em três dimensões ou apenas presenciada naquele pequeno teatro mental que mantemos brilhantemente iluminado durante toda a noite, depois que as luzes se apagam, e a escuridão e o sono reinam, sem serem perturbados, sobre o restante do corpo. Não há uma distinção clara entre nossas experiências; uma é mais vívida, a outra opaca, uma é agradável, outra é dolorosa à lembrança; mas qual delas é um sonho, é algo de que não temos como provar um fio de cabelo (2011, p. 109).

Para Stevenson, essa textura do passado se faz da experiência consciente desperta misturada à experiência onírica, a ponto de se diluírem sem distinção clara até o passado tornar-se um “fio de memória” essencial na costura da identidade: “Porque só nos guiamos e só nós reconhecemos, graças a essas reproduções fantasmagóricas do nosso passado” (p. 110). O autor levanta questões, deixando-as em aberto, mobilizando reflexões e indagações que persistem tão pertinentes quanto inquietantes: Nesse “fio de memória”, onde a memória é real onde falsa? E quando o vivido no sonho traz uma qualidade de maior autenticidade? Quem somos nós nesse fio de memória feito de brumas e fantasmagorias oníricas?

¹ Os textos anexados ao volume da editora Hedra foram traduzidos de *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde and Other tales* editado por Roger Luckhurst (Oxford, 2006, Oxford World Classics). São eles: “A Chapter on Dreams” - “Um Capítulo sobre o Sonho” (1888) de Stevenson, “The Disintegrations of the ‘Ego’” - “As Desintegrações do ego” (1883), de H. Maudsley e “The Multiplex Personality” - “A Personalidade Multiplex” (1885), de Frederic Myers. A carta de Stevenson para F. Myers intitulada “Esse Outro Eu, meu Companheiro” e os depoimentos de Fanny Van de Grift-Stevenson e Lloyd Osbourne foram extraídas do livro “*Essais sur l’Art de la Fiction*”, de R. L. Stevenson, editado por Michel LeBris (Payot, Paris, 1992).

R. L. Stevenson narra a seguir as experiências oníricas de um suposto conhecido, que mais adiante revela ser ele próprio. Embora inicie exaltando a riqueza da vivência onírica, descreve suas primeiras experiências oníricas como aterrorizantes, seguindo seu relato com a evolução dessa relação entre sonhador e sonho. Consta que a consciência em seu caminho de amadurecimento vai simultaneamente dando maior suporte para as experiências oníricas, mesmo as mais assustadoras: “suas visões continuavam a ser terríveis, em sua maioria, mas ele já as suportava com mais firmeza” (p. 111). Na passagem da infância para os tempos de faculdade e juventude, o autor relata sonhos que surgem em sequência e intensidade, como se uma vida dupla, diurna e noturna, novamente o perturbasse. Mas o interesse pela vivência onírica não se dissipou e, ao escrever e publicar suas histórias, o que antes era divertimento ou horror tornou-se ofício para o sonhador.

Os brownies oníricos de Stevenson

Uma rica colaboração entre mundo onírico e consciência desperta é narrada por Stevenson, que, com bom humor, ternura e imaginação fértil denominou de *brownies* a sua gente pequenina do sonho, “as pequenas criaturas que dirigem o teatro íntimo da mente” (p. 115) que não se cansam de criar histórias e de lhe enviar ideias durante suas noites movimentadas:

Agora, as histórias precisavam ser desbastadas e polidas até serem capazes de ficar de pé sozinhas; precisavam ter começo e fim, além de poderem se encaixar (de algum modo) às realidades da vida; o prazer, para resumir, transformara-se em negócio; e isto não apenas para o sonhador, mas para as criaturinhas que habitavam seu teatro. Elas compreenderam essa mudança tão bem quanto ele próprio. Quando ele se deitava e fazia seus preparativos para dormir, já não pensava em divertimento, mas em produzir histórias

publicáveis que lhe dessem algum lucro; e assim que começava a cochilar no leito suas criaturinhas entravam em atividade imbuídas dos mesmos propósitos mercantis (p. 115).

Indagando-se sobre as tais criaturinhas, conclui que elas mantêm estreita relação com o sonhador, participando das mesmas preocupações financeiras, compartilhando de sua educação, de sua habilidade em arquitetar histórias e dosar emoções, mas reconhece um talento maior nesses seres oníricos:

Quanto às criaturinhas, nada posso dizer além de que eles são os meus brownies, e Deus os abençoe! – e são eles que fazem metade do meu trabalho enquanto durmo, e, provavelmente, também fazem todo o restante, quando estou desperto e julgo que estou inventando coisas sozinho (p. 121).

E Stevenson continua o relato dessa inusitada colaboração reconhecendo sua participação consciente e ativa na obra:

[...] de sorte que, no fim das contas, o conjunto dos meus livros publicados deve ser o produto do trabalho solitário dos meus brownies, de algum demônio familiar, algum colaborador invisível, que eu mantenho trancafiado em algum quarto dos fundos, enquanto recebo todos os louvores e ele apenas um pequeno pedaço (que não posso deixar de conceder-lhe) do bolo. Sou um excelente conselheiro, [...], sei suprimir, sei recortar, sei revestir o conjunto com as melhores palavras e frases que sou capaz de encontrar e de produzir; sou também o que segura a pena; e sou o que senta à mesa, que é de todas as partes a pior; e quando tudo está pronto sou eu que preparo o manuscrito e providencio

seu registro; de modo que, no cômputo geral, tenho certos direitos a reivindicar nos lucros do empreendimento, embora não tanto quanto os que de fato exerço (p. 121-122).

O nome escolhido pelo autor para personificar sua vida onírica revela a postura lúdica e receptiva com os sonhos e total afinidade com a tradição oral das histórias, lendas e mitos. No folclore escocês, *brownies* são pequenos seres, espíritos benignos tipo elfos ou duendes, que habitam a casa e saem à noite auxiliando no trabalho doméstico, especialmente quando acolhidos e bem tratados, em troca de leite ou outros alimentos. Também são descritos como sensíveis, sujeitos a travessuras e facilmente magoáveis, sendo que em situações de muitas mágoas e maus-tratos podem se rebelar vindo a se tornar perigosos para seus donos humanos ou mesmo abandoná-los (BROWNIE, 2023).

Ao tratar de *brownies*, “o pequeno povo do sonho”, Stevenson expressa sua atitude amistosa com o mundo onírico inconsciente, o que propicia uma fluência de comunicação consciente e inconsciente fértil e criativa. Vale ressaltar o tom de brincadeira e autoironia do escritor ao falar de sua dúvida em relação à própria autoria, mas também a relação de humildade e espanto diante da experiência com os mistérios da criatividade e da psique. Uma relação de colaboração é cultivada entre a consciência do escritor e a criação onírica, inconsciente, por ele nomeada como “demônio familiar”, “colaborador invisível”, os seus *brownies*. Com a curiosidade aguçada pelo próprio processo criativo, permite-se questionar a autoria de suas histórias, reconhecendo nos *brownies* a responsabilidade pelas ideias mais originais, sendo ele mero executor. Mas também reconhece seus créditos na colaboração necessária entre esses seres familiares e criativos que o habitam, sua produção inconsciente, e seu eu consciente que observa, cultiva, recolhe e trabalha literariamente com os frutos de sua colheita.

Stevenson, Myers e a multiplicidade da consciência

Stevenson estava imerso no campo cultural de discussões sobre sonhos e experiências de desdobramento de consciência que fervia naquele final de século XIX, com pesquisas e publicações que fizeram parte e deram substrato para desenvolvimentos teóricos futuros de Freud e de Jung, como amplamente detalhado por Henri F. Ellenberger em “*The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*” e por Sonu Shandasani em “*Jung e a Construção da Psicologia Moderna – O Sonho de uma Ciência*”.

Frederic William Henry Myers (1843-1901) foi um interlocutor especial para Stevenson, partilharam interesses e trocaram cartas desde a publicação de “O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde”. Ensaísta, crítico literário e poeta, um dos fundadores da *Society of Psychical Research*, Myers tornou-se um importante estudioso e pesquisador de psicologia, especialmente nas associações da pesquisa de fenômenos oníricos com espiritualidade, campo da consciência e telepatia. Compreendia o sonho como fonte capaz de maior veracidade nas representações e revelações da psique e como fenômeno que ocorria dia e noite num continuum, uma “consciência subliminar” existindo simultaneamente à consciência supraliminar, a da vigília (SHANDASANI, 2005). Jung refere-se a Myers em alguns de seus textos², e o conceito de consciência subliminar é citado indiretamente por duas vezes no texto “Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico”: uma nota de rodapé traz citação extensa de W. James que, por sua vez, valoriza uma grande descoberta de 1886 (a concepção

² No texto “*Sincronicidade: um princípio de conexões acasais*” Jung cita duas vezes a publicação *Phantasms of the living*, de Gurney, Myers e Pomore. §830 e 862. No capítulo “Os Fundamentos Psicológicos da Crença nos Espíritos”, Myers é citado como um dos autores ilustres que renovaram os estudos científicos sobre a crença nos espíritos (§571). E no texto “Considerações Teóricas sobre a Natureza do Psíquico”, Myers é citado em notas junto a citações de W. James e sobre seu conceito de consciência subliminar.

de consciência subliminar de Myers)³; em outro trecho do mesmo texto, ao tecer considerações sobre a fluidez na relação consciência e inconsciente, Jung cita a denominação de W. James do inconsciente como “franja da consciência” e, numa outra nota de rodapé, Myers é citado por W. James, que identificava similaridades neste seu conceito com a noção de consciência subliminar de Myers.

Sonu Shandasani coloca em destaque a obra de Myers no contexto histórico, para ele significativa o suficiente para reformular “a tarefa da psicologia, enquanto exploração do subliminar: a psicologia da consciência deveria ser reconstruída a partir dessa base” (SHANDASANI, 2005, p. 138). Em outro ensaio, Myers ultrapassa a perspectiva de dualidade para uma multiplicidade da consciência, que denomina de “personalidade multiplex” e em perspectiva muito próxima ao que Jung posteriormente desenvolveu, defende a ideia de que tais estados de dissolução do eu nem sempre resultavam em piora e patologias graves, como também provocavam melhoras: “a inconstante duna de areia do nosso ser pode se recompor de repente numa estrutura mais firme e mais bem equilibrada” (MYERS, 2011).

Certamente o caldeirão de ideias fervia naquele final de século XIX: 1886 foi um ano fértil para Myers e Stevenson, ambos lançaram obras importantes, em suas respectivas áreas, abordando o caráter mutável da personalidade humana. Stevenson publicou “O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde” e Myers, o capítulo “Notas sobre uma Proposta de Modelo de Interação Psíquica”, avaliado por Sonu Shandasani como um importante apêndice do livro *Phantasms of the Living* (Fantasmas dos Vivos) publicado em conjunto pelos pesquisadores britânicos Frederic Myers, Edmund Gurney e Frank Podmore.

É possível imaginar o caloroso encontro entre Myers e Stevenson, aquecido pela afinidade de interesses e confiança externada no comparti-

lhamento de experiências pessoais que Stevenson relata em sua carta à Myers intitulada “*Esse outro Eu, meu companheiro*” e nas ideias desenvolvidas no ensaio “Um Capítulo sobre o Sonho”. Ocorre-me que outro fato curioso une paralelamente os dois, uma ocorrência significativa: a ligação de Stevenson e Myers com os irmãos William e Henry James. Como referido acima nas citações de Jung, William James, o renomado filósofo e psicólogo demonstrou publicamente seu grande apreço pela obra de Myers. Seu irmão, o escritor Henry James, autor de contos e romances como “A Fera na Selva”, “Os Amigos dos Amigos”, “Pelos Olhos de Maisie”, “Os Bostonianos”, “A outra Volta do Parafuso”, entre outros, foi, por sua vez, grande amigo e admirador de Stevenson. No Brasil a editora Rocco publicou o livro “A Aventura do Estilo: Ensaios e correspondência de Henry James e Robert Louis Stevenson”. Os ensaios e a troca epistolar saborosa evidenciam a grande estima nutrida por ambos e a paixão comum pelo ofício da literatura.

Sonhos e processo criativo

Tão antigo quanto o fascínio pela experiência onírica talvez seja a expressão desta em alguma forma de arte, sendo que a relação arte e sonho há muito instiga pesquisadores, artistas e curiosos, resultando em vasto material sobre o tema.

Stevenson revela no ensaio “Um Capítulo sobre o Sonho” alguns detalhes do sonho inspirador e de sua parceria com a imaginação onírica. Conta que há muito tempo vinha trabalhando uma história com o tema e que tentava encontrar uma forma: “um corpo, um veículo, para aquela poderosa sensação da duplicidade do ser humano, que às vezes se apossa do espírito de toda criatura pensante” (STEVENSON, 2011, p. 122). Num momento de dificuldades financeiras, em que a pressão por escrever tornou-se maior, teve o sonho que gerou o livro, com poucas cenas, como descreve:

Durante dois dias maltratei meu cérebro tentando extrair dele um enredo de qual-

³ Em “*Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*” (§356 p. 21), Myers é citado em notas junto a citações de W. James e sobre seu conceito de consciência subliminar.

quer natureza; e na segunda noite sonhei com a cena da janela, e depois, com outra cena, dividida em duas, em que Hyde, perseguido por um crime qualquer, bebe a poção e sofre a transformação diante de testemunhas. Todo o restante escrevi desperto, e consciente, embora eu creia perceber nele o traço característico dos meus Brownies. O significado da história pertence portanto a mim, [...], sou o responsável pela maior parte da moralidade do conto. [...] Também é meu o cenário, e são minhas as personagens. Tudo o que me foi dado foi um conjunto de três cenas, e a idéia central de uma mudança voluntária que passa a ser involuntária (p.122).

Como o autor coloca, a criação de histórias era também um veículo para expressar temas e questões humanas que o intrigavam e a criação literária era seu foco no trabalho com os sonhos. O drama da dualidade humana encontra “corpo e veículo” na história de Dr. Jekyll e seu duplo sombrio Mr. Hyde, narrada pelo autor em fragmentos narrativos com diversos pontos de vista e no capítulo final, intitulado “A Confissão Completa de Dr. Jekyll”, o drama íntimo do Dr. Jekyll é revelado num autoexame impiedoso diante de sua derrota e rendição final. Cidadão tipicamente vitoriano, aparentemente respeitável e bondoso, Dr. Jekyll reconhece na humanidade e em si próprio a maldição de duas naturezas opostas, e arrisca a previsão de que serão mais que duas pois futuramente “o homem acabará sendo reconhecido como uma assembleia de inquilinos múltiplos, incongruentes e autônomos” (p. 86). Em sua arrogante e ambiciosa tentativa de separar totalmente o bem e o mal, o justo e o injusto, visando desfrutar de ambos e escapar do conflito moral e da tortura que seria suportar essa tensão de opostos, cria uma tintura que acaba por liberar e o transformar no totalmente mal e perverso Mr. Hyde. Com o domínio de Mr. Hyde e a consequente perda de controle de Dr. Jekyll, este vê-se finalmente como “um velho Henry Jekyll,

aquele misto incongruente que eu já perdera as esperanças de moldar e aperfeiçoar” (p. 90). Só então assume que sua arrogância e aspirações desmedidas foram agentes desencadeantes da monstruosidade que gerou em si “criando uma divisão ainda mais profunda do que na maioria dos homens, afastou de mim a parte sã e a parte doentia que dividem e formam a natureza dual do ser humano” (p. 85).

A cena onírica da janela revelada por Stevenson no ensaio foi escrita como um curto capítulo do livro, em que Mr. Utterson, advogado e amigo de Dr. Jekyll, em passeio com Mr. Enfield, passam pela porta dos fundos da casa de Dr. Jekyll e avistando o médico sentado próximo à janela entreaberta param para conversar com ele. O médico é descrito “com uma expressão de infinita tristeza, como um prisioneiro sem esperanças” e a conversa dura pouco, pois logo o sorriso breve e amistoso do médico é varrido por uma expressão de terror e desespero, a janela é fechada com violência e os dois cavalheiros visitantes saem dali assombrados, em silêncio. Intitulado “O Incidente da Janela”, o capítulo traz um movimento anterior à queda final, com um Dr. Jekyll aprisionado e desesperançado, ainda se permitindo olhar pela janela entreaberta e fazer algum contato e volta à sua condição anterior, mas sendo violentamente dominado por Mr. Hyde, numa transformação aterrorizante para ele mesmo e para os que o veem.

Detive-me na cena da janela, no drama do Dr. Jekyll aprisionado pelo temor de revelar seu duplo criminoso e dominado pela transformação involuntária. O capítulo assemelha-se a um pesadelo, transmite o conteúdo junto a uma atmosfera própria de terror e estranhamento. Sabemos, pelo ensaio do autor, a confirmação de que a cena veio do sonho, e do sonho ao texto temos uma narrativa curta, duas páginas apenas, uma cena inicialmente prosaica, final abrupto e um clima gélido de silêncio e terror que atinge personagens, escapa das páginas e continua nos leitores, como um pesadelo escapa do sono atingindo a vigília. E

neste caso, a atmosfera onírica impregnando a estética e forma da obra, provocando um efeito que também comunica e expressa o drama. As outras cenas sonhadas trazem a ideia da perseguição pelo crime, da poção como meio de transformação e do segredo da transformação sendo revelado. E a ideia central, como reconhece Stevenson – a transformação antes voluntária que passa a ser involuntária.

O trabalho literário de Stevenson em parceria com seus *brownies*, desde trama, cenário, estilo e atmosfera, traz a questão do conflito humano em sua natureza dupla e múltipla, apontam que esse conflito vai emergir, insinuando forças que ultrapassam a vontade consciente, um aspecto visionário do autor antecipando questões importantes nas reflexões sobre a condição humana. Algumas leituras sobre Jekyll e Hyde apontam, em chave interpretativa junguiana, a tensão entre opostos e o arquétipo da sombra e do mal (SANFORD, 2005). Visto que a leitura simbólica de “O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde” ultrapassa o campo de atenção deste artigo, resalto na obra seu enfoque do drama da identidade em duplas ou múltiplas expressões, a tensão entre luz e sombra como um dos aspectos desse campo, o horror e a destruição que a arrogância do ego e o racionalismo desmedido do Dr. Jekyll pode impingir a si mesmo e à sociedade, seja pela repressão extrema ou pela cisão.

Retorno ao ensaio “Um Capítulo sobre o Sonho” e ao tema da identidade presente no ensaio como interesse do autor, com suas indagações sobre o “fio de memória” composto de imagens vividas e imagens sonhadas e que costura nossa identidade. Há no autor o reconhecimento de uma identidade em construção, aberta aos mistérios e tensões. Penso na importância dessa atitude mais flexível e o quanto uma consciência receptiva e capaz de se indagar, conversar consigo mesmo e negociar é base importante para o suporte de conflitos e tensões. De forma espontânea, intuitiva talvez, Stevenson tem uma atitude oposta à de seu personagem Dr. Jekyll,

não reprime nem exila seus *brownies*, ao contrário, os convoca para uma diligente colaboração.

A imaginativa “teoria” proposta por Stevenson em “Um Capítulo sobre o Sonho”, de que suas histórias são criadas por *brownies*, entes folclóricos que habitam suas noites em um teatro da mente, tem paralelismo significativo com a compreensão junguiana de criatividade literária e poética e com sua concepção de complexo e com a compreensão do sonho como narrativa, o drama onírico.

A atuação dos *brownies* oníricos descritos por Stevenson ilustra o que Jung denominou de complexo criativo autônomo da psique e de um modo visionário de criar, mais próximo do inconsciente coletivo. Tais experiências visionárias de criação se impõem ao artista, fazem emergir angústias noturnas, sonhos, inquietações “que despertam nos recantos obscuros da alma” (JUNG, 1991, p. 89, par. 143). Para Jung o momento de concepção de uma obra de arte assemelha-se a algo com vida própria, como “uma árvore que surge do solo do qual extrai seu alimento” (JUNG, 1991, p. 67 par. 122), uma região da psique, até então inconsciente, que é ativada, reanimada e se desenvolve, insubmissa ao controle da consciência. É o que denomina de complexo autônomo criativo. Nesse mesmo texto Jung tece considerações que permanecem relevantes sobre as aproximações entre loucura e arte. Para ele, tais processos criativos podem se assemelhar a condições patológicas, mas considerava que a existência de complexos autônomos eram características normais da psique, e que apenas em manifestações frequentes, intensas e incômodas poderiam evidenciar sofrimento e doença.

O texto “Relação da Psicologia Analítica com a Obra de Arte Poética” surgiu de uma palestra realizada por Jung na Sociedade de Língua e Literatura Alemãs em maio de 1922, em Zurique. Nesse texto ele deixa claro que seu campo de interesse e observação psicológica é a dinâmica psíquica da criação artística e não a psicologia pessoal do autor. Este texto, junto ao ensaio “Psicologia e Poesia”, reúne importantes ideias

de Jung sobre criação literária. Ambos são textos curtos, cujo tema central é a criação poética, mas Jung também tece considerações sobre criatividade e arte, criatividade e loucura e sobre o papel social e terapêutico da arte, preservando sua ampla perspectiva de compreensão da psique humana.

Em “Um Capítulo sobre o Sonho”, Stevenson testemunha que sua criação onírica inconsciente não só é reconhecida pela consciência como ocorria em feliz comunhão com o modo mais consciente de criar, ou em termos junguianos, uma união entre modo psicológico e modo visionário de criação. Sua obra é o produto de um trabalho colaborativo entre mundo diurno e noturno, demonstrando total disponibilidade e compromisso do autor para com sua arte e com os mistérios do inconsciente.

Curiosamente Jung também aludiu a seres folclóricos e falou de sua gente pequenininha, os “lares e penates”, ao se referir aos complexos e seus efeitos nos sonhos e sua presença nos clássicos literários:

Na verdade, os complexos constituem objetos da experiência interior e não podem ser encontrados em plena luz do dia, na rua ou em praças públicas. [...] Eles são os Lares e Penates que nos aguardam à beira da lareira e cuja paz é perigoso enaltecer. São o *gentle folk* que tanto perturbam nossas noites com suas travessuras. [...] os complexos não são de natureza mórbida, mas manifestações vitais próprias da psique, seja esta diferenciada ou primitiva. Por isso encontramos traços inegáveis de complexos em todos os povos e em todas as épocas. Os monumentos literários mais antigos revelam sua presença (1984, p. 103, par. 209).

Ao tratar complexos emocionais como “entidades” com funcionamento autônomo na psique, Jung introduz a ideia de personificação no campo da psicologia profunda, inovando a com-

preensão da dinâmica e autonomia desses conteúdos inconscientes como também o acesso e abordagem na clínica. O método de imaginação ativa proposto por Jung implica o reconhecimento, a personificação e o diálogo com as imagens que surgem do inconsciente, trazendo para a psicologia um método criativo, provavelmente comum à Stevenson, e outros escritores e artistas, mas na época inovador no campo da psicologia clínica. Tanto na criação literária e outras formas de criação artística, quanto na clínica psicológica, podemos afirmar que alguma colaboração consciente-inconsciente é dado fundamental.

Comunicação entre mundos

De certa forma estamos falando de uma comunicação e colaboração entre mundos diversos: o mundo desperto dos humanos e o noturno dos elfos na teoria onírica de Stevenson, do mundo da consciência e do inconsciente coletivo na teoria de Jung. Nesse fio de memórias, oníricas ou não, o real e o falso ganham outra dimensão, a dimensão intermediária da realidade psíquica, a realidade da alma. Nesse estado, em que sabemos que o vivido no sonho ganha vida em nós, sonhamos e somos sonhados. Algo análogo acontece com a criança quando brinca, que sabe que aquele universo criado é e não é ao mesmo tempo. Semelhante também ao que ocorre quando lemos um romance ou mergulhamos num filme, e vivemos e sofremos com os personagens e habitamos aquele mundo, mesmo sabendo que é ficção.

A qualidade de autonomia e insubordinação aos critérios conscientes é muitas vezes fator de rejeição, temor ou crítica pela consciência. Também é frequente a sensação incômoda de não ser o verdadeiro autor da criação, experiência comum encontrada em depoimentos ou ensaios de grandes escritores. O escritor Julio Cortázar, por exemplo, sentia-se como “médium” ao escrever seus contos (COELHO, 2020) e defendia uma atitude receptiva, disponível para o jogo, entendendo o lúdico como forma de condução humana pela vida afora e que habitar um mundo lúdico signi-

ficava ser “colocado dentro de um mundo combinatório, de invenção combinatória, que está continuamente criando formas novas” (apud PREGO, 1991, p.126). Stevenson expressa esse aspecto lúdico em seu ensaio e descreve suas pequenas criaturas oníricas “como crianças que tivessem entrado numa casa e a encontrado deserta, não como atores experientes representando uma peça de verdade” (STEVENSON, 2011, p. 115).

Criar narrativas, ato tão próprio do fazer literário, é um ponto de convergência da literatura com a psicologia profunda se pensarmos que a conceituação do inconsciente acontece quando Freud abandona a teoria do trauma com suas conexões factuais objetivas e privilegia a capacidade de fantasiar. Independentemente de ser realidade objetiva, trabalha-se com a realidade da psique, reconhecendo o poder da fantasia e da imaginação. Nesse contexto, Jung compreende o sonho como uma narrativa com estrutura dramática e considera essas fases da estrutura narrativa como forma de aproximação e ampliação da compreensão do sonho, dividindo o drama onírico em fases: 1ª fase – exposição (lugar, personagens, situação inicial); 2ª fase – desenvolvimento da ação; 3ª fase – culminação da peripécia; e a 4ª fase, que pode faltar – lise, solução ou resultado (JUNG, 1984). Jung desenvolve a ideia de que essa mesma potência que cria sonhos e cria fabulações doentias também pode criar sanidade. A realidade da psique é, portanto, matéria-prima no trabalho com a psique e o sonho um espaço privilegiado de experiência da habilidade humana de fantasiar, produzir imagens, narrativas e habitar “outros mundos”.

Se para o escritor, esse processo criativo desencadeia a realização da obra literária, como é isso na vida de pessoas não comprometidas com uma proposta artística? A meta do trabalho psicológico é de se encontrar, se criar, o que Jung chamou de trabalho de individuação realizado através do diálogo mediado por figuras da imaginação, seja com emoções, sofrimentos e angústias, seja com experiências oníricas, imagens de memória ou devaneio. Entendo a clínica

analítica como um trabalho criativo em si, em que a individuação se faz na tessitura do vínculo e de retalhos sonhados, lembrados, revividos, reinventados e reeditados para o momento presente, reciclando a textura da existência com um sentido profundo de alma.

É o resgate de uma atitude simbólica diante da vida e das experiências. Viver o símbolo e habitar um mundo simbólico traz em si conexão e intimidade com a vida inconsciente, por natureza criativa. Nossa dupla vida, noturna e diurna, onírica e de vigília, é e pode ser mediadora de um processo criativo extremamente valioso, seja como inspiração para a vida seja para a criação literária, como no caso de Robert Louis Stevenson, ou Tositala, o contador de histórias, nome que recebeu dos nativos de Samoa, onde viveu seus últimos anos e foi enterrado.

Considerações finais

A paixão e dedicação de Stevenson pelo ofício literário ressoa em seus livros, hoje clássicos. É possível que sua paixão pelos sonhos tenha sido de grande influência nos rumos de sua vida e identidade, um homem de saúde frágil que não se furtou aos desafios da criação literária.

O enorme sucesso de “O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde” atesta a dimensão literária do autor. A história foi rapidamente adaptada para teatro e cinema, com diversas versões cinematográficas desde os primórdios do cinema. Tamanha popularidade faz considerar a dimensão arquetípica da obra que se tornou mito literário, com a trama do médico e do monstro conhecida parcialmente por muitos que não leram a obra. Jung considera que o segredo da ação da arte está na ativação e atualização de imagens arquetípicas e na elaboração da obra de arte que cumpre então um significado social na contínua educação do espírito da época (JUNG, 1991, par. 130). Ao elaborar o drama de Jekyll e Hyde em uma história ainda hoje viva, lida e readaptada em várias formas de expressão artística, Stevenson continua contribuindo com a consciência coletiva, nos lembrando de

nossa condição dividida, mista, falível, imperfeita, sempre em construção.

Robert Louis Stevenson é dos raros escritores que, a parte o sucesso de público e de vendas, ainda hoje reúne grandes nomes da literatura como seus admiradores⁴. Entre os literatos entusiastas de Stevenson encontramos o acima mencionado Henry James, que não poupou elogios ao escritor; Vladimir Nabokov ministrou aulas sobre “O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde”, com direito a desenhos e esquemas feitos por ele para ilustrar o que considerou um “fenôme-

no estilístico”, que se lê “como quem bebe um bom vinho” (NABOKOV, 2011, p. 196) e Jorge Luis Borges, que dizia que ler Stevenson é uma das formas de felicidade.

Compartilho plenamente essa impressão, os textos de Stevenson irradiam algo mágico e prazeroso. Felizes seus leitores, entre os quais me incluo, que podemos saborear seus livros, frutos do trabalho com sua colheita onírica. ■

Received: 22/02/2023

Revised: 24/06/2023

⁴ A edição brasileira de *O Clube do suicídio e outras histórias: Robert Louis Stevenson*; Cosac Naify, 2011, SP com seleção e apresentação de Davi Arrigucci Júnior e no apêndice textos e ensaios de Henry James e Vladimir Nabokov sobre Stevenson e sua obra.

Abstract

R. L. Stevenson – The storyteller and the harvest of dreams

Starting from the essay “A Chapter on Dreams” by the Scottish writer Robert Louis Stevenson, the article analyses the thoughts of the author about dreams and the creative literary process and weaves correlations between Stevenson’s ideas and Jung’s ideas about the work with dreams, psyche, and creativity. The relationship of conscience with dream life, reflections on the duality of conscience, identity, and its creative literary process are themes addressed by Stevenson in the aforementioned

essay. These are precursor ideas of comprehension about dreams and the creative process and are similar to conceptions later developed by Jung about creative autonomous complexes of the psyche, creativity, and work with dreams. In this interlace of literary and psychological perspectives, having the Jungian theory as a reference, I intend to make clear the approximations that the Jungian method of comprehension and work with the psyche have with the creative writing process described by Stevenson. ■

Keywords: dream, complex, creative process, literature, Robert Louis Stevenson

Resumen

R. L. Stevenson – el cuentacuentos y la cosecha de los sueños

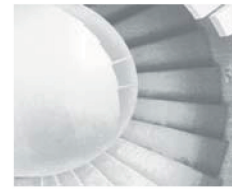
Basado en el ensayo “Un capítulo sobre el sueño” del escritor escocés Robert Louis Stevenson, el artículo analiza las reflexiones del autor sobre el mundo onírico y el proceso creativo literario contenido en el ensayo y teje correlaciones entre las ideas de Stevenson y las ideas de Jung sobre el trabajo con sueños, psique y creatividad. La relación de la conciencia con la vida onírica, las reflexiones sobre la dualidad de la conciencia, la identidad y la creación literaria son temas abordados por Stevenson en el mencionado ensayo. Son ideas precur-

soras de una comprensión de la influencia onírica en la creatividad análogas a las concepciones desarrolladas posteriormente por Jung, sobre complejos creativos de la psique, la imaginación y el trabajo con los sueños. En este entrelazamiento de la perspectiva literaria y la perspectiva psicológica, con la teoría junguiana como referencia, tengo la intención de destacar las aproximaciones que el método junguiano de comprender y trabajar con la psique tiene con la imaginación literaria como se describe por Stevenson. ■

Palabras clave: sueño, complejo, proceso creativo, literatura, Robert Louis Stevenson

Referências

- ALVAREZ, A. *Noite: a vida noturna, a linguagem da noite, o sono e os sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BROWNIE. In: WIKIMEDIA FOUNDATION. *Wikipédia: a enciclopédia livre*. San Francisco, 2023. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Brownie_\(folklore\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Brownie_(folklore))>. Acesso em: 11 jul. 2022.
- COELHO, M. M. Identidade, duplo e imaginação ativa: leitura do conto Distante de Cortázar. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 153-66, jun. 2020.
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Obras Completas vol. 8).
- _____. *O espírito na arte e na ciência de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras Completas vol. 15).
- MYERS, F. A personalidade multiplex. In: STEVENSON, R. L. (Org.). *O estranho caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde*. São Paulo: Hedra, 2011. p. 146-60.
- NABOKOV, V. O estranho caso do Dr Jekyll e Mr. Hyde por Vladimir Nabokov. In: STEVENSON, R. L. *O clube do suicídio e outras histórias*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p 395-435.
- PREGO, O. *O fascínio das palavras: entrevistas com Julio Cortázar*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1991.
- ROSCHER, W. H. Efiltes: um tratado mítico-patológico sobre o pesadelo na antiguidade clássica In: HILMAN, J. *Pã e o pesadelo*. São Paulo: Paulus, 2015. p.124-234
- SANFORD, J. A. Dr. Jekyll e Mr. Hyde. In: ZWEIG, C.; ABRAMS, J. (Orgs.). *Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 2005. p. 52-7.
- SHANDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.
- STEVENSON, R. L. Um capítulo sobre o sonho In: STEVENSON, R. L. *O estranho caso de Dr. Jekyll e Mr. Hyde*. São Paulo: Editora Hedra, 2011. p.109 – 115



R. L. Stevenson – The storyteller and the harvest of dreams

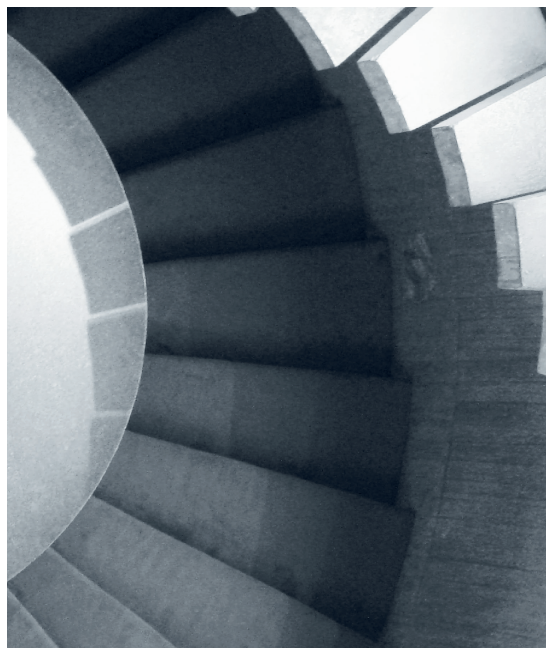
Marcia Moura Coelho*

Resumo

Starting from the essay “A Chapter on Dreams” by the Scottish writer Robert Louis Stevenson, the article analyses the thoughts of the author about dreams and the creative literary process and weaves correlations between Stevenson’s ideas and Jung’s ideas about the work with dreams, psyche, and creativity. The relationship of conscience with dream life, reflections on the duality of conscience, identity, and its creative literary process are themes addressed by Stevenson in the aforementioned essay. These are precursor ideas of comprehension about dreams and the creative process and are similar to conceptions later developed by Jung about creative autonomous complexes of the psyche, creativity, and work with dreams. In this interlace of literary and psychological perspec-

tives, having the Jungian theory as a reference, I intend to make clear the approximations that the Jungian method of comprehension and work with the psyche have with the creative writing process described by Stevenson. ■

Palavras-chave
Dream,
complex,
creative
process,
literature,
Robert Louis
Stevenson.



* Psychiatrist, Jungian analyst at the Brazilian Society of Analytical Psychology - SBrPA and the International Association of Analytical Psychology - IAAP. She is a training/supervising analyst at the SBrPA Analyst Training Institute. Coordinator of the Nucleus: Dreams, Literature and Psychology – SbrPA. e-mail: marciamcoelho@uol.com.br

R. L. Stevenson – The storyteller and the harvest of dreams

And among the treasures of memory that all men review for their amusement, these count in no second place the harvests of their dreams (STEVENSON, 2011, p.110).

A short account of a man and his relationship with dreams could be usual if it were not signed by Robert Louis Stevenson, the famous Scottish writer, author of adventures, travel narratives, and fantastic short stories, some of which are considered classics, such as *Treasure Island* and “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde”. The latter, published in 1886 had its dream inspiration broadly disseminated at the time, not only because of the book’s immediate success but also because of the frenetic production of the author, who wrote it a couple of days after a dream, even though he was suffering from tuberculosis. The essay “A Chapter on Dreams”, published in 1892, is a delicious account of his experiences with dreams and his comprehension of the influence of dreams on the creative process. R. L. Stevenson says that he is visited by brownies, a kind of elf goblin, household spirits from Scottish folklore during his sleep. During those night visits, his brownies work and produce brilliant ideas that the author turns into stories when he is awake.

How is that? A theory about dreams and the creative process that states that elves work in the writing creativity? Yes, the author tries to comprehend his experiences with the creative and literary resources he had, during a time that precedes the formulation of the concept of unconsciousness. He also follows a cultural tradition that tied the production of dreams, more specifically nightmares, to the action and presence of creatures and spirits such as demons, incubi, witches, and elves (ROSCHEER, 2015). The British writer and literary critic A. Alvarez states

that in the absence of a formal concept for his experiences with the unconsciousness, Stevenson did what he knew best, and turned the unconsciousness into fiction (ALVAREZ, 1996, p. 187).

It is possible to find meaning and psychological resonances in Stevenson’s thesis and parallels with Jung’s ideas about dreams, literary creativity, and the action of psychic complexes as we will see later.

Stevenson and dreams

Stevenson was fascinated by dreams since childhood, which was plagued by respiratory diseases and nights loaded with nightmares and night terrors. In “A Chapter on Dreams” he recognizes his experience with dreams as fundamental throughout his life, having a key role in his literary production. The fortunate talent of the author for writing along with his inventiveness results in a creative and insightful essay that, even after over a century, is still powerful in its investigation of the role of dreams in literary creation. Between dreams and literature, the author weaves comments on identity, dreams, and memory, especially about the relationship between conscience and dream, before the raw material of his text, where fiction, dream, truth, and memory are mixed in a web of illusions that undermines the convictions of an established identity.

The theme of identity and duality of consciousness was dear to the author resulting in his most known work “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde”. It is possible to find records of this interest in the meticulous Brazilian edition of “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde” published by Editora Hedra, translated and organized by Bráulio Tavares, which includes an annex with precious texts for those who are interested in psychology, literature, dreams and

the multiple possibilities of the consciousness¹. This little compilation of texts allows us to know a bit about the historical context and the creative process of R. L. Stevenson. Besides the essay “A Chapter on Dreams”, it contains a letter from Stevenson to his friend, a poet and amateur psychologist, Frederic W. H. Myers with reports of his experiences with consciousness unfolding, titled “This Other Self, my Fellow...” and an article of Frederic Myers himself titled “Multiplex Personality”; a text of the then renowned psychiatrist Henry Maudsley, titled “The Disintegrations of the ‘Ego’”. There is also the account of the widow and the stepson of the writer, Fanny Van de Grift-Stevenson, and her son, Lloyd Osborne, about the conditions and details of the writing of “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde”, including details about the nightmare that originated the story, written during impressive three days, the first draft being thrown in the fireplace after his wife criticized it, and rewritten in another three days – around sixty thousand words in six days. An astonishing creative process, considering Stevenson’s physical conditions, at the time he was down with fevers and bleedings resulting from tuberculosis.

In this interlace of literary perspective and psychological perspective, having the Jungian theory as a reference, I weave approximations and correlations with the comprehension and work with the psyche. The dream life of Stevenson is treated by him as a stage of a “small mental theatre” that is only “brightly lighted during the night”. As a writer who is committed to his creation, he paid attention to the themes that interested him, be it permeating talks, discussions with his fellows, be it in dreams, his brightly

lighted stage. As if a fundamental part of his literary creation was in this spontaneous dream harvest, he paid attention to what made sense in his search that, even when it was not intended, occurred in a circular exchange, between daytime and nighttime, not related to the conscious will.

It is with themes of the organization of memory, identity, and dream inventiveness that Stevenson begins his essay:

The past is all of one texture—whether feigned or suffered—whether acted out in three dimensions, or only witnessed in that small theatre of the brain which we keep brightly lighted all night long, after the jets are down, and darkness and sleep reign undisturbed in the remainder of the body. There is no distinction on the face of our experiences; one is vivid indeed, and one dull, and one pleasant, and another agonising to remember; but which of them is what we call true, and which a dream, there is not one hair to prove (2011, p. 109).

For Stevenson, this texture of the past is made of the conscious awake experience mixed with the dream experience, to the point where both are diluted without clear distinction until the past becomes “a thread of memory” which is essential to sew the identity: “for we only guide ourselves, and only know ourselves, by these air-painted pictures of the past” (p. 110). The author raises questions, letting them open, deploying reflections and inquires that are as relevant as they are unsettling: In this “thread of memory”, where the memory is real, where it is fake? And when what is lived in the dream has a quality of higher authenticity? Who are we in this thread of memory made of mist and dreamlike phantasmagoria?

R. L. Stevenson later narrates the dream experiences of a supposed acquaintance, who he later reveals to be himself. Although he begins praising the richness of the dream experience, he describes his first dream experiences as frightening, following his account with the evolution

¹ The texts in the annex of Editora Hedra’s edition were translated from “The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde and Other Tales” edited by Roger Luckhurst (Oxford, 2006, Oxford World Classics). The texts are: “A Chapter on Dreams” (1888) by Stevenson, “The Disintegrations of the ‘Ego’” (1883) by H. Maudsley and “The Multiplex Personality” (1885) by Frederic Myers. The letter from Stevenson to F. Myers titled “This Other Self, my Fellow...” in this Brazilian edition, and accounts of Fanny Van de Grift-Stevenson and Lloyd Osborne that were extracted from the book “Essais sur l’Art de la Fiction”, by R. L. Stevenson, edited by Michel LeBris (Payot, Paris, 1992).

of the relationship between dreamer and dream. He confirms that the consciousness in his path to maturity simultaneously gives more support to the dream experiences, even the more terrifying ones: “his visions were still for the most part miserable, but they were more constantly supported” (p. 111). In the transition from childhood to youth and college times, the author reports dreams that appear and sequence and intensity, as if a double life, daytime and night, troubled him again. But the interest in the dream experience did not disappear when he wrote and published his stories, what used to be an amusing or horrifying experience became the dreamer’s profession.

Stevenson’s dream brownies

A rich collaboration between the dream world and the awake consciousness is narrated by Stevenson, who with good spirits, tenderness, and a fertile imagination named the brownies as his dream little people, “the little people who manage man’s internal theatre” (p. 115) that never get tired of creating stories and sending him ideas during their busy nights:

The stories must now be trimmed and pared and set upon all fours, they must run from a beginning to an end and fit (after a manner) with the laws of life; the pleasure, in one word, had become a business; and that not only for the dreamer, but for the little people of his theatre. These understood the change as well as he. When he lay down to prepare himself for sleep, he no longer sought amusement, but printable and profitable tales; and after he had dozed off in his box-seat, his little people continued their evolutions with the same mercantile designs (p. 115).

Questioning himself about said creatures, he concludes that they maintain a close relationship with the dreamer, taking part in the same financial worries, sharing their education, their ability

to create stories, and dosing emotions, but he recognizes the greatest talent of these dream beings:

And for the Little People, what shall I say they are but just my Brownies, God bless them! who do one-half my work for me while I am fast asleep, and in all human likelihood, do the rest for me as well, when I am wide awake and fondly suppose I do it for myself (p. 121).

And Stevenson continues the account of this unusual collaboration recognizing his conscious, active participation in the work:

[...] by that account, the whole of my published fiction should be the single-handed product of some Brownie, some Familiar, some unseen collaborator, whom I keep locked in a back garret, while I get all the praise and he but a share (which I cannot prevent him getting) of the pudding. I am an excellent adviser, [...] I pull back and I cut down; and I dress the whole in the best words and sentences that I can find and make; I hold the pen, too; and I do the sitting at the table, which is about the worst of it; and when all is done, I make up the manuscript and pay for the registration; so that, on the whole, I have some claim to share, though not so largely as I do, in the profits of our common enterprise (p.121-122).

The name chosen by the author to personify his dream life reveals a childlike, receptive posture with dreams and a great affinity with the oral tradition of stories, legends, and myths. In Scottish folklore, brownies are little beings, benevolent spirits such as elves or goblins, that live in the house and are active at night, helping with household chores, especially when they are welcomed and well treated, given milk and other types of food. They are also described as sensitive, prone to mischief, and easy to upset and when they’re

extremely hurt and mistreated, they can rebel and become dangerous for their human owners, or even abandon them (BROWNIE, 2023).

When talking about the brownies, “the little dream people”, Stevenson expresses a friendly attitude towards the unconscious dream world, which provides a fertile and creative conscious and unconscious communication flow. It is worth noting the jokingly and self-ironic manner in that the writer talks about doubting his authorship, but also the relationship of humbleness and surprise in face of the experience with the mysteries of creativity and psyche. A relationship of collaboration is cultivated between the writer’s consciousness and unconscious dream creations, named by him as “Familiar,” “unseen collaborator”, his brownies. With his curiosity sharpened by the creative process itself, he allows himself to question the authorship of his stories, recognizing in the brownies the responsibility for the more original ideas, him being only an executor. But he also recognizes his credits in the necessary collaboration with those familiar and creative beings that live inside him, his unconscious production, and his conscious self that observes, cultivates, collects, and works literarily with his harvest.

Stevenson, Myers, and the multiplicity of the consciousness

Stevenson was immersed in the cultural field of discussions about dreams and experiences consciousness unfolding that was boiling at the end of the 19th century, with research and publications that were part and gave substrate for the future theoretical developments of Freud and Jung, as broadly detailed by Henri F. Ellenberger in “The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry” and by Sonu Shandasani in “Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science”.

Frederic Willian Henry Myers (1843-1901) was a special correspondent for Stevenson, they shared interests and exchanged letters since the publication of “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde”. Essayist, literary critic, and poet, one

of the founders of the Society of Psychical Research, Myers became an important scholar and researcher of psychology, especially in the association of research of dream phenomena with spirituality, consciousness field, and telepathy. He understood the dream as a capable source of bigger veracity in the representations and revelations of the psyche and as a phenomenon that occurred day and night in a continuum, a “subliminal consciousness” that existed simultaneously to the supraliminal consciousness, the vigil one (SHANDASANI, 2005). Jung refers to Myers in some of his texts², and the concept of subliminal consciousness is indirectly cited twice in the text “On the nature of the psyche”: a footnote brings an extensive citation of W. James, who values a great discovery of 1886 (the concept of subliminal consciousness of Myers)³; in another part of the same text, when weaving considerations about the fluidity in the relationship between consciousness and unconsciousness, Jung cites the denomination of W. James in the unconsciousness as a “fringe of consciousness” and, in another footnote, Myers is cited by W. James, who identified similarities in his concept with the notion of subliminal consciousness of Myers.

Sonu Shandasani highlights Myer’s work in the historical context, to him it was significative enough to reformulate “the task of psychology as the exploration of the subliminal; the psychology of consciousness was to be upbuilt from this basis” (SHANDASANI, 2005, p. 138). In another essay, Myers overcomes the perspective of duality to a multiplicity of consciousness. which he names “multiplex personality” and, in a perspective that is very close to what Jung later de-

² In the text “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle” Jung cites twice the publication *Phantasms of the living*, by Gurney, Myers and Pomore. §830 and 862. In the chapter “The Psychological Foundations of Belief in Spirits”, Myers is cited as one of the prominent authors that renewed the scientific studies about the belief in spirits. § 571 And in the text “On the Nature of the Psyche”, Myers is cited on notes along with citations of W. James and about his concept of subliminal consciousness.

³ §356 p. 21 “On the nature of the psyche”, Myers is cited on notes along with citations of W. James and about his concept of subliminal consciousness.

veloped, he defends the idea that said states of dissolution of the self did not always result in a worsening of serious diseases, but could also cause improvements: “the shifting sand-heap of our being will sometimes suddenly settle itself into a new attitude of more assure equilibrium” (MYERS, 2011).

Certainly, there was a caldron of ideas boiling at the end of the 19th century: 1886 was a fertile year for both Myers and Stevenson, both released important works, in their respective areas, addressing the mutable character of the human personality. Stevenson published “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde” and Myers published the chapter “Notes on the suggested mode of psychical interaction”, evaluated by Sonu Shandasani as an important annex of the book “Phantasms of the Living”, published by the British researchers Frederic Myers, Edmund Gurney, and Frank Podmore.

It is possible to imagine the lively meeting between Myers and Stevenson, warmed by the likeness of interests and trust manifested in the sharing of personal experiences that Stevenson details in his letter to Myers titled “This other Self, my Fellow...”⁴ and in the ideas developed in the essay “A Chapter on Dreams”. It comes to my mind another curious fact that ties them both together, a significative occurrence: the connection between Stevenson and Myers and the brothers William and Henry James. As referred to above in the citations of Jung, William James, the renowned philosopher, and psychologist has demonstrated publicly a huge appreciation for Myers’ works. His brother, the writer Henry James, author of short stories and novels such as “The Beast in the Jungle”, “The Friends of the Friends”, “What Maisie Knew”, “The Bostonians, and the Turn of the Screw”, among others, was himself a great friend and admirer of Stevenson. In Brazil, Editora Rocco published the book “The Style’s Adventure: Essays and Correspondence between Henry James and Robert Louis Stevenson”. The essays and the delicious letter ex-

change highlight the great regard that both had for each other and a common passion for their profession in literature.

Dreams and the creative process

As old as the fascination for the dream experience may be the expression of said experience in the form of art, and the relationship between art and dreams instigates researchers, artists, and curious minds alike, resulting in a vast material on the theme.

Stevenson reveals in the essay “A Chapter on Dreams” some details about the inspiring dream and his partnership with the dream imagination. He states that he had been working for a long time on a story about the theme and he tried to find a way: “a body, a vehicle, for that strong sense of man’s double being which must at times come in upon and overwhelm the mind of every thinking creature” (STEVENSON, 2011, p. 122). During a moment when he faced financial hardships, in which the pressure to write became even bigger, he had the dream that generated the book, in a few scenes, as he describes:

For two days I went about racking my brains for a plot of any sort; and on the second night I dreamed the scene at the window, and a scene afterward split in two, in which Hyde, pursued for some crime, took the powder and underwent the change in the presence of his pursuers. All the rest was made awake, and consciously, although I think I can trace in much of it the manner of my Brownies. he meaning of the tale is therefore mine, [...], I do most of the morality. [...] Mine, too, is the setting, mine the characters. All that was given me was the matter of three scenes, and the central idea of a voluntary change becoming involuntary (p.122).

As the author states, the creation of stories was also a vehicle for expressing themes and human issues that puzzled him and the literary

⁴ The letter from Stevenson to F. Myers is from July 14th, 1892.

creation was his focus on working with dreams. The drama of human duality meets “body and vehicle” in the story of Dr. Jekyll and his dark double Mr. Hyde, narrated by the author in narrative fragments with multiple points of view and in the final chapter, titled “Henry Jekyll’s Full Statement of The Case”, the intimate drama of Dr. Jekyll is revealed through a merciless self-examination in face of his defeat and final surrender. A typical Victorian citizen, apparently reputable and kind, Dr. Jekyll recognizes in humanity and himself the curse of two opposed natures and risks the prediction that there will be more than two because in the future “that man will be ultimately known for a mere polity of multifarious, incongruous and independent denizens” (p. 86). In his ambitious and arrogant try of separating good from evil, fair from unfair, aiming at enjoying both and running away from the moral conflict and the torture that would be to bear this tension of opposites, he creates a dye that ends up liberating and transforming him in the evil and perverse Mr. Hyde. With the dominance of Mr. Hyde and the resulting loss of control of Dr. Jekyll, the latter sees himself as an “old Henry Jekyll, that incongruous compound of whose reformation and improvement I had already learned to despair” (p. 90). It is only then that he accepts that his arrogance and excessive aspirations were agents that triggered the monstrosity that generated in himself “with even a deeper trench than in the majority of men, severed in me those provinces of good and ill which divide and compound man’s dual nature” (p. 85).

The dream scene of the window revealed by Stevenson in the essay was written as a short chapter of the book, in which Mr. Utterson, a lawyer, and friend of Dr. Jekyll, on a walk of Mr. Enfield, go through the back door of Dr. Jekyll’s house, and when seeing the doctor sit by the ajar window, they stop by to talk to him. The doctor is described as “air with an infinite sadness of mien, like some disconsolate prisoner” and the conversation does not last long, be-

cause the friendly smile of the doctor is taken by an expression of horror and despair, and the window is violently shut and both gentlemen go away astonished, without saying a word. Titled “Incident at the window”, the chapter brings a movement that precedes the final fall, with Dr. Jekyll imprisoned and hopeless, still allowing himself to look through the ajar window and making some kind of contact with his previous condition, but being violently dominated by Mr. Hyde, in a terrifying transformation for himself and for the ones who see him.

I was held by the scene by the window, in the drama of Dr. Jekyll being imprisoned by the fear of revealing his criminal double and dominated by the involuntary transformation. The chapter is similar to a nightmare and conveys the content along with a mood that is proper to horror and strangeness. We have, through the author’s essay, the confirmation that the scene came from a dream, and from the dream, to the text we have a short narrative, only two pages long, a scene that is initially mundane, with an abrupt ending and a cold mood of silence and horror that involves the characters, leaks through the pages and goes on to the readers, as a nightmare that escapes the dream reaching the vigil. And in this case, the dream mood impregnates the aesthetics and form of the work, provoking an effect that also communicates and expresses the drama. The other dream scenes bring the idea of persecution for the crime, the potion as a way of transforming, and the secret of the transformation being revealed. The main ideal, as Stevenson recognizes – is the transformation that used to be voluntary becomes involuntary.

Stevenson’s literary work along with his brownies, since the plot, scenery, style, and mood, brings the issue of human conflict in its double and multiple nature, point that this conflict will emerge, insinuating forces that go beyond the conscious will, a visionary aspect of the author who anticipates important issues in the reflections about the human condition. Some readings about Jekyll and Hyde point out,

in the Jungian interpretative key, the tension between opposites and the archetype of the shadow and evil (SANFORD, 2005). Since the symbolic reading of “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde” goes beyond this article’s field of attention, I highlight in the work its focus on the drama of identity in double or multiple expressions, the tension between light and shadow as one of the aspects of this field, the horror and destruction of the ego’s arrogance and excessive rationalism of Dr. Jekyll may impose to himself and society, be it by the extreme repression or by the division.

I go back to the essay “A Chapter on Dreams” and the theme of identity present on the essay as an interest of the author, with his questions about the “thread of memory” composed by lived images and dreamed images that sews our identity. In the author, there is a recognition of an identity under construction, open to mysteries and tensions. I think about the importance of this more flexible attitude and that a receptive consciousness that is capable of inquiring, talking to itself and negotiation is an important base to support conflict and tensions. In a spontaneous, maybe even intuitive, way, Stevenson has an attitude that is opposite to his character’s Dr. Jekyll, he does not repress nor exile his brownies, on the contrary, he calls them for a diligent collaboration

The imaginative “theory” proposed by Stevenson in “A Chapter on Dreams”, that his stories are created by brownies, folkloric beings that live in his nights in a theatre of the mind, has a significant relationship with the Jungian comprehension of literary and poetic creativity and with his conception of the complex and with the comprehension of the dream as a narrative, a dream drama.

The performance of the dream brownies described by Stevenson illustrates what Jung called the creative autonomous complex of

the psyche and of a visionary way of creating, closer to the collective unconsciousness. Said visionary experiences of creation impose themselves on the artist, eliciting night anguishes, dreams, concerns that awaken in “the dark, uncanny recesses of the human mind” (JUNG, 1991, p. 89, par. 143). For Jung, the moment of conception of a work of art is similar to something with a life of its own, “as a tree growing out of the nourishing soil” (JUNG, 1991, p. 67, par. 122), a part of the psyche, that is unconscious until then, that is activated, reanimated and develops itself, unsubmitive to the control of the consciousness. It is what is called the creative autonomous complex. In the same text, Jung weaves considerations that are still relevant about the closeness between art and madness. To him, said creative processes can be similar to diseases, but he considered that the existence of autonomous complexes was normal to the psyche and that only in frequent, intense, and uncomfortable manifestations it could indicate suffering and disease.

The text “On the Relation of Analytical Psychology to Poetry” was created from a talk given by Jung at the Society of German Language and Literature in May of 1922, in Zurich. In this text, he makes it clear that his field of interest and psychological observation is the psychic dynamic of artistic creation and not the author’s personal psychology. This text along with the essay “Psychology and Literature” gathers important ideas of Jung about literary creation. Both are short texts, and the main focus is the poetic creation, but Jung also makes considerations about creativity and art, creativity and madness, and the social and therapeutical role of art, maintaining his broad perspective of comprehension of the human psyche.

In “A Chapter on Dreams”, Stevenson states that his unconscious dream creation was not only recognized by the consciousness but also occurred in a happy union with the more conscious way of creating or in Jungian terms, a union between the psychological mode and

the visionary mode of creation. His works are a product of a joint effort between the daytime and night-time worlds, demonstrating that the author had full availability and compromise with his art and the mysteries of the unconscious.

Curiously, Jung also alluded to folkloric beings and talked about his little people, the “lares and penates”, when he referred to the complexes and their effects on dreams and their presence in literary classics:

Complexes are objects of inner experience and are not to be met in the street and in public places. [...] they are the lares and penates who await us at the fireside and whose peaceableness it is dangerous to extol. they are the “little people” whose pranks disturb our nights. [...] complexes are not entirely morbid by nature but are characteristic expressions of the psyche, irrespective of whether this psyche is differentiated or primitive. Consequently we find unmistakable traces of them in all peoples and in all epochs. The oldest literary records bear witness to them (JUNG, 1984, p. 103, par. 209).

When treating emotional complexes as “entities” that work autonomously in the psyche, Jung introduces the idea of personification in the field of depth psychology, innovating in the comprehension of the dynamic and autonomy of these unconscious contents as well as the access and approach in the clinic. The active imagination method proposed by Jung implicates the recognition, personification, and dialogue with the images that appear in the unconscious, bringing a creative method to psychology, that was probably common to Stevenson, and other writers and artists, but at the time it was innovative in the field of clinical psychology. Both in literary creation and other forms of artistic creation, as in the psychological clinic, we can state that some consciousness-unconsciousness collaboration is fundamental.

Communication between worlds

In a sense, we are talking about communication and collaboration between diverse worlds: the awake world of humans and the night-time world of elves of the dream theory of Stevenson, the consciousness world, and the collective unconsciousness of Jung’s theory. In this thread of memories, from dreams or not, the real and the fake get another dimension, the intermediary dimension of the psychic reality, the soul’s reality. In this state, in which we know that what was lived in the dream gains life inside of us, we dream and are dreamed of. Something similar happens when a child plays and knows that that created universe is and is not at the same time. It is also similar to what happens when we read a novel or watch a movie, we live and suffer with the characters and we live in that world, even though we know it is fiction.

The quality of autonomy and insubordination to the conscious criteria is a lot of times a factor of rejection, fear, or criticism by the consciousness. The annoying sensation of not being the actual author of the creation is also frequent, a common experience that can be found in testimonies or essays of great writers. The writer Julio Cortázar, for instance, felt like a “medium” when writing his short stories (COELHO, 2020) and supported a receptive attitude, available for the game, understanding the ludic as a way of human conduction throughout life and that living in a ludic world meant being “put inside a combinatory world, of combinatory invention, that is currently creating new forms” (apud PREGO, 1991, p.126). Stevenson expresses this ludic aspect in his essay and describes those small dream creatures “like children who should have slipped into the house and found it empty rather than like drilled actors performing a set piece to a huge hall of faces” (STEVENSON, 2011, p. 115).

Creating narratives, an act unique to the literary work is a point of convergence between literature and depth psychology if we think that the conception of unconsciousness happens

when Freud abandons the trauma theory with its factual objective connections and privileges the capacity of fantasizing. Regardless of being an objective reality, the reality of the psyche is worked with, recognizing the power of fantasy and imagination. Under this context, Jung comprehends the dream as a narrative with a dramatic structure and considers these phases of the narrative structure as a form of approximation and expansion of the dream's comprehension, dividing the dream drama into phases: 1st phase - exposition (place, characters, initial situation); 2nd phase – action development; 3rd phase – the culmination of the incident; and 4th phase, that may be absent – lysis, solution, or result (JUNG, 1984). Jung develops the idea that this same power that creates dreams and creates unhealthy stories can also create sanity. The reality of the psyche is, therefore, a raw material in the work with the psyche and dreams are a privileged space of experiences of the human ability to fantasize, producing images, narrations, and living in “other worlds”.

If, for the writer, this creative process triggers the creation of a literary work, how does it work in the life of people who are not committed to the artistic proposal? The goal of the psychological work is of finding itself, creating itself, what Jung called individuation held through a dialogue mediated by figures of the imagination, be it with emotions, suffering, and anguishes, be it with dream experiences, images of memory, or daydreams. I understand that the analytical clinic as a creative work in itself, in which the individuation is made in the combination of bonds and pieces that were dreamed, remembered, relived, reinvented, and re-edited for the present moment, recycling the texture of existence with a deep sense of soul.

It is the rescue of a symbolic attitude in face of life and experiences. Living the symbol and inhabiting a symbolic world brings a connection and intimacy with the unconscious life, by creative nature. Our double life, night and daytime, dream and awake, is and can be the mediator of

an extremely valuable creative process, be it as inspiration for life, be it for literary creation, as in the case of Robert Louis Stevenson, or Tusiata, the story-teller, a name he received from the natives of Samoa, where he lived his last years and was buried.

Final considerations

The passion and dedication of Stevenson to his literary work resonate in his books, which are now considered classics. It is possible that this passion was a great influence in the paths of his life and identity, as a man of frail health that did not avoid the challenges of literary creation.

The huge success of “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde” certifies the author's literary dimension. The story was quickly adapted for theater and cinema, with multiple film versions ever since the beginning of cinema. The huge popularity considers the archetypal dimension of the work that became a literary myth, with the story of the doctor and the monster partially known by a lot of people who did not read the book. Jung considers that the secret of the art of action is in the activation and update of archetypal images and in the preparation of the work of art that accomplishes a social meaning in the continuous education of the spirit at the time (JUNG, 1991, par. 130). When he created the drama of Jekyll and Hyde a story that is still alive, being read and adapted to this day in multiple forms of artistic expression, Stevenson is still contributing to the collective consciousness, reminding us of our divided, mixed, fallible, flawed, and always under construction condition.

Robert Louis Stevenson is one of the rare writers who, apart from the public success in the sale, to this day gathers great names of literature as his admirers.⁵ Among the literates who are fond of Stevenson, we have the above-men-

⁵ The Brazilian edition of “The Suicide Club and Other Stories: Robert Louis Stevenson”; Cosac Naify, 2011, SP with selection and preface by Davi Arrigucci Júnior contains in the annex texts and essays of Henry James and Vladimir Nabokov about Stevenson and his works.

tioned Henry James, who did not spare compliments to the writer; Vladimir Nabokov who gave classes about “Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde”, with drawings and schemes made by him to illustrate what he considered a “stylistic phenomenon” that you read “like someone who drinks a good wine” (NABOKOV, 2011, p. 196) and Jorge Luis Borges, who used to say that reading Stevenson is a form of happiness.

I share this impression, Stevenson’s texts irradiate something magic and pleasurable. Happy are his readers, which includes me, that can taste his books, the fruits of the work of his dream harvest. ■

Received: 02/22/2023

Revised: 06/24/2023

Resumo

R. L. Stevenson – o contador de histórias e a colheita dos sonhos

A partir do ensaio “Um Capítulo sobre o Sono” do escritor escocês Robert Louis Stevenson, o artigo analisa as reflexões do autor sobre o mundo onírico e o processo criativo literário contidas no ensaio e tece correlações entre as ideias de Stevenson e as ideias de Jung sobre trabalho com sonhos, psique e criatividade. A relação da consciência com a vida onírica, as reflexões sobre a dualidade da consciência e a identidade e criação literária são temas abordados por Stevenson no referido ensaio. São ideias precu-

soras de uma compreensão sobre a influência onírica na criatividade análogas a concepções posteriormente desenvolvidas por Jung, sobre complexos autônomos criativos da psique, imaginação e trabalho com sonhos. Nesse entrelace de perspectiva literária e perspectiva psicológica, tendo a teoria junguiana como referência, pretendo evidenciar aproximações que o método junguiano de compreensão e trabalho com a psique têm com a imaginação literária como descrita por Stevenson. ■

Palavras-chave: sonho, complexo, processo criativo, literatura, Robert Louis Stevenson.

Resumen

R. L. Stevenson – el cuentacuentos y la cosecha de los sueños

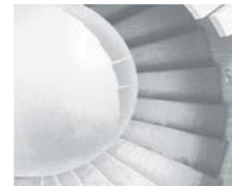
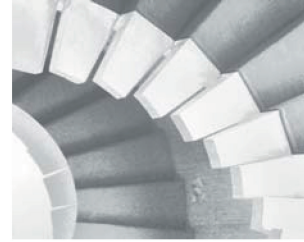
Basado en el ensayo “Un Capítulo sobre el Sueño” del escritor escocés Robert Louis Stevenson, el artículo analiza las reflexiones del autor sobre el mundo onírico y el proceso creativo literario contenido en el ensayo y teje correlaciones entre las ideas de Stevenson y las ideas de Jung sobre el trabajo con sueños, psique y creatividad. La relación de la conciencia con la vida onírica, las reflexiones sobre la dualidad de la conciencia, la identidad y la creación literaria son temas abordados por Stevenson en el mencionado ensayo.

Son ideas precursoras de una comprensión de la influencia onírica en la creatividad análogas a las concepciones desarrolladas posteriormente por Jung, sobre complejos creativos de la psique, la imaginación y el trabajo con los sueños. En este entrelazamiento de la perspectiva literaria y la perspectiva psicológica, con la teoría junguiana como referencia, tengo la intención de destacar las aproximaciones que el método junguiano de comprender y trabajar con la psique tiene con la imaginación literaria como se describe por Stevenson. ■

Palabras clave: sueño, complejo, proceso creativo, literatura, Robert Louis Stevenson

References

- ALVAREZ, A. *Noite: a vida noturna, a linguagem da noite, o sono e os sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BROWNIE. In: WIKIMEDIA FOUNDATION. *Wikipédia: a enciclopédia livre*. San Francisco, 2023. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Brownie_\(folklore\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Brownie_(folklore))>. Acesso em: 11 jul. 2022.
- COELHO, M. M. Identidade, duplo e imaginação ativa: leitura do conto Distante de Cortázar. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 153-66, jun. 2020.
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Obras Completas vol. 8).
- _____. *O espírito na arte e na ciência de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras Completas vol. 15).
- MYERS, F. A personalidade multiplex. In: STEVENSON, R. L. (Org.). *O estranho caso de Dr. Jekyll e Mr. Hyde*. São Paulo: Hedra, 2011. p. 146-60.
- NABOKOV, V. O estranho caso de Dr Jekyll e Mr. Hyde por Vladimir Nabokov. In: STEVENSON, R. L. *O clube do suicídio e outras histórias*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 395-435.
- PREGO, O. *O fascínio das palavras: entrevistas com Julio Cortázar*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1991.
- ROSCHE, W. H. Efiltes: um tratado mítico-patológico sobre o pesadelo na antiguidade clássica In: HILMAN, J. *Pã e o pesadelo*. São Paulo: Paulus, 2015. p.124-234
- SANFORD, J. A. Dr. Jekyll e Mr. Hyde. In: ZWEIG, C.; ABRAMS, J. (Orgs.). *Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 2005. p. 52-7.
- SHANDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.
- STEVENSON, R. L. Um capítulo sobre o sonho In: STEVENSON, R. L. *O estranho caso de Dr. Jekyll e Mr. Hyde*. São Paulo: Editora Hedra, 2011. p.109 – 115

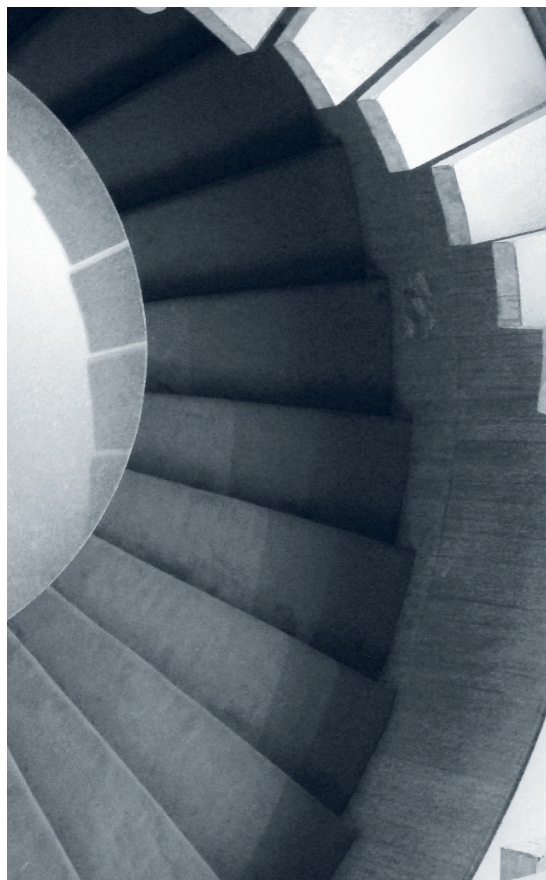


“A Autoestrada do Sul”: movimento e paralisação

Aurea Afonso M. Caetano*

Resumo

Procuo neste texto trabalhar de forma simbólica algumas intersecções entre o conto de Júlio Florêncio Cortázar “A Autoestrada do Sul” e a psicologia analítica, discutindo conceitos como ego e persona. Faço algumas aproximações e associações entre os aspectos explorados por Cortázar neste conto e os desafios de nossa vida contemporânea, discutindo os encontros efêmeros, mas fortes, que podem definir e estruturar nossas relações e a profunda necessidade de contato, cada vez mais importante e desafiadora. Termino o texto com uma aproximação entre aspectos do conto e os movimentos de isolamento e paralisação que vivemos de forma também compulsória durante o período recente de pandemia. ■



Palavras-chave
Ego, persona,
individual
e coletivo,
psicologia
analítica.

* Psicóloga, mestre em Psicologia Clínica pela PUC-SP, analista junguiana pela SBPA. Uma das coordenadoras do Núcleo de Integração Psicologia Analítica, Psiquiatria e Neurociência. E-mail: aurea.amc@me.com

“A Autoestrada do Sul”: movimento e paralisação

Introdução

É da ordem do insólito, do mágico e do inesperado o que trata este conto. “A Autoestrada do Sul” é publicado em 1966, no livro “Todos os Fogos, o Fogo”. Nesta obra, são abordadas questões muito atuais como o estabelecimento de fortes, mas efêmeros vínculos sociais, sua importância na constituição tanto da identidade pessoal quanto das “invisíveis” redes sociais e a dor ou estranhamento que surge quando se dá sua dissolução.

O primeiro encontro com este conto aconteceu há mais de 40 anos e, apesar desse encontro único, real e objetivo, por assim dizer, ele jamais saiu de minha vida. A partir dessa leitura, a cada novo congestionamento, a cada estrada paralisada, reencontrava a moça do Dauphine, o engenheiro do 404, e as freirinhas do 2HP. Olhava, ainda olho, curiosa os ocupantes dos automóveis vizinhos, tentando adivinhar, a partir do carro que dirigem, de sua origem (evidenciada por suas placas), dos objetos que carregam e de seus companheiros de viagem, quem são, para onde vão e como fazem suas viagens.

E, numa primeira aproximação ao tema proponho que a leitura do conto tanto tempo atrás seja já um primeiro encontro, por assim dizer, efêmero. Efêmero em sua duração e singularidade, mas absolutamente duradouro ao deixar marcas profundas em mim, leitora. Que impacto foi esse que o encontro com o conto provocou? Um único encontro, uma única leitura e – entre todos os contos do livro – uma única lembrança. O conto me encantou, permaneceu registrado em mim como um feitiço esperando a hora de ser novamente revelado. E ele era sim revelado a cada novo congestionamento, a cada nova estrada imobilizada.

Como seria se? Que vida era essa que acontecia no carro ao lado? Quantas histórias estariam neste mesmo momento, acontecendo em cada

um dos automóveis parados ao longo da autoestrada, ao meu lado?

Na verdade, essa mesma sensação é experimentada em qualquer tipo de situação que envolva um relacionamento por assim dizer compulsório, por tempo determinado: longas viagens de avião, internações hospitalares, intermináveis filas e horas de espera em serviços públicos. Encontros se dão e acabam rapidamente, sem que tenhamos sobre eles o menor controle.

Serão esses encontros menores, por que breves e circunscritos, por que cotidianos? Estarão fadados ao esquecimento? Parece difícil conferir substância e importância ao sujeito ao meu lado, é desafiador sair do meu automóvel, da minha cadeira, da minha pele. Dizia Cortázar: “*Mi noción de fantástico es una noción que finalmente no es diferente de la noción del realismo para mí. Porque la realidad es una realidad donde lo fantástico y lo real se entrecruzan cotidianamente*” (1977).

O conto e seus movimentos

O conto começa com um colapso. Algo fora da ordem aconteceu e abriu uma nova camada de funcionamento. A possibilidade de transformação a partir do reconhecimento ou mobilização de aspectos diferentes dos habituais. Vivências pontuais, profundas consteladas a partir de encontros efêmeros. E proponho um poema para entrar no conto:

Cota Zero

Stop,
A vida parou

Ou foi o automóvel? (ANDRADE, 1978, p. 23).

Ao parar o automóvel, a vida que acontecia de forma contida dentro dele foi colocada em movimento. *Stop*, o automóvel parou e a vida nunca mais foi a mesma.

No começo, a moça do Dauphine havia insistido em fazer a contagem do tempo, se bem que, o engenheiro do Peugeot 404 pouco estivesse ligando. Qualquer pessoa poderia olhar no relógio, mas era como se esse tempo, amarrado ao pulso direito ou ao bip bip do rádio, medisse outra coisa fora do tempo dos que não fizeram a estupidez de voltar a Paris pela auto estrada do sul, num domingo à tarde... (CORTÁZAR, 1969, p. 3).

A autoestrada é ao mesmo tempo cenário e fio condutor, função mesmo da existência de uma estrada. Pensando com Fernando Pessoa, propomos a existência de um “processo divino que faz existir a estrada” (1981, p. 233) No entanto, o surpreendente é a paralisação total ou melhor a paralisação do movimento sugerido pela estrada no momento em que acontece o congestionamento. E a questão do tempo, então, se coloca na trama fantástica proposta por Cortázar desde o início do conto e, apesar de sua importância, veremos que não é possível avaliar qual a duração do congestionamento ou qual a duração do conto. “O tempo é uma realidade encerrada no instante e suspensa entre dois nada” (BACHELARD, 2009, p. 17).

A estrada e aquela situação instauram algo da ordem da novidade, provocam uma alteração na vida daquelas pessoas, o normal e o cotidiano estão, a partir de agora, profundamente abalados. O escritor inaugura aqui a sensação de estranhamento, algo de diferente fez sua entrada na vida, que nunca mais voltará a ser a mesma. Como se a própria noção de ego com suas funções mais racionais fosse neste momento colocada em xeque: há um ego ativo, consciente. Ego que dirige um automóvel, com um objetivo definido voltando a Paris, pela autoestrada do sul, que domina a máquina que o transporta e acaba por o definir, ego que, nesta movimentação, exerce sua autonomia de forma automática.

Até que o congestionamento se dá e com ele a sensação contraditória de enclausuramento. E,

neste espaço, presos a uma máquina, qual armadura moderna, concebida para correr, esse sujeito/ego é confrontado. O isolamento vivido, de forma normal e protegida, dentro do automóvel, movimentando-se em direção a Paris foi forçosamente rompido pelo congestionamento. Uma autoestrada cheia de automóveis na volta do final de semana deixa de ser ou ter seu movimento automático e passa a ser cenário ou espaço de relacionamento, de transformação?

O calor de agosto crescia, a esse tempo, do nível dos pneumáticos tornando a imobilidade ainda mais enervante. Tudo era cheiro de gasolina, gritos absurdos dos rapazolas do Simca, brilho do sol reluzindo nos vidros e cromados e, por cúmulo, a sensação contraditória de enclausuramento em plena selva de máquinas concebidas para correr (CORTÁZAR, 1969, p. 4).

A partir do momento em que os automóveis param, a vida que existe e acontece dentro deles é liberada. Aos poucos, os motoristas e seus acompanhantes passam a se movimentar, saem de seus veículos imóveis e passam a ser eles mesmos protagonistas. Como se o ego, nomeado pelo automóvel que dirige, seja a partir de então, obrigado a se abrir, ampliar seu espaço de atuação medido agora não por distâncias objetivas, mas por aproximações subjetivas.

Escolher um automóvel é sempre exercício de afirmação. Sabemos o quanto os carros que dirigimos representam aspectos da persona, no sentido daquelas características com as quais escolhemos nos apresentar ao mundo. Pensando nestes aspectos, o conto traz a necessidade de sair da persona (automóvel, armadura) com a qual cada um dos egos/sujeitos do conto se identifica e, em um processo de assimilação de aspectos inconscientes, ampliar sua autonomia e alcance.

Automóveis imobilizados, protagonistas do movimento da autoestrada do sul, dão lugar a

seus ocupantes, agora livres, mas ainda por eles nomeados. O automóvel imóvel, sai da condição de autômato para a de quase um sujeito, passa a ser qualidade e ponto de referência do sujeito (ou sujeitos) que o habitam. E, cada um dos protagonistas faz esse processo à sua própria maneira.

E o engenheiro do 404, personagem principal e voz do conto, começa a conversar com todos a sua volta, num primeiro momento utilizando a forma habitual de conversa “boba”, superficial, aquela destinada a quebrar o gelo, estabelecer um primeiro contato, iniciar algum tipo de interação.

Ninguém duvidava que um acidente muito grave tivesse acontecido naquela área, única explicação para aquela lentidão incrível. E, com isso, o governo, o calor, os impostos, o tráfego, um assunto atrás do outro, três metros, outro lugar comum, cinco metros, uma frase sentenciosa, ou uma maldição contida (CORTÁZAR, 1969, p. 5).

E então, como sempre, a conversa com o desconhecido ao meu lado começa da mesma maneira, o tempo, a demora, a espera, o que faz você aqui? Formas de aproximação quase protocolares, estabelecimento de contato mínimo sem aprofundamentos. De verdade, não quero saber nada a respeito do sujeito ao meu lado, ao menos nada que coloque em risco, ou em cheque, meu estado natural. A conversa boba tem a função de dar conta de nossa necessidade de contato, afinal, é um outro ser humano aqui ao meu lado: estabeleço algum contato, expresso um pouco de mim mesmo e me separo, sigo meu caminho. Não há necessidade ou espaço ou para uma troca verdadeira ou para uma transformação.

No conto, no congestionamento, depois de muito tempo as “conversas bobas” não são mais suficientes, necessidades básicas de sobrevivência impelem a outro tipo de contato. O que fazer? Temos comida? Como passar a noite? E as pessoas são quase que forçadas a entrar verdadeiramente em contato. Quando a própria

existência está em risco, quando o funcionamento automático habitual é rompido, então o estabelecimento de vínculos de relacionamento, a criação de redes sociais, o olhar para o outro a surge como a única saída, única possibilidade. E aqui, o ocupante do 404, protagonista do conto, identificado com sua persona de engenheiro, começa a exercer um papel organizador, racional.

A terceira fila do lado de fora deixava de interessar-lhe, porque teria que afastar-se perigosamente do 404; enxergava cores, formas, Mercedes Benz, ID, 4R.... o catálogo completo. À esquerda, sobre a pista do lado oposto, estendia-se um outro matagal interminável de Renault, Anglia, Peugeot, Porsche, Volvo... (CORTÁZAR, 1969, p. 6).

No conto, os grupos de pertencimento se dão por acaso – um acaso regido pela localização no tempo e espaço: os 12 automóveis que “se mexiam praticamente em bloco, como se um guarda invisível, no fundo da autoestrada, ordenasse avançar simultaneamente sem que ninguém pudesse levar vantagem”. E, ao mesmo tempo, a partir já dessa localização, tendo como ponto de partida o lugar de meu automóvel na autoestrada, começam a se estabelecer limites de segurança. Até onde posso ir? O que é que me interessa? O que é confortável? Começo a me relacionar com o meu próximo, com meu grupo; o distante, o de fora pode ser ameaçador. Começo a ampliar a noção e os limites do ego, do que é meu e do que é outro e do outro.

Somos impelidos a nos transformar. Os aspectos da persona deste ego/sujeito terão de ser revistos e características desconhecidas abarcadas. Cada uma das figuras do conto é desafiada a partir da inusitada paralisação a se rever. E cada um faz isso à sua própria maneira, a partir de suas possibilidades internas.

O insólito neste conto é introduzido como uma total inversão de sentidos. O que era autoestrada – lugar máximo de possibilidade de mo-

vimentação – se transforma em um imenso mar de automóveis paralisados. E o que era a imobilidade de um grande congestionamento torna-se então a fluidez de indivíduos em relação.

A parte esses avanços mínimos, era tão pouco o que se podia fazer que as horas acabavam por se sobrepor, por ser sempre a mesma na lembrança; em determinado momento, o engenheiro pensou em riscar esse dia de sua agenda, e conteve uma risada, mas pouco adiante, quando começaram os cálculos contraditórios das freiras, dos homens do Taunus e da moça do Dauphine, viu-se que teria sido conveniente fazer melhor a conta (CORTÁZAR, 1969, p. 9).

Um tempo, por assim dizer, paralisado ou suspenso, é acompanhado da sensação de infinito, quase uma cápsula temporal. Mas no conto, como na vida, o real se dá e o movimento, literalmente, pode ser alterado. Pequenas movimentações, em oposição ao avanço feérico dos automóveis na estrada, dão lugar a processos mais sutis. Ao sair do automóvel e exercer sua individualidade fora dele, os personagens são levados ao estabelecimento de novas relações e, com isso, a uma ampliação da consciência.

Um grupo começa a se constituir a partir das necessidades de sobrevivência dos ocupantes daqueles 12 automóveis que estão próximos. Interessante pensar que a necessidade de organização do grupo surge a partir da fala dos camponeses que têm provisões e demandam um comando, uma organização superior. Importante confiar em alguém, entregar o poder, submeter-se a um chefe, um organizador. Terei assim minha responsabilidade diminuída? Entregarei ao outro o controle de minha vida? De que instâncias do sujeito falamos aqui nós? Há um ego/sujeito identificado com o automóvel que dirige, desafiado neste momento a exercer um novo tipo de funcionamento. Esse movimento se dá em um processo contínuo de ir e vir, entrar no

automóvel, ficar na persona e sair, relacionar-se, amplificar o alcance do funcionamento ampliando a consciência. E, mais uma vez, como na vida real, cada um dos protagonistas do conto o faz à sua própria maneira, a partir de sua própria equação pessoal.

Para grande surpresa sua, os camponeses mostraram-se muito amáveis; compreendiam que em semelhante situação era necessária a ajuda mútua, e achavam que, se alguém se encarregasse de comandar o grupo (a mulher fazia um gesto circular com a mão abrangendo a dúzia de automóveis que os cercava) não passariam privações até chegarem em Paris (CORTÁZAR, 1969, p. 9).

Aos poucos, vamos saber que, assim como o grupo de 12 veículos, protagonistas de nosso conto, outros grupos são constituídos ao longo da estrada. Cada um deles tem o seu representante e assuntos de interesse maior são discutidos entre os comandantes dos grupos vizinhos. Grupos pequenos dentro de grupos maiores, dentro de grupos cada vez maiores, dentro de uma estrada paralisada. E perdemos muitas vezes a noção de totalidade, de pertencimento. A vida instaurada a partir do congestionamento oferece a possibilidade desse olhar. Do individual ao coletivo, do microcosmo ao macrocosmo, a vida em grupo acontecendo ao mesmo tempo em que a vida interior, de cada um acontece, dentro e fora, juntos e separados.

Tentativas de favorecimento ilícito são atacadas impiedosamente, o comando é soberano e apaziguador, favorece estratégias de sobrevivência na medida em que prioriza o coletivo. Daqui por diante a máxima é: um por todos e todos por um. O individual a serviço do coletivo, o eu a serviço de algo maior. “As mulheres improvisavam aos poucos suas atividades samaritanas, indo, de um automóvel a outro, ocupando-se das crianças para que os homens ficassem mais livres...” (CORTÁZAR, 1969, p. 13).

O conto é estruturado a partir de um funcionamento mais patriarcal, egos identificados com aspectos mais tipificados do comportamento masculino/feminino. Mulheres repetem aqui os papéis mais antigos e estereotipados, ficando com o cuidado da prole, dos mais velhos e dos doentes, atividades que Cortázar chama de “samaritanas”. Já os homens vão à caça, saem em busca de alimento, garantindo a ordem, a subsistência e a segurança do grupo. Relações de comando, veremos, também são exercidas, no conto, pelos homens, não à toa a voz do conto é a do engenheiro do 404.

Aos poucos aquele grupo vai se constituindo e reproduzindo relações sociais: uma ambulância é improvisada no 404 com materiais de tendas de campanha dos rapazes do Simca; a velhinha que passa mal é colocada nesse vagão-leito para descansar. Um médico, que pertencia a outro grupo, é chamado para vê-la; passa a visitá-la no dia seguinte e a libera do “hospital”. Em um primeiro momento os sujeitos do conto são nomeados pelos automóveis que ocupam. À medida que a paralisação permanece e os personagens saem de suas “armaduras”, as atividades que exercem passam também a defini-los. O engenheiro, o médico, as freiras são agora identificados e reconhecidos.

E há o sujeito/ego que não suporta a paralisação forçada. O homem do Caravelle se suicida, sendo o médico novamente chamado para constatar o óbito. *Causa mortis*: ingestão de veneno. Ficamos sabendo que ele, além de sua óbvia fragilidade (não saiu de seu automóvel e não estabeleceu relações próximas com os motoristas a seu lado), não suportou a vida sem Yvette que o abandonara em outra cidade. A dor provocada pelo rompimento e o isolamento que se segue a esse corte são as causas prováveis para o suicídio. Teria esse sujeito um ego frágil, incapaz de suportar os inevitáveis desafios que a vida oferece? A dor do abandono acentuada pela paralisação compulsória deve ter provocado algo da ordem do impossível. Dentro de seu automóvel, agora preso no congestionamento, a falta da

amada e tudo o que isso pode representar se tornaram insustentáveis.

Em outra baixa, ficamos sabendo que o motorista do Floride desertara durante a noite, o que fez com que fosse necessário redistribuir os responsáveis pelos automóveis para que o grupo continuasse caminhando junto. E o que é desertar senão abandonar, sair de cena, desistir, não aguentar? Deserção é também uma forma de desaparecimento objetivo. Aquele que estava ao meu lado até agora escolhe pela própria vida, sem mim, me deixa sozinho no caminho. E há no grupo constituído o imperativo de que ele continue caminhando junto, o abandono daquela armadura/persona não é possível. Há que se designar outro responsável e manter aquela pequena ordem.

O que dá movimento ao conto é a paralisação. Como em um profundo paradoxo: tempo da vida em movimento a partir da vida imobilizada. Relações íntimas e profundas se constelam no espaço ocupado pelos automóveis imobilizados, na autoestrada sem movimento. Como se livres das expectativas geradas por esses automóveis/armaduras, os seres humanos ali “contidos” passam a se exercer enquanto protagonistas de sua própria história, podendo existir a partir da imobilidade, para além das defesas, além das personas emprestadas no conto pelos automóveis que as nomeiam.

Os homens fazem tentativas de sair da autoestrada e procurar alimento nas granjas e vilas vizinhas que, hostis, não favorecem nenhum tipo de contato. Ao contrário, além de jogar pedras a cada tentativa de aproximação dos motoristas lançam, num gesto da mais pura violência, uma foice em direção ao grupo. Será a vida que nasce na estrada ameaçadora? O estrangeiro, o de fora, precisa ser negado, não pode ter espaço. O perigo da contaminação pelo outro é extremo.

Sem que se pudesse saber por que, a resistência externa era total; bastava sair do limite da autoestrada para que, de qualquer lugar, chovessem pedras. Em plena

noite, alguém jogou uma foice que bateu no teto do DKW e caiu do lado do Dauphine (CORTÁZAR, 1969, p. 20).

O que há de tão ameaçador no contato com o diferente, com o estranho? Há uma questão de sobrevivência. Os sujeitos presos no congestionamento necessitam se alimentar, ser atendidos em suas necessidades básicas. São vistos, no entanto, como ameaças aos nativos, aos locais, que não os reconhecem como iguais. Além das importantes questões vividas pelos sujeitos paralisados com seus automóveis na autoestrada, também os que vivem à margem da estrada são afetados pela imensa paralisação. Também em suas vidas o acontecimento introduz algo de insólito. E, defesas acirradas, atacam os motoristas, não se abrindo para uma troca criativa, ao contrário, se defendendo da invasão do outro. Será esta uma metáfora visionária para os tempos que vivemos?

E vamos aos poucos sendo conduzidos através da movimentação dos personagens do conto através das atividades mais cotidianas sendo reproduzidas naquela estrada congestionada. Surgem Porches e Fords Mercuris vendendo água a preço exorbitante, preço esse que dobra a cada dia. Há os traficantes de víveres, as disputas e os mal-entendidos entre os diversos grupos, uma lata de leite condensado é suficiente para disparar quase uma guerra entre tribos.

E o tempo vai passando no congestionamento da autoestrada. O que era calor e sol escaldante no início, torna-se frio e neve ao longo do conto para depois voltar a ser um tempo mais ameno. A passagem do tempo é marcada no conto pela passagem das estações.

À noite, os grupos estavam em outra vida, sigilosa e privada; as portas se abriam silenciosamente para deixar entrar ou sair alguma silhueta encolhida; ninguém olhava para os outros, os olhos estavam tão cegos quanto a própria sombra. Sob cobertores sujos, com mãos de unhas

crescidas, cheirando a fechado e a roupa sem mudar, algum sinal de felicidade persiste aqui e ali (CORTÁZAR, 1969, p. 22).

No escuro da noite, no tempo das sombras, com os olhos cegos, uma vida sigilosa e privada acontece e, com ela, a possibilidade de germinação do novo. Uma troca tão fecunda se dá naquele espaço e tempo que uma gravidez acontece. O novo surgindo da noite escura, da relação entre um masculino, o engenheiro do 404, e um feminino, a moça do Dauphine, despidos de suas personas, entregues à felicidade mais bruta.

E a neve termina, o tempo melhora, relações com os outros grupos são retomadas e transações comerciais começam de novo a acontecer. Porsche continuou vindo e controlando o mercado negro, embora Ford Mercury tenha sumido. A moça do Dauphine conta timidamente ao engenheiro que está grávida dele. E então:

Tudo podia acontecer a qualquer momento, sem horários previsíveis, o mais importante começou quando já ninguém esperava, e o menos responsável foi quem percebeu em primeiro lugar... então ouviram o tumulto, algo como um pesado mas incontrolável movimento migratório que acordava de um interminável torpor e experimentava suas forças. Taurus ordenou-lhes gritando que voltassem a seus carros (CORTÁZAR, 1969, p. 24).

E o congestionamento subitamente se desfez rompendo os grupos constituídos pelos automóveis paralisados. E, novamente, quando a autoestrada é liberada e o movimento começa a fluir, a vida que se constelou na imobilidade dos automóveis é então paralisada.

O 404 havia esperado que o avanço e o recuo das filas lhe permitissem chegar novamente até o Dauphine, mas cada minuto o persuadia de que era inútil, de que o grupo se dissolvera irrevogavelmente,

de que já não voltariam a repetir-se os encontros de rotina, os rituais mínimos, os conselhos de guerra no automóvel de Taunus, as carícias de Dauphine na paz da madrugada... (CORTÁZAR, 1969, p. 26).

O conto tecido por Cortázar leva-nos a construir relações de íntimo afeto junto com os ocupantes dos veículos da autoestrada. Paralisados, somos levados pelo movimento/paralisação durante 20 páginas. E, então, quando estamos entregues, vivendo já a vida cotidiana dos sujeitos fora de seus automóveis, dentro do congestionamento, quando tudo aquilo já nos parece normal, então os automóveis retomam seu movimento, a velocidade aumenta e as relações ainda há pouco tão fortes são desfeitas.

E tudo isso acontece nas seis ou sete páginas finais. E não saberemos jamais o que terá acontecido com a moça do Dauphine e o bebê que ela espera. Como viverá o velhinho do ID roxo, cuja esposa morreu, e o que será feito dos rapazes do Simca. Relações próximas, nem tão próximas, simplesmente relações, são desfeitas e cada um volta a seu lugar. A vida segue seu ritmo, sua complexidade. Como mensurar a efemeridade dos encontros propostos pelo autor no conto? Como avaliar o impacto provocado por esses encontros em cada um dos ocupantes dos automóveis imóveis?

O que é o real, o único, o importante só o é naquele tempo e naquele espaço. Tudo o mais passa a ser uma lembrança, e o que são lembranças se não marcas de acontecimentos transformadores.

O congestionamento durava já tempo suficiente para conferir à questão um *status* de normalidade. Não havia por que supor naquele momento a necessidade de anotar nomes ou números de telefone ou mesmo placas de automóveis que poderiam com facilidade ajudar a identificar seus proprietários.

Fossem os personagens deste conto sujeitos reais atuais, a história poderia ser modificada, as relações poderiam ser retomadas a partir de uma simples busca ou inserção no Facebook ou

Instagram: Grupo de condutores dos veículos paralisados no grande congestionamento da autoestrada do sul. Seriam mais reais essas relações então entregues à normalidade da vida cotidiana, não teriam seu impacto exatamente por conta do paradoxo de sua existência?

Nada mais se podia fazer a não ser entregar-se à marcha, adaptar-se mecanicamente à velocidade dos automóveis em redor, não pensar... Absurdamente aferiu-se à ideia de que às nove e meia seriam distribuídos os alimentos, teria de visitar os doentes, examinar a situação com Taunus e o camponês do Ariane; depois viria a noite, seria Dauphine subindo sigilosamente em seu automóvel, as estrelas ou as nuvens, a vida. Sim, tinha de ser assim, não era possível que isso acabasse para sempre (CORTÁZAR, 1969, p. 27).

E o tempo agora?

Tempo da paralisação, do congestionamento, situação inusitada, incontrolável que faz com se estabeleça uma rede de relacionamentos improváveis. Na autoestrada do sul (como na vida), estabelecemos contato com os que nos são próximos, com aqueles com os quais dividimos espaço, com o colega ao lado.

Seria nossa vida um imenso congestionamento? Em que tipo de mobilidade nós estaríamos vivendo? O virtual *versus* o real, objetivo *versus* subjetivo, simbólico *versus* concreto, em que camada nós transitamos?

Fechados em nossos automóveis, aquários protegidos, morremos de medo de nossos vizinhos concretos, tentamos desesperadamente contato virtual através de nossos celulares, *tablets* e computadores, fazendo uso de nossas redes sociais. É preciso fazer contato, precisamos muito fazer contato – sabemos que apenas através da relação com o outro podemos encontrar nosso melhor e nosso pior, podemos crescer e nos desenvolver.

Relacionamentos virtuais crescem num esforço de propiciar esse contato, estabelecer novas relações, sair do isolamento social. Podem funcionar como canal de expressão, mas favorecem, ao mesmo tempo, formas de vida mais protegidas. Postagens diárias, fotos no Instagram, todo tipo de exposição narcísica pode isolar mais do que facilitar o contato real. Desejamos tanto quanto tememos o relacionamento.

Nas assim chamadas mídias sociais, e também nos sites de busca, muitas vezes acabamos por encontrar mais do mesmo, acentuando as características e formas de funcionar que já conhecemos. Andamos em círculos ou melhor circulamos entre estradas e cidades já conhecidas, vendo, revendo e revisitando sempre os mesmos pontos.

Sabemos já que mecanismos de busca na internet, os algoritmos, favorecem o encontro de resultados cada vez mais “adequados” ou em sintonia com o perfil de quem faz a busca, baseado em pesquisas anteriores. Para cada um de nós, um tipo de resultado, dependente do tipo de busca que costumamos fazer, do tipo de site que costumamos acessar e do tipo de palavras que costumamos usar. Isto é, a tendência a acentuar o andar em círculos, as novidades aos poucos são sempre as mesmas e a tendência é encontrar “mais do mesmo”.

Há uma relação cada vez maior com pessoas iguais a mim. As semelhanças são cada vez mais valorizadas, o diferente excluído. Grupos de pertencimento são definidos, internautas passam a gravitar em torno de si mesmos. Criação de micocosmos cada vez mais perfeitos, seguros.

Interessante também pensar que muito do uso que fazemos da internet e mídias sociais é “por divertimento”, e esquecermos o sentido mesmo da palavra, ou seja: divertimento, diversão: distrair, desviar, recrear – do latim *divertere* –, ir embora, afastar-se de. E então parece que o que chamamos divertimento não é um desvio do caminho. Mídias sociais vendem divertimento e não o entregam; nos distraem de nossos vazios, de nossos tédios e os preen-

chem com o que poderia ser o novo, mas não é. Na verdade, ao se pensar nas escolhas mais cotidianas estamos sempre a ocupar nossas vidas com assuntos parecidos com o que já vivemos. A última atualização pode ser apenas uma simples atualização; o último modelo pode ser apenas ligeiramente diferente do anterior, nada que altere a ordem das coisas. Estamos apenas querendo sempre mais do mesmo, nos mantendo dentro de uma bolha de pertencimento?

Temos a necessidade de viver em um mundo ordenado, um mundo que tenha e faça sentido. Precisamos aprender a pensar o que é andar em círculos e o que é a circum-ambulação de que falava Jung. Em nosso narcisismo onipotente, acreditamos ser pontos fora da curva, enquanto tudo o que fazemos é tentar desesperadamente pertencer a um grupo, a uma ideia, a uma escola, a uma sociedade. Encontrar nosso verdadeiro lugar e fazer contato com o outro a partir dele é muito difícil.

Cortázar, com seu conto, nos coloca no desvio, na verdadeira possibilidade de diversão; o fantástico, que como diz está na realidade cotidiana, nos coloca no espaço subjetivo em que tudo pode acontecer, daí sim a possibilidade de ser diferente, diverso. A paralisação da estrada, na volta de um final de semana de verão – este sim o suposto divertimento – provoca um desvio, a diversidade, o diferente aparecendo apenas aí.

Onde está o diferente na vida virtual, a possibilidade de transformação? Serão os *hackers* os agentes “do mal” dessa tentativa de ruptura? E seremos também nós, analistas, tipos especiais de *hackers*? Não será nosso papel roubar as senhas de segurança desses sistemas, aproveitando as brechas deixadas pelos protocolos de segurança e promover um desmanche no sistema de funcionamento de nossos pacientes? Uma verdadeira diversão?

Será o projeto de vínculo real e duradouro falso? Estaremos fadados a relações cada vez mais virtuais? E o que será o real? Existe algo como o real, fora do tempo e do espaço?

Pode-se compreender este conto como metáfora para a discussão do paradoxo efêmero ver-

sus duradouro. Como no poema de Drummond, o desejo ainda é o de encontrar um amigo “desses calados distantes, que leem versos de Horácio, mas secretamente influem na vida, no amor, na carne” (ANDRADE, 1978, p. 63). A relação, na carne, da moça do Dauphine com o engenheiro do 404, frutificou uma gravidez. Algo na carne se fez. E para além de toda a transitoriedade da experiência do congestionamento um novo ser foi gerado, algo da ordem do duradouro, do real.

E não é nosso desejo como analistas provocar também algo da ordem do duradouro? Transformar o mundo interno de nossos pacientes ajudando-os a encontrar o que poderia ser o momento real, revelador? Aquele capaz de provocar alterações “na carne”. E não será o real revelado a partir do estranhamento?

Uma das funções da literatura, e ousado dizer também do trabalho analítico, é justamente poder provocar o estranhamento, fazer perguntas, levantar questões que possam romper o fio conhecido e permitir a entrada do novo. Divergir.

O real e o fantástico. Cortázar parte do real e vai levando o leitor a uma situação extrema na qual o fantástico passa a ser o real. E vamos nos habituando a ela, apenas para, de repente, ser o real introduzido novamente e através desse movimento “nos tirar do lugar”, nos deixar sem chão. Como em um movimento elástico, Cortázar estica o conto até o ponto máximo e de repente o solta, nos obrigando à necessidade de um súbito reposicionamento.

A busca pelo encontro e pelo sentido são universais e atemporais. O caminho passa tanto pelo efêmero quanto pelo duradouro. Pelo fixo e pelo fluido, pelo imediato e pelo definitivo. Estamos, às vezes, no individual e, às vezes, no coletivo; no polo do espírito e no polo da carne. O trânsito, a mobilidade é a única saída: poder caminhar, ir e vir, experimentar, desvendar, desbravar.

Considerações finais

A vida “fora” parou de repente, fomos obrigados a “ficar em casa” e tivemos nosso fluxo de movimento cotidiano paralisado. Tivemos de

olhar para nossos vizinhos de outra forma, utilizando outros recursos, estabelecendo trocas que em um movimento normal seriam “impossíveis”.

Nossa experiência do isolamento social, durante o período de pandemia, aconteceu também de forma abrupta. Embora as notícias sobre o vírus já estivessem chegando até nós, foi de forma repentina que nos recolhemos a nossos espaços de isolamento. Cada um de nós foi “obrigado” a permanecer em sua casa, inventando novas formas de relacionamento com o trabalho, a casa, nossos companheiros próximos e nossos queridos distantes que de forma virtual estão também conosco. Como se em um tempo fantástico, podemos mais uma vez repetir com Cortázar: “*La realidad es una realidad donde lo fantástico y lo real se entrecruzan cotidianamente*”.

O fantástico entrou em nosso cotidiano, sem que nos déssemos conta. E o movimento externo em nossa vida, assim como o trânsito na autoestrada do sul, parou. O isolamento vivido, de forma normal, dentro do automóvel se movimentando para Paris, foi forçosamente rompido pelo congestionamento. A partir do momento em que os automóveis param, a vida que existe e acontece dentro deles é liberada.

E, então, quando a própria existência está em risco, quando o funcionamento automático habitual é rompido, o estabelecimento de novos vínculos de relacionamento, a criação de outras redes sociais e a possibilidade de olhar para o outro de forma diferente surgem como saídas. Em busca de uma resposta coletiva, nacional e porque não global, somos levados a atitudes individuais de isolamento e cuidado. Em nome da alteridade, temos de ser cada vez mais responsáveis por nós mesmos e nossas relações. E assim, um tempo, paralisado, ou suspenso, é acompanhado da sensação de infinito, quase uma cápsula temporal. Mas no conto, como na vida, o real se dá, e o movimento literalmente pode ser alterado.

E paradoxalmente não será também a percepção de paralisação que pode dar movimento à vida? Não será este também o mote para pro-

fundas transformações? Já nos disse Jung, há muito tempo, que a fixação é o problema (Jung, 1989 par. 925). E, não estaremos nós muito habituados a movimentações automáticas, acreditando em um movimento tão automático que passa a ser paralisação. Em que movimento estamos nós afinal?

Como no conto, vivemos o paradoxo da movimentação a partir da paralisação. Podemos pensar nas diferentes relações que foram estabelecidas neste período de isolamento social, entre nós e dentro de nós, nas várias descobertas que foram feitas, na possibilidade de lidar com o tempo a partir de outro referencial. E também nos trabalhos que pudemos realizar de forma virtual, na vida que pode fluir sem os congestionamentos habituais, energia liberada para outras maneiras de fruir o tempo e o espaço.

E, então, com a liberação do isolamento compulsório, muitos de nós vivem o desconforto da volta à vida assim chamada “normal”. Como não perder os ganhos acumulados durante este período, como manter as ricas conexões e descobertas conseguidas no período de paralisação. E quando a estrada volta a fluir novamente, como seguiremos nós?

A vida volta ao normal e, com ela, seu louco fluxo intenso, seu movimento desenfreado, colo-

cando novamente uma aceleração que nos afasta do outro, que “rompe” as ligações estabelecidas. Relações tão sutis e efêmeras que não se sustentam, que nos deixam com o gosto amargo da percepção da falta.

E onde o fantástico, onde o encontro no meio do confinamento compulsório? A estrada rumo a Paris encontrou seu fluxo, sua velocidade. Perde-se o contato com o outro por tanto tempo confinado ao meu lado. E, o que levo disso? Vingará a gravidez da moça do Dauphine?

Termino com Cortázar:

E, na antena do rádio flutuava alucinadamente a bandeira com a cruz vermelha e se corria a oitenta quilômetros por hora em direção às luzes que cresciam pouco a pouco, sem que já se soubesse bem para que tanta pressa, porque essa correria na noite entre automóveis desconhecidos onde ninguém sabia nada sobre os outros, onde todos olhavam fixamente para a frente, exclusivamente para a frente (1969, p. 28). ■

Recebido: 22/02/2023

Revisão: 20/06/2023

Abstract

The Southern Highway: movement and stoppage

In this text, I intend to work symbolically on some intersections between Júlio Florêncio Cortázar's short story "The Southern Highway" and analytical psychology, thereby discussing concepts such as ego and persona. I make some approximations and associations between aspects explored by Cortázar in this short story and the challenges of our contemporary life, which

allow for a reflection on the ephemeral yet intense encounters that can define and structure our relationships and the profound need for contact that is becoming increasingly important and challenging. I end the text with an approximation between aspects of the story and the movements of isolation and stoppage that we also compulsorily experienced during the recent pandemic. ■

Keywords: ego, persona, individual and collective, analytical psychology

Resumen

La carretera del sur: movimiento y paralización

Busco en este texto trabajar simbólicamente algunas intersecciones entre el cuento de Julio Florencio Cortázar "La carretera del sur" y la psicología analítica, discutiendo conceptos como el ego y la persona. Hago algunas aproximaciones y asociaciones entre aspectos explotados por Cortázar en este cuento y los desafíos de nuestra vida contemporánea, discutiendo encuen-

tros efímeros pero fuertes que pueden definir y estructurar nuestras relaciones y la profunda necesidad de contacto, cada vez más importante y desafiante. Termino el texto con una aproximación entre los aspectos del cuento y los movimientos de aislamiento y paralización que vivimos de manera obligatoria durante el reciente período de pandemia. ■

Palabras clave: ego, persona, individual y colectivo, psicología analítica

Referências

ANDRADE, C. D. *Reunião: 10 livros de poesia*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1978.

BACHELARD, G. *A intuição do instante*. São Paulo: Verus, 2009.

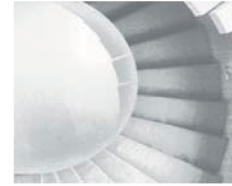
CORTÁZAR, J. A autoestrada do sul. In: CORTÁZAR, J. *Todos os fogos o fogo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

_____. *Entrevista a Julio Cortázar*. [1977]. Entrevistador:

Joaquin Soler Serrano. Madrid: Radiotelevisión Española [1977]. 73 min. Entrevista concedida ao programa A Fondo. Disponível em: <<https://youtu.be/C0nW-OTzvlw>>. Acesso em: 01 ago. 2022.

_____. *A vida simbólica*. Princeton: Princeton University, 1989. (Complete Works, vol. 18).

PESSOA, F. *Mensagem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

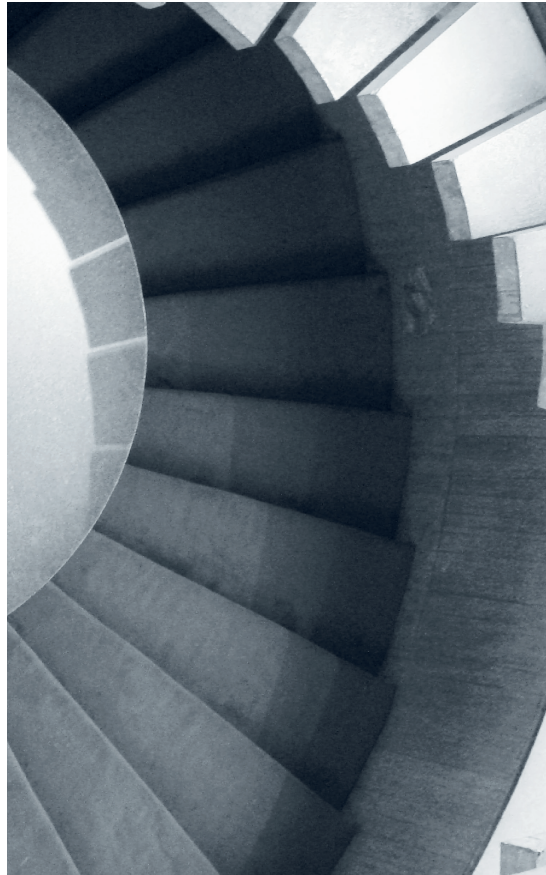


The Southern Highway: movement and stoppage

Aurea Afonso M. Caetano*

Abstract

In this text, I intend to work symbolically on some intersections between Júlio Florêncio Cortázar's short story "The Southern Highway" and analytical psychology, thereby discussing concepts such as ego and persona. I make some approximations and associations between aspects explored by Cortázar in this short story and the challenges of our contemporary life, which allow for a reflection on the ephemeral yet intense encounters that can define and structure our relationships and the profound need for contact that is becoming increasingly important and challenging. I end the text with an approximation between aspects of the story and the movements of isolation and stoppage that we also compulsorily experienced during the recent pandemic. ■



Keywords

Ego, persona, individual and collective, analytical psychology.

* Psychologist, Master in Clinical Psychology from PUC-SP, Jungian analyst from SBPA. One of the coordinators of the Analytical Psychology, Psychiatry and Neuroscience Integration Study Group. Email: aurea.amc@me.com

The Southern Highway: movement and stoppage

Introduction

This story deals with that which is unusual, magical and unexpected. “The Southern Highway” was published in 1966 in the book “All Fires the Fire”. In this literary work, very current issues are addressed, such as the establishment of strong but ephemeral social ties, their importance in the constitution of both personal identity and “invisible” social networks, as well as the pain or estrangement that arises when their dissolution occurs.

I first came across this short story over 40 years ago, and that unique, real and objective encounter has never left my life. From that first reading, with each new traffic congestion, with each jammed road, I would meet again the girl in the Dauphine, the engineer in the 404 and the two little nuns in the 2HP. I would look – and still look – with curiosity at the occupants of the neighboring automobiles, trying to guess, based on the cars they are driving, where they are from (as evidenced by their license plates), the objects they carry, their traveling companions, who they are, where they are going and how they travel.

And, in a first approach to the theme, I propose that the reading of the story so long ago be already a first, so to speak, ephemeral encounter. Ephemeral in its duration and singularity but also enduring, as it has left deep marks in me, the reader. What impact has this encounter with the story had? A single encounter, a single reading, and – of all the short stories in the book – a single memory. The story mesmerized me; it remained imprinted in me like a spell waiting to be revealed again. And it was indeed revealed with each new traffic congestion, with each new jammed road.

What would it be like if? What life was going on in the neighboring cars? How many stories

would be taking place right at this moment in each of the cars stopped along the highway next to me?

In fact, this same feeling is experienced in any situation that involves a relationship that is, so to speak, compulsory for a given period of time: long flights, hospitalizations, endless lines and long waiting time in public service facilities. Encounters start and end quickly, without us having any control over them.

Are these encounters minor, because they are brief and restricted, because they are routine? Are they doomed to be forgotten? It seems difficult to ascribe substance and importance to the person next to me; it is challenging to get out of my car, my seat, my skin. Cortázar said: “My notion of the fantastic is a notion that ultimately is not different from the notion of realism for me. Because reality is a reality where the fantastic and the real intersect daily (1977)”

The short story and its movements

The short story starts with a collapse. Something out of order has happened and opened a new layer of functioning. The possibility of transformation from the recognition or mobilization of different than usual aspects. Singular, deep experiences constellated from ephemeral encounters. And I propose a poem to enter the story:

Zero Quota

Stop,
Life has stopped
Or was it the automobile? (Andrade, 1978,
p. 23).

When the automobile stopped, the life that was contained within it was set in motion. Stop, the automobile stopped and life was never the same again.

At first the girl in the Dauphine had insisted on keeping track of time, though for the engineer in the Peugeot 404 it no longer held any importance. Anyone could look at their watch, but it was as if this time strapped to one's wrist or the bip bip of the radio were a measure of something else entirely, time for those who hadn't been so stupid as to want to return to Paris via the southern highway on a Sunday afternoon... (CORTÁZAR, 1969, p. 3).

The highway is both a setting and a guiding thread, the very function of the existence of a road. Thinking with Fernando Pessoa, we propose the existence of a "divine process that brings the road into being" (PESSOA, 1981, p. 233). However, the surprising element is the total stoppage, or rather the stoppage of the movement suggested by the road when the traffic congestion occurs. Thus, the question of time arises in the fantastic plot proposed by Cortázar from the very beginning of the short story, and despite its importance, we will see that it is not possible to determine the duration of the traffic jam or the duration of the story. "Time is a reality confined to the instant and suspended between two voids" (BACHELARD, 2009, p. 17).

The road and that situation introduce an element of novelty; they provoke a change in those characters' lives: that which was normal and routine has now been deeply shaken. The writer inaugurates here the feeling of estrangement – something different has entered life, which will never be the same again. As if the very notion of ego with its most rational functions has now been called into question: there is an active, conscious ego. An ego that drives a car intent on returning to Paris via the southern highway, an ego that dominates the machine that carries it and that ends up defining it, an ego that, in this movement, automatically exercises its autonomy.

Then there is a traffic jam and with it the contradictory feeling of confinement. And in this

space, trapped in a machine, a modern armor designed to run, this subject/ego is confronted. The isolation experienced in a normal and protected way inside the car moving toward Paris has been forcibly broken by the congestion. A highway full of cars returning from the weekend ceases to be or have its automatic movement and becomes a setting or space for relationships, for transformation.

The August heat was increasing and sticking to the tyres, making the delay all the more frustrating. The air was infused with the smell of gasoline, wild shouting from the young men in the Simca, the glint of sunlight reflected by the glass and chrome edges, and to top it all the contradictory feeling of being enclosed in a thick jungle of machines designed to run free (CORTÁZAR, 1969, p. 4).

The moment the cars stop, the life that exists and happens inside them is released. Gradually, the drivers and their companions start to move, getting out of their stationary vehicles and becoming protagonists themselves. As if the ego, named after the cars they drive, is then forced to open up, to expand its scope of action now measured not by objective distances, but by subjective approximations.

Choosing a car is always a self-affirmation exercise. We know how much the cars we drive represent aspects of the persona, regarding those characteristics with which we choose to present ourselves to the world. In view of these aspects, the short story introduces the need to leave behind the persona (car, armor) with which each of the egos/subjects in the story identifies, and in a process of assimilation of unconscious aspects, expand their autonomy and reach.

Immobilized cars, protagonists of the movement on the southern highway, give way to their occupants, who, despite being now free, are still named after them. The immobile car goes from being an automaton to being an almost-subject;

it becomes a quality of and point of reference for the subject(s) who inhabit it. And each of the protagonists goes through this process in their own way.

The engineer in the 404, the short story's main character and narrative voice, begins to talk to everyone around him, using at first the usual form of superficial small talk intended to break the ice, establish a first contact, initiate some kind of interaction.

No-one had any doubt that a very serious accident must have occurred in the area, the only explication for such an incredible hold-up. And with that, the government, the heat, taxes, traffic, one topic after another, three meters, another common-place, five meters, a sententious comment or a muffled curse (CORTÁZAR, 1969, p. 5).

Then, as always, the conversation with the stranger next to me starts the same way: the weather, the delay, the waiting, what brings you here? They are protocol-like ways of approximation, the establishment of minimal, superficial contact. In truth, I don't want to know anything about the person next to me, at least nothing that might risk or challenge my natural state. The small talk serves the purpose of meeting our need for contact, after all, there is another human being here beside me: I establish some contact, express a little about myself, then break away and move on. There is no need or room for a genuine exchange or transformation.

In the short story, after a long time during the traffic jam, small talk is no longer enough and basic survival needs require another type of contact. What do we do now? Do we have food? How are we going to spend the night? And people are almost forced to truly make contact. When one's own existence is at stake, when the usual automatic functioning is disrupted, the establishment of personal rapport, the creation of social networks and the direction of one's

gaze at others emerge as the only way out, the only possibility. Here the occupant of the 404, the protagonist of the short story who identifies with his persona as an engineer, begins to play an organizing, rational role.

The third row towards the outside lane no longer interested him as he would have had to stray dangerously far from the 404; he saw colours, shapes, Mercedes Benz, ID, 4R, Lancia, Skoda, Morris Minor – the whole catalogue. On the left, in the opposite lane, stretched out another unreachable thicket of Renaults, Anglias, Peugeots, Porches, Volvos... (CORTÁZAR, 1969, p. 6).

In the story, the affinity groups are formed by chance, which is governed by location in time and space: the 12 cars that "were moving almost in unison, as if an invisible gendarme at the end of the motorway were co-ordinating the advance without letting anyone exert any kind of advantage". And at the same time, from this location, taking as a starting point my car's place on the highway, safety limits begin to be established. How far can I go? What interests me? What is comfortable? I begin to relate to my neighbor, to my group; the distant, the outsider can be threatening. I begin to expand the notion and limits of the ego, of what is mine and what is other and what belongs to others.

We are compelled to transform ourselves. Aspects of this ego/subject's persona will have to be revised and unknown characteristics embraced. Each of the characters in the story is challenged to review themselves in the face of the unexpected traffic jam. And each does so in their own way, based on their internal possibilities.

The unusual element in this story is introduced as a total reversal of meanings. What was once a highway – the ultimate place of movement possibility – becomes an immense sea of paralyzed cars. And what was once the

immobility of a large traffic congestion now becomes the fluidity of individuals in relation to one another.

Apart from these minor excursions, there was so little they could do that the hours could only pile up one on top of the other, for there was nothing to tell them apart; at one point the engineer thought of scratching this day out of his diary and gave a hollow laugh at the idea, but some time later when the nuns, the men in the Taunus and the girl in the Dauphine started with their contradictory calculations, it became clear that it would have been better to have kept more accurate record (CORTÁZAR, 1969, p. 9).

A time, so to speak, paralyzed or suspended is accompanied by a feeling of infinity, almost a time capsule. But in the story, as in life, reality sets in and movement can be literally changed. Small movements, in contrast to the dazzling progress of cars on the road, give way to more subtle processes. By leaving the car and exercising their individuality outside of it, the characters are led to establish new relationships and thereby expand their awareness.

A group begins to form based on the survival needs of the occupants of those 12 close-by cars. Interestingly, the group's need for organization arises from the words of the peasants who have provisions and call for a command structure, a superior organization. It is important to trust someone, to hand over power, to submit to a leader, an organizer. Will my responsibility be reduced then? Will I hand over control of my life to someone else? What aspects of the subject are we talking about here? There is an ego/subject identified with the car they drive who is now being challenged to exercise a new type of functioning. This movement happens in a continuous process of coming and going, getting into the car, staying in the persona and getting out, relating to others, expanding the reach

of functioning and increasing awareness. Once again, as in real life, each of the protagonists in the story does it in their own way, based on their own personal equation.

To his surprise the peasants proved themselves to be very friendly; they understood that in such circumstances everyone had to look out for each other, and they thought that if someone took it upon himself to direct the group (the woman made a circular motion with her hand, encompassing the dozen or so surrounding cars) there should be no shortages until they reached Paris (CORTÁZAR, 1969, p. 9).

Gradually, we learn that just like the group of 12 vehicles, the protagonists of our story, other groups are formed along the road. Each of them has its representative and issues of greater interest are discussed among the commanders of neighboring groups. Small groups within larger groups, within ever-larger groups, on a paralyzed road. And we often lose the notion of totality, of belonging. The life brought about by the traffic congestion offers the possibility of this perspective. From the individual to the collective, from the microcosm to the macrocosm, group life happening at the same time as individual life takes place inside and outside, together and apart.

Attempts at unfair partiality are ruthlessly attacked; the command is sovereign and appeasing, favoring survival strategies as it prioritizes the collective. From now on, the motto is: all for one and one for all. The individual at the service of the collective, the self at the service of something greater. "The women improvised some Samaritan work bit by bit, going from car to car taking care of the children so that the men would not be overburdened..." (CORTÁZAR, 1969, p. 13).

The story is structured from a more patriarchal framework; egos are identified with more typified aspects of male/female behavior. Wom-

en repeat the older and more stereotyped roles of taking care of the offspring, the elderly and the sick – activities that Cortázar calls “Samaritan”. Men, on the other hand, go hunting, search for food, thus securing the order, subsistence and safety of the group. Command relationships are also exercised by men in the story; it is no coincidence that the story’s narrative voice belongs to the engineer in the 404.

Gradually, the group is formed and reproduces social relationships; an ambulance is improvised in the 404 with parts of the camping kit of the young men from the Simca; the old lady who is feeling unwell is placed in this sleeper car to rest. A doctor who belonged to another group is called to check up on her; he visits her the next day and releases her from the “hospital”. At first, the short story’s subjects are named after the cars they occupy. As the stoppage continues and the characters come out of their “armors”, the activities they perform also begin to define them. The engineer, the doctor, the nuns are now identified and recognized.

And there is the subject/ego who cannot cope with the forced stoppage. The man in the Caravelle commits suicide, and the doctor is called again to confirm the death. Cause of death – ingestion of poison. We learn that, in addition to his obvious fragility (he did not leave his car and did not establish close interactions with the drivers next to him), he could not bear life without Yvette, who had left him in another city. The pain caused by the breakup and the isolation that followed are the probable causes for the suicide. Did this individual have a fragile ego, which was incapable of dealing with life’s inevitable challenges? The pain of abandonment, exacerbated by the compulsory stoppage, must have brought about something deemed impossible. Inside his car, now stuck in traffic, the absence of his beloved and everything that this represented became unbearable.

In yet another casualty, we learn that the driver of the Floride had deserted during the

night, which made it necessary to redistribute the people responsible for the cars so that the group could continue moving together. And what is to desert if not to abandon, to exit the scene, to give up, to not be able to cope? Desertion is also a form of objective disappearance. The one who has so far been by my side now chooses their own life over me, leaving me alone on the way. And in the group that has been formed, it is imperative that they continue walking together; abandoning that armor/persona is not possible. Another person must be put in charge and that small order must be maintained.

What sets the story in motion is the stoppage. As in a deep paradox: the time of life in motion from the immobilized life. Intimate and profound relationships are constellated in the space occupied by immobilized cars on the motionless highway. It is as if, once they free themselves from the expectations generated by these cars/armors, the human beings “contained” there begin to exercise themselves as protagonists of their own story, able to exist from immobility, beyond any defense, beyond the personas borrowed from the cars that name them in the story.

The men attempt to leave the highway and seek food in nearby farms and villages that are hostile and do not favor any kind of contact. In fact, they throw stones at every attempt of approach by the drivers and, in a gesture of utmost violence, they fling a scythe at the group. Is the life that has been born on the road threatening? The foreigner, the outsider must be denied; they cannot have a place there. The danger of contamination by the other is extreme.

Without being able to determine why exactly, the opposition from the outside world was unbreakable; one had no more than go beyond the limits of the motorway for stones to come raining down. In the middle of the night someone let fly a scythe that bounced on the roof of the

DKW and landed next to the Dauphine (CORTÁZAR, 1969, p. 20).

What is so threatening about contact with that which is different, which is strange? It is a question of survival. The individuals stuck in the traffic jam need to be fed and have their basic needs met. Nevertheless, they are seen as threats to the locals, who do not recognize them as equals. In addition to the important issues experienced by the individuals paralyzed with their cars on the highway, those who live on the fringes of the road are also affected by the great stoppage. The incident introduces something unusual into their lives as well. Then, with heightened defenses, they attack the drivers, refusing to open up to creative exchange and so defending themselves from the invasion of the other. Could this be a visionary metaphor for the times we live in?

And we are gradually led through the movement of the characters in the story by way of the most everyday activities being reproduced on that jammed road. Porsches and Ford Mercurys appear selling water at exorbitant prices, which double each day. There are food smugglers, disputes and misunderstandings between different groups – a can of condensed milk is enough to almost start a war between tribes.

And time goes by in the paralyzed highway. What was heat and scorching sunlight in the beginning becomes cold and snow as the story progresses, and then there is a return to a milder weather. The passage of time in the story is marked by the change of seasons.

At night the lives of the group took on a stealthy, more private character; the car doors would open silently to let in or out some shivering silhouette; no-one looked at anyone else, their eyes as blind as their very shadow. Beneath dirty anoraks, with overgrown fingernails, smelling of being confined in stale, old clothes, there was still a degree of happiness here and there (CORTÁZAR, 1969, p. 22).

In the dark of night, in the time of shadows, with blinded eyes, a secretive and private life emerges and with it the possibility of something new growing. Such a fruitful exchange takes place in that space and time that a pregnancy occurs. The new emerging from the dark night, from the relationship between a male, the engineer from the 404, and a female, the young woman from the Dauphine, stripped of their personas, at the mercy of the most brutal happiness.

And the snow ends, the weather improves, relations with other groups are resumed and commercial transactions are reestablished. Porsche has kept on coming and controlling the black market, although Ford Mercury has disappeared. The girl from the Dauphine timidly tells the engineer that she is pregnant by him. Then:

Anything could happen at any given moment, outside any foreseeable time frame; the most important of all occurred when nobody expected it anymore, and it was the person with least responsibility who realised first. ...then there was the rumble of upheaval, something like a heavy yet uncontrollable migratory impulse that was awaking from an interminable lethargy and testing its strength. Taunus shouted them back to their cars (CORTÁZAR, 1969, p. 24).

And the traffic jam suddenly clears, breaking up the groups formed by the paralyzed cars. Once again, when the highway is cleared and traffic begins to flow, the life that was constellated in the immobility of the cars is paralyzed.

In the push and pull of the traffic 404 still hoped he could catch up with Dauphine again, but with every passing minute he grew ever more convinced it was impossible, that the group had disbanded irrevocably, that the daily meetings would never come back, nor the little rituals, the war councils in Taunus's car, the childrens'

laughter as they played with their cars, the image of the nun counting off her rosaries (CORTÁZAR, 1969, p. 26).

The story woven by Cortázar leads us to build relationships of intimate affection with the occupants of the vehicles on the highway. Paralyzed, we are carried away by the movement/stoppage for 20 pages. But just when we have surrendered ourselves and are living the daily lives of the individuals outside their cars in the midst of the traffic jam, when all this seems normal to us, then the cars resume their movement, the speed increases and the relationships that were so strong just moments ago are undone.

And all of this takes place in the final 6 or 7 pages. And we will never know what is to happen to the girl in the Dauphine and the baby she is expecting. How will the old man in the purple Citroën ID, whose wife died, live, and what will become of the young men in the Simca? Close relationships – not really close, just relationships – are undone and everyone goes back to their place. Life goes on in its own rhythm and complexity. How to measure the ephemerality of the encounters proposed by the author in the story? How to evaluate the impact brought about by these encounters on each of the occupants of the stationary cars?

What is real, unique and important is only so in that time and space. Everything else becomes a memory – and what are memories if not marks of transformative events?

The congestion had already lasted long enough to confer a status of normality to the issue. There was no reason to suppose at that moment the need to write down names or phone numbers or even license plates that could easily help identify their owners.

If the characters in this short story were real contemporary people, the story could be modified, and the relationships could be resumed through a simple search or post on Facebook or Instagram: group of drivers of the vehicles paralyzed in the great stoppage on the southern high-

way. Would these relationships, then subjected to the normalcy of daily life, be more real, and wouldn't their impact be due precisely to the paradox of their existence?

Nothing else could be done other than get in step with the march, adapt oneself mechanically to the speed of the surrounding cars, avoid all thought... He clung absurdly to the idea that at half-past nine they would distribute the rations, that they would have to visit the sick, mull over the situation with Taunus and the yokel from the Ariane; later would be night-time, would be Dauphine slipping stealthily into his car; stars or clouds, life. Yes, it had to be like that way, it couldn't have come to an end (CORTÁZAR, 1969, p. 27).

And what about time now?

A time of stoppage, of congestion, an unusual and uncontrollable situation that causes a network of unlikely relationships to be established. On the southern highway (as in life), we establish contact with those who are close to us, with those with whom we share space, with the colleague next to us.

Could our lives be a huge congestion? What kind of mobility are we experiencing? Virtual *versus* real, objective *versus* subjective, symbolic *versus* concrete: in which layer are we circulating?

Enclosed in our cars, protected fish tanks, we are terrified of our actual neighbors, and we desperately try to make virtual contact through our cell phones, tablets and computers, using our social networks. It is necessary to make contact, we really need to make contact – we know that only through relating with others can we know our best and worst selves and so grow and develop.

Virtual relationships grow in an effort to facilitate this contact, to establish new relationships, to get out of social isolation. They can function as a channel of expression, but at the

same time, they favor more protected ways of life. Daily posts, pictures on Instagram, all kinds of narcissistic exposure can isolate us more than facilitate real contact. We desire as much as we fear relationships.

In so-called social media and also in search engines, we often end up finding more of the same, which accentuates the characteristics and ways of functioning that we already know. We walk in circles or rather circulate around roads and cities already known, seeing and revisiting the same spots.

We already know that internet search engines and their algorithms favor the finding of increasingly “suitable” results, which are in tune with the profile of the user, based on their previous searches. There is a specific kind of result for each of us, depending on the kind of search we usually do, the kind of website we usually access, and the kind of words we usually make use of. That is nothing other than the tendency to accentuate walking in circles: the novelties gradually become familiar and we tend to find “more of the same”.

There is a growing relationship with people who are like myself. Similarities are increasingly valued and differences excluded. Affinity groups are defined and internet users then gravitate around themselves. Increasingly perfect and safe microcosms are created.

It is also interesting to think that much of our use of the internet and social media is for “diversion”, and we forget the actual meaning of the word, which stems from the verb *divert*, or *distract*, from its Latin root *divertere*, to turn aside from a course of action.

And so it seems that what we call diversion is not a deviation from the path. Social media sell diversion and do not deliver it; they distract us from our emptiness, our boredom, and fill them with what could be new but is not. In fact, when we think about our everyday choices, we are always occupying our lives with topics that are similar to what we have already experienced. The latest update may be just a simple

update, the latest model may be only slightly different from the previous one – nothing that changes the order of things. Do we just always want more of the same, and in doing so keep ourselves within a bubble of belonging?

We need to live in an ordered world, a world that has and makes sense. We need to learn to think about what it means to walk in circles and what the circumambulation that Jung talked about is. In our omnipotent narcissism, we believe we are outliers while all we do is desperately try to belong – to a group, an idea, a school, a society. Finding our true place and making contact with others from that place is very difficult.

With his short story, Cortázar puts us in deviation, in the true possibility of diversion: the fantastic, which, as he says, is in everyday reality, places us in the subjective space where anything can happen, and only then there is the possibility of being different, or rather, diverse. The road stoppage on the way back from a summer weekend – the intended diversion – causes a deviation, whence diversity and difference emerge.

Where is difference and the possibility of transformation in virtual life? Are hackers the “evil agents” of this attempt at rupture? And are we analysts also special types of hackers? Is it not our role to steal the passwords to these systems, taking advantage of the gaps in security protocols and promoting a breakdown in our patients’ operational systems? A true diversion?

Is the project of a real and lasting bond false? Are we doomed to have increasingly virtual relationships? And what will be real? Is there anything like reality outside of time and space?

This short story can be understood as a metaphor for the discussion of the paradox between ephemerality and enduringness. As in Drummond’s poem, the desire is still to find a friend: “those silent, distant types, who read Horace’s verses but secretly influence life, love, the flesh” (ANDRADE, 1978, p. 63; my translation).

The relationship in the flesh between the girl from the Dauphine and the engineer from the 404 bore fruit – a pregnancy. Something was made in the flesh. And beyond all the transience of the congestion experience, a new being was engendered: something enduring and real.

And is it not our desire as analysts to also bring about something enduring? To transform the inner world of our patients, helping them to find what could be the real, revealing moment? One capable of provoking changes “in the flesh”. And won’t that which is real be revealed from estrangement?

One of the functions of literature, and I dare say also of analytical work, is precisely to provoke estrangement, to ask questions, to raise issues that can break the known thread and allow the entry of something new. To diverge.

The real and the fantastic: Cortázar starts from the real and leads the reader to an extreme situation in which the fantastic becomes the real. And we get used to it, only to suddenly have the real introduced again and through this movement draw us out of place, leaving us drifting. In an elastic-like movement, Cortázar stretches the story to the breaking point and then suddenly releases it, forcing us to suddenly reposition ourselves.

The search for encounter and meaning is universal and timeless. The path goes through both what is ephemeral and what is enduring. Through what is fixed and what is fluid, what is immediate and what is definitive. Sometimes we are in the individual, sometimes in the collective; in the pole of the spirit and in the pole of the flesh. Traffic, mobility is the only way out – to be able to walk, to come and go, and ultimately to experience, uncover, explore.

Final considerations

Life “outside” suddenly stopped and we were forced to “stay at home”; our daily flow of movement was paralyzed. We had to look at our neighbors in a different way, using other resources, establishing exchanges that in a normal movement would be “impossible”.

Our experience of social isolation during the pandemic also happened abruptly. Although news about the virus was already reaching us, it was all of a sudden that we withdrew to our spaces of isolation. Each of us was “forced” to stay in our own homes, having to come up with new ways of relating to work, home, our close companions and our distant loved ones who were also with us virtually. As if in a fantastic time, we can once again repeat with Cortázar: “Reality is a reality where the fantastic and the real intersect daily”.

The fantastic entered our daily lives without us realizing it. And the external movement in our lives, like the traffic on the southern highway, stopped. The isolation experienced normally inside the car moving toward Paris was forcibly broken by the traffic jam. The moment the cars stop, the life that exists and happens inside them is released.

Then, when one’s own existence is at stake, when the usual automatic functioning is disrupted, the establishment of new relationship ties, the creation of other social networks and the possibility of looking at others in a different way emerge as the only way out. In search of a collective, national and – why not – global response, we are led to individual attitudes of isolation and care. In the name of alterity, we must be increasingly responsible for ourselves and our relationships. Thus, a time that has been paralyzed or suspended is accompanied by the feeling of infinity, almost a time capsule. But in the story, as in life, reality sets in and movement can be literally changed.

Paradoxically, is it not also the perception of stoppage that can give movement to life? Is this not also the motto for profound transformations? As Jung told us long ago, fixity is the problem (JUNG, 1989, par. 925). And are we not so accustomed to and reliant on automatic movement that it becomes stoppage? What movement are we actually in?

As in the short story, we live the paradox of movement arising from stoppage. We can think

about the different relationships that were established during this period of social isolation, among us and within us, the many discoveries that were made and the possibility of dealing with time from a different standpoint. We can also think about the work that we were able to carry out virtually, the life that was able to flow without the usual congestions, the energy released for other ways of enjoying time and space.

And then, with the lifting of compulsory isolation, many of us have experienced discomfort in returning to our so-called “normal” lives. How do we not lose the gains accumulated in this period, how do we maintain the rich connections and discoveries made during the period of stoppage? And when the road starts flowing again, how will we move forward?

Life returns to normal and with it its maddening, intense flow and unrestrained movement once again promote an acceleration that separates us from others, “breaking” the connections we have established. Relationships that are so subtle and ephemeral that they cannot sustain

themselves, leaving us with the bitter taste of the perception of absence.

And where is the fantastic, where is the encounter in the midst of compulsory confinement? The road to Paris has found its flow, its speed. Contact with others so long confined by my side is lost. And what do I take from this? Will the girl from the Dauphine see her pregnancy through?

I end with Cortázar:

And on the radio antenna the Red Cross flag was flapping wildly, and he was charging at eighty kilometres an hour towards the lights that were growing ever larger without anyone knowing for sure why such a rush, why this race in the night amongst so many unfamiliar cars where no-one knew anything about anyone else, where everyone was staring dead ahead, exclusively dead ahead (1969, p. 28). ■

Received: 02/22/2023

Revised: 06/20/2023

Resumo

“A Autoestrada do Sul”: movimento e paralisação

Procuro neste texto trabalhar de forma simbólica algumas intersecções entre o conto de Júlio Florêncio Cortázar “A Autoestrada do Sul” e a psicologia analítica, discutindo conceitos como ego e persona. Faço algumas aproximações e associações entre os aspectos explorados por Cortázar neste conto e os desafios de nossa vida contemporânea, discutindo os

encontros efêmeros, mas fortes, que podem definir e estruturar nossas relações e a profunda necessidade de contato, cada vez mais importante e desafiadora. Termino o texto com uma aproximação entre aspectos do conto e os movimentos de isolamento e paralisação que vivemos de forma também compulsória durante o período recente de pandemia. ■

Palavras-chave: ego, persona, individual e coletivo, psicologia analítica.

Resumen

La carretera del sur: movimiento y paralización

Busco en este texto trabajar simbólicamente algunas intersecciones entre el cuento de Julio Florencio Cortázar “La carretera del sur” y la psicología analítica, discutiendo conceptos como el ego y la persona. Hago algunas aproximaciones y asociaciones entre aspectos explotados por Cortázar en este cuento y los desafíos de nuestra vida contemporánea, discutiendo encuen-

tros efímeros pero fuertes que pueden definir y estructurar nuestras relaciones y la profunda necesidad de contacto, cada vez más importante y desafiante. Termino el texto con una aproximación entre los aspectos del cuento y los movimientos de aislamiento y paralización que vivimos de manera obligatoria durante el reciente período de pandemia. ■

Palabras clave: ego, persona, individual y colectivo, psicología analítica

References

ANDRADE, C. D. *Reunião: 10 livros de poesia*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1978.

BACHELARD, G. *A intuição do instante*. São Paulo: Verus, 2009.

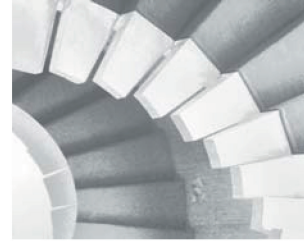
CORTÁZAR, J. A autoestrada do sul. In: CORTÁZAR, J. *Todos os fogos o fogo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

_____. *Entrevista a Julio Cortázar*. [1977]. Entrevistador:

Joaquin Soler Serrano. Madrid: Radiotelevisión Española [1977]. 73 min. Entrevista concedida ao programa A Fondo. Disponível em: <<https://youtu.be/C0nW-OTzvlw>>. Acesso em: 01 ago. 2022.

_____. *A vida simbólica*. Princeton: Princeton University, 1989. (Complete Works, vol. 18).

PESSOA, F. *Mensagem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

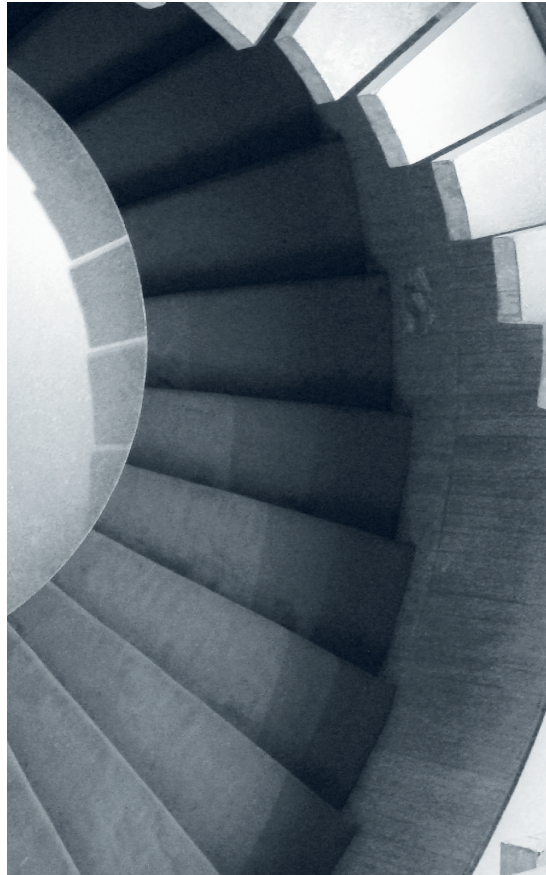


Anima e animus – amizade e individuação

Renata Ferraz Torres*

Resumo

O artigo aborda a amizade entre um homem e uma mulher como propulsor da individuação de ambos. Através de uma leitura simbólica da correspondência entre os escritores brasileiros Clarice Lispector e Fernando Sabino, a autora mergulha na individuação proporcionada por tal relação de amizade, que perdurou por mais de 30 anos. Tece reflexões a respeito dos arquétipos da anima e do animus. ■



Palavras-chave
Anima,
animus,
amizade,
individuação.

* Médica formada pela Faculdade de Medicina da USP em 1998. Residência em Psiquiatria no Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da FMUSP concluída em 2001. Membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica e da International Association for Analytical Psychology desde 2006. Membro da Comissão de Ensino da SBPA desde 2011. e-mail: <renata.ferraz.torres@gmail.com>

Anima e animus – amizade e individuação

Introdução

O presente artigo propõe-se a refletir sobre como a amizade entre um homem e uma mulher pode funcionar como um aprofundamento da individuação. Através do mergulho na correspondência entre os escritores brasileiros Clarice Lispector e Fernando Sabino, a autora vai descortinando os fios que tecem o laço de uma amizade que perdurou por mais de 30 anos, e foi registrado através de cartas.

A leitura de tal correspondência é intrigante e emocionante, sentimo-nos como testemunhas dessa relação de profundidade e troca recíproca. Após a citação de várias cartas que ilustram a relação entre os escritores, é feita uma discussão de temáticas junguianas como coinunctio, hierogamia, individuação, relações anima – animus.

Por fim, são tecidas conclusões de como a amizade também pode ser uma via de individuação. Corresponder-se com um grande amigo é uma maneira de fazer alma.

Amizade e Individuação

Há algum tempo tenho me detido na reflexão sobre as diferentes qualidades e tipos de amizade que unem um homem e uma mulher. As especificidades das relações são tantas quanto são os amigos. Sem a pretensão de generalizar, aqui vai um recorte para compartilhamento.

Vejo a amizade como uma forma de amor. Ela nos convoca à individuação na medida em que nos desafia a encontrar um jeito próprio de nos relacionar. A amizade nos dá um retorno de como funcionamos no nosso melhor e no nosso pior, como sói acontecer nas relações de intimidade. O amigo me traz de volta quem sou, além de, concomitantemente, me convidar a ser outro, além de mim.

Segundo Platão (2010), a amizade é uma predisposição recíproca que torna dois seres ciosos da felicidade um do outro.

Quando refletimos sobre a amizade entre um homem e uma mulher, trata-se de uma relação com algumas particularidades. Na maioria das culturas tende-se a esperar que amigos sejam prioritariamente do mesmo sexo, e neste ponto a cultura brasileira não é diferente. Existe algum estranhamento a respeito de um par de amigos de sexo oposto, que inspira ora curiosidade, ora suspeita. “Serão amantes?”, especula-se com frequência. O senso comum diz que a pura amizade entre um homem e uma mulher não existe.

Na literatura, no cinema e na cultura *pop* muitos são os exemplos de amigos do sexo masculino: Dom Quixote e Sancho Pança, os três mosqueteiros, Sherlock Holmes e Watson, o Gordo e o Magro, os Três Patetas, Batman e Robin. Também temos muitos exemplos de pares românticos, assim como de irmãos de sexo oposto na cultura e na mitologia, mas exemplos de amigos do sexo oposto são difíceis de serem lembrados.

Na Grécia Antiga, considerava-se que a verdadeira amizade só poderia se desenvolver entre iguais, particularmente entre homens livres. A amizade entre um cidadão (um homem livre) e um escravo era considerada impossível, assim como entre um homem e uma mulher.

Há amizades que são eróticas, nas quais a sexualidade desempenha um papel proeminente, seja ela vivida concretamente ou não, seja ela correspondida ou não. Há amigos que são casos, assim como há casos entre amigos. E também as amizades devocionais, nas quais a admiração e até uma certa formalidade fazem parte do cenário. E vou desafiar o senso comum dizendo que também há amizades entre homem e mulher que, embora sendo entre desiguais, vive-se a fratria. Aqui, o amor é vivido num domínio social no qual lealdade e compa-

nheirismo predominam. Existe uma comunhão de pensamentos e reflexões, com a cumplicidade e a vivência de um grande amor que não é o romântico. Este amor pode acompanhar os amigos por décadas e pela vida afora, passando ao lado das relações conjugais sem atrapalhá-las, embora muitas vezes possa haver ciúme por parte dos parceiros desses amigos.

Quando na relação existe confiança e maturidade, às vezes é possível encontrar espaço para compreensão e integração de cada uma das relações com discriminação e criatividade, parceria e fidelidade entre amantes e amigos.

O objeto de minha reflexão é a amizade cultivada entre um homem e uma mulher heterossexuais – especialmente uma amizade que atravessa décadas e longas transformações na vida de cada um dos amigos e que se desenvolve no terreno do companheirismo. Outros recortes poderiam ser feitos, porém ressalto a especificidade escolhida para delimitação do tema.

Tal amizade pode ser fortemente propulsora da individuação dos envolvidos, pelo fato de um amigo com frequência abrigar a projeção seja da anima ou do animus do outro, e em outros momentos ser evidente que se trata de um ser diverso e independente, que surpreende por nada ter a ver com expectativas projetivas. Trata-se de um caminho qualitativamente diferente do que aquele trilhado numa relação romântica entre um homem e uma mulher, pois o vínculo se dá fora de um contexto conjugal e/ou sexual. Quando comparada a um relacionamento romântico, a pura amizade entre um homem e uma mulher heterossexuais apresenta um percurso com especificidades diferentes, obstáculos diferentes, raízes diferentes e frutos diferentes, a respeito dos quais se reflete pouco.

Para quem vive a experiência de ter seja um grande amigo ou uma grande amiga do sexo oposto ao seu existe uma rica oportunidade de vivência do amor numa perspectiva de transcendência anímica. Os arquétipos da anima, do

animus e da coniunctio são constelados de uma forma diversa ao que se vive na conjugalidade e na sexualidade.

Correspondência Clarice Lispector – Fernando Sabino

Há alguns anos fiquei encantada com a leitura da correspondência entre dois grandes amigos: Fernando Sabino e Clarice Lispector, livro publicado em 2001. Grandes escritores que mergulharam com profundidade nos dramas e nas maravilhas experimentadas pela alma humana, os autores brindaram-nos com obras magistrais como “O Encontro Marcado”, “O Menino no Espelho”, “A Paixão Segundo G.H.” e “Laços de Família”.

Conheceram-se em 1944, quando Clarice tinha 23 anos e Fernando, 20. A amizade perdurou até que a morte os separasse, no caso, a morte de Clarice, em 1977. Portanto a relação durou mais de 30 anos. Para nossa sorte, uma parte desta relação ficou registrada em cartas, pois ambos moraram fora do Brasil por longos períodos. Assim, é possível ter a oportunidade de participar como observador desta relação de delicadeza, cooperatividade, bem-querer e admiração mútuas.

Segundo conta Fernando, quando jovens os escritores tiveram um convívio quase que diário em encontros numa confeitaria do Rio de Janeiro ou na casa de um dos dois, onde tinham longas conversas que duravam horas, discutindo literatura, visão de mundo, ideologia e política, além de submeterem seus trabalhos um ao outro para apreciação, críticas e comentários. Nas palavras de Fernando:

juntos reformulávamos nossos valores e descobríamos o mundo, ébrios de mocidade. Era mais do que paixão por literatura, ou de um pelo outro, não formulada, que unia dois jovens “perto do coração selvagem da vida”: o que transparece em nossas cartas é uma espécie de pacto secreto entre nós dois, solidá-

rios ante o enigma que o futuro reservava para o nosso destino de escritores (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 8).

No caso de Fernando e Clarice, o amor vivido não foi nem o romântico nem o sexual, mas o fraterno. Vibravam com o sucesso um do outro, davam-se sugestões, além de as cartas serem muito espirituosas, dotadas de senso de humor e uma impressionante maestria com as palavras.

Além dos momentos engraçados, houve os dramáticos. Clarice descreve sua profunda angústia existencial, insegurança profissional, apatia, timidez, bloqueio criativo, os quais faziam com que ela passasse por grandes dificuldades. Fernando a apoia reiteradamente, volta-se para ela com respeito e compaixão, lealdade, solidariedade, compreensão. Nestas cartas, talvez o mais bonito seja ver como Fernando tem uma fé inabalável na capacidade de Clarice reerguer-se, um respeito muito grande por ela, enxergando dignidade em seu sofrimento.

Selecionei alguns trechos da correspondência, e convido os leitores para que os degustem imbuídos de uma escuta poética.

Começo com as palavras de Clarice a Fernando de um trecho retirado de uma carta escrita em 5 de agosto de 1946. A autora estava morando na Suíça com seu marido, o diplomata Maury Gurgel Valente, e enviou a carta à Nova Iorque, onde Fernando residia na ocasião. O trecho diz assim:

Fernando, [...] recebi carta [...] [com] seu artigo “O Sentimento e a Palavra”. Li de novo e fiquei tão contente... Foi de novo uma carta sua, e uma conversa. Fiquei animada, não importa que daqui a pouco acabe e que eu vá com alma morta para a costureira... O que importa é que fiquei como estou agora, bem na primavera. De repente me pareceu que eu devo continuar a trabalhar, que tudo está ruim, mas que é assim mesmo, que as coisas são desconhecidas até que rebentam numa conhecida [...], e que de vez em quando a

gente pode receber este presente gratuito que é a palavra amiga de um amigo, e suponho que se há compensação – e não vejo porque ela haveria de ser maior – esta já é grande e mais do que se merece (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 51).

Clarice explicita o quanto as palavras de um amigo, mesmo que distante, são capazes de trazer a primavera. Fala sobre o “presente gratuito que é palavra amiga de um amigo”, imagem poética que alude à dádiva que é a amizade.

Fernando, que acompanhava o sofrimento de Clarice, algumas cartas depois, escreve de Nova Iorque para ela, em 17 de setembro de 1946, depois de ler um conto escrito pela autora:

Clarice, [...] gostei muito do seu conto: admiravelmente bem escrito, não falta nem sobra nada. [...] Por ele posso perceber uma coisa muito mais importante do que a própria importância do conto: que você está escrevendo bem, com calma, estilo seguro, sem precipitação. Talvez porque agora você já não esteja sofrendo muito, mas sofrendo *bem*: é uma diferença bem importante, para a qual o Mário [de Andrade] sempre me chamava a atenção. A gente sofre *muito*: o que é preciso é sofrer *bem*, com discernimento, com classe, com serenidade de quem já é iniciado no sofrimento (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 60).

Outro trecho de carta de Fernando, essa escrita em 27 de julho de 1947, de Nova Iorque, traz a dimensão da gratidão em relação ao compartilhamento da vida como um todo:

Por ora preciso que você me escreva, preciso que você mande notícias suas, que você diga que não ficou zangada por causa do meu silêncio e conte bastante coisas daí. Para que eu saiba afinal se você continua vivendo, porque viver é de gra-

ça, de favor, ninguém pediu licença para nascer nem pagou entrada no mundo, e já que não temos a quem agradecer tanta gentileza, agradecemos mutuamente. Muito obrigado, Clarice (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 90).

É interessante perceber como nas cartas há um certo recato ao se falar sobre questões da conjugalidade – de certo, trazem também um certo espírito da época, porém demonstram o zelo e a delicadeza dos papéis vividos e bem circunscritos. Fernando era casado com Helena Sabino. Clarice era casada com Maury. Além da amizade entre Fernando e Clarice, com muitos assuntos profissionais em comum, Helena e Maury também participavam da relação. Os quatro mantinham um convívio de carinho e amizade, encontrando-se quando era possível; e nas cartas são frequentes as manifestações de apreço seja entre Fernando e Maury ou Clarice e Helena. Os correspondentes perguntam sobre o cômputo do outro, mandam-se beijos e abraços, lembranças. No entanto, uma carta escrita por Fernando em 12 de junho de 1953 segue do Rio de Janeiro e num dado momento diz o seguinte:

Vou vender a casa e me mudar daqui. O que você já deve ter ouvido falar de mim é verdade: estou vivendo sozinho há dois meses e pretendo continuar. Começando de novo – só que não tenho mais dezessete anos, o que afinal não passa de uma constatação meramente literária (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 95).

Fernando segue, na mesma carta, falando de múltiplos assuntos num tom semelhante ao das cartas anteriores, sem entrar nos sentimentos e conflitos que, possivelmente, motivaram a separação do casal. Comenta assuntos factuais, faz comentários estilísticos e literários. Parabeniza Clarice pelo nascimento de seu segundo filho; comenta sobre uma briga política e jornalística

entre Carlos Lacerda e Samuel Wainer; emenda mais três assuntos genéricos. No fim da carta escreve apenas assim: “quando me mudar lhe mando meu novo endereço. Helena e as crianças estão morando com os pais dela – para o caso de eu ter sido muito eufemístico ou hermético ao lhe falar que nos separamos” (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 97).

Na carta seguinte, não há qualquer menção ou comentário de Clarice sobre a separação do amigo. Tanto podemos supor que eles conversaram por telefone ou, talvez com maior probabilidade, que discutir pormenores das relações conjugais de cada um não era uma prática vigente entre estes amigos.

Em setembro de 1954 Clarice escreve de Washington, encabulada por ter dispensado a oferta de Fernando de buscá-la no aeroporto por ocasião de sua chegada em breve visita que fez ao Rio de Janeiro. Clarice sentiu que tinha incorrido numa falta de cortesia, a qual poderia ter deixado o amigo zangado. Interpreta desta forma pois, a seguir, Fernando ficara de lhe telefonar num determinado dia desta estadia dela no Rio, coisa que não fez. Voltando a Washington, onde agora morava, Clarice escreve assim:

me encabulo de estar sempre chegando e indo embora, o que obriga os amigos a um movimento em torno de mim, um movimento que às vezes nem cabe direito na vida deles. [...] Maury diz sempre que eu costumo ter reações pessoais a coisas chamadas ‘de praxe’. Parece que é mesmo verdade. Parece que eu seria capaz de pedir sinceramente a alguém que não apanhasse minha luva caída no chão para não amolar esse alguém, sem entender que incômodo é não apanhá-la (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 118-9).

Na carta, ao mesmo tempo em que revela seus sentimentos, Clarice descreve suas fantasias como “complicações tolas”. Fernando responde, a seguir:

Clarice, suas “complicações” não são tolas mas inúteis. É verdade que você não precisa absolutamente se preocupar, não fui ao aeroporto porque você não queria e então acabou-se, não telefonei porque na hora deve ter acontecido alguma coisa de que já não me lembro, e depois você já não estava. Mas valeu o desencontro porque forçou uma carta tão boa que parecia uma carta de Mário de Andrade, e isto é elogio. [...] Preciso do seu estímulo – o de alguém que, não vendo as coisas de perto, tem perspectiva. [...] Abraça por mim ao Maury e acredite sempre na amizade do seu Fernando (SABINO, LISPECTOR, 2001, pp. 120-1).

Fernando observa que um amigo é capaz de ter perspectiva sobre a vida do outro. A verdade é que, não vendo as coisas tão de perto, o amigo também não as vê de longe. Distante o suficiente para ser capaz de enxergar, próximo o suficiente para ser capaz de dizer.

Outra carta de Clarice, escrita também em 1954, tem um tom brincalhão:

Alô Fernando, estou escrevendo para você mas também não tenho nada o que dizer. Acho que é assim que pouco a pouco os velhos honestos terminam por não dizer nada. Mas o engraçado é que não tendo nada o que dizer, dá uma vontade enorme de dizer. [...] Se você responder esta carta com outra onde você também não saiba o que dizer, vai parecer aquele jogo que você certamente já brincou um dia: o jogo de “vamos ver quem pisca antes”, quem aguenta mais tempo ficar com os olhos bem abertos (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 122).

Na presença de um grande amigo, mesmo sem nada a dizer, inventa-se um assunto. A proximidade traz a vivência do silêncio significativo.

Os escritores vibram com o texto um do outro, participam de suas viagens literárias. Em

carta datada de 30 de março de 1955, a respeito de um grupo de contos de Clarice que futuramente integraria o livro “Laços de Família”, Fernando escreve assim:

Resta o consolo de pensar que se eu fosse capaz, como você, de dizer o indizível, eu teria a dizer certas coisas que você ainda vai dizer. E me limito a ficar esperando. [...] você fez oito contos como ninguém nem longinquamente conseguiu fazer no Brasil. Você está escrevendo como ninguém – você está dizendo como ninguém ousou dizer. Me desculpe o entusiasmo muito pouco ao seu jeito, mas não é possível deixar por menos (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 125).

O amigo diz o que poderíamos – mas não saberíamos – dizer. Clarice e Fernando inspiram-se mutuamente, admiram-se mutuamente. Nesta admiração, os amigos miram-se um ao outro e a si próprios. O amigo é o espelho que me reflete de volta, e também aquele que, ao não me oferecer imagem especular nem simétrica, mas diversa, mapeia meus contornos e diferenças, me revela.

Em 8 de janeiro de 1957, Clarice escreve uma carta que considero comovente. Impactada pela beleza do livro “O Encontro Marcado”, escrito por Fernando e cujo manuscrito ela acabara de ler, Clarice diz assim:

Fernando, seu livro me espantou. Comecei lendo suas frases cortantes [...], perguntei-me de início aonde você pretendia levar o leitor e se levar. O que me espantou é que [...] me vi inesperadamente dentro do livro, entendendo tudo o que você queria, experimentando tudo [...]. É curioso como seu livro e o meu têm a mesma raiz. [...] Mas Fernando, o fato de você ter escrito este livro e eu ter escrito o meu não é o começo da maturidade? [...] Amém, Fernando, amém. Para nós todos. Nunca

me senti tanto pertencendo a uma “geração”. Pela primeira vez, talvez, senti a palavra “geração” em outro sentido [...] Eu queria ser mentalmente mais organizada para poder lhe escrever uma carta direita, pondo em palavras impressões que tive, [...], mas difíceis em mim de atingirem o plano das palavras. A verdade, Fernando, é que depois desse livro, ainda sou mais sua amiga. Mas a verdade também é que, se não tivesse gostado tanto, também seria (SABINO, LISPECTOR, 2001, pp. 186-8).

Discussão

A teoria da contrassexualidade de Jung nos convida a refletir a respeito de como o sexo oposto, este *alter* se constitui como uma força magnética que conduz à ampliação de consciência ao longo da vida, por trazer aportes de funcionamento e percepção contrapostos ao ego e à consciência. A formulação original de anima e animus foi avançada para o seu tempo, pois foi teorizada décadas antes de os cientistas sociais começarem a falar em conceitos distintos para sexo e gênero.

Atualmente é considerado que não há equivalência entre Logos ou princípio de criatividade e o sexo masculino, nem Eros ou princípio de receptividade e o sexo feminino. Os dinamismos estariam presentes na psique tanto do homem quanto da mulher. Fato é que, através da cultura, existe uma ênfase de reforçar Logos e princípio de atividade na psique do homem e Eros e princípio de receptividade na psique da mulher. Assim, os conteúdos contrários ficaram reprimidos ou não expressos na consciência, às vezes por serem desconhecidos ou não apresentarem uma quantidade de energia necessária para sua irrupção.

Através da relação com a alteridade e a contrassexualidade nos tornamos mais profundos e mais singulares. Embora tais arquétipos estejam em atividade durante todo o ciclo da vida, eles se tornam especialmente potencializados

a partir da metanoia, quando o processo de identidade se aprofunda e a possibilidade de autoconhecimento – para quem o busca – pode se adensar.

James Hillman (2008) escreve sobre a anima numa perspectiva ampliada. Em Hillman, anima é psique, ou alma, e está presente tanto em homens quanto em mulheres, sendo descrita através da imagem poética dos vales, em oposição aos picos, habitados pelo espírito. Nos picos existe luz, clareza, altitude, elevação espiritual, é onde a pneuma reside. A anima reside nos vales, onde existe escuridão, umidade, depressão, profundidade. A alma – seja nos homens ou nas mulheres – é o que possibilita que a experiência seja transformada numa experiência psíquica.

Aprendemos a fazer amigos na infância. Frequentemente os primeiros amigos são os irmãos, os primos, os colegas de escola. Com os amigos aprendemos a nos relacionar de forma simétrica, o que é diverso do que experimentamos com os pais, os professores, as figuras de autoridade e mais tarde com os filhos, os alunos, pessoas para quem nos constituiremos como figuras de autoridade. Com os amigos aprendemos a dividir, a compartilhar, experimentamos outras formas de estar no mundo, conversar, se comportar, amar. Aprendemos a cooperatividade (emprestar e tomar emprestado, colaborar, produzir junto) e a competitividade (discutir, discordar, rivalizar, romper).

Jung (1997) escreveu sobre o arquétipo da coniunctio, o qual se refere à união de elementos opostos. Trata-se de um símbolo que aparece recorrentemente na alquimia, e que pode ser representado pela união entre o sol e a lua, o masculino e o feminino, o rei e a rainha. A representação gráfica do símbolo do Tao é a união e justaposição entre o *yang* – elemento claro, criativo, masculino – e o *yin* – elemento escuro, receptivo, feminino. O *I Ching* (WILLHEM, 2002), livro oracular chinês consultado desde tempos imemoriais para buscar autoconhecimento, descreve, através de imagens, como princípios de criatividade e de receptividade se complemen-

tam e se estimulam reciprocamente. Quando um deles chega ao seu ponto máximo de expressão, manifesta dentro de si a semente de seu oposto.

A coniunctio alude à união de elementos desiguais e opostos, complementares, e simbolicamente representa a relação sexual através da qual um novo elemento nasce. Este é simbolizado pela criança divina, a qual manifesta um potencial para uma totalidade maior do que a simples somatória dos elementos que inicialmente a geraram. Assim, $1 + 1 = 3$. A coniunctio representa processos intrapsíquicos que culminam na possibilidade de transformação e renascimento, e símbolos que a representam exercem fascínio e temor. O emparelhamento da sizígia masculino-feminino aparece em ilustrações alquímicas de grande significado, como a série de gravuras do *Rosarium Philosophorum* que Jung (1999) utilizou em seu livro “Ab-reação, análise de sonhos e transferência” para compreender e elucidar os fenômenos transferenciais que se constelam na análise.

O arquétipo da coniunctio também se expressa no tema do *hieros gamos*, expressão que, em grego, significa “casamento sagrado” e que alude ao ritual de cópula e/ou casamento entre um homem e uma mulher representando a união entre um deus e uma deusa, com significado arquetípico. A hierogamia também pode ser compreendida como o diálogo diferenciado entre o consciente e o inconsciente de uma pessoa, situação que pode representar a meta da individuação.

Conclusões

Podemos dizer que na relação de amizade entre homem e mulher existe a constelação de um quatérnio representado pelo homem e sua anima, a mulher e seu animus. Estes quatro elementos se interligam de forma direta e cruzada, e tanto através de sua anima quanto de sua amiga o homem se relaciona com seu inconsciente. O mesmo pode ser dito a respeito da mulher em relação ao seu animus e seu amigo. O arquétipo de alteridade contrassexual carrega aspectos reprimidos, idealizados, atemorizantes e numi-

nosos do sexo oposto. Através da amizade com uma pessoa do sexo oposto, especialmente se for uma amizade que atravessa longos períodos, o indivíduo terá aportes trazidos pelo outro de como tende a se relacionar com o seu alter interno. Estes amigos, assim como parceiros amorosos, mas de forma que não é idêntica, podem ser consciente ou inconscientemente escolhidos por carregarem projeções idealizadas ou terríveis do sexo oposto. Nossos parceiros representam o que admiramos ou tememos, o que adoramos ou detestamos em nós mesmos, o que conhecemos e o que desconhecemos a respeito de nossa jornada. Ao nos relacionarmos externamente com estes aspectos apartados de nós mesmos, podemos nos reaproximar de pedaços de nossa alma.

A amizade duradoura entre um homem e uma mulher pode ser uma via de individuação complexa e plena de possibilidade de desenvolvimento como o casamento. E quando digo “como o casamento”, não quero dizer “igual ao casamento”, pois existem qualidades e dificuldades diferentes envolvidas, porém quero ressaltar o quanto um par de amigos de sexo oposto também é um casal que forma uma sizígia.

Cultivar uma amizade como esta requer habilidade e trabalho, discernimento e clareza, trazendo frutos numerosos e compensadores.

Interessante ressaltar que a palavra “correspondência” significa responder reciprocamente. As cartas entre Fernando Sabino e Clarice Lispector nos inspiram com lirismo para desenvolver relações de cumplicidade e convivência fraterna. Corresponder-se com um grande amigo é uma maneira de fazer alma.

Não quero dar a entender que a amizade é sempre maravilhosa e, assim, parecer ingênua. As dores da amizade podem cavar vazios mutilantes dentro de nós. Isto é um risco para qualquer natureza de amizade. Os desencontros representados pela incompreensão, pela má elaboração do ciúme, da inveja, os ataques de ira e de rivalidade, atuações de complexos de poder e de inferioridade – tudo isso pode causar feridas

terríveis na vida de qualquer ser humano. Propositadamente quis me aprofundar no lado luminoso da amizade, pois a psiquiatria e a psicologia já tendem a focar por demais a patologia em detrimento da fisiologia.

Por fim, concluo: a amizade – entre pessoas de diferentes sexos e gêneros, idades, crenças e comportamentos – é uma das razões pelas quais a vida merece o mergulho. ■

Recebido: 24/02/2023

Revisão: 02/07/2023

Abstract

Anima and animus – friendship and individuation

This article addresses the bond of friendship between a man and a woman as a booster of individuation of both. Through a symbolic reading of the correspondence between the Brazilian writers Clarice

Lispector and Fernando Sabino the author dives on the individuation booster by such a friendship, which lasted for more than thirty years. Reflections are made about the archetypes of anima and animus. ■

Keywords: anima, animus, friendship, individuation

Resumen

Anima y animus – amistad y individuación

El artículo aborda la amistad entre un hombre y una mujer como propulsor de la individuación de ambos. A través de una lectura simbólica de la correspondencia entre los escritores brasileños Clarice Lispector y Fer-

nando Sabino la autora profundiza en la individuación proporcionada por tal relación de amistad, que perduró por más de treinta años. Hace reflexiones acerca de los arquetipos del ánima y del animus. ■

Palabras clave: ánima, animus, amistad, individuación.

Referências

HILLMAN, J. *O livro do Puer*. São Paulo: Paulus, 2008.

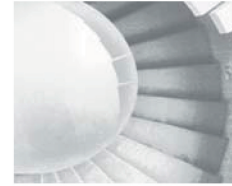
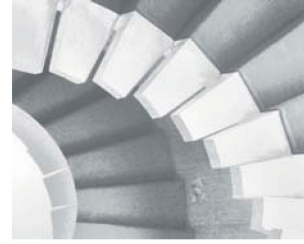
JUNG, C. G. *Ab-reação, análise de sonhos e transferência*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999

_____. *Mysterium coniunctiones*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

PLATÃO. *O banquete, ou, do amor*. 6. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

SABINO, F.; LISPECTOR, C. *Cartas perto do coração*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WILLHEM, R. *I Ching: o livro das mutações*. 20. ed. São Paulo: Pensamento, 2002.

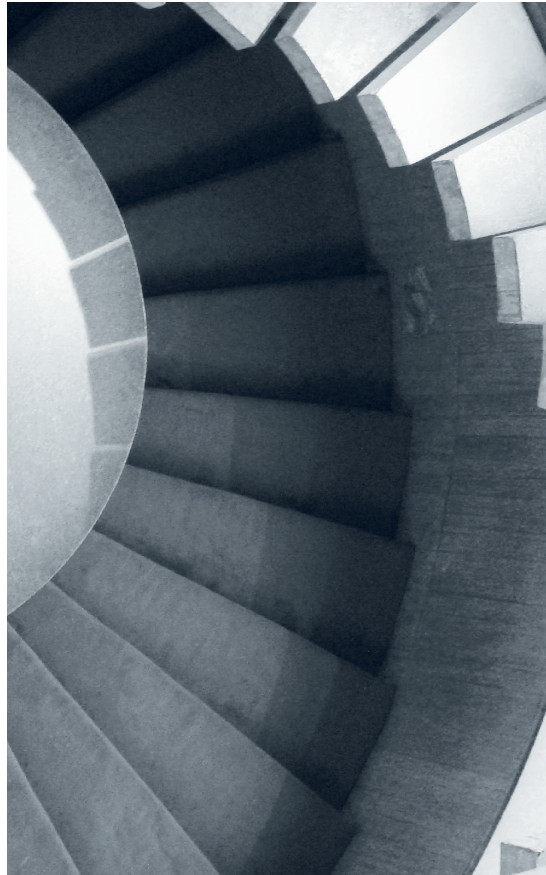


Anima and animus – friendship and individuation

Renata Ferraz Torres*

Abstract

This article addresses the bond of friendship between a man and a woman as a booster of individuation of both. Through a symbolic reading of the correspondence between the Brazilian writers Clarice Lispector and Fernando Sabino the author dives on the individuation booster by such a friendship, which lasted for more than thirty years. Reflections are made about the archetypes of anima and animus. ■



Keywords

Anima,
animus,
friendship,
individuation.

* Physician graduated from the Faculty of Medicine of USP in 1998. Residency in Psychiatry at the Institute of Psychiatry, Hospital das Clínicas, FMUSP concluded in 2001. Analyst member of the Brazilian Society of Analytical Psychology and of the International Association for Analytical Psychology since 2006. Member of the Teaching Committee at SBPA since 2011. e-mail: <renata.ferraz.torres@gmail.com>

Anima and animus – friendship and individuation

Introduction

This article proposes to reflect on how the friendship between a man and a woman can work as a deepening of individuation. By delving into the correspondence between Brazilian writers Clarice Lispector and Fernando Sabino, the author unveils the threads that weave the bond of a friendship that lasted for more than thirty years, and was recorded through letters.

Reading such correspondence is intriguing and moving, we feel like witnesses of this deep relationship and reciprocal exchange. After citing several letters that illustrate the relationship between the writers, there is a discussion of Jungian themes such as coinunctio, hierogamy, individuation, anima–animus relationships.

Finally, conclusions are drawn on how friendship can also be a way of individuation. Corresponding with a great friend is a way of soul making.

Friendship and individuation

For some time I have been reflecting on the different qualities and types of friendship that unite a man and a woman. The specificities of relationships are as many as there are friends. Without intending to generalize, here's a snippet to share.

I see friendship as a form of love. It summons us to individuation as it challenges us to find our own way of relating. Friendship gives us feedback on how we function at our best and at our worst, as is often the case in intimate relationships. The friend brings me back to who I am, in addition to, at the same time, inviting me to be someone other than myself.

According to Plato (2010), friendship is a reciprocal predisposition that makes two beings jealous of each other's happiness.

When we reflect on the friendship between a man and a woman, it is a relationship with some particularities. In most cultures, friends tend to be expected to be primarily of the same sex, and Brazilian culture is no different on this point. There is some strangeness about a pair of friends of the opposite sex, which inspires curiosity and suspicion. "Are they lovers?" is often speculated. Common sense says that pure friendship between a man and a woman does not exist.

In literature, cinema and pop culture there are many examples of male friends: Don Quixote and Sancho Panza, the three musketeers, Sherlock Holmes and Watson, Laurel and Hardy, the Three Stooges, Batman and Robin. We also have many examples of romantic partners, as well as opposite-sex siblings in culture and mythology, but examples of opposite-sex friends are difficult to remember.

In Ancient Greece it was considered that true friendship could only develop between equals, particularly between free men. Friendship between a citizen (a free man) and a slave was considered impossible, as well as between a man and a woman.

There are friendships that are erotic, in which sexuality plays a prominent role, whether it is lived concretely or not, whether it is reciprocated or not. There are friends who are love affairs, just as there are love affairs between friends. And also devotional friendships, in which admiration and even a certain formality are part of the scenario. And I'm going to challenge common sense by saying that there are also friendships between men and women that, although being between unequals, that are lived in fraternity. Here, love is lived in a social domain in which loyalty

and companionship predominate. There is a communion of thoughts and reflections, with complicity and the experience of a great love that is not romantic. This love can accompany friends for decades and throughout their lives, passing by marital relations without disturbing them, although often there may be jealousy on the part of these friends' partners.

When there is trust and maturity in the relationship, it is sometimes possible to find space for understanding and integration of each of the relationships with discrimination and creativity, partnership and loyalty between lovers and friends.

The object of my reflection is the friendship cultivated between a heterosexual man and woman – especially a friendship that goes through decades and long transformations in the lives of each of the friends, and that develops on the ground of companionship. Other profiles could be made, but I emphasize the specificity chosen for the delimitation of the theme.

Such a friendship can be a strong impetus for the individuation of those involved, due to the fact that a friend often harbors the projection of either the anima or the animus of the other, and at other times it is evident that he is dealing with a diverse and independent being, who surprises him or her, in spite of projective expectations. This is a qualitatively different path than that taken in a romantic relationship between a man and a woman, as the bond takes place outside a marital and/or sexual context. When compared to a romantic relationship, pure friendship between a heterosexual man and woman presents a course with different specificities, different obstacles, different roots and different fruits, about which little reflection is given.

For those who live the experience of having a great friend of the opposite sex, there is a rich opportunity to experience love from a perspective of soul transcendence. The anima, animus

and conjunctio archetypes are constellated in a different way to what is experienced in conjuality and sexuality.

Correspondence Clarice Lispector – Fernando Sabino

A few years ago I was delighted to read the correspondence between two great friends: Fernando Sabino and Clarice Lispector, a book published in 2001. Great writers who delved deeply into the dramas and wonders experienced by the human soul, the authors have given us masterful works such as “*O Encontro Marcado*”, “*O Menino no Espelho*”, “*A Paixão Segundo G.H.*” and “*Laços de Família*”.

They met in 1944, when Clarice was 23 years old and Fernando, 20. Their friendship lasted until death separated them, in this case Clarice's death in 1977. Therefore, the relationship lasted more than thirty years. Luckily for us, part of this relationship was recorded in letters, as both lived outside Brazil for long periods of time. Thus, it is possible to have the opportunity to participate as an observer in this relationship of kindness, cooperation, goodwill and mutual admiration.

According to Fernando, when they were young the writers had an almost daily interaction in meetings at a bakery in Rio de Janeiro or at the house of one of the two, where they had long conversations that lasted for hours, discussing literature, worldview, ideology and politics, in addition to submit their work to each other for appreciation, criticism and comment. In Fernando's words:

together we reformulated our values and discovered the world, drunk with youth. It was more than a passion for literature, or for one another, unspoken, that united two young people ‘close to the wild heart of life’: what transpires in our letters is a kind of secret pact between the two of us, solidary in the face of the enigma what the

future had in store for our destiny as writers (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 8).

In the case of Fernando and Clarice, the love experienced was neither romantic nor sexual, but fraternal. They vibrated with each other's success, made suggestions, and the letters were very witty, endowed with a sense of humor and an impressive mastery of words.

In addition to the funny moments, there were dramatic ones. Clarice describes her deep existential anguish, professional insecurity, apathy, shyness, creative block, which made her experience great difficulties. Fernando repeatedly supports her, turns to her with respect and compassion, loyalty, solidarity, understanding. In these letters, perhaps the most beautiful thing is to see how Fernando has an unshakable faith in Clarice's ability to get back on her feet, a very great respect for her, seeing dignity in her suffering.

I selected some excerpts from the correspondence, and I invite the readers to taste them imbued with a poetic listening.

I begin with words from Clarice to Fernando, in an excerpt taken from a letter written on August 5th, 1946. The author was living in Switzerland with her husband, the diplomat Maury Gurgel Valente, and sent the letter to New York, where Fernando lived in occasion. The excerpt goes like this:

Fernando, [...] I received a letter [...] [with] your article "*O Sentimento e a Palavra*". I read it again and I was so happy... It was a letter from you again, and a conversation. I was excited, it doesn't matter that in a little while it will be over and that I'll go to the seamstress with a dead soul... What matters is that I stayed as I am now, well into spring. Suddenly it seemed to me that I should keep working, that everything is bad, but that's how it is, that things are unknown until they burst into

an acquaintance [...], and that from time to time we can receive this gift, which is a friendly word from a friend, and I suppose that if there is compensation – and I don't see why it should be greater – this is already great and more than is deserved (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 51).

Clarice explains how much the words of a friend, even if distant, are capable of bringing spring. He talks about the "free gift that is a friendly word from a friend", a poetic image that alludes to the gift that is friendship.

Fernando, who followed Clarice's suffering a few letters later, wrote to her from New York, on September 17, 1946, after reading a short story written by the author:

Clarice, [...] I really liked your story: admirably well written, nothing is lacking or surplus. [...] From it I can perceive something much more important than the very importance of the short story: that you are writing well, calmly, in a safe style, without haste. Perhaps because now you are not suffering much, but suffering well: it is a very important difference, which Mário [de Andrade] always called my attention to. We suffer a lot: what is needed is to suffer well, with discernment, with class, with the serenity of someone who is already initiated into suffering (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 60).

Another excerpt from Fernando's letter, this one written on July 27th, 1947, from New York, brings the dimension of gratitude in relation to sharing life as a whole:

For now I need you to write to me, I need you to send me news, for you to say that you weren't angry because of my silence and tell me a lot about it. So that I finally know if you're still living, because living is

free, please, no one asked for permission to be born or paid entry into the world, and since we don't have anyone to thank for so much kindness, we thank each other. Thank you very much, Clarice (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 90).

It is interesting to see how the letters show a certain shyness when talking about issues of conjugality – certainly, they also convey a certain spirit of the times, but they demonstrate the zeal and delicacy of the lived and well-circumscribed roles. Fernando was married to Helena Sabino. Clarice was married to Maury. In addition to the friendship between Fernando and Clarice, with many professional issues in common, Helena and Maury also participated in the relationship. The four maintained a relationship of affection and friendship, meeting when possible; and expressions of appreciation are frequent in the letters, whether between Fernando and Maury or Clarice and Helena. Correspondents ask about the other's spouse, kisses and hugs are sent, best wishes. However, a letter written by Fernando on June 12, 1953 follows from Rio de Janeiro and at one point says the following:

I'm going to sell the house and move out of here. What you may have heard about me is true: I've been living alone for two months and I intend to continue. Starting over – only I'm not seventeen anymore, which turns out to be a mere literary realization (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 95).

Fernando continues, in the same letter, talking about multiple subjects in a similar tone to the previous letters, without going into the feelings and conflicts that possibly motivated the couple's separation. Comments on factual matters, makes stylistic and literary comments. Congratulates Clarice on the birth of her second child; comments on a political and journalistic

dispute between Carlos Lacerda and Samuel Wainer; amends three more generic matters. At the end of the letter he writes just like this: "When I move I'll send you my new address. Helena and the kids are living with her parents – in case I was too understatement or too tight-lipped when I told her we split up" (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 97).

In the following letter, there is no mention or comment from Clarice about her friend's separation. We can either assume that they talked over the phone or, perhaps more likely, that discussing details of each other's marital relationships was not a current practice between these two friends.

In September 1954 Clarice writes from Washington, embarrassed at having turned down Fernando's offer to pick her up at the airport on the occasion of her arrival on a brief visit to Rio de Janeiro. Clarice felt that she had incurred a lack of courtesy, which could have made her friend angry. She interprets it this way because, afterwards, Fernando was supposed to call her on a certain day during her stay in Rio, which he did not do. Returning to Washington, where she now lived, Clarice writes:

it embarrasses me that I'm always arriving and leaving, which forces friends to move around me, a movement that sometimes doesn't even fit right into their lives. [...] Maury always says that I tend to have personal reactions to things that are impersonal. It seems to be true. It seems that I would be able to sincerely ask someone not to pick up my fallen glove on the floor so as not to bother that someone, without understanding what a nuisance it is not to pick it up (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 118-119).

In the letter, while revealing her feelings, Clarice describes her fantasies as "silly complications". Fernando responds as follows:

Clarice, your ‘complications’ are not silly but useless. It’s true that you don’t have to worry at all, I didn’t go to the airport because you didn’t want to and then it was over, I didn’t call because something must have happened at the time that I don’t remember, and then you weren’t there. But it was worth the mismatch because he forced a letter so good that it looked like a letter from Mário de Andrade, and that is a compliment. [...] I need your encouragement – that of someone who, not seeing things up close, has perspective. [...] Embrace Maury for me and always believe in Fernando’s friendship (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 120-121).

Fernando observes that a friend is able to gain perspective on the life of the other. The truth is that, not seeing things so closely, the friend doesn’t see them from afar either. Far enough to be able to see, close enough to be able to tell.

Another letter from Clarice, also written in 1954, has a playful tone:

Hello Fernando, I’m writing to you but I don’t have anything to say either. I think that’s how, little by little, honest old people end up not saying anything. But the funny thing is that having nothing to say, it makes you want to say it. [...] If you reply to this letter with another one where you also don’t know what to say, it will seem like that game that you’ve certainly played one day: the game of “let’s see who blinks first”, who can last longer with eyes wide open (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 122).

In the presence of a great friend, even without anything to say, a subject is invented. Proximity brings the experience of significant silence.

The writers vibrate with each other’s texts, they participate in their literary journeys. In a letter dated March 30th, 1955, regarding a group of

short stories by Clarice that would later be part of the book “*Laços de Família*”, Fernando writes:

There remains the consolation of thinking that if I were capable, like you, of saying the unspeakable, I would have certain things to say that you will still say. And I just keep waiting. [...] you wrote eight short stories like no one even remotely managed to do in Brazil. You are writing like no one else - you are saying like no one else has dared say. I’m sorry for the excess of enthusiasm that is not in your way, but it’s not possible to leave it for less (SABINO, LISPECTOR, 2001, p. 125).

The friend says what we could – but wouldn’t – say. Clarice and Fernando inspire each other, admire each other. In this admiration, the friends look at each other and at themselves. The friend is the mirror that reflects me back, and also the one who, by not offering me a mirror image or symmetrical image, but a different one, maps my contours and differences, reveals me.

On January 8th, 1957, Clarice wrote a letter that I find moving. Impacted by the beauty of the book “*O Encontro Marcado*”, written by Fernando and whose manuscript she had just read, Clarice says:

Fernando, your book amazed me. I started reading your cutting sentences [...], I asked myself at first where you intended to take the reader and take yourself. What amazed me is that [...] I found myself unexpectedly inside the book, understanding everything you wanted, experiencing everything [...]. It’s curious how your book and mine have the same root. [...] But Fernando, isn’t the fact that you wrote this book and I wrote mine the beginning of maturity? [...] Amen, Fernando, amen. For all of us. I have never

felt so much belonging to a “generation”. For the first time, perhaps, I felt the word ‘generation’ in another sense [...] I wanted to be more mentally organized so that I could write you a straight letter, putting into words impressions I had, [...], but difficult to me of reaching words. The truth, Fernando, is that after this book, I am even more your friend. But the truth is also that if I hadn’t liked it so much, I would have been too (SABINO, LISPECTOR, 2001, pp. 186-188).

Discussion

Jung’s theory of contrasexuality invites us to reflect on how the opposite sex, this alter, is constituted as a magnetic force that leads to the expansion of consciousness throughout life, by bringing contributions of functioning and perception opposed to the ego and the unconscious. The original formulation of anima and animus was advanced for its time, as it was theorized decades before social scientists started talking about separate concepts for sex and gender.

It is currently considered that there is no equivalence between Logos or the principle of creativity and the male sex, nor Eros or the principle of receptivity and the female sex. The dynamisms are present in the psyche of both men and women. The fact is that throughout culture there is an emphasis on reinforcing Logos and the principle of activity in the psyche of men and Eros and principle of receptivity in the psyche of women. Thus, contrary contents remain repressed or not expressed in consciousness, sometimes because they are unknown or do not have the necessary amount of energy for their eruption.

Through the relationship with alterity and contrasexuality we become deeper and more unique. Although such archetypes are active throughout the whole life cycle, they become

especially potentiated during metanoia, when the identity process deepens and the possibility of self-knowledge – for those who seek it – can become denser.

James Hillman (2008) writes about the anima in a broader perspective. In Hillman, anima is psyche, or soul, and is present in both men and women, being described through the poetic image of valleys, as opposed to peaks, inhabited by the spirit. In the peaks there is light, clarity, altitude, spiritual elevation, this is where the pneuma resides. The anima resides in the valleys, where there is darkness, dampness, depression, depth. The soul – whether in men or women – is what makes it possible for experience to be transformed into a psychic experience.

We learn to make friends in childhood. Often the first friends are siblings, cousins, schoolmates. With friends we learn to relate symmetrically, which is different from what we experience with parents, teachers, authority figures and later with children, students, people for whom we will constitute ourselves as authority figures. With friends we learn to share, we experience other ways of being in the world, talking, behaving, loving. We learned cooperativeness (lending and borrowing, collaborating, producing together) and competitiveness (discussing, disagreeing, rivaling, breaking up).

Jung (1997) wrote about the coniunctio archetype, which refers to the union of opposing elements. It is a symbol that appears recurrently in alchemy, and that can be represented by the union between the sun and the moon, the masculine and the feminine, the king and the queen. The graphic representation of the Tao symbol is the union and juxtaposition between yang – light, creative, masculine element – and yin – dark, receptive, feminine element. The I Ching (WILLHEM, 2002), a Chinese oracular book consulted since time immemorial to seek self-knowledge, describes, through images, how principles of creativity and receptivity com-

plement and reciprocally stimulate each other. When one of them reaches its maximum point of expression, it manifests within itself the seed of its opposite.

The coniunctio alludes to the union of unequal and opposite, complementary elements, and symbolically represents the sexual relationship through which a new element is born. This is symbolized by the divine child, which manifests a potential for a greater totality than the simple sum of the elements that initially generated it. Thus, $1 + 1 = 3$. The coniunctio represents intrapsychic processes that culminate in the possibility of transformation and rebirth, and symbols that represent it exert fascination and fear. The pairing of male-female syzygy appears in alchemical illustrations of great significance, such as the series of engravings from the *Rosarium Philosophorum*, which Jung (1999) used in his book “Ab-reaction, dream analysis and transference” to understand and elucidate the phenomena transferences that constellate in the analysis.

The coniunctio archetype is also expressed in the theme of hieros gamos, a word that in Greek means “sacred marriage”, and which alludes to the ritual of copulation and/or marriage between a man and a woman, representing the union between a god and a goddess, with archetypal meaning. Hierogamy can also be understood as the differentiated dialogue between a person’s conscious and unconscious, a situation that can represent the goal of individuation.

Conclusions

We can say that in the relationship of friendship between man and woman there is the constellation of a quaternion represented by the man and his anima, the woman and her animus. These four elements interconnect directly and crosswise, and both through his anima and his friend, man relates to his unconscious. The same can be said about the woman in relation to her animus and her friend. The arche-

type of contrasexual alterity carries repressed, idealized, frightening and numinous aspects of the opposite sex. Through friendship with a person of the opposite sex, especially if it is a friendship that spans long periods of time, the individual will have contributions brought by the other on how he tends to relate to his internal alter. These friends, like love partners, but in a way that is not identical, can be consciously or unconsciously chosen because they carry idealized or terrible projections of the opposite sex.

Our partners represent what we admire or fear, what we love or hate about ourselves, what we know and don’t know about our journey. By externally relating to these separate aspects of ourselves, we can reconnect with pieces of our soul.

The lasting friendship between a man and a woman can be a complex individuation path, full of possibilities for development like marriage. And when I say “like marriage” I don’t mean “exactly like marriage”, because there are different qualities and difficulties involved, but I want to emphasize how much a pair of friends of the opposite sex is also a couple that forms a syzygy.

Cultivating a friendship like this requires skill and work, discernment and clarity, bearing numerous and rewarding fruits.

It is interesting to point out that the word “correspondence” means to respond reciprocally. The letters between Fernando Sabino and Clarice Lispector inspire us with lyricism to develop relationships of complicity and fraternal coexistence. Corresponding with a great friend is a way of soul making.

I don’t want to imply that friendship is always wonderful, and thus appear naive. The pains of friendship can dig crippling holes inside us. This is a risk to any kind of friendship. Disagreements represented by incomprehension, poor elaboration of jealousy, envy, attacks of anger and rivalry, acts of power and inferiority complexes – all of this can cause terrible wounds in the life of any human being. I purposely wanted

to delve deeper into the bright side of friendship, as psychiatry and psychology already tend to focus too much on pathology to the detriment of physiology.

Finally, I conclude: friendship – between people of different sexes and genders, ages, beliefs and behaviors – is one of the reasons why life deserves diving. ■

Received: 02/24/2023

Revised: 02/07/2023

Resumo

Anima e animus – amizade e individuação

O artigo aborda a amizade entre um homem e uma mulher como propulsor da individuação de ambos. Através de uma leitura simbólica da correspondência entre os escritores brasileiros Clarice Lispector e Fernando

Sabino, a autora mergulha na individuação proporcionada por tal relação de amizade, que perdurou por mais de 30 anos. Tece reflexões a respeito dos arquétipos da anima e do animus. ■

Palavras-chave: anima, animus, amizade, individuação.

Resumen

Anima y animus – amistad y individuación

El artículo aborda la amistad entre un hombre y una mujer como propulsor de la individuación de ambos. A través de una lectura simbólica de la correspondencia entre los escritores brasileños Clarice Lispector y Fernando

Sabino la autora profundiza en la individuación proporcionada por tal relación de amistad, que perduró por más de treinta años. Hace reflexiones acerca de los arquetipos del ánima y del animus. ■

Palabras clave: ánima, animus, amistad, individuación.

References

HILLMAN, J. *O livro do Puer*. São Paulo: Paulus, 2008.

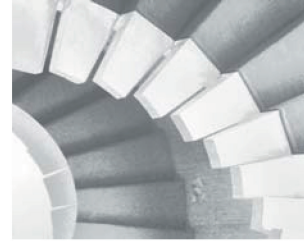
JUNG, C.G. *Mysterium coniunctiones*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Ab-reação, análise de sonhos e transferência. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

PLATO. *O banquete, ou, do amor*. 6. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

SABINO, F.; LISPECTOR, C. *Cartas perto do coração*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WILLHEM, R. *I Ching: o livro das mutações*. 20. ed. São Paulo: Pensamento, 2002.



Escritas que curam: complexo racial e narrativa memorialista

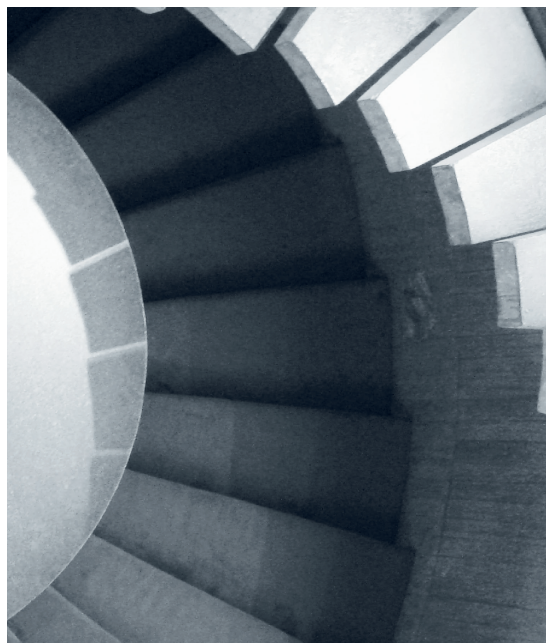
Simone Rodrigues Neves*

Resumo

O presente trabalho buscou refletir, por meio da perspectiva junguiana, sobre as contribuições das narrativas memorialistas para a transformação do complexo racial. Destacamos que a memória individual está interligada à memória coletiva e apontamos os impactos traumáticos decorrentes do aniquilamento das memórias dos afrodescendentes em decorrência do colonialismo ao longo da nossa história. Nesse sentido, analisou-se o romance “Becos da Memória” da escritora Conceição Evaristo, considerando a dimensão simbólica-arquetípica presente na obra e os aspectos do processo de individuação da autora. A sua obra literária, pautada no que ela própria denominou de “escrevivência”, é um

exemplo de como as memórias traumáticas, carregadas pela potência dos complexos, quando “reeditadas” por meio da escrita, podem desencadear transformações psíquicas no campo individual e coletivo. ■

Palavras-chave
Complexo racial, memória, narrativa, literatura.



* Psicóloga pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Mestre em Saúde na Comunidade pela USP-RP. Especialista em Psicologia Analítica pela Unicamp. Analista Junguiana pelo Instituto de Psicologia Analítica de Campinas (IPAC/AJB/IAAP). Coordenadora da Especialização em Psicologia Analítica pelo Instituto Vincence Solaris. Professora de Psicologia da Faculdade ESAMC/Uberlândia. Coordenadora do Departamento de Literatura da AJB. E-mail: sipsineves@gmail.com

Escritas que curam: complexo racial e narrativa memorialista

Sobre memórias e narrativas

Somos seres tecidos pelos fios “emaranhados da memória”, por meio dela confirmamos e reelaboramos cotidianamente a nossa identidade. Como função psicológica, a memória está diretamente relacionada à ideia de que somos hoje a continuidade do que vivemos em nosso passado. Jung considera que memória e esquecimento são polaridades de uma mesma função, que se alternam e se regulam pelo movimento da energia psíquica (JUNG, 2015).

Conforme propõe Bachelard (1988), recordar é uma tessitura da imaginação, que se move por meio de um fluxo dinâmico e criativo. Portanto, a linguagem capaz de acessar o conteúdo da memória significativa não é a descrição objetiva, descritiva, mas sim a linguagem poética.

O neurocientista Oliver Sacks afirmou que “não somos capazes de ter acesso direto ao fato histórico, e o que sentimos ou afirmamos ser verdade depende tanto da nossa imaginação como dos nossos sentidos” (2017, p. 73). Por outro lado, construímos como “verdade narrativa” as histórias que contamos para nós mesmos e para os outros, recategorizadas e refinadas continuamente. As memórias são frágeis, mas também flexíveis e portadoras de imensa criatividade

Somos também tecidos por meio da memória coletiva. Halbwachs (1990) defende que nossas lembranças permanecem coletivas porque, na verdade, nunca estamos sós, pois o outro se faz presente mesmo na ausência, “[...] na realidade nunca estamos sós. Não é necessário que outros estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco uma quantidade de pessoas que não se confundem” (p. 26).

Weil (1996) desenvolveu o conceito de “enraizamento”, caracterizando-o como uma necessidade fundamental da alma humana. Segundo ela, o ser humano deve conservar vivos certos

tesouros do passado para poder constituir sua existência social e coletiva. Desse modo, a transmissão dos conhecimentos acumulados ao longo da história de determinado povo possibilita o acesso e reconhecimento da riqueza cultural e ancestral sedimentada ao longo do tempo. Os valores coletivos entrelaçam-se com a história individual, permitindo ao ser humano se apropriar de sua herança ancestral.

A memória coletiva implica um fortalecimento da identidade individual e coletiva e possibilita aos grupos a preservação dos vínculos afetivos e resistência em meio aos conflitos e adversidades, nesse sentido, preservar a memória é promover a vida. Em contrapartida, o desmantelamento da memória coletiva pode implicar experiências traumáticas coletivas promotoras da experiência de desenraizamento.

Uma marca traumática que compõe a memória e a história brasileira se refere aos processos de apagamento da memória dos povos africanos escravizados em nosso território ao longo dos séculos. Na história da diáspora negra, a memória se insere no campo da resistência.

A perspectiva junguiana abre espaço para compreendermos a memória, componente da psique individual, como parte de uma coletividade. Nesse sentido, Shamdasani (2005) ressaltou que um dos traços distintivos do trabalho de Jung foi a maneira como ele concebeu a inclusão do indivíduo na história cultural ou como ele buscou considerar a integração da história cultural na psique do indivíduo. Os estudos sobre os complexos culturais possibilitam a ampliação da compreensão desse fenômeno.

Exploramos neste trabalho os impactos desse trauma histórico para a memória coletiva. Nos apoiamos em estudos desenvolvidos por autores junguianos e decoloniais, que nos esclarecem sobre como a condição de “outridade” imposta

aos negros pelos brancos teve consequências traumáticas para sociedade, destacando as implicações do complexo racial no apagamento e reativação de memórias negras.

Em sequência, buscamos demonstrar esse fenômeno por meio da análise simbólica do livro “Becos da Memória” de Conceição Evaristo. Esse romance é fortemente atravessado pelas memórias da autora, onde as marcas do luto e da luta se apresentam como consequência traumática da diáspora negra e são reatualizadas na experiência de violência e opressão vivenciadas pela autora e sua comunidade. Nessa obra, observamos que as recordações quando transformadas pela imaginação se mostram como elemento fundamental de resistência e de preservação da memória individual e coletiva. Buscamos ainda relacionar o processo criativo da autora ao seu processo de individuação.

Racismo, complexo cultural e trauma

O termo “complexos culturais” vem ganhando relevância no cenário junguiano nos últimos anos. Tal ideia foi proposta por Kimbles e Singers no início do século XXI, tendo como ponto de partida a ampliação da teoria de Jung dos complexos afetivos e a ideia de inconsciente cultural proposta por Joseph Henderson nos anos 1960, considerando o processo de desenvolvimento de grupos e comunidades (SINGER, KAPLINSKY, 2019). Esses autores defendem a premissa de que existe um outro nível de complexos que atuam na psique da coletividade. Assim como os complexos afetivos, os culturais também são inconscientes, atuam de maneira autônoma, possuem grande mobilização emocional em torno de memórias, ideias e imagens “[...] que tendem a se aglomerar em torno de um núcleo arquetípico e serem compartilhados pelo indivíduo dentro de um coletivo definido” (SINGER, KAPLINSKY, 2019, p. 58).

Boechat (2014) destaca que o complexo cultural está relacionado a questões conflituosas que a coletividade desenvolve no decorrer de sua história. Ele aponta um paralelo na estrutu-

ra e origem dos complexos individual e coletivo. O primeiro pode se estruturar no início da vida, a partir de um trauma, mas irá atuar em momentos posteriores da vida necessitando de uma elaboração posterior. O segundo poderá originar-se nos primórdios da organização de uma cultura e poderão ter efeitos traumáticos na organização e mobilização futuras de uma sociedade.

Almeida (2019, p. 26) descreve o racismo como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento e que se manifesta por meio de práticas conscientes e inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem”. O preconceito racial pode desencadear práticas discriminatórias de maneira direta, como o repúdio ostensivo a indivíduos e grupos, ou de maneira indireta, caracterizada pela prática discriminatória de forma inconsciente, sem intencionalidade explícita.

Sabemos que o Brasil tem como marca histórica ser o último país do ocidente a abolir a escravidão. Boechat (2014) enfatiza que essa especificidade faz com que a experiência da escravidão seja considerada um potente complexo cultural para a identidade brasileira.

Dias e Gambini (1999) destacaram que no Brasil a miscigenação superficialmente compartilhada como ideal de síntese de culturas escondeu uma nação fracionada e dividida, pois tanto os indígenas como os africanos não foram considerados pelo colonizador como indivíduos possuidores da alma, o que permaneceu no imaginário coletivo ao longo dos anos.

Souza (2021) e Gonzalez (2020) apontaram que o negro, para se afirmar ou se negar, deveria tomar o branco como referencial de identidade. O colonialismo introduziu o sentimento de inferioridade no colonizado por meio de estratégias de dominação, por meio da difusão ideológica de uma suposta superioridade do colonizador. Dessa forma, o colonizador é retratado como portador de valores civilizatórios superiores e universais, que deverão ser modelos a serem seguidos. Aqui prevaleceram as

teorias de miscigenação e da democracia racial, nas quais parte da população não reconhece o racismo como um componente presente e atuante na sociedade. Tal alienação é sustentada por meio da ideologia de branqueamento, que busca negar a existência do negro por meio do silenciamento e da opressão camuflados pelo discurso de igualdade racial.

Kilomba (2019) destaca que a linguagem do trauma é adequada para compreender tais experiências cotidianas de racismo, pois são capazes de promover rupturas internas de si.

Apesar da temática das questões raciais fazer parte da tradição da psicologia social, na área da psicologia clínica, os estudos sobre essa temática ainda são escassos no Brasil (BENEDITO, FERNANDES, 2020). O silenciamento diante do tema presente por muitos anos dificulta a elaboração do trauma. É preciso considerar que tal postura diante de uma sociedade que vive sob os impactos do complexo racial, denuncia a negação e dificuldade de enfrentamento e de elaboração desse trauma coletivo.

Ramos (2010) destaca a necessidade de reconhecer que o racismo no Brasil é um fenômeno complexo, e que se faz necessário investigar o quanto os impactos da escravidão ainda afetam o inconsciente pessoal de indivíduos negros e brancos e o inconsciente coletivo. Nesse sentido, é preciso mobilizarmos estudos e pesquisas que se movam diante da negação coletiva, para atitudes de reconhecimento, responsabilidade e transformação do complexo racial.

Consideramos fundamental retornarmos às ricas contribuições do pensamento junguiano no que se refere à compreensão e intervenção no campo da transformação do complexo racial de maneira criativa. Nessa perspectiva, devemos considerar que, assim como o trabalho para a elaboração e integração dos complexos emocionais exige a intervenção por meio da dimensão simbólica, o complexo cultural também exige um trabalho similar como caminho para a transformação coletiva. A literatura negra mostra-se como um espaço de abertura para a conscien-

zação e transformação dos complexos culturais negados por séculos, um dos caminhos percorridos por essa escrita é o acesso e restauração de memórias pessoais e ancestrais.

(Con) fundindo escrita e vida: memórias negras e “escrevivência”

Se houvesse um monumento à memória negra, deveria ser construído no fundo do mar, em homenagem àqueles que se perderam na travessia. Na impossibilidade de levantar tal monumento, me dedico a construir uma obra literária sobre o tema (EVARISTO In MEIRELES, 2022, n.p.).

Conceição Evaristo, escritora reconhecida nacional e internacionalmente, é uma das grandes referências da literatura na atualidade. É romancista, contista e poeta. O seu trabalho apresenta como tema central a vivência de pessoas negras, em especial das mulheres. Seu trabalho se fundamenta em reflexões e críticas profundas em relação às desigualdades raciais brasileiras. Caracteriza a sua narrativa com termo “escrevivência”. Associa a criação do termo com o jogo de palavras escrever, viver e ser, apontando para uma inversão ao histórico que se fundamenta na fala de mulheres negras escravizadas que tinham que contar suas histórias para a casa-grande. A “escrevivência” apresenta-se como uma proposta abrangente, e subversiva que vai além do campo da literatura.

Conceição afirma que a sua escrita busca “borrar” essa imagem do passado, das africanas que tinham de contar a história de ninar para os brancos. Ela lembra que os negros foram silenciados ao longo dos séculos de maneira opressiva. “A escrevivência quer provocar a denúncia, rompendo com o silêncio secular: E no campo da literatura essa provocação vai ser feita da maneira mais poética possível!” (EVARISTO In MEIRELES, 2022, n.p.).

Podemos identificar a sua obra como um espelho capaz de apresentar múltiplas imagens das vivências dos afrodescendentes. As forças

opostas da brutalidade e da delicadeza se encontram e ganham contornos em suas palavras minuciosamente tecidas em figurações poéticas bem desenhadas. A sua escrita é capaz de mobilizar densas emoções ao descrever a crueza de uma realidade desnudada.

Os seus escritos possibilitam ao leitor um encontro com memórias ancestrais. Ela despe com as suas palavras os nossos complexos dialogando com os fantasmas dos navios negreiros. É uma voz secular, profunda. Deparamo-nos em suas palavras com o olhar poético da mulher preta que atravessou os séculos e que encontrou como suas armas o lápis, papel e a memória. Ela alcança um lugar muito tênue entre a ficção e a realidade, e as suas memórias pessoais estão atravessadas pela memória coletiva.

Hillmann (2010) faz uma provocação para a temática das ficções que construímos em nossas trajetórias como forma de alcançar um sentido e uma verdade para elas. Segundo o autor, cada um carrega consigo sua própria trama, escrevendo sua história tanto retrospectivamente quanto em direção ao futuro, à medida que a memória “se cura” na imaginação. Podemos associar essa ideia ao processo de criação de Evaristo, descrito nos seus relatos, pois é uma escrita que brota no espaço intermediário entre memória e ficção.

Brewster (2020), apoiando-se no pensamento de Jung, destaca que a transformação de um complexo, seja ele individual ou coletivo, só será possível por meio de uma força de oposição ao movimento que fere nossos valores e integridade. Ela aponta que a literatura negra americana surgiu como uma força de oposição às narrativas brancas da sociedade racista. Por meio dela é possível reativar a memória do que somos enquanto indivíduos e etnia.

Desse modo podemos considerar que a escrita exerce um importante papel no contexto individual e coletivo ao dar visibilidade às experiências de sofrimento e perdas vivenciadas no processo de diáspora e suas trágicas consequências ao longo dos séculos. Por meio de sua dimensão simbólica, a literatura poderá

contribuir de maneira significativa no processo de elaboração do luto coletivo.

Becos da memória – individuação e “escrevivência”

“[...] nada que está narrado em Becos da memória é verdade, nada que está narrado em Becos da memória é mentira” (EVARISTO, 2018, p. 9). “Becos da Memória” é um marco da origem da “escrevivência” de Conceição Evaristo, que afirmou que esse trabalho surgiu ao escutar a voz de sua mãe, narrando um fragmento da memória longínqua. Nesse momento, ela foi transportada no tempo, ficando assim, face a face com o seu eu-menina e, dessa forma, foi possível retomar suas vivências reais e imaginárias junto a sua família e comunidade da favela em que viveu em Belo Horizonte durante a infância e o início da adolescência. A escrita do livro surgiu como uma possibilidade de cobrir os vazios das lembranças transfiguradas.

Em “Becos da Memória” acompanhamos por meio de Maria Nova, uma menina de 13 anos, as histórias e as vivências dos moradores da favela em um período próximo a um desfavelamento. No romance são apresentadas as narrativas de três gerações do clã familiar – Mãe Joana, sua mãe, Maria Velha e Tio Totó – e a comunidade como família estendida de Maria-Nova. As trajetórias são marcadas pela dor, pelo sofrimento e por violações de várias ordens, mas sobretudo por resistência, solidariedade e afetividade. É por meio do olhar ambíguo e questionador da adolescência, que vagueia entre a desilusão e a esperança, que a obra transita com muita profundidade. Os personagens são constituídos por mulheres e homens negros, descendentes de escravizados. É possível acompanhar o desenvolvimento psíquico de Maria-Nova por meio de sua interação com os demais personagens que compõem o romance.

A casa, segundo Bachelard (1998), representa o nosso canto do mundo, o nosso primeiro refúgio, por essa razão, muitos dos escritores a tomam como imagem de proteção e estabilida-

de. Em uma perspectiva imagética, “tendemos a imaginá-la sempre mais do que ela é, pois, com esta imagem arquetípica, estamos justamente no ponto de união entre imaginação e memória: o espaço habitado transcende o espaço geométrico” (BACHELARD, 1998, p. 62).

Por meio da narrativa de Maria-Nova, acessamos uma imagem arquetípica de casa ampliada. A casa de suas memórias, seu universo inicial, referência primeira de proteção e pertencimento, é a favela. Nesse território, os barracos não estão isolados, eles se amontoam e se conectam por meio dos becos, assim como a sua memória. Na introdução do romance, Maria-Nova, já adulta, destaca que o livro é uma homenagem a todas as figuras que se amontoavam dentro dela, assim como os barracos da favela.

No romance, podemos acompanhar os desdobramentos do trauma psíquico vivenciado por uma menina que tem o seu espaço habitacional concreto e subjetivo destruído de maneira brutal. Acompanhamos assim a reatualização do trauma recorrente da diáspora dos afrodescendentes. A dor e o sofrimento são inevitáveis diante da expulsão do território continente, dos sonhos e das memórias da coletividade. Em aproximadamente um ano os barracos são demolidos e os moradores gradativamente vão se retirando. Uma nova diáspora é forçada, com a expulsão, os habitantes da favela abandonam a sua comunidade.

A contação de histórias é o fio condutor do romance. Maria-Velha e o Tio Totó, um casal de velhos, e o andarilho Bondade são portadores e transmissores das histórias da comunidade e da ancestralidade. Esses anciões reproduzem a cultura africana milenar de contação de histórias, eles são os portadores da memória do povo e os transmissores de ensinamentos. A eles cabe o papel “dos *griots*”, guardiões das memórias coletivas, cuja função é compartilhar as experiências ancestrais para as novas gerações por meio da narrativa oral. Esses indivíduos são referências tradicionalmente importantes para a preservação e transmissão dos conhecimentos dentro

da cultura de vários países africanos (HAMPATÊ, 2010).

Bosi (1994) destaca que a narrativa só ganha sentido a partir da ressonância de quem escuta. Dessa forma podemos inferir que o narrador se alimenta com a presença ativa do ouvinte. Os jovens ouvintes, a partir da escuta, mergulham em suas raízes por meio das histórias/memórias narradas pelos ancestrais. Nesse movimento, o velho adquire um valor fundamental para a família e comunidade. Conforme propôs Benjamin (1987), diferentemente da informação, que só tem valor no momento imediato em que é novidade, a narrativa, como forma artesanal de comunicação, conserva suas forças germinativas ao longo do tempo. É por meio dos conhecimentos compartilhados e transmitidos entre gerações que o narrador constrói a sua narrativa, a partir de sua experiência pessoal ou por meio da incorporação das histórias relatadas pelos outros.

É nessa perspectiva que Maria-Nova, no auge de sua adolescência, introjeta os ensinamentos transmitidos pelos mais velhos. Diante das experiências vividas, ela carregava um estranho sentimento no peito. Sentia naquele momento de sua vida, mesmo sem saber como, que haveria de contar as histórias dela e dos outros. Ao acompanharmos as suas elocuições internas, é possível identificarmos aqui o ponto de partida do trabalho literário de Conceição Evaristo. Intuitivamente, Maria-Nova reconhece o “chamado” de sua alma inquieta e assumiria para si, como destino, ser porta-voz de seu povo. Nesse momento criação e criatura se (con)fundem, ficção e realidade se entrelaçam. Conceição denominou como “escrevivência” esse fenômeno de entrelaçamento, no qual as vivências individuais e coletivas, a subjetividade e coletividade se encontram por meio da literatura.

Podemos compreender esse caminho percorrido por ela, e tão bem descrito em “Becos da Memória”, como uma marca significativa do seu processo de individuação. Conforme proposto por Jung (2016, p. 166), “a individuação se refere ao processo do desenvolvimento da personali-

dade, por meio da integração dos conteúdos do inconsciente, pessoal e coletivo, à consciência”. Significa um alargamento da consciência, de maneira contínua, não linear. Porém, esse processo só é possível de se realizar por meio da experiência do encontro com o outro, seja na relação concreta do indivíduo com a comunidade a que se pertence ou na internalização do(s) outro(s) em si, em sua dimensão subjetiva e simbólica (BARRETO, 2010).

Maria-Nova amplia a consciência de si à medida que se relaciona com o seu entorno, se reconhece e se enraíza nas experiências da coletividade. Em muitos momentos do romance, ela é descrita com os sentidos aguçados, recolhida em profunda introspecção.

Desse modo, podemos inferir que a sua energia psíquica se movimenta por meio da introjeção contemplativa e de reflexões solitárias. Por outro lado, a sua indignação se manifestava de maneira recorrente e a fazia se projetar em uma realidade diferente. Diante da destruição e mortes presentes na favela, “Maria-Nova sentia que seria preciso modificar a própria história, tinha um compromisso com a vida e não podia recuar” (EVARISTO, 2018, p. 48).

O banzo como expressão arquetípica do luto

O pai do tio Totó, ao narrar as histórias dos antepassados, comentava sobre uma dor estranha que nos dias de muito sol apertava o peito.

Era a dor do banzo. O avô de Maria-Velha também falava da mesma dor ao perder quase todos os filhos vendidos pelo seu senhor. Maria-Nova também era dada à tristeza, já tinha o banzo no sangue, guardava no peito saudades de uma vida longínqua, não vivida (EVARISTO, 2018, p. 89).

No decorrer da trama, a menina, ao testemunhar o sofrimento de várias ordens, é tomada por grande tristeza, o seu coração se enchia de dor, ela havia herdado o sentimento do banzo.

O termo banzo é amplo, abarca a tristeza, a nostalgia, o luto e o desassossego da alma vivenciados pelos negros escravizados. Segundo Lopes (2011), banzo é uma palavra originária das línguas quicongo e quimbundo e refere-se a pensamento, lembrança, saudade, paixão e mágoa. Era uma nostalgia mortal que acometia os negros escravizados no Brasil. No primeiro dicionário da língua portuguesa (ODA, 2008) a palavra banzar foi definida como ação de “pasmarse com pena”. Referia-se, no passado, a uma reação à experiência traumática do sequestro e da escravidão vividos pelos povos negros. A partir dali homens e mulheres escravizados viveriam em estado de desassossego da alma, decorrente do exílio forçado e dos desdobramentos da escravidão, tortura e aniquilamento da existência. No século XVIII, o banzo foi classificado como epidemia psiquiátrica decorrente de uma enfermidade melancólica relacionada ao desgosto causado pelo afastamento violento da África, rompimento brutal com os vínculos familiares e comunitários, e a revolta pela perda de liberdade e as reações aos castigos pesados e injustos (ODA, 2008).

O banzo atravessou os séculos e ainda se faz presente nos descendentes que ainda sofrem as sequelas de um sistema social escravocrata. A favela atualiza a vivência da senzala em fome, falta de higiene básica, violência física e simbólica e exploração do trabalho.

No meio da favela existia um buraco imenso que crescia na época da chuva e dos desbarraamentos, era depositário do lixo dos moradores e ameaçava a comunidade. Maria-Nova o descreveu como uma imponente cratera que desafiava o mundo (EVARISTO, 2018). No momento de despedida da favela, após olhar o “buracão” bem no fundo, sentiu que dentro de si havia um buraco vazio, maior que aquele que externamente observava. Por um minuto, ao contemplar o buracão, sentiu como se tudo se desintegrasse dentro de si.

Cidinha-Cidoca, outra moradora da favela, bonita e faceira, tinha “o rabo de ouro”, desejada pelos homens e odiada pelas mulheres, na-

quele momento andava quieta, suja e descabelada, com o olhar parado no vazio. Tomada por amargura e desilusão, endoideceu, cansada de padecer do “não viver”, lançou-se no buracão da favela que engolia tudo e assim morreu.

A experiência traumática pode ser visualizada como uma grande fenda que se abre no inconsciente. Podemos aproximar a imagem do buracão de uma personificação sombria do trauma coletivo da diáspora negra, atualizando a experiência de fragmentação emocional por meio da violência e exclusão a que a comunidade é exposta cotidianamente. O trauma, associado à força autônoma do complexo emocional, é capaz de atrair para si, de maneira ameaçadora, a energia psíquica e criativa, interrompendo assim o fluxo do desenvolvimento espontâneo da vida. Kalsched destaca que os complexos crescem por agregação, atraindo cada vez mais realidade, como um buraco negro no espaço, triturando pedaços de experiência (KALSCHED, 2013, p. 122). O buracão da favela, cova funda e exposta, como um câncer faminto, devora a terra, elemento que simboliza a sustentação da vida concreta. Considerando ainda que a terra pode ser associada às imagens maternas de fecundidade e regeneração, o buracão, como uma chaga aberta, é o alerta sempre presente da ameaça e aniquilação da vida.

Bastide (1943) e Oda (2010) apontaram que, no período da escravização no Brasil, o suicídio de muitos escravizados estava relacionado ao banzo. Em muitos casos, o suicídio foi associado à manifestação de resistência e à busca de libertação da brutal condição de aprisionamento e aniquilamento da condição de humanidade dos indivíduos. Uma das formas descritas de suicídio frequente dos escravizados, adoecidos pelo banzo, era por meio de ingestão da terra, prática trazida pela África. Dessa maneira, simbolicamente, os negros buscavam, paradoxalmente, por meio da morte física, retornar a vida simbólica, ao resgatar a liberdade perdida.

Kilomba (2019) descreve a presença de muitos relatos que ligam o suicídio ao impacto do racis-

mo e do isolamento nas narrativas dos escravizados no período colonial e de negros na contemporaneidade. A autora reflete que, em contexto de aniquilamento da humanidade por meio do racismo, o suicídio pode emergir como uma função subversiva dentro das dinâmicas de opressão racial. Como performance final o sujeito reivindica a própria subjetividade. É nesse sentido que podemos compreender o suicídio de Cidinha-Cindoca, como ato de reivindicação de um desfecho final trágico, porém de legítima autonomia diante do desespero diante da própria existência.

Brewster (2020), ao se referir às nuances dos complexos raciais, destaca o “luto arquetípico” como parte do trauma cultural decorrente do efeito da escravidão. O complexo racial carrega emoções de medo, tristeza e raiva profundos, e o trauma é reativado transgeracionalmente à medida que as experiências similares de opressão são revividas nas gerações posteriores. Somos fortemente afetados pelo nosso passado pessoal e coletivo. As gerações carregam em sua memória ancestral a dor da inferiorização e da invisibilidade. O luto vivenciado pelos ancestrais é reativado em Maria-Nova ao entrar em contato com as narrativas dos mais velhos e por meio das suas vivências pessoais e da comunidade. A cultura escravagista ainda não foi desfeita, ela se atualiza diante do olhar da menina, que terá diante de si como desafio para a sua jornada, o trabalho elaborativo dos seus lutos pessoais e coletivos.

Maria-Nova, ao se aproximar da realidade que se desvela em cada beco da favela e das memórias compartilhadas pelos mais velhos, se depara com a dolorosa experiência do “banzar” percebe que “Todos morreriam um dia, inclusive alguns dos moradores da favela, no desespero da vida repetiam a trajetória dos negros escravizados nos séculos passados e encontrariam na morte a única saída” (EVARISTO, 2018, p. 38) Ela compreende que precisaria seguir a sua vida, gostava de aprender, essa seria a sua esperança e salvação. Junto à experiência do desassossego do banzo, estavam presentes as sementes das histórias narradas pelos *griots*. Tais sementes

serão incorporadas na psique de Maria-Nova e germinadas em suas memórias. As suas “escrivências” reverberam como expressão de resistência. Aos olhos dos velhos da comunidade, a sua vida representava a esperança da transformação presente na nova geração.

Despedida e iniciação

As últimas páginas do livro relatam os momentos de despedida de Maria-Nova dos últimos moradores que restavam na favela ao final da devastação ruidosa do desfavelamento.

O último lugar que ela foi visitar antes da partida foi a casa de Vó Rita, moradora antiga da comunidade, que transbordava amor por todos os lados. Muitos moradores haviam nascido por meio de suas mãos de parteira. Chegando a essa casa, Maria-Nova, ao atravessar o portão despencado, sentia como se estivesse ultrapassando o próprio limite da vida, sem morrer. Vó Rita a recebe carinhosamente e abençoa a sua jornada.

Podemos considerar que o processo de despedida de Maria-Nova da favela e as bênçãos recebidas pelos velhos simbolicamente apontam para um ritual de passagem para a vida adulta. Após esses encontros, Maria-Nova teve um grande sonho:

Vó Rita entrou devagarinho no quarto. De repente. Calada. Ela que não tinha a voz calada nunca, pois, se não estava falando, cantando estava; que nunca chegava de repente, pois se sabia de longe que Vó Rita estava chegando. E eis que ela chegou pé ante pé. Grandona, gorda, desajeitada. Abriu a blusa e através do negro luzidio e transparente de sua pele, via-se lá dentro um coração enorme. E cada batida do coração de Vó Rita nasciam os homens. Todos os homens: negros, brancos, azuis, amarelos, cor de rosa, descoloridos... Do coração enorme, grande de Vó Rita, nascia a humanidade inteira (EVARISTO, 2018, p. 141).

Pela riqueza simbólica e poética presente no relato de Maria-Nova podemos inferir que se trata de um Grande Sonho (JUNG, 2014). Tais sonhos são carregados de imagens arquetípicas capazes de gerar transformações emocionais profundas e redimensionamento da própria vida. Vó Rita, que cotidianamente representava “a grande mãe da comunidade”, sempre com uma postura tão barulhenta, no sonho, entra no quarto de Maria-Nova de maneira cautelosa. A forma grande e gorda de Vó Rita remete ao arquétipo da força do materno ancestral. Ganha destaque na imagem onírica o seu “ventre coronário” como fonte geradora da vida, visível através de sua pele iluminada e transparente, o que nos remete à dimensão espiritual da imagem.

No sonho, a alma de Vó Rita é revelada e é por meio do pulsar de seu coração que os homens, com todas as suas diversidades de cor, são gerados. A origem da humanidade surge assim do pulsar da amorosidade da alma maternal. No vocabulário mandê, Nimba significa o feminino enquanto alma, esse significado está presente na antiquíssima deusa da fertilidade Nimba, cultuada em rituais praticados pelos povos africanos Baga e Nalu. Segundo Paiva (2021), nos rituais, Nimba é representada por muitas cores, é uma deusa que gera, atua, coopera, compartilha e tece o destino da vida dos seres.

Considerando a dimensão arquetípica do sonho, podemos pensar que Maria-Nova foi visitada em seu quarto pela alma feminina universal, já que o termo “avó” transmite uma forte referência afetiva da matriz ancestral. Podemos pensar que, simbolicamente, Vó Rita constela a imagem da Mama África fortemente identificada com a origem da humanidade, considerando os vários indícios já descobertos de que o *homo sapiens* surgiu naquele continente. Se nos aproximamos um pouco do nosso território, podemos inferir que a matriz africana constitui uma das marcas da nacionalidade brasileira, tais referências negras se atualizam nas imagens das Mães de Santo, nas tias da periferia, nas rainhas das congadas, entre tantas outras.

O quarto, espaço de intimidade, limitado pelo tempo e espaço, pode ser associado à consciência egoica de Maria-Nova, que é penetrada, de maneira cuidadosa pelo conteúdo arcaico e ancestral do inconsciente coletivo. É uma experiência arrebatadora, na qual ela se depara com a força curativa de sua ancestralidade, presente nas imagens da fecundidade, solidariedade e criatividade, elementos essenciais para a sua trajetória pessoal e legado coletivo pautados em sua “escrevivência”. Evaristo relatou que, à medida que entrava na adolescência, a escrita passou a ser para ela um lugar de suporte para desaguar as suas dúvidas e angústias:

Se a leitura desde a adolescência foi para mim um meio, uma maneira de suportar o mundo, pois me proporcionava um duplo movimento de fuga e inserção no espaço em que eu vivia, a escrita também, desde aquela época abarcava essas duas possibilidades. Fugir para sonhar e inserir-se para modificar (EVARISTO, 2005, p. 3).

A partir da exploração da obra “Becos da Memória” e dos relatos de Conceição Evaristo, podemos considerar que o seu processo criativo por meio da experiência literária, iniciada em sua adolescência, foi determinante para o seu desenvolvimento individual com grandes reverberações na coletividade. Por meio do exercício da introversão imaginativa foi possível distanciar-se dos impactos presentes na realidade concreta e, nesse movimento introspectivo, encontrou os elementos necessários para o enfrentamento e transformação da realidade por meio do exercício da escrita.

Jung destacou a força do processo criativo como um impulso que brota do inconsciente. Ele recorre à imagem do desenvolvimento de uma árvore para descrever o anseio criativo que: “[...] vive e cresce dentro do homem como uma árvore no solo do qual extrai o seu alimento. Por conseguinte, faríamos bem em considerar o processo criativo como uma essência viva implantada na

alma do homem” (2013, p. 75). Ele denominou tal essência como “complexo autônomo” devido à dimensão arquetípica, transpessoal, que caracteriza o impulso criativo. Desse modo, a produção da obra de arte tem uma dimensão coletiva que se manifesta na elaboração do trabalho individual do artista. O processo criativo ocorre por meio da ativação de conteúdos arquetípicos presentes no campo do inconsciente coletivo. Jung atribuiu um papel fundamental da obra de arte como agente educativo e curativo no campo da coletividade:

[...] trabalha continuamente na educação do espírito da época, pois traz à tona aquelas formas das quais a época mais necessita. Partindo da insatisfação do presente, a ânsia do artista recua até encontrar no inconsciente aquela imagem primordial adequada para compensar de modo mais efetivo a carência e unilateralidade do espírito da época (2012, p. 83).

O incômodo e a indignação vividos por Conceição Evaristo nos anos iniciais de sua vida diante das contradições impostas pelo racismo em suas diversas manifestações foram as sementes geradoras de seu processo de libertação na dimensão pessoal com forte impacto na psique coletiva. A sua obra literária, pautada no que ela denominou por “escrevivência”, é um exemplo de como as memórias pessoais, incluindo as traumáticas, carregadas pela potência dos complexos individuais e coletivos, quando experimentadas e reeditadas em sua dimensão simbólica por meio da escrita podem desencadear transformações psíquicas de maneira criativa no campo individual e coletivo. A escrita de “Becos da memória” revela o processo de iniciação de Conceição Evaristo (2018) em sua jornada literária por meio da escrevivência:

As histórias são inventadas, mesmo as reais quando são contadas. Entre o acontecimento e a narração do fato, há espaço

em profundidade, é ali que explode a invenção [...]. Na base, no fundamento da narrativa de *Becos* está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever *Becos* foi perseguir uma *escrevivência* (p. 9).

Considerações finais

A consideração da dimensão simbólica como elemento estruturante da condição humana, tão presente nos estudos junguianos, é uma referência primordial para a compreensão da realidade psíquica e coletiva. Tal perspectiva se apresenta como muito valiosa em tempos sombrios como o que atravessamos, em que os discursos rasos, rígidos e literalizantes da vida ganham espaço e se apresentam como sintoma coletivo de um profundo esvaziamento.

O ato de narrar e compartilhar memórias é uma forma de construir e se reconstruir enquanto referência de continuidade e subjetividade, dessa forma é possível, por meio da fala e da escrita, estabelecer contato com a história pessoal e coletiva, fortalecendo a própria identidade. As narrativas memorialísticas se movimentam de maneira fluida, entre ficção e realidade, entre o inconsciente e a consciência. Desse modo tais narrativas nos aproximam do

passado de maneira reconstrutiva por meio dos recursos apresentados no presente e podemos assim nos projetar no futuro.

O Brasil pode ser reconhecido como uma nação que se constituiu com uma grande riqueza no que se refere a sua diversidade cultural, por outro lado, é também identificado como um país com uma grande dívida simbólica no que se refere à segregação, à exploração e ao abuso dos povos indígenas e dos descendentes africanos.

Tal silenciamento é consequência de um projeto colonizador que, de forma consciente e inconsciente, causou rupturas profundas que repercutiram em nossa psique individual e coletiva ao longo dos séculos.

Partindo da perspectiva de que a nossa individualidade se desenvolve por meio do reconhecimento da nossa totalidade, as memórias também podem ser consideradas como matéria-prima da alma coletiva. Um povo, quando tem as suas memórias apagadas, padece do sofrimento de desenraizamento e aniquilamento simbólico, muitas vezes oriundos de uma fissura traumática grave. Nesse sentido, a restauração das memórias negras, por meio das narrativas, se insere no campo da resistência e da cura. ■

Recebido: 21/02/2023

Revisão: 02/07/2023

Abstract

Writing to heal racial complex and memorialist narrative

*This paper aims to reflect on a Jungian perspective, the contributions of memorialist narratives to the transformation of the racial complex. We emphasize that individual memory is intertwined with collective memory and we point out the traumatic impacts resulting from the annihilation of the memories of Afro-descendants as a result of colonialism throughout our history. Thus, the novel *Alleys of Memory* by the writer*

*Conceição Evaristo was analyzed, considering the symbolic-archetypal dimension present in this work as well as aspects of the author's individuation process. Her literary work, based on what she has called *escrevivência*, is an example of how traumatic memories, carried by the power of complexes, when re-edited through writing, can trigger psychic transformations both in the individual and the collective. ■*

Keywords: racial complex, memory, narrative, literature.

Resumen

Escritos que curan: complejo racial y narrativa memorialista

*El presente trabajo buscó reflexionar, a través de la perspectiva junguiana, sobre los aportes de las narrativas memorialistas a la transformación del complejo racial. Resaltamos que la memoria individual se entrelaza con la memoria colectiva y señalamos los impactos traumáticos derivados del aniquilamiento de las memorias de los afrodescendientes a causa del colonialismo a lo largo de nuestra historia. En este sentido, se analizó la novela *"Becos da Memória"* (Callejones de la*

*Memoria) de la escritora Conceição Evaristo, considerando la dimensión simbólico-arquetípica presente en la obra y los aspectos del proceso de individuación de la autora. Su obra literaria, basada en lo que ella misma llamó *"escrevivencia"*, es un ejemplo de cómo los recuerdos traumáticos, cargados de la potencia de los complejos, al ser *"reeditados"* a través de la escritura, pueden desencadenar transformaciones psíquicas en el ámbito individual y colectivo. ■*

Palabras clave: Complejo racial. Memoria. Narrativa. Literatura.

Referências

- ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- BACHELARD, G. *Poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- _____. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARRETO, M. Psicologia analítica: individuação, sensibilidade simbólica, reconhecimento do outro. *Mosaico: Estudos em Psicologia*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. 62-64, 2010.
- BASTIDE, R. Os suicídios em São Paulo, segundo a cor. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1943. (Boletim de Sociologia, no 71).
- BENEDITO, M.; FERNANDES, S. Psicologia e racismo: as heranças da clínica psicológica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 40, n. esp. p. 1-16. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003229997>
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas, vol. 1)
- BOECHAT, W. Luzes e sombra da alma brasileira: um país em busca de identidade. In: BOECHAT, W. (Org.). *Alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 71-83.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994.
- BREWSTER, F. *The racial complex: a Jung perspective on culture and race*. London: Routledge, 2020.
- DIAS, L.; GAMBINI, R. *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, 1999.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. *Z Cultural*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 1-3, ago. 2005.
- _____. A escrivência serve também para as pessoas pensarem. [Entrevista cedida a] Tayrine Santana. *Itaú Social*, 9 nov. 2020. Disponível em: <<http://www.itausocial.org.br>>. Acesso em: 21 jul. 2022.
- _____. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, H. (Org.). *Interseccionalidade: pioneiras no feminismo brasileiro*. São Paulo: Bazar do Tempo, 2020. p. 251-511.
- HALBWACHS, M. *Memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.
- HAMPATÊ, BÂ, A. *História geral da África*. Paris: Unesco, 2010.
- HILLMANN, J. *Ficções que curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler*. São Paulo: Verus, 2010.
- JUNG, C. G. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis: Vozes, 2012. (Obras Completas, vol. 15).
- _____. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2014. (Obras Completas, vol. 8/2).
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obras Completas, vol. 18/1).
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2016. (Obras Completas, vol. 9/1).
- KALSCHED, D. *O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal*. São Paulo: Paulus, 2013.
- KILOMBA, G. *Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- MEIRELES, M. Vinda da favela, Conceição Evaristo se consolida como escritora e vai à Flip. *Folha de S. Paulo*, 4 maio 2017. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/05/1880711-vinda-da-favela-conceicao-evaristo-se-consolida-como-escritora-e-vai-a-flip.shtml>>. Acesso em: 21 jul. 22
- ODA, A. Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 11, supl. 4, p. 735-61, dez. 2008. <https://doi.org/10.1590/S1415-47142008000500003>
- _____. A saudade que mata: pesquisa discute a polêmica questão do banzo como "nostalgia mortal" dos escravos. *Revista Fapesp* 172, jun. 2010. Disponível em: <https://www.saci.ufscar.br/servico_clipping?id=8071>. Acesso: 20 jan. 2023

- PAIVA, F. Konatêyá e a deusa Nimba. *Jornal O Povo, Vida & Arte*, 6 abr. 2021. Disponível em <<http://www.flaviopaiva.com.br/artigos/konateya-e-a-deusa-nimba/>>. Acesso em: 6 nov. 2021.
- RAMOS, D. Cultural complex and the elaboration of trauma from slavery. In: INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR ANALYTICAL PSYCHOLOGY CONGRESS, 18., 2010, Montreal. *Proceedings...* Zurich: International Association for Analytical Psychology, 2010. Disponível em: <<https://www.dradeniseramos.com/artigos>>. Acesso em: 6 nov. 2021.
- SACKS, O. *O rio da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da ciência moderna*. São Paulo: Ideias e Letras, 2005.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Complexos culturais em análise. In: STEIN, M. (Org.). *Psicanálise junguiana: trabalhando no espírito de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 72-101.
- SOUZA, N. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- WEIL, S. O enraizamento. In: BOSI, E. (Org.). *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 111-142.

Writing to heal racial complex and memorialist narrative

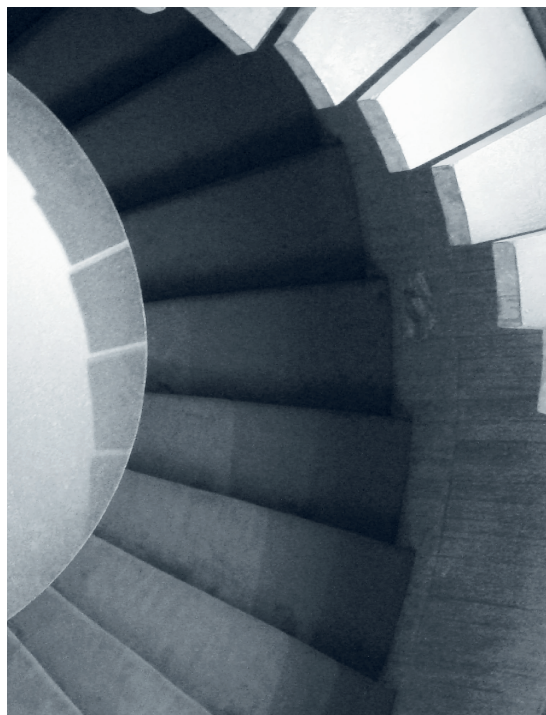
Simone Rodrigues Neves*

Abstract

This paper aims to reflect on a Jungian perspective, the contributions of memorialist narratives to the transformation of the racial complex. We emphasize that individual memory is intertwined with collective memory and we point out the traumatic impacts resulting from the annihilation of the memories of Afro-descendants as a result of colonialism throughout our history. Thus, the novel *Alleys of Memory* by the writer Conceição Evaristo was analyzed, considering the symbolic-archetypal dimension present in this work as well as aspects of the author's individuation process. Her literary work, based on what she has called *escrevivência*, is an example of how traumatic memories, carried by the pow-

er of complexes, when re-edited through writing, can trigger psychic transformations both in the individual and the collective. ■

Keywords
Racial complex, memory, narrative, literature.



* Psychologist from the Federal University of Uberlândia – UFU. Master in Community Health from USP-RP. Specialist in Analytical Psychology from UNICAMP. Jungian Analyst at the Institute of Analytical Psychology of Campinas – IPAC/AJB/IAAP. Coordinator of the Specialization in Analytical Psychology at Instituto Vincence Solaris. Professor of Psychology at Faculdade ESAMC/Uberlândia. Coordinator of the Department of Literature at AJB. Email: sipsineves@gmail.com

Writing to heal racial complex and memorialist narrative

About memories and narratives

We are human beings, woven by threads “tangled in memory” through which we daily confirm and re-elaborate our identity. As a psychological function, memory is related to the idea that today we are the continuity of what we lived in our past. Jung considers memory and forgetfulness as polarities of the same function, which are alternated and regulated by the movement of psychic energy (JUNG, 2015).

According to Bachelard (1988), recalling is a composition from the imagination that moves through a dynamic and creative flow. Therefore, the language capable of accessing the content of the significant memory is not the objective description but poetic language.

The neuroscientist Oliver Sacks said, “We are not able to have direct access to a historical fact, and what we feel or affirm to be true depends as much on our imagination as on our senses” (2017, p. 73). On the other hand, we built as “genuine narratives” the stories we tell to ourselves and to others, continually categorizing and refining them. Memories are fragile but also flexible and bearers of immense creativity.

We are also woven through collective memory. Halbwachs (1990) defends that our remembrance remains collective because, in fact, we are never alone; the other is present even in absence, “[...] In fact, we are never alone. It is not necessary for others to be there, materially separated from us: because we always have several people with us” (p. 26)

Weil (1996) developed the concept of “rooting” characterizing it as a fundamental necessity of the human soul. According to the author, human beings must keep alive certain treasures from the past to constitute their social and collective existence. Thereby, the transmission of accumulated knowledge over the history of cer-

tain people enables access and recognition of cultural and ancestral wealth sedimented over time. Collective values intertwine with individual history, allowing a human being to take possession of their ancestral heritage.

The collective memory implies the strengthening of individual and collective identity and enables groups to maintain affective bonds and resistance during conflicts and adversities. In this context, preserving memories is promoting life. In contrast, the dismantling of collective memory can imply collective traumatic experiences that promote the experience of uprooting.

A traumatic mark that constitutes Brazilian memory and history refers to the processes of erasing the memory of the African people enslaved in our territory over many centuries. In the history of the Black diaspora, memory is in the field of resistance.

Jungian’s perspective allows the understanding of memory, the component of the individual psyche, as part of a collectivity. Therefore, Shamdasani (2005) pointed out that one of the distinct traits of Jung’s work was the way he conceived the inclusion of the individual in cultural history or how he considered the integration of cultural history in the psyche of the individual. Studies about cultural complexes make possible the expansion of understanding of this phenomenon.

In this paper, we explore the impacts of historical trauma on collective memory. Studies developed by Jungians and decolonial authors supports this study, which clarify how the condition of “otherness” imposed on Black by White had traumatic consequences for society, highlighting implications of the racial complex in the suppression and reactivation of Black memories.

We try to demonstrate this phenomenon through a symbolical analysis of the book *Becos*

da Memória by Conceição Evaristo. This novel is strongly permeated by the memories of the author, where marks of mourning and fighting are presented as a traumatic consequence of the Black diaspora and are brought back again in the experience of violence and oppression lived by the author and her community. In her novel, we observe that when recollections are changed by imagination, they become a fundamental element of resistance and preservation of individual and collective memory. Also, we search to relate Evaristo's creative process to her own individuation process.

Racism, cultural complex and trauma

"Cultural complexes" is a term that has gained relevance in the Jungian scenario in the last few years. This concept was proposed by Kimbles and Singers in the early 21st century, taking as a starting point the expansion of Jung's theory of affective complexes and the term "cultural unconscious" proposed by Joseph Henderson in the 1960s, considering the process of developing groups and communities (SINGER, KAPLINSKY, 2019). These authors defend the premise that there is another level of complexes that act in the psyche of collectivity. As well affective complexes, cultural complexes are also unconscious, act autonomously, and have large emotional mobilization around memories, ideas, and images "[...] that tend to cluster around an archetypal core and be shared by the individual within a defined collective" (SINGER, KAPLINSKY, 2019, p. 58).

Boechat (2014) highlights that cultural complex is related to conflictive issues that the collective has developed throughout history. He points out a parallel in the structure and origin of individual and collective complexes. The first can be structured at the beginning of life, coming from a trauma, but it will act in subsequent moments of life, requiring further elaboration. The second can originate at the beginning of the organization of a culture and it can have traumatic effects on the future organization and mobilization of a society.

Almeida (2019, p. 26) describes racism as "a systematic form of discrimination based on race and manifested through conscious and unconscious practices that culminate in disadvantages or privileges for individuals, depending on the racial group to which they belong." Racial prejudice can trigger discriminatory practices directly, such as ostensible rejection of individuals and groups – or indirectly, characterized by unconscious discriminatory practices without explicit intentionality.

Brazil has a historical mark of being the last country from the Western to abolish slavery. Boechat (2014) believes this feature makes the experience of slavery to be considered a potent cultural complex for Brazilian identity.

Dias e Gambini (1999) pointed out that the miscegenation superficially shared as the ideal of cultural synthesis in Brazil, concealed a fractioned and divided nation because Indigenous and Africans were not considered by the colonizer as individuals who have souls. This has remained in the collective imaginary over the years.

Souza (2020) and Gonzalez (2019) said that Black people, in order to affirm or deny themselves, should take White as an identity reference. Colonialism introduced a feeling of inferiority in the colonized through strategies of domination and the ideological diffusion of a supposed superiority of the colonizer. Hence, the colonizer is described as a bearer of superior and universal civilizing values, which should be models to be followed. In Brazil, it has prevailed the miscegenation and racial democracy theories, in which part of the population does not recognize racism as a present and active component in society. This alienation is supported by the ideology of whitening, which seeks to deny the existence of Black people through silencing and oppression disguised by the discourse of racial equality.

Kilomba (2019) emphasizes that the language of trauma is adequate to comprehend daily experiences of racism, as they are capable of promoting internal ruptures.

Although the theme of racial issues is part of the tradition in social psychology, in clinical psychology, otherwise, the studies about this theme are still limited in Brazil (BENEDITO, FERNANDES, 2020). Silencing the present subject for many years makes it difficult to elaborate on the trauma. It is necessary to consider that this posture towards a society that lives under the impacts of the racial complex, reveals denial and difficulty of confrontation and elaboration of this collective trauma.

Ramos (2010) highlights the need to recognize that racism in Brazil is a complex phenomenon, in which is necessary to investigate how much the impacts of slavery still affect the personal unconscious of Black and White individuals and the collective unconscious. Thereby, it is essential to promote studies and researches that change from the collective denial to attitudes of recognition, responsibility, and transformation of the racial complex.

It is essential to consider the rich contributions of Jungian thoughts on understanding and intervention applied to creatively transforming the racial complex. In this perspective, we should consider that as well as the work for elaborating and integrating emotional complexes demand an intervention through a symbolical dimension, the cultural complex also demands similar work as a path for collective transformation. Black literature shows itself as an open space for the awareness and transformation of cultural complexes denied for centuries and one of the paths taken is the access and restoration of personal and ancestor's memories through writing.

Con-fusing write and life: black memories and *escrevivência*¹

If there were a monument to Black memory, it should be built at the bottom of the

sea in honor of those who were lost in the crossing. In the impossibility of raising such a monument, I dedicate myself to building a literary work about the subject (EVARISTO In MEIRELES, 2022, n.p.).

Conceição Evaristo, a Brazilian writer recognized nationally and internationally, is one of the biggest literature references nowadays. She is a novelist, short story writer, and poet. Her work's central theme is the life experience of Black people, especially women, based on profound reflections and criticisms related to Brazilian racial inequality. She characterizes her narrative with the neologism *escrevivência* – a wordplay combining “writing, living, and being”², indicating an inversion in history substantiated by the speech of enslaved Black women who had to tell their stories to the masters. *Escrevivência* presents itself as a broad and subversive proposal that goes beyond the field of literature.

Conceição claims her writing tries “to smudge” this image from the past, from the African women that had to tell bedtime stories for White children. She recalls that Black people were silenced in an oppressive way through the centuries. “*Escrevivência* wants to denounce, breaking the secular silence. In the field of literature, this provocation will be done in the most poetic way possible” (EVARISTO In MEIRELES, 2022, n.p.).

We can identify her work as a mirror capable of presenting multiple images of Afro-descendants' life experiences. The opposite strengths of brutality and delicacy encounter and obtain contours in her words, meticulously woven in well-designed poetic figures. Her writing is capable of mobilizing dense emotions when describing the rawness of an exposed reality.

Her writings enable the reader to meet ancestral memories. She takes off, with her words, our complexes, dialoguing with ghosts of slave ships. It is a secular and deep voice. In her

¹ Translator note: In Brazilian Portuguese, this is a neologism created by Conceição Evaristo; it joins these two words: “*escrever*” (writing) and “*vivência*” (experience); it would be something like “writexperencing” in English.

² Translator note: Equivalent to the words “*escrever*”, “*viver*” and “*ser*” in Brazilian Portuguese.

words, we come across the poetic look of the Black woman who crossed the centuries and found her weapons in pencil, paper, and memory. She reaches a very delicate place between fiction and reality, and her memories are crossed by collective memory.

Hillmann (2010) brings attention to the fictional themes we built in our life as a way of achieving meaning and truth for them. According to the author, everyone carries their own plot, writing their history retrospectively and towards the future, as the memory “heals” in the imagination. We can associate this idea with Evaristo’s creation process described in her reports since it is a writing that sprouts in the intermediate space between memory and fiction.

Brewster (2020), based on Jung’s thought, emphasizes that the transformation of an individual or collective complex, only will be possible through the strength of opposition to the movement that hurts our values and integrity. She points out that American Black literature emerged as a strength of opposition to White narratives of a racist society. Through them, it is possible to reactivate the memory of what we are as individuals and ethnicity.

Thereby, we can consider that writing plays an essential role in the individual and collective context by giving visibility to experiences of suffering and losses experienced in the diaspora process and its tragic consequences over the centuries. Through symbolical dimension, literature can contribute significantly in the process of elaboration of collective mourning.

Becos da Memória – individuation and escrivência

“[...] nothing narrated in *Becos da Memória* is true; nothing narrated in *Becos da Memória* is a lie” (EVARISTO, 2018, p. 9). *Becos da memória* is a landmark in the origins of Conceição Evaristo’s process of *escrivência*. She claims that this work emerged when she listened to her mother’s voice, narrating a fragment of a distant memory. At that moment, she

went back in time, becoming face to face with her girl-self, and in this way, it was possible to resume her real and imaginary experiences with her family and the favela community where she spent her childhood and early adolescence in Belo Horizonte. Writing the book emerged as a possibility to cover the emptiness of transfigured memories.

In *Becos da Memória*, through Maria-Nova, a thirteen-year-old girl, we follow stories and experiences of the favela residents in a period close to a *desfavelamento*³. In the novel, we see the narratives of three generations of the family clan – mommy Joana, her mother; Maria Velha and uncle Totó; and the community as Maria-Nova extended family. Their lives are marked by pain, suffering, and violations of different orders but also by resistance, solidarity, and affection. It is through the ambiguous and questioning eye of adolescence, wandering between disillusion and hope, that the work goes very deep. The characters are Black women and men, descendants of enslaved people. It is possible to see Maria-Nova’s psyche development through her interaction with the other characters.

According to Bachelard (1998), the house represents our place in the world, our first refuge and for this reason many writers take it as an image of protection and stability. In an imagery perspective “we always tend to imagine more than it is because with this archetypal image, we are precisely at the point of union between imagination and memory: ‘inhabited space transcends geometric space’” (BACHELARD, 1998, p. 62).

Through Maria-Nova’s narrative, we access an archetypal image of an expanded house. The house of her memories, her first universe, and the first reference to protection and belonging – the favela. In this territory, shacks are not isolated; they are huddled and connected through many alleys, likewise her memory. In

³ Translator note: Action of leaving the favela because of its eradication process.

the novel's introduction, an adult Maria-Nova highlights that the book is a tribute to every figure that huddled inside her, just like the shacks of the favela.

The story unfolds a psychic trauma experienced by a girl who has her concrete and subjective living space brutally destroyed. Thus, we see a retraumatization from Afro-descendants diaspora. Pain and suffering are inevitable when facing expulsion of their continent, losing their dreams, and their memories of collectivity. Within about one year, the shacks are destroyed, and the residents gradually begone. A new diaspora is forced upon them; the favela residents are expelled from their community.

Storytelling is the main thread of the novel. Maria-Velha and uncle Totó, a couple of old people, and Bondade, the hiker, are bearers and transmitters of the histories from their community and ancestry. These elders reproduce the millennial African culture of storytelling; they are bearers of peoples' memory and transmitters of teachings. They have the role of "griots", the guardians of the collective memories, whose function is to share ancestral experiences with the new generation through oral narrative. These individuals are traditionally important references to the preservation and transmission of knowledge inside the culture of many African countries (HAMPATÊ BÂ, 2010).

Bosi (1994) highlights that the narrative only makes sense if it has resonance for those who listen. Therefore, we infer the narrator is nourished by the active presence of the listener. The young listeners, because of listening, dive into their roots through histories/memories narrated by ancestors. In this movement, older people get a fundamental worth to the family and community. As proposed by Benjamin (1987), different from information – important in the immediate moment for its novelty value – the narrative, as a handmade form of communication, preserves its germinative forces over time. It is through the knowledge shared and transmitted between generations that the narrator builds the narrative

through personal experience or incorporating histories related by others.

In this perspective, Maria-Nova at the peak of her adolescence introjects the teaching transmitted by the elders. Facing her experiences, she carried a strange feeling in her chest. She felt in that moment of her life that she must tell hers and the others stories, even without knowing how. Following Maria-Nova's internal sayings, it is possible to identify the starting point of Conceição Evaristo's literature work. Intuitively, Maria-Nova recognizes "the calling" of her restless soul and takes on to herself, as destiny, to be the voice of her people. At this moment, creation and creator get con-fused; fiction and reality intertwine. Conceição denominates as *escrevivência* this phenomenon of intertwining, in which individual and collective experiences – subjectivity and collectivity – meet through literature.

We may understand this pathway crossed by her and well described in *Becos da Memória* as a significant mark of her individuation process. As proposed by Jung (2016, p. 166), "individuation refers to the process of personality development through the integration of the contents of the unconscious, personal and collective, into conscience". It means an enlargement of the conscience in a continuous non-linear way. Although this process is only possible to execute through the experience of meeting the other, whether in the concrete relation of the individual with the community to which it belongs or in the internalization of other(s) in itself, in its subjective and symbolical dimension (BARRETO, 2010).

Maria-Nova expands her conscience of herself as she relates to her surroundings, recognizing and taking root in the experiences of collectivity. In many moments of the novel, she is described with acute senses, in deep introspection.

Thereby, we can infer that her psyche energy moves through contemplative introjections and solitary reflections. On the other hand, her resentment was recurrently manifested

and made her project herself in a different reality. Facing destructions and deaths present at favela “Maria-Nova felt that it was necessary to change her own story, that she has a commitment to life and could not back down” (EVARISTO, 2018, p. 48).

Banzo as archetypal expression of mourning

Uncle Totó’s father, when narrating the ancestor’s stories, commented about a stranger pain that on sunny days tightened the chest,

It was the pain of banzo. Maria-Velha’s grandfather also spoke about the same pain when losing almost all the children sold by his master. Maria-Nova was also given to sadness, she already had banzo in the blood, she kept in her chest a sorrow of a remote life not lived (EVARISTO, 2018, p. 89).

During the plot, the girl, testifying suffering from different orders, is taken by a great sadness, her heart filled with pain; she had inherited the *banzo* feeling.

Banzo is a vast term, meaning sadness, nostalgia, mourning, and restlessness of the soul experienced by the enslaved Blacks. According to Lopes (2011), *banzo* is a word from Kikongo and Kimbundu languages, referring to thought, remembrance, sorrow, passion, and grief. It was a deadly nostalgia that struck the enslaved Black in Brazil. In the first dictionary of the Portuguese language (ODA, 2008), the word *banzar* was defined as the action of “astound with pity.” In the past, was referred to as a reaction to the traumatic experience of kidnapping and slavery lived by Black people. By this experience, enslaved men and women would live in a state of restlessness of the soul, resulting from forced exile and the consequences of slavery, such as torture and annihilation of life.

In the 18th century, *banzo* was classified as a psychiatric epidemic arising from a melanchol-

ic illness related to the disappointment caused by the violent departure of Africa, a brutal rupture with family and community bonds, and the uprising by the loss of freedom, and the reactions to the heavy and unfair punishments (ODA, 2008).

Banzo crossed centuries and is present in the descendants that still suffer sequels of a slave social system. Living in favelas bring back the experience of slavery in terms of hunger, lack of basic hygiene, physical and symbolic violence, and labor exploitation.

In the middle of the favela, there was a huge hole that grew during the rainy season and in the landslides. It was a depository for the residents’ garbage and a threat for the community. Maria-Nova described it as an imposing crater that challenges the world (EVARISTO, 2018). In the moment of her goodbyes from the favela, after looking deeply into the “big hole”, she felt an empty hole inside her, larger than the one she externally observed. For a minute, contemplating the big hole, she felt as if everything was disintegrating inside her.

Cidinha-Cidoca, another resident of the favela, pretty and coquette, easy on the eyes; she was desired by men and hated by women; at that moment, she was walking in silence, dirty, disheveled, and with an empty look. Taken by bitterness and disillusionment, she went crazy, tired of the suffering of “not living”, she threw herself into the big hole of the favela that swallowed everything, and she died.

Traumatic experience can be seen as a large crack opened in the unconscious. We can approach the big hole image as a darkening personification of the collective trauma from the Black diaspora, retraumatizing via the emotional fragmentation experience of violence and exclusion that the community is daily exposed to. Trauma, associated with the autonomous aspect of the emotional complex, is capable of attracting to itself, in a threatening way, the psychic and creative energy, blocking the flow of life’s spontaneous development. Kalsched highlights

that complexes grow by aggregation, attracting more and more reality, like a black hole in space, grinding pieces of experience (KALSCHED, 2013, p. 122). The big hole, a deep and exposed pit, like hungry cancer, devours the land, an element that symbolizes the support of the concrete life. Considering that the land can also be associated with maternal images of fertility and regeneration, the big hole, like an open wound, is a pressing warning against the threatening and annihilation of life.

Bastide (1943) and Oda (2010) said that in the period of slavery in Brazil, the suicide of many enslaved was related to *banzo*. In many cases, suicide was associated with demonstrations of resistance and pursuing freedom from the brutal condition of imprisonment and annihilation of the humanity condition of individuals. One of the frequent suicide methods by slaves, sickened by *banzo*, was through the ingestion of the soil, a practice brought from Africa. Thereby, paradoxically, Black people symbolically tried, through physical death, to get back to the symbolical life by rescuing the lost freedom.

Kilomba (2019) describes the presence of many reports that connect suicide to the impact of racism and isolation in the narratives of enslaved people in the colonial period and of Black people in contemporary times. The author reflects that in the context of the annihilation of humanity through racism, suicide can emerge as a subversive function inside the dynamics of racial oppression. As a final performance, the subject claims its own subjectivity. In this regard, we can understand the suicide of Cidinha-Cidoca as a claiming act of a tragic outcome, but with legitimate autonomy, facing the despair of its own existence.

Brewster (2020), referring to the nuances of racial complexes, highlights the “archetypal mourning” as part of the cultural trauma due to the effects of slavery. Racial complex carries emotions of deep fear, sadness, and anger, and the trauma can be reactivated through generations as similar experiences of oppression

are revived later. We are strongly affected by our personal and collective past. Generations carry in their ancestral memory the pain of inferiority and invisibility. Mourning lived by ancestors is reactivated in Maria-Nova when she gets in touch with the narrative of the elders and through her personal and community experiences. Slave culture has not been undone yet and it unfolds itself before the adolescent gaze of Maria-Nova, having in front of her, as a challenge for her life, the elaborative work of her personal and collective mourning. She realizes that “Everyone would die one day, including some of the residents of the favela, in the desperation of life they repeated the trajectory of enslaved Blacks in past centuries and would find death as the only way out” (2018, p. 38). She understands that would be necessary to follow her life; she enjoys learning, and this would be her hope and salvation. Along with the restlessness of the *banzo* experience, the seeds from the histories narrated by the “griots” were present. These seeds will be incorporated into Maria-Nova’s psyche and sprout in her memories. Her *escrevivências* will reverberate as resistance expression. In the eyes of the elders of the community, her life represented the hope of transformation existing in the new generation.

Goodbye and initiation

The last pages of the novel describe Maria-Nova’s farewell to the last favela residents at the end of the noisy devastation of *desfavelamento*.

The last place she went to visit before her leaving was the house of gramma Rita, an old community resident very lovely and caring for all things and people. Many residents were born through her midwife’s hands. Arriving at her house, Maria-Nova crossed the damaged gate and felt as if she was surpassing her own limit of life without dying. Gramma Rita receives her with affection and blesses her journey.

We can consider that the process of Maria-Nova’s goodbye from the favela and the blessings

she received from the eldest symbolically point to a rite of passage for her adult life. After these meetings, Maria-Nova had a big dream:

Gramma Rita walked slowly into the room. Suddenly. Quiet. She never had a silent voice because if she was not talking, she was singing; she never arrived suddenly because it was known from far away that gramma Rita was coming. She arrived on tiptoe. Big, fat, clumsy. She opened her blouse, and through the shiny and transparent black of her skin, a huge heart could be seen. And with every beat of gramma Rita's heart, men were born. All men: black, white, blue, yellow, pink, discolored— from the huge, big heart of gramma Rita, humanity was born (EVARISTO, 2018, p. 141).

Through the symbolic and poetic wealth existing in Maria-Nova's report, we can infer it is about a "Big" Dream. (JUNG, 2014) These dreams are carried by archetypical images capable of generating deep emotional transformation and resizing life itself. Gramma Rita, who daily represented "the big mother of community" always with a noisy posture, in the dream, walked cautiously into Maria-Nova's bedroom. The big and fat shape of gramma Rita refers to the ancestral strength of the mother archetype. It gains prominence in the dreamlike images of her "coronary womb" as a generating source of life, visibly through her shiny and transparent skin, referring to the spiritual dimension of the image.

In the dream, gramma Rita's soul is revealed, and it is through the beats of her heart that human beings, with all their diversity of colors, are created. The origin of humanity arises from the beat of the lovingness of the maternal soul. In the Mande vocabulary, "Nimba" means the feminine as soul; this meaning is present in the ancient Nimba, a goddess of fertility worshipped in rituals practiced by the African peoples Baga and Nalu. According to Paiva (2021), in the ritu-

als, Nimba is represented by many colors; she is a goddess that conceives, acts, cooperates, shares, and weaves the destiny of our lives.

Considering the archetypical dimension of the dream, we can think that Maria-Nova was visited in her bedroom by the universal feminine soul since the term "gramma" makes a strong affective reference to the ancestral matrix. We can think that symbolically gramma Rita constellates the image of Mama Africa, strongly identified as the origin of humanity, considering the evidences already discovered that *Homo sapiens* emerged on that continent. Considering the connections to our country, we can infer that the African matrix constitutes one of the marks of Brazilian nationality, and these Black references are reconfigured in the images of a *mãe-de-santo* (mother-of-saint, a spiritual lider in Umbanda religion), *as tias* (the caring women of the periphery), *a rainha do congado* (the great Mother in Congado, an Afro-Brazilian cultural and religious manifestation), among others.

The bedroom, an intimate space limited by time and space, can be associated with Maria-Nova egoic conscience, which is penetrated carefully by the archaic and ancestral content of the collective unconscious. It is an overwhelming experience in which she is faced with the curative power of her ancestry, existing in the images of fecundity, solidarity, and creativity, essential elements for her personal trajectory and collective legacy based on her *escrevivência*. Evaristo reported that as she entered adolescence, writing became a place of support for her to clear her doubts and agonies:

Such as reading, since adolescence, was for me a means, a way of withstand the world, because it provided me with a double movement of escape and insertion in the space in which I lived, writing as well, since that time, encompassed these two possibilities: escaping to dream world and facing reality to make change (EVARISTO, 2005, p. 3)

Exploring the work *Becos da Memória* and the reports of Conceição Evaristo, we can consider that her creative process through literary experience, which started in her adolescence, was a determinant for her individual development with big reverberation on the collectivity. Through the exercise of imaginative introversion, it was possible to distance herself from the impacts presented in the concrete reality, and in that introspective movement, it was discovered necessary elements for confrontation and transformation of reality through the exercise of writing.

Jung highlighted the strength of the creative process as an impulse that sprouts from the unconscious. He uses the image of the development of a tree to describe the creative wish that: “[...] lives and grows inside man like a tree in the soil from which it extracts its food. Therefore, we would do well to consider the creative process as a living essence implanted in the soul of man” (JUNG, 2011, p. 75). He named this essence an “autonomous complex” because of transpersonal and archetypal dimension, that characterizes the creative impulse. Thus, the production of the work of art has a collective dimension that manifests in the elaboration of the individual work of the artist. Creative process occurs through the activation of archetypal contents existing in the field of collective unconscious.

Jung considered the fundamental role of art as an educational and curative agent in the field of collectivity:

[...] works continuously to educate the spirit of the age, as it brings to light those forms in which the age most needs. Starting from the dissatisfaction of the present, the artist’s eagerness retreats until he finds in the unconscious that adequate primordial image to compensate more effectively for the lack and one-sidedness of the spirit of the time (2011, p. 83).

Discomfort and resentment lived by Conceição Evaristo in the early years of her life,

facing contradictions imposed by racism in its several manifestations, were generative seeds of her freedom process in the personal dimension with a strong impact on the collective psyche. Her literary work, based on what she called *escrevivência*, is an example of how personal memories, including traumatic memories charged by the power of individual and collective complexes, when experienced and re-edited in its symbolical dimension through writing, can initiate psychic transformations in a creative way in the individual and collective field. The written of *Becos da memória* shows the initiation process of Conceição Evaristo in her literary journey through *escrevivência*:

Stories are made up, even the real ones when they are told. Between the event and the narration of the fact, there is a deep space; it is there that invention explodes [...]. At the base, at the foundation of the narrative of *Becos* is an experience, which was mine and of my people. Writing *Becos* was to pursue an *escrevivência* (EVARISTO, 2018, p. 9).

Conclusion

Considering the symbolical dimension as a structuring element of the human condition, very present in the Jungian studies, it is a primordial reference to understanding the psyche and collective reality. This perspective appears very valuable in dark times like the one we are passing through when shallow, rigid, and literalizing speeches of life gain space and appear as a collective sign of deep emptiness.

The act of narrating and sharing memories is a way of constructing and reconstructing ourselves accounting for continuity and subjectivity reference. Thus, through speaking and writing it is possible to connect with personal and collective stories, strengthening one’s own identity. Memorial narratives blur the line between fiction and reality, conscious and unconscious.

Thereby, these narratives bring us closer to the past in a reconstructive way through resources introduced in the present that we can project into the future.

Brazil can be recognized as a nation that is constituted with a very rich cultural diversity. On the other hand, it is also identified as a country with a large symbolical debt in what it refers to segregation, exploration, and abuse of the Indigenous people and African descendants.

Such denied racism debt is a consequence of a colonizer project that, consciously or unconsciously, causes profound ruptures that has re-

verberated on our individual and collective psyche over the centuries.

Through the perspective that our individuality develops through recognizing our totality, memories also can be considered as raw material of the collective soul. When people have their memories erased, they suffer from uprooting and symbolical annihilation, usually from a serious traumatic fissure. In that regard, the restoration of Black memories through narratives constitutes a field of resistance and cure.

Received: 21/02/2023

Revised: 02/07/2023

Resumo

Escritas que curam: complexo racial e narrativa memorialista

O presente trabalho buscou refletir, por meio da perspectiva junguiana, sobre as contribuições das narrativas memorialistas para a transformação do complexo racial. Destacamos que a memória individual está interligada à memória coletiva e apontamos os impactos traumáticos decorrentes do aniquilamento das memórias dos afrodescendentes em decorrência do colonialismo ao longo da nossa história. Nesse sentido, analisou-se o romance “Becos da

Memória” da escritora Conceição Evaristo, considerando a dimensão simbólica-arquetípica presente na obra e os aspectos do processo de individuação da autora. A sua obra literária, pautada no que ela própria denominou de “escrevivência”, é um exemplo de como as memórias traumáticas, carregadas pela potência dos complexos, quando “reeditadas” por meio da escrita, podem desencadear transformações psíquicas no campo individual e coletivo. ■

Palavras-chave: complexo racial. memória. narrativa. literatura

Resumen

Escritos que curan: complejo racial y narrativa memorialista

El presente trabajo buscó reflexionar, a través de la perspectiva junguiana, sobre los aportes de las narrativas memorialistas a la transformación del complejo racial. Resaltamos que la memoria individual se entrelaza con la memoria colectiva y señalamos los impactos traumáticos derivados del aniquilamiento de las memorias de los afrodescendientes a causa del colonialismo a lo largo de nuestra historia. En este sentido, se analizó la novela “Becos da Memória” (Callejones de la

Memoria) de la escritora Conceição Evaristo, considerando la dimensión simbólico-arquetípica presente en la obra y los aspectos del proceso de individuación de la autora. Su obra literaria, basada en lo que ella misma llamó “escrevivencia”, es un ejemplo de cómo los recuerdos traumáticos, cargados de la potencia de los complejos, al ser “reeditados” a través de la escritura, pueden desencadenar transformaciones psíquicas en el ámbito individual y colectivo. ■

Palabras clave: Complejo racial. Memoria. Narrativa. Literatura.

Referências

- ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- BACHELARD, G. *Poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- _____. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARRETO, M. Psicologia analítica: individuação, sensibilidade simbólica, reconhecimento do outro. *Mosaico: Estudos em Psicologia*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. 62-64, 2010.
- BASTIDE, R. Os suicídios em São Paulo, segundo a cor. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1943. (Boletim de Sociologia, no 71).
- BENEDITO, M.; FERNANDES, S. Psicologia e racismo: as heranças da clínica psicológica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 40, n. esp. p. 1-16. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003229997>
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas, vol. 1)
- BOECHAT, W. Luzes e sombra da alma brasileira: um país em busca de identidade. In: BOECHAT, W. (Org.). *Alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 71-83.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994.
- BREWSTER, F. *The racial complex: a Jung perspective on culture and race*. London: Routledge, 2020.
- DIAS, L.; GAMBINI, R. *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, 1999.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. *Z Cultural*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 1-3, ago. 2005.
- _____. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, H. (Org.). *Interseccionalidade: pioneiras no feminismo brasileiro*. São Paulo: Bazar do Tempo, 2019. p. 251-511
- HALBWACHS, M. *Memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.
- HAMPATÊ BÂ, A. *História geral da África*. Paris: Unesco, 2010.
- HILLMANN, J. *Ficções que curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler*. São Paulo: Verus, 2010.
- JUNG, C. G. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis: Vozes, 2011. (Obras Completas, vol. 15).
- _____. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2014. (Obras Completas, vol. 8/2).
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obras Completas, vol. 18/1).
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2016. (Obras Completas, vol. 9/1).
- KALSCHED, D. *O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal*. São Paulo: Paulus, 2013.
- KILOMBA, G. *Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- MEIRELES, M. Vinda da favela, Conceição Evaristo se consolida como escritora e vai à Flip. *Folha de S. Paulo*, 4 maio 2017. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/05/1880711-vinda-da-favela-conceicao-evaristo-se-consolida-como-escritora-e-vai-a-flip.shtml>>. Acesso em: 21 jul. 22
- ODA, A. Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 11, supl. 4, p. 735-61, dez. 2008. <https://doi.org/10.1590/S1415-47142008000500003>
- _____. A saudade que mata: pesquisa discute a polêmica questão do banzo como "nostalgia mortal" dos escravos. *Revista Fapesp* 172, jun. 2010. Disponível em: <https://www.saci.ufscar.br/servico_clipping?id=8071>. Acesso: 20 jan. 2023

- PAIVA, F. Konatêyá e a deusa Nimba. *Jornal O Povo, Vida & Arte*, 6 abr. 2021. Disponível em <<http://www.flaviopaiva.com.br/artigos/konateya-e-a-deusa-nimba/>>. Acesso em: 6 nov. 2021.
- RAMOS, D. Cultural complex and the elaboration of trauma from slavery. In: INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR ANALYTICAL PSYCHOLOGY CONGRESS, 18., 2010, Montreal. *Proceedings...* Zurich: International Association for Analytical Psychology, 2010. Disponível em: <<https://www.dradeniseramos.com/artigos>>. Acesso em: 6 nov. 2021.
- SACKS, O. *O rio da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da ciência moderna*. São Paulo: Ideias e Letras, 2005.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Complexos culturais em análise. In: STEIN, M. (Org.). *Psicanálise junguiana: trabalhando no espírito de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 72-101.
- SOUZA, N. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021
- WEIL, S. O enraizamento. In: BOSI, E. (Org.). *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

“África, o fio”: sobre a presença ancestral no inconsciente

Ana de Oliveira Urpia*

Resumo

Questionando o pensamento opositivo que terminou por exagerar as diferenças entre África e “Ocidente”, pretendemos: 1) fazer uma aproximação ao sentido de ancestralidade na África tradicional, sobretudo através da obra do filósofo ganense Kwase Wiredu, 2) apresentar a noção de “complexo [ou imagem] ancestral” em Jung, de modo a refletir sobre a “presença ancestral” no inconsciente junguiano e sua atuação na dinâmica psíquica. Nosso objetivo é ensaiar uma “comunicação transcultural” entre o pensar tradicional africano e o pensar junguiano, partindo do pressuposto de que há entre eles aproximações. Concluímos que uma clínica fundada no princípio da ancestralidade não nega as raízes do pensamento junguiano, ao contrário, aprofunda um aspecto da obra de Jung que à sua época sofreu muitas críticas, haja vista o olhar

colonialista do mundo europeu para as Áfricas e as dificuldades da psicologia em tratar os chamados “fenômenos religiosos e anomalísticos” como “fatos psíquicos”. ■

Palavras-chave
Ancestralidade,
Psicologia
Analítica,
inconsciente,
África, Jung.



* Professora Adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutora em Psicologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Analista Candidata do IPABahia. E-mail: anaurpia@ufrb.edu.br

“África, o fio”: sobre a presença ancestral no inconsciente

Palavras iniciais - Avançando com os ancestrais

Um pé na frente outro atrás
Lá vão andando felizes
o novo com os ancestrais
o pé de trás, o ancestral, não vai sozinho,
indica, guia, alimenta o novo caminho
apoia o pé na frente, o presente, na gente
ancestral: luneta, farol de toda imaginação
ancestral: apoio, pilar de sustentação
o novo-ancestral sábio caminho
caminha pisando firme e macio
antigo-novo olhar diferente alimento bom
pra gente
alimento bom dentro da gente (TAVARES,
2012, p. 132).

Como observou Roger Brooke em uma palestra organizada pela Thiasos¹ em 2022, Jung nos deixou uma inegável herança de sua aproximação com África, mas também deixou sua sombra e a sombra de seu tempo. Para “avançarmos com o nosso ancestral”², vamos precisar reconhecer isso e atualizar o diálogo com África em novas bases. Ao olhar para a África, diz Brooke, Jung a viu como uma espécie de retorno da humanidade no tempo. Em sua viagem ao continente africano, ansiava poder encontrar uma parte de si mesmo (e do europeu) que considerava ter sido perdida no processo civilizatório. Uma expectativa que responde em parte à datação de sua obra e ao grau de reflexão antropológica dominante

na época. Mas a visita à África assim como ao México não deixaria Jung jamais sossegado, de tal sorte que a sua teoria seria profundamente marcada por essa experiência.

Assim, em *Seminários sobre sonhos de crianças: sobre o método de interpretação dos sonhos: interpretação psicológica dos sonhos de crianças* (JUNG, 2011), o iniciador da psicologia analítica denuncia, um tanto incomodado com a adjetivação, que o estavam acusando de ser “primitivo” e de praticar “demonologia”, justamente por esta sua aproximação ao pensamento “tradicional”, que é bom que se diga, não é exclusivo de África (WIREDU, 1984). A ousadia de Jung foi afirmar que havia convergências no material psíquico dos “homens [ditos] primitivos” e dos “homens [ditos] culturais” (JUNG, 2011), pressuposto que mais tarde resultaria na tese da existência de um “inconsciente coletivo”. Sua ousadia foi, pois, concluir, após anos de estudo comparativo de material simbólico de sonhos, o que não deveria ter sido necessário provar não fosse o eurocentrismo dominante, a humanidade de África!

Como sublinha Eboussi-Boulaga numa entrevista a Achille Mbembe e Célestin Monga (2009 apud KOM, 2009), o homem da condição africana precisou e precisa afirmar-se ainda hoje, superando tudo aquilo que desafia e contesta sua humanidade e a coloca em perigo. Cabe-lhe avaliar sua situação enfrentando o que e quem for preciso para encontrar não somente um lugar para si, mas seu lugar num mundo comum. Para fazê-lo, é necessário, sem dúvida, como observa Mbembe (2014), um olhar cuidadoso ao mundo dos afetos e do imaginário, visto que ao longo de séculos, mantivemos com África uma relação fundamentalmente imaginária, moldada por narrativas de “fatos” que foram muitas vezes inventados.

¹ Fazemos referência à Thiasos de número 95, intitulada “As fantasias de Jung sobre a África e a cura da psicologia analítica na África”, em cuja abertura, Marcus Quintaes, um de seus idealizadores, explica como nasce a Thiasos e, portanto, o que ela significa. Pode ser encontrado no endereço: <https://www.youtube.com/@thiasos6881/videos>.

² A expressão faz referência ao poema que abre o artigo “Avançando com os ancestrais”, e também a Jung, nosso ancestral no que diz respeito à Psicologia Analítica.

Este artigo busca retomar em novas bases o diálogo da Psicologia Analítica com África. Pretendemos estabelecer uma “comunicação transcultural” (SODRÉ, 2017, p. 194) entre o pensamento tradicional africano e o pensamento junguiano, buscando não cair numa armadilha muito comum nas tentativas de aproximação dos pensamentos afro e ameríndios na psicologia, que é a redução destes pensamentos a categorias do pensamento ocidental. Isso implica um importante deslocamento epistêmico, na medida em que o que está em questão, como sublinha Sodré (2017), não é a revelação antropológica de um sistema simbólico coerente, mas o reconhecimento de outra forma de *pensar* com o qual seja possível uma comunicação, que o autor denominou transcultural.

Tomando “África como fio”³, e sustentados pelas pesquisas e reflexões de intelectuais afro-brasileiros como Muniz Sodré (2017) e Eduardo Oliveira (2021), e intelectuais africanos como Eboussi-Boulaga (1977), Mbembe (2014) e, particularmente, do filósofo ganense de origem Akan Kwase Wiredu (1984, 2010), buscamos nos aproximar de um dos mais centrais princípios do pensamento tradicional africano: a ancestralidade; para em seguida, apresentar a noção de “complexo [ou imagem] ancestral” em Carl Gustav Jung, identificando suas aproximações com o pensamento tradicional africano, bem como destacando o lugar que os ancestrais ocupam no inconsciente junguiano e como atuam na vida psíquica.

Evitaremos oposições entre África e Ocidente, assim como as comparações entre uma suposta África tradicional e um Ocidente moderno, civilizado, um tipo de relação que obscurece o fato de que todas as civilizações têm algum tipo

de pensamento tradicional como pano de fundo, inclusive a civilização ocidental, assim como o fato de que há muitas Áfricas no continente africano, dentre elas, Áfricas tradicionais, que convivem contemporaneamente com Áfricas modernas (WIREDU, 1984; EBOUSSI-BOULAGA, 1977). Consideramos, com Eboussi-Boulaga (1977), que o ter-em-comum da tradição foi uma resultante do fato histórico da violência colonial, não fosse isso, não haveria “tradição africana”, porque não havia “africano”.

Ressaltamos que o nosso objetivo não é comparar o pensamento tradicional africano com o pensamento junguiano, haja vista os efeitos perniciosos de tal prática, descritos muito bem por Wiredu (1984). Segundo o autor, esse tipo de comparação, em vez de tomar as características não científicas básicas do pensamento tradicional africano como um tipo de pensamento tradicional em geral – características presentes em todo e qualquer pensamento tradicional dentro e fora de África –, conclui que estas definem uma forma peculiar de pensamento africano (WIREDU, 1984). Esse tipo de abordagem acaba por exagerar as diferenças de natureza entre o modo de pensar dos povos africanos e dos ocidentais, e criar uma imagem de inferioridade intelectual dos povos africanos, vistos como povos que tendem a dar explicações dos fenômenos naturais a partir da atividade de deuses e espíritos ancestrais, ou seja, explicações não científicas.

“O novo com os ancestrais”

Impossível falar de Áfricas sem fazer referência à questão ancestral. A ancestralidade é um princípio fundante no pensamento tradicional africano. No Brasil contemporâneo, ela deixa de remeter a uma simples relação de parentesco consanguíneo, como acontecia entre os fins do século XIX e início do XX, para ser alçada por intelectuais e ativistas afro-brasileiros à categoria analítica e metafísica capaz de recuperar miticamente o sentido de africanidade. A ancestralidade é a fonte de onde emergem os princípios da tradição africana recriada no Brasil pelas comu-

³ Fazemos referência ao título do artigo: “África, o fio”, uma expressão do poema “Aporte”, de autoria de Juraci Tavares, professor, poeta, cantor e ativista negro - autor do poema que abre e guia toda a escrita desse artigo. Agradecemos a Juraci e aos professores Eduardo Oliveira, Rita Dias e Cláudio Orlando pela leitura afetuosa! Este artigo é o primeiro resultado de um pós-doutorado em curso, de mesmo título, na UFRJ, no qual eu tenho a alegria de ter o professor Muniz Sodré como supervisor, e de quatro anos de formação no Instituto de Psicologia Analítica da Bahia.

nidades de terreiro, mas não está hoje limitada à esfera religiosa e às fronteiras do candomblé, ela é contemporaneamente símbolo de resistência negra (OLIVEIRA, 2021).

Mas o que significa falar em ancestralidade desde a perspectiva tradicional africana? Pergunta importante se não queremos nos arriscar a esvaziar o sentido e a potência desse princípio fundante do pensamento afro no Brasil bem como o sentido mais amplo de falar em “imagens ancestrais” no inconsciente junguiano. Recorreremos sobretudo a um filósofo ganense de origem Akan que nos apresenta em profundidade o sentido africano de ancestralidade em seus escritos: Kwase Wiredu. Com Wiredu (2010), antecipamos que falar de ancestralidade é mais que falar de vida após a morte, é nos remeter ao próprio sentido e continuidade da vida. É falar, como no poema que não só abre como funda e guia este artigo, do “novo com os ancestrais”, da continuidade destes últimos, na trajetória de vida dos primeiros.

Wiredu (2010)⁴ começa questionando a própria ideia de vida após a morte. Segundo ele, do ponto de vista do pensamento tradicional africano não é possível afirmar que o mundo dos mortos seja um outro mundo, seria mais correto dizer que é uma parte deste mundo. Há uma unidade cultural entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, quase como se um fosse a extensão do outro.

Em suas palavras, “[...] esta vida pode ser vista como uma preparação para uma vida após a morte, cujo significado, no entanto, consiste em garantir o bem-estar dos vivos” (WIREDU, 2010, p. 141). Há um relacionamento contínuo e constante entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, ou como observa Wiredu (2010, p. 138), “[...] talvez devêssemos dizer [o mundo d] os mortos-mas-vivos”.

O autor explica que as próprias descrições da vida após a morte em geral incluem indicações explícitas de que a transição desta vida

para a próxima é feita por viagens terrestres, ou seja, de uma região do território para outra. Os limites entre um mundo e outro são muitas vezes marcados por rios e o ponto alto da jornada *post-mortem*, a travessia de um rio. É, pois, após cruzar um determinado rio na “embarcação dos mortos” (PARÉS, 2016, p. 70), que a pessoa entra na terra dos que partiram, juntando-se assim à sociedade dos ancestrais.

Na África Ocidental, o objetivo de fazer a última jornada é se tornar um ancestral. Mas o que significa se tornar um ancestral? Não obstante essa última jornada seja um marco importante no processo referido, seu significado mais profundo se relaciona menos com a passagem para o mundo dos mortos e mais com a responsabilidade que se assume a partir de então: cuidar dos assuntos dos membros vivos de suas famílias, ajudando os merecedores e punindo aqueles que delinquem. A condição para tornar-se um ancestral na África Ocidental não está no fato de morrer, mas no fato de ter vivido uma vida plena e significativa e de ter deixado descendentes que lhes honrarão e darão continuidade a sua existência.

“Um ancião *Nuer* ou *Dinka*, por exemplo, embora tome como certa a existência da vida após a morte, não dá muita importância a ela” (WIREDU, 2010, p. 144, grifo nosso). Wiredu (2010), citando o trabalho de Evans-Pritchard (1956), observa que na sociedade dos *Nuer*, “todo homem tem pelo menos um filho e através deste filho, seu nome é para sempre um elo em uma linha de descendência. Esta é a única forma de imortalidade na qual os *Nuer* estão interessados” (WIREDU, 2010, p. 144).

Embora não seja possível universalizar esse pensamento para todos os povos africanos, um outro aspecto curioso dessa discussão é que, na visão de alguns povos, como os *Akans* de Gana, uma pessoa cuja vida foi interrompida por um acidente ou uma doença “impura” ou qualquer outra circunstância desagradável, não ganha acesso imediato ao país ou mundo dos ancestrais, torna-se um *fantasma* da vizinhança, uma fonte de aparições, assombrando os vivos até que possa

⁴ Tradução livre da autora.

voltar a nascer para construir uma vida plena, tornando-se assim um ancestral. Nota-se que para estes povos há uma distinção entre ser um fantasma e ser um ancestral. Daí que embora reconhecendo o valor da imagem do “fantasma” na obra junguiana e em trabalhos como o de Samuel Kimbles (2014) e de James Hollis (2017), e suas importantes consequências para a compreensão da influência invisível dos ancestrais no domínio psíquico, consideramos que algo se perde do sentido da ancestralidade nesta imagem, motivo pelo qual preferimos a imagem do ancestral.

Segundo Wiredu, entre os Akans de Gana e da Costa do Marfim, os Yorubás (também conhecidos como Nagôs no Brasil) de Nigéria e Benim ou os Mende de Serra Leoa, “[...] os ancestrais são altamente valorizados e respeitados, e a ideia de um dia tornar-se um ancestral é, de fato, música para seus ouvidos”. Mas, sublinha o autor, “no entanto, tornar-se um ancestral, como já apontado, apenas habilita a pessoa a ajudar os vivos a realizar os propósitos humanos” (WIREDU, 2010, p. 144). Uma vida com sentido é aquela em que a pessoa se empenha em promover o bem-estar pessoal, familiar e comunitário, uma vida desse tipo é significativa, ainda que não exista crença na vida após a morte. Isto porque na cosmopercepção desses povos, “o destino humano começa e termina neste mundo” (WIREDU, 2010, p. 145).

Nota-se, pois, que o conceito de imortalidade para estes povos é pragmático. É a imortalidade a serviço da comunidade ou da humanidade. A terra africana dos mortos não é o paraíso, e a vida dos ancestrais não é uma vida feliz, mas uma vida de dignidade e serenidade. “A única preocupação dessa existência é”, de acordo com Wiredu (2010, p. 145-6), “com o bem da ala viva da família e do clã. É sobre sua capacidade de atingir esse objetivo que a importância dos ancestrais é baseada”.

Se por um lado, os ancestrais estão lá para cuidar bem dos vivos, por outro, os vivos se sentem não apenas em dívida com os ancestrais por sua ajuda e proteção, mas também obrigados a honrá-los. Há duas formas interconectadas de

honrar os ancestrais. A primeira é simplesmente viver em retidão. Viver honestamente é uma forma de honrar a família, e como os ancestrais constituem parte da família, honrá-la significa conseqüentemente, honrá-los. Conduzir-se de forma equivocada, por outro lado, traz desgraça à família viva e desagrado aos antepassados.

Os ancestrais, em sua condição *post-mortem*, têm seu *status* moral elevado e por isto não são passíveis de serem acometidos por infortúnios, mas devido à sua mais alta moralidade, sentem-se mais escandalizados pelas más ações dos vivos do que os anciãos da família. A conduta errada pode assumir três formas básicas: desrespeitar a lei moral, desrespeitar os regulamentos civis ou os costumes e tabus da comunidade e deixar de cuidar bem dos assuntos familiares.

A segunda forma de honrar os ancestrais é de ordem menos geral e, portanto, mais particular: um membro falecido da família pode ter deixado para seu sucessor um projeto incompleto, junto com os recursos adequados para sua conclusão, completá-lo significaria honrar os ancestrais; um membro falecido deixou algumas dívidas a serem pagas, essa poderia ser uma oportunidade de defender sua honra; esse membro pode ter deixado dependentes a serem cuidados ou instruções específicas podem ter sido dadas antes da morte para que certas coisas sejam feitas. Uma vez que essas questões dizem respeito a obrigações bem definidas, seu descumprimento pode provocar punição do ancestral, que em geral assume a forma de doenças inexplicáveis, como teria observado também Jung (2013^a) em sua viagem ao continente africano.

Os complexos (ou imagens) ancestrais no inconsciente junguiano

Falar de ancestralidade não é algo estranho ao pensamento analítico. Ao contrário. A própria proposição de Jung de um inconsciente pessoal, ou subjetivo, e outro coletivo, transpessoal ou objetivo, deve algo a este princípio fundante do pensamento tradicional africano. A ancestralidade é a própria base a partir da qual a ideia de

inconsciente coletivo se erige, de tal sorte que poderíamos dizer que o inconsciente junguiano é ancestral, ou, dito de outro modo, há imagens ancestrais no inconsciente! Nas palavras de Jung, “o inconsciente coletivo compreende toda a vida psíquica dos antepassados desde os seus primórdios” (JUNG, 2013^a, p. 58), mas a presença de imagens ancestrais no inconsciente não se resume a sua porção coletiva, ela também está viva no inconsciente pessoal.

Para Jung (2014^a), há uma camada mais superficial do inconsciente que é formada por conteúdos de ordem pessoal, ele a denominou inconsciente pessoal. Este, no entanto, repousa sobre uma camada mais profunda, que, ao contrário desta camada superficial, não tem sua origem em experiências pessoais reprimidas, esquecidas ou não assimiladas pelo consciente, antes, é inata. A esta camada mais profunda e primeira, ele deu o nome de inconsciente coletivo. O nome “coletivo” aponta para o fato de que seu conteúdo não é de natureza individual, mas “[...] de muitos indivíduos ao mesmo tempo, ou seja, de uma sociedade, de um povo, ou da humanidade” (JUNG, 2013b, p. 435). Para Jung, o ser humano “[...] possui, como todo animal, uma ‘psique pré-formada’ de acordo com sua espécie, a qual revela também traços nítidos de antecedentes familiares [...]” (JUNG, 2014^a, p. 85).

A dimensão coletiva do inconsciente em Jung é constituída por uma espécie de *substrato comum* de natureza psíquica suprapessoal – os arquétipos – herança de toda uma cadeia de experiências ancestrais, que existe em cada indivíduo. Esse substrato comum a todos/as e anterior ao inconsciente pessoal e ao eu-consciente funciona como uma disposição para criar imagens (JUNG, 2013c), que, por se expressarem de forma típica – “a mãe”, “a criança”, “o espírito”, “o velho sábio” etc., recebem o nome de imagens arquetípicas.

Dito de outro modo, “o arquétipo é uma tendência a criar representações [imagens] muito variáveis [a depender do tempo histórico, do contexto cultural e da história de cada indiví-

duo], mas sem perder seu modelo primitivo [...]” (JUNG, 2013c, p. 247). Mas como lembra Kast (2019), os arquétipos não são apenas impressões emocionais e imagéticas de experiências repetidas pela humanidade, eles comportam-se empiricamente como forças, tendências à repetição, a uma atuação de um certo tipo, eles nos (co)movem através das formas-(imagin)ação.

O inconsciente coletivo é o pressuposto e a matriz de todos os fatos psíquicos e por isso exerce também uma influência que compromete altamente a liberdade da consciência, visto que tende a recolocar todos os processos conscientes em seus antigos trilhos (JUNG, 2013^a, p. 58).

Mas não são apenas os arquétipos enquanto imagens e padrões de comportamento repetitivos-criativos que comprometem nossa liberdade. Também os complexos do inconsciente pessoal!

O que podemos dizer sobre os complexos?

- O complexo é uma imagem (ou grupo de imagens relacionadas entre si) de uma determinada situação (ou situações psíquicas) de forte carga emocional, daí Jung (2013^a) usar algumas vezes “complexo afetivo”. A palavra complexo tem a ver com o fato de que Jung observou que, do ponto de vista da vida psíquica, não há processos psíquicos isolados.
- Os complexos são constelados por situações exteriores evocadoras daqueles conteúdos e imagens a eles relacionadas. O termo constelar exprime o fato de que a situação desencadeou um processo de aglutinação e atualização de imagens carregadas de histórias psicoativas (HOLLIS, 2017).
- Os complexos gozam de elevada autonomia psíquica, de tal sorte que, estando ativos, constelados, podem nos colocar por um tempo num estado de perda de liberdade, de pensamentos obsessivos e ações compulsivas (JUNG, 2013^a, p. 43-).

- Os complexos são formados em torno de um núcleo central de significado, em essência arquetípico, visto que “no âmago de todo e qualquer complexo está um arquétipo” (HALL, 2021, p. 21).
- Os complexos são aspectos parciais da psique que foram dissociados em função de um trauma (individual ou coletivo), um choque emocional, ou um conflito moral. Há uma inconsciência pronunciada em relação aos complexos, motivo pelo qual temos tanta dificuldade de interromper seus efeitos. Quando eles nos tomam, nossa personalidade parece modificada momentaneamente, chamamos a isso de “*identificação com o complexo*” (JUNG, 2013b, p. 45).
- A integração consciente dos conteúdos dos complexos tem o efeito de ampliação da esfera de atividade do ego e de liberação da energia que mantinha a dissociação (HALL, 2021). Os complexos não são bons nem maus. Eles são formas de adaptação a uma realidade que não controlamos. O seu maior problema é sua capacidade de remover qualquer julgamento discriminatório, crítico em relação à situação, e de nos impor uma história anterior (HOLLIS, 2017).
- Os complexos personificam, ou seja, quando reprimidos por uma consciência inibidora, mostram-se, na psicologia onírica, de forma personificada. Jung observou isso também em quadros de psicose nos quais “[...] os complexos “falam alto” e aparecem como “vozes” que representam características de pessoas” (JUNG, 2013^a, p. 45), algumas vezes, como veremos, de ancestrais. Jung tendeu a reduzir a crença nos espíritos e ancestrais e os fenômenos de “possessão” que acompanham toda a história da humanidade e que eram muito comuns entre povos e comunidades tradicionais de seu tempo e no espiritismo nascente, aos complexos autônomos. Outras vezes, porém, afirmou que os complexos *se comportam* como espíritos e fantasmas, e não que estes últimos são complexos, o que faz toda a di-

ferença. Essa última forma de elaboração é dialógica, baseada num vaivém de analogias entre duas formas de pensar ou imagens, a primeira é reducionista.

- Existem complexos de vários tipos: complexo de poder, complexo de inferioridade, complexo de abandono, complexo materno, complexo paterno, complexo ancestral etc.
- Ao aparecer nos sonhos sob a forma de uma imagem, o ancestral, como outras personificações do inconsciente, atua no sentido de regular o funcionamento psíquico. Afinal, o sonho pode ser visto como tentativa de alterar a estrutura dos complexos (HALL, 2021).

A ideia de um inconsciente constituído por elementos ancestrais percorre toda a obra junguiana, mas é em *Seminários sobre psicologia analítica (1925)* (JUNG, 2014b) que Jung expõe, de forma mais sistematizada, embora ainda preliminarmente, o tema da presença ancestral no inconsciente, afirmando que suas hipóteses em torno do assunto eram “experimentais e não definitivas”, como podemos perceber na resposta que dá à pergunta de Sra. Keller: “[...] eu gostaria de saber um pouco mais sobre a *imagem ancestral* e a maneira como ela afeta o indivíduo”. Responde Jung: “Receio não ter experiência suficiente para elucidar essa pergunta. Minhas ideias a respeito do tema, afinal, são um tanto experimentais e não definitivas [...]” (JUNG, 2014b, p. 122, grifo da autora), mas dá-lhe um exemplo a fim de lhe explicar como imagina que a coisa funciona. “Suponhamos que um homem teve um desenvolvimento normal por cerca de quarenta anos e então chega a uma situação que desperta um complexo ancestral”.

Segundo Jung, a imagem ou o complexo⁵ – ancestral – seria ativado pelo fato de a situação vivida pela pessoa em questão constituir uma circunstância na qual ela se adapta melhor atra-

⁵ Jung usa esses termos de forma mais ou menos intercambiável, provavelmente pelo fato de que os complexos são imagens e conteúdos relacionados entre si.

vés da atitude própria dessa “figura ancestral”. Ou seja, a situação constelou aqueles conteúdos e imagens relacionadas ao complexo, ativou histórias. Nessa mesma obra, Jung afirma existir um eu no consciente e outro formado por “elementos ancestrais inconscientes”, advertindo para o fato de que uma pessoa pode ser “ela mesma” durante um longo período de sua vida e repentinamente cair “sob o domínio de um ancestral” (JUNG, 2014b, p. 76).

Para o autor, muitos dos casos descritos na literatura mostram essas repentinas mudanças de personalidade, mas observa que elas não são normalmente explicadas como “possessão por um ancestral”, isto porque “esta última ideia continua sendo uma hipótese para a qual ainda não existe nenhuma prova científica” (JUNG, 2014b, p. 76) Buscando compreender esse fenômeno, que ele considera ser um “fato psíquico” (JUNG, 2013^a, p. 598), desprezado pela ciência de seu tempo, Jung elabora a seguinte hipótese sobre sua etiologia.

Talvez certos traços *pertencentes aos ancestrais* tenham sido escondidos na mente como complexos com vida própria que nunca foram assimilados na vida do indivíduo e, depois, por alguma razão desconhecida, estes complexos são ativados, saem da obscuridade nas dobras do inconsciente e começam a dominar a mente inteira (JUNG, 2014b, p. 77, grifo da autora).

Do ponto de vista psíquico, a “imagem” ou “complexo ancestral” (JUNG, 2013^a, 2014b) tem importante relevo. Segundo Jung, a imagem ou complexo ancestral, que como todo complexo tem em seu âmago um arquétipo, pode tomar o lugar de uma adaptação perdida ou substituir uma atitude inadequada, seja de um indivíduo, seja de todo um povo ou nação (JUNG, 2013^a, 2014b). Quando, porém, essa “presença ancestral” – termo que gostaríamos de propor considerando que é como “presença” que o fato psíquico da ancestralidade se configura,

como atuação temporária (qual ocorre quando um complexo constela), mas também constante, basilar na dinâmica da psique – manifesta-se de forma nociva, pode ocorrer que o indivíduo experiente perda de libido, depressão e outras enfermidades. Diz Jung (2014b, p. 76): “prosseguindo um pouco mais nestas ideias, é um fato interessante que entre os [povos ditos] primitivos não existe nenhuma doença que não possa ser causada por espíritos que evidentemente são figuras ancestrais”.

Nesse ponto, vale a pena sublinhar que, embora seja em *Seminários sobre psicologia analítica (1925)* que Jung procura pensar sobre a questão ancestral do ponto de vista da prática clínica, é em *A natureza da psique*, sobretudo no texto intitulado *Os fundamentos psicológicos da crença nos espíritos*, que o autor deixa ver que em alguma medida esta sua hipótese deve algo ao pensamento tradicional africano. Neste volume de sua obra, Jung (2013^a) considera que, devido às repercussões psicológicas da influência dos pais serem por demais poderosas em relação aos filhos, muitos povos desenvolveram todo um sistema de culto aos mortos.

Em suas palavras, “o culto aos mortos é, antes de tudo, uma proteção contra a má vontade dos mortos” (JUNG, 2013^a, p. 575). Dito isto, retoma uma experiência vivida em sua viagem para o Monte Elgon, na África Oriental, entre os anos de 1925 e 1926. Sobre essa viagem, ele conta que uma das “aguadeiras”, palavras suas, uma jovem casada que vivia na vizinhança, adoeceu, ao que parece em decorrência de um aborto séptico acompanhado de febre alta. Os parentes da jovem mandaram chamar um “nganga”, segundo ele, “uma espécie de curandeiro”. O curandeiro chega à constatação de que a jovem estava sofrendo influência dos pais mortos ainda muito jovens, que agora moravam no alto da floresta de bambu.

Jung toma esse exemplo para ilustrar a força que os “mortos-mas-vivos” (WIREDU, 1984), do ponto de vista psíquico, podem ter sobre os vivos. Sendo capazes de provocar perda de libido,

graças ao domínio que exercem na qualidade de complexos/imagens ancestrais, ou seja, graças a sua autonomia. Uma outra forma de exemplificar isso é quando Jung nos remete às imagos parentais (JUNG, 2013^a). Estas últimas, constituídas ao longo da história de vida do sujeito, possuem, no entanto, especialmente em sua formação primeira, uma relação estreita com os arquétipos maternos e paternos. Quando desmitologizamos nossos pais por efeito da psicoterapia ou da vida, eles perdem força em nosso psiquismo; quando estes morrem, porém, ganham em influência invisível. Assim, Kugler (2003) considera que “a imago pode ser comparada a um ‘espírito dos mortos’ que vive após a morte de seu referente material”, ela é um “fantasma”, “sinal de ausência”. Nas trilhas do pensamento tradicional africano, arriscaríamos dizer que a imago ancestral é, ao contrário, “sinal de uma presença” psíquica, que é experimentada como imagem.

A imagem – ancestral –, quando aparece nos sonhos, é, em geral, como observa Jung sobre outras imagens: expressão de um processo vivo, é uma “expressão concentrada da situação psíquica como um todo e não simplesmente e sobretudo dos conteúdos inconscientes” (JUNG, 2013b, p. 458), é também expressão de conteúdos inconscientes, mas somente daqueles que foram constelados.

No contexto da clínica, a interpretação a ser feita nesse caso é de ordem subjetiva, o que significaria tomar essas imagens como símbolos de conteúdos psíquicos pertencentes à pessoa que sonhou (VON FRANZ, 2021). De acordo com Jung (2013b, p. 450), dois movimentos interpretativos podem ser feitos a depender do caso, um causal e outro finalista. Desde o ponto de vista causal, a imagem é *sintoma*, ligado a um acontecimento anterior e com fins de autorregulação, desde o ponto de vista finalista, é *símbolo* que procura apontar para um desenvolvimento futuro relativo ao processo de individuação da pessoa.

Há ocasiões, entretanto, em que a interpretação no plano subjetivo não é a mais adequada, como sublinha Von Franz (2021) inspirada no

próprio Jung. De acordo com a autora, há sonhos em que é a análise objetiva a mais adequada. Nesse caso deve-se analisar o sonho como se este se referisse à vida póstuma da pessoa falecida e não à vida de quem sonhou. Diz a autora sobre isso: “parece-me que se pode ‘sentir’ se a figura de uma pessoa já falecida num sonho está sendo usada como símbolo de alguma realidade interior ou se ‘realmente’ representa o morto” (VON FRANZ, 2021, p. 24). E completa: “mas é difícil estabelecer critérios universalmente válidos para esse ‘sentir’”. Como observa a autora, “esta é uma área ainda aberta para investigação, uma vez que atualmente questões desse tipo só podem ser respondidas de modo hipotético” (VON FRANZ, 2021, p. 24). O fato é que algumas vezes a emoção desencadeada por aquela imagem ancestral é tão forte que qualquer tentativa do psicoterapeuta de fazer uma análise subjetiva, em termos de processo de individuação, pode se constituir em uma grande violência.

Tenhamos ou não consciência disso, o fato é que o ancestral, enquanto imagem-presença psíquica carregada de afeto normalmente, “apoia o pé na frente, o presente, na gente”, seu efeito é prospectivo, atua elaborando o futuro. Ancestralidade é também utopia, é criação.

É “o novo com o ancestral”. Neste primeiro sentido, é possível afirmar que falar de ancestralidade no domínio da psique é tanto falar de história como de movência criativa e criadora. Ancestralidade é “lugar” de pertencimento ao qual sempre retornamos para criativamente dar seguimento ao viver, de modo que seja possível não apenas suportar “o dóido processo de transformação do tecido” como “tear a nova pele”, afirma a poeta Ana Cruz (2020, p. 73) em *Raízes*, referindo-se ao sofrimento causado pelo racismo.

Mas, como apontamos, há casos em que a imagem ou complexo ancestral atua na sua contraparte negativa, retirando a vitalidade da pessoa por ele “possuída” psiquicamente. A sensação deste modo não é de movência criadora, é de ter ficado retido em algum lugar do passado, preso à ferida dóida de seus ances-

trais. Nesse modo de operação, a imagem ancestral funciona, tal como observou Kimbles (2014) e Hollis (2017), como um “fantasma”, “invisivelmente” nos assombrando. Mas como observam Abraham e Torok (1995, p. 393), quando falamos em fantasmas não estamos nos referindo exatamente aos falecidos que veem possuir a pessoa, referimo-nos, a uma formação inconsciente – o complexo ancestral – que tem a peculiaridade de resultar da passagem do inconsciente de um ancestral ou grupo de ancestrais ao inconsciente de um descendente ou grupo de descendentes. Esse complexo, que pode tomar a forma de uma imagem personificada na figura de um ancestral conhecido ou não, visto que os complexos personificam, indicaria os efeitos sobre os descendentes daquilo que para o ancestral tivera valor de ferida (ABRAHAM, TOROK, 1995). Para Jung (2014b), estes complexos, transmitidos de uma geração para outra, podem prolongar seus efeitos negativos nos descendentes, mas também podem não se manifestar num determinado indivíduo. Este último pode ainda integrar os conteúdos deste complexo de representações, quebrando a cadeia de transmissão, ou desenvolver recursos para lidar com eles.

A psicoterapia pode ser um bom apoio nesse caminho de construção, e é sempre bom lembrar, no trato com complexos desta ordem, que se no âmago de todo complexo há um arquétipo, o complexo ancestral carrega uma força repetitiva e uma força criativa, um impulso para fazer/viver do mesmo jeito que nossos ancestrais e um impulso para criar algo a partir dessa herança. Pois como nota Jung (2013a, OC 8/2), os arquétipos são formas por meio das quais os instintos se expressam e a fonte viva de onde brota tudo que é criativo. Nesse sentido, o inconsciente não seria somente determinado historicamente, como também geraria impulso criador, confrontando o conservadorismo da psique humana com seus condicionamentos históricos e culturais, por meio de seus atos criadores.

Falar em arquétipos em Jung é, pois, guardadas as devidas diferenças, como falar em ances-

tralidade no pensamento tradicional africano. Pois, como vimos em Wiredu, ancestralidade em África é sinônimo de continuidade. Mas essa continuidade da ancestralidade, à semelhança dos arquétipos, não é exatamente sinônimo de repetição, como observou também Muniz Sodré (2017) ao nos apresentar o Pensar Nagô no Brasil. De acordo com o autor, aquilo “que a tradição viva dá e transmite é a ‘traição’ da igualdade das repetições” (SODRÉ, 2017, p. 110). É “na e pela repetição”, que acionamos os poderes da diferenciação na ancestralidade.

Significa dizer que quando falamos em ancestralidade não falamos em mesmidades, mas em outridades que emergem de “princípios inaugurais” (SODRÉ, 2017, p. 97), aos quais sempre retornamos, num movimento espiralar criativo. Princípios cosmológicos (deuses, orixás) e históricos (ancestrais) no pensamento tradicional africano, e princípios imagéticos-instintivos (os arquétipos e suas imagens arquetípicas) no pensamento junguiano.

Palavras finais

Finalizamos afirmando que toda e qualquer clínica se funda em alguma medida no princípio da ancestralidade, pois como diz o babalorixá Léo de Xangô⁶, “todo mundo tem ancestralidade” e não temos como fugir dela. Jung fala sobre isso quando nos remete às imagos parentais e à força de influência que elas têm em nós. Mas o autor não se limita a demonstrar a influência de pai e mãe no inconsciente, considera que outras forças/imagens ancestrais compõem a psique e atuam para regular a vida psíquica, chamou algumas dessas imagens de ancestrais, nos remetendo a pessoas que fizeram parte da história de nosso grupo familiar, cultural ou humano. Pessoas cuja força de influência vai sendo transmitida consciente ou inconscientemente de

⁶ Pai Léo é filho do terreiro Ilê Axé yá Omin há 17 anos. Foi iniciado pelas mãos da sua lalorixá, a Sra. Edna Maria Santana (Mãe Edinha de Oxum), e pelos seus avós de santo, a Sra. Antônia Salles (Mãe Tonha de Oxumarê) e o Sr. Pedro Bispo (Pai Pedrinho de Oxóssi), na cidade de Santo Amaro da Purificação-Bahia, em 1º de março de 2014. Gratidão Pai Léo!

uma geração a outra e outra... Essa transmissão, assim como prolonga boas memórias (mesmo que esquecidas, inconscientes), prolonga sofrimentos, que sendo conscientizados pelos e pelas descendentes, podem ser transmutados ou fortalecidos, a depender do bem ou do mal que eles provoquem. Alguns desses sofrimentos exigem mais do que um trabalho no domínio pessoal, demandam toda uma luta coletiva para eliminar as causas que atingem certos grupos há gerações, como é o caso do sofrimento sociorracial no Brasil.

Uma clínica fundada neste princípio não nega as raízes do pensamento junguiano, ao contrário, reafirma-as através do aprofundamento de um aspecto da obra de seu inaugurador – a ideia de elementos ou imagens ancestrais no inconsciente

– que àquela altura não pôde ser melhor desenvolvida, haja vista o olhar colonialista do mundo europeu para as culturas africanas e indígenas e as dificuldades da psicologia da época em lidar com o tema dos fenômenos anomalísticos. Dificuldades que Jung enfrentou, mas que lhe custaram algum descrédito no meio científico. Hoje, porém, a psicologia começa a se abrir para estas experiências psíquicas, através da ampliação do campo da chamada Psicologia Anomalística e da Religião e de outras abordagens que buscam aprofundar a compreensão acerca da dimensão genealógica e, por assim dizer, ancestral, do sofrimento psíquico e da saúde. ■

Recebido: 23/02/2023

Revisão: 24/06/2023

Abstract

“Africa, the thread”: about the ancestral presence in the unconscious

Questioning the oppositional thinking that ended up exaggerating the differences between Africa and “West”, we intend to 1) approach the sense of ancestry in traditional Africa, especially through the work of the Ghanaian philosopher Kwase Wiredu, 2) present the notion of “ancestral complex [or image]” in Jung, in order to reflect on the “ancestral presence” in the Jungian unconscious and on its role in psychic dynamics. Our objective is to test a “transcultural communication” between traditional African thinking

and Jungian thinking, based on the assumption that there is something common between them. We conclude that a clinic founded on the principle of ancestry does not deny the roots of Jungian thought, on the contrary, it deepens an aspect of Jung’s work that at his time suffered much criticism, given the colonialist look of the European world towards the Africas and the difficulties of the psychology in treating the so-called “religious and anomalistic phenomena” as “psychic facts”. ■

Keywords: ancestry, analytical psychology, unconscious, Africa, Jung.

Resumen

“África, punto de anclaje”: sobre la presencia ancestral en el inconsciente

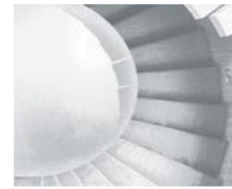
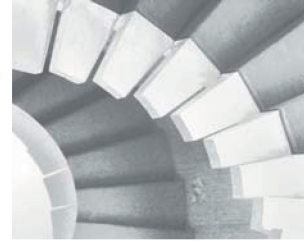
Cuestionando el pensamiento opositor que terminó exagerando las diferencias entre África y “Occidente”, pretendemos 1) realizar una aproximación al sentido de ancestralidad en el África tradicional, sobre todo, a través de la obra del filósofo ghanés Kwase Wiredu, 2) presentar la noción de “complejo [o imagen] ancestral” en Jung, para, de ese modo, reflexionar sobre la “presencia ancestral” en el inconsciente junguiano y, sobre su participación en la dinámica psíquica. Nuestro objetivo, es ensayar una “comunicación transcultural” entre el pensamiento tradicional africano y

el pensamiento junguiano, partiendo del supuesto de que hay entre ellos un “punto en común”. Llegamos a la conclusión, de que, una clínica fundada en el principio de la ancestralidad no reniega de las raíces del pensamiento junguiano, todo lo contrario, profundiza en un aspecto de la obra de Jung, la cual, en su momento, sufrió innumerables críticas, si tenemos en cuenta la mirada colonialista del mundo europeo de las diferentes Áfricas y las dificultades de la psicología para considerar, los llamados “fenómenos religiosos y anomalísticos”, como “hechos psíquicos”. ■

Palabras clave: ancestralidad, psicología analítica, inconsciente, África, Jung.

Referências

- ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta, 1995.
- CRUZ, A. *Insurreições mulheres de Minas*. Niterói, 2020.
- EBOUSSI-BOULAGA, F. *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine, 1977.
- HALL, J. A. *Jung e a interpretação dos sonhos: um guia prático e abrangente para a compreensão dos estados oníricos à luz da psicologia analítica*. São Paulo: Cultrix, 2021.
- HOLLIS, J. *Assombrações: dissipando os fantasmas que dirigem nossas vidas*. São Paulo: Paulus, 2017.
- JUNG, C. G. *Seminários sobre sonhos de crianças: sobre o método de interpretação dos sonhos: interpretação psicológica dos sonhos de crianças*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *A natureza da psique*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Obras completas vol. 8/2).
- _____. *Tipos psicológicos*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Obras completas vol. 6).
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c. (Obras completas vol. 18/1).
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2014a. (Obras completas vol. 9/1).
- _____. *Seminários sobre psicologia analítica (1925)*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- KAST, V. *Jung e a psicologia profunda: um guia de orientação prática*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- KIMBLES, S. *Phantom narratives: the unseen contributions of culture to psyche*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2014.
- KOM, A. *La raison libre et la liberté raisonnable: conversation entre Fabien Eboussi-Boulaga, Achille Mbembe et Célestin Monga*. In: KOM, A. (Org.). *Fabien Eboussi Boulaga la philosophie du Muntu*. Paris: Karthala, 2009. p. 290-303.
- KUGLER, P. The subject of dreams. *The Jung Page: Reflections on Psychology, Culture and Life*, 27 out. 2013. Disponível em: <<http://jungpage.org/learn/articles/analytical-psychology/242-the-qsubjectq-of-dreams>>. Acesso em: 15 jan. 2023.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- OLIVEIRA, E. *A ancestralidade na encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.
- PARÉS, L. N. *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- SODRÉ, M. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- TAVARES, J. *Vocábulos caminhantes*. Salvador: Cogito, 2012.
- VON FRANZ, M. L. *Os sonhos e a morte: uma visão da psicologia analítica sobre os múltiplos simbolismos do estágio final da vida*. São Paulo: Cultrix, 2021.
- WIREDU, K. *Como não se deve comparar o pensamento africano com o ocidental*. Redenção: Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 1984. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/como-n%C3%A3o-comparar-o-pensamento-tradicional-africano_-wiredu.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2023.
- _____. Death and the afterlife in african culture. In: GYEKYE, K.; WIREDU, K. (Ed.). *Person and community: ghanaian philosophical studies*. Bucharest: The Council for Research in Values and Philosophy, 2010. p. 137-52.



“África, the thread”: About the ancestral presence in the unconscious

Ana de Oliveira Urpia*

Abstract

Questioning the oppositional thinking that ended up exaggerating the differences between Africa and “West”, we intend to 1) approach the sense of ancestry in traditional Africa, especially through the work of the Ghanaian philosopher Kwase Wiredu, 2) present the notion of “ancestral complex [or image]” in Jung, in order to reflect on the “ancestral presence” in the Jungian unconscious and on its role in psychic dynamics. Our objective is to test a “transcultural communication” between traditional African thinking and Jungian thinking, based on the assumption that there is something common between them. We conclude that a clinic founded on the principle of ancestry does not deny the roots of Jungian thought, on the contrary, it deepens an aspect of Jung’s work that at his time suffered much criticism, given the

colonialist look of the European world towards the Africas and the difficulties of the psychology in treating the so-called “religious and anomalistic phenomena” as “psychic facts”. ■

Keywords

Ancestry, analytical psychology, unconscious, Africa, Jung



* Adjunct Professor at Federal University of Recôncavo da Bahia (UFRB). PhD in Psychology at Federal University of Bahia (UFBA). Jungian Analyst Candidate at IPABahia. E-mail: anaurpia@ufrb.edu.br

“África, the thread”: About the ancestral presence in the unconscious

Initial words - Advancing with the ancestors

One foot forward, one foot back
There they happily go
The new one with the ancestors
The back foot, the ancestor, does not go alone,
indicates, guides, feeds the new path
puts the foot forward, the present, in us
Ancestor: spyglass, beacon of all imagination
Ancestor: support, support pillar
The new-ancestor wise path
walks with a firm and soft step
Old-new different look
Good food for us
Good food inside us.
Advancing with the ancestors (TAVARES, 2012, p. 132).

As Roger Brooke noted in a lecture organized by Thiasos¹ in 2022, Jung left us an undeniable legacy of his rapprochement with Africa, but he also left his shadow and the shadow of his time. In order to “advance with our ancestors”,² we will need to recognize this and update the dialogue with Africa on a new basis. When looking at Africa, Brooke says, Jung saw it as a kind of humanity’s throwback in time. On his trip to the African continent, he yearned to be able to find a part of himself (and the European) that he considered to have been lost in the civilizing process. An expectation that responds in

part to the dating of his work and the degree of anthropological reflection dominant at the time. But the visit to Africa as well as to Mexico would never leave Jung alone, in such a way that his theory would be profoundly marked by this experience.

Thus, in *Seminars on children’s dreams: on the method of dream interpretation: psychological interpretation of children’s dreams* (JUNG, 2011), the initiator of analytical psychology denounces, somewhat uncomfortable with the adjective, that they were accusing him of being “primitive” and to practice “demonology”, precisely because of this approach to “traditional” thought, which it should be said is not exclusive to Africa (WIREDU, 1984). Jung’s audacity was to state that there were convergences in the psychic material of “[so-called] primitive men” and “[so-called] cultural men” (JUNG, 2011), an assumption that would later result in the thesis of the existence of a “collective unconscious”. His audacity was therefore to conclude, after years of comparative study of symbolic material from dreams, what should not have been necessary to prove, had it not been for the dominant Eurocentrism, the humanity of Africa!

As Eboussi-Boulaga underlines in an interview with Achille Mbembe and Célestin Monga (2009 apud KOM, 2009), the man of the African condition needed and still needs to assert himself today, overcoming everything that challenges and contests his humanity and puts it in danger. It’s up to you to assess your situation facing whatever and whoever it takes to find not only a place for himself, but his place in an ordinary world. To do so, it is undoubtedly necessary, as Mbembe (2014) observes, to take a careful look at the world of affections and the imaginary, given that over the centuries, we have maintained a fundamentally imaginary relationship

¹ We refer to Thiasos number 95, entitled “Jung’s fantasies about Africa and the cure of analytical psychology in Africa”, in the opening of which Marcus Quintaes explains how Thiasos was born and, therefore, what it means. It can be found at: <https://www.youtube.com/@thiasos6881/videos>.

² The expression refers to the poem that opens the article “Advancing with the ancestors”, and to Jung, our ancestor in terms of Analytical Psychology.

with Africa, shaped by narratives of “facts” that were often invented.

This article seeks to resume the dialogue between Analytical Psychology and Africa on a new basis. We intend to establish a “transcultural communication” (SODRÉ, 2017, p. 194) between traditional African thought and Jungian thought, seeking not to fall into a very common trap in attempts to bring Afro and Amerindian thoughts closer together in psychology, which is the reduction of these thoughts to categories of Western thought. This implies an important epistemic shift, because what is at issue, as Sodré (2017) underlines, is not the anthropological revelation of a coherent symbolic system, but the recognition of another way of *thinking* with which communication is possible, which the author (SODRÉ, 2017) called transcultural.

Taking “Africa as a thread”³, and supported by the research and reflections of Afro-Brazilian intellectuals such as Muniz Sodré (2017) and Eduardo Oliveira (2021), and African intellectuals such as Eboussi-Boulaga (1977), Mbembe (2014) and, particularly, by the Ghanaian philosopher of Akan origin Kwase Wiredu (1984; 2010), we first seek to approach one of the most central principles of traditional African thought: ancestry; then we aim at presenting the notion of “ancestor complex [or image]” in Carl Gustav Jung, identifying its approximations with traditional African thought, as well as highlighting the place that ancestors occupy in the Jungian unconscious and how they act in psychic life.

We will avoid oppositions between Africa and the West, as well as comparisons between a supposedly traditional Africa and a modern, civilized West, a type of relationship that ob-

scures the fact that all civilizations have some kind of traditional thinking as a background, including western civilization, as well as the fact that there are many Africas in the African continent, among them, traditional Africas, which nowadays coexist with modern Africas (EBOUSSI-BOULAGA, 1977; WIREDU, 1984). We consider, with Eboussi-Boulaga (1977), that the having-in-common of tradition was a result of the historical fact of colonial violence, otherwise there would be no “African tradition”, because there was no “African”.

We emphasize that our objective is not to compare traditional African thought with Jungian thought, considering the pernicious effects of such a practice, described very well by Wiredu (1984). According to the author, this type of comparison, instead of taking the basic non-scientific characteristics of traditional African thought as a type of traditional thought in general – characteristics that are present in all traditional thought inside and outside Africa – concludes that these define a peculiar form of African thought (WIREDU, 1984). This type of approach ends up exaggerating the differences in nature between the way of thinking of African and Western peoples and creating an image of intellectual inferiority of African peoples, seen as people who tend to give explanations of natural phenomena from the activity of gods and ancestral spirits, that is, non-scientific explanations.

“The new with the ancestrals”

It is impossible to talk about Africa without referring to the ancestral question. Ancestry is a founding principle in traditional African thought. In contemporary Brazil, it ceases to refer to a simple blood kinship relationship, as it happened between the end of the 19th century and the beginning of the 20th, to be raised by Afro-Brazilian intellectuals and activists to the analytical and metaphysical category capable of mythically recovering the meaning of africanity. Ancestry is the source from which the principles of the African tradition recreated in

³ We make reference to the title of the article: “*África, o fio*”, an expression of the poem “*Aporte*”, by Juraci Tavares, professor, poet, singer and black activist - author of the poem that opens and guides the entire writing of this article. We thank Juraci, and teachers Eduardo Oliveira, Rita Dias, and Cláudio Orlando for the affectionate readings! This article is the first result of an ongoing post-doctorate with the same title, in which I have the pleasure of having Professor Muniz Sodré as my supervisor, and four years of training at the Institute of Analytical Psychology in Bahia.

Brazil by terreiro communities emerge, but it is not currently limited to the religious sphere and the borders of candomblé: it is a contemporary symbol of black resistance (OLIVEIRA, 2021).

But what does it mean to talk about ancestry from the traditional African perspective? An important question if we do not want to risk emptying the meaning and power of this founding principle of Afro thought in Brazil, as well as the broader sense of “ancestral images” in the Jungian unconscious. We will turn mainly to a Ghanaian African philosopher of Akan origin who introduces us in depth to the African sense of ancestry in his writings: Kwase Wiredu. With Wiredu (2010), we anticipate that talking about ancestry is more than talking about life after death, it makes us think of the very meaning and continuity of life. It is to speak, as in the poem that not only opens but also founds and guides this article, of the “new with the ancestors”, of the continuity of the latter, in the life trajectory of the former.

Wiredu (2010)⁴ begins by questioning the very idea of life after death. According to him, from the point of view of traditional African thought, it is not possible to say that the world of the dead is another world, it would be more correct to say that it is a part of this world. There is a cultural unity between the world of the living and the world of the dead, almost as if one were an extension of the other.

In his words, “[...] this life can be seen as a preparation for an afterlife, whose meaning, however, consists in securing the welfare of the living” (WIREDU, 2010, p. 141). There is an ongoing and constant relationship between the world of the living and the world of the dead, or as Wiredu (2010, p. 138) observes, “[...] perhaps we should say [the world of] the dead-but-living”.

The author explains that the descriptions of life after death in general include explicit indications that the transition from this life to the next is made by terrestrial travel, that is, from one re-

gion of the territory to another. The boundaries between one world and another are often marked by rivers and the high point of the post-mortem journey is the crossing of a river. It is, therefore, after crossing a certain river in the “vessel of the dead” (PARÉS, 2016, p. 70), that the person enters the land of the departed, thus joining the society of the ancestors.

In West Africa, the purpose of taking the last journey is to become an ancestor. But what does it mean to become an ancestor? Despite this last journey being an important milestone in the process, its deeper meaning is less related to the passage to the world of the dead and more to the responsibility that is assumed from then on: to take care of the affairs of the living members of their families, helping the deserving and punishing those who offend. The condition for becoming an ancestor in West Africa is not the fact of dying, but the fact of having lived a full and meaningful life and having left descendants who, honoring them, will continue their existence.

“A *nuer* or *dinka* elder, for example, though he takes the existence of life after death for granted, does not set much store by it” (WIREDU, 2010, p. 144, emphasis added). Wiredu (2010), citing the work of Evans-Pritchard (1956), notes that in Nuer society, “Every man has at least one son and through this son his name is forever a link in a line of descent. This is the only form immortality in which the Nuer are interested” (WIREDU, 2010, p. 144).

Although it is not possible to universalize this thought to all African peoples, another curious aspect of this discussion is that, in the view of some peoples, such as the Akans of Ghana, a person whose life was interrupted by an accident or an “impure” disease or any other unpleasant circumstance, does not gain immediate access to the country or world of the ancestors, becomes a neighborhood *ghost*, a source of apparitions, haunting the living until it can be born again to build a full life, thus becoming an ancestor. Note that for these people there is a distinction between being a ghost and

⁴ Free translation by the author.

being an ancestor. Hence, while recognizing the value of the “ghost” image in Jungian work and in works such as Samuel Kimbles (2014) and James Hollis (2017), and its important consequences for understanding the invisible influence of ancestors in the psychic domain, we believe that something is lost in the sense of ancestry in this image, which is why we prefer the image of the ancestor.

According to Wiredu, among the Akans of Ghana and Côte d’Ivoire, the Yoruba (also known as Nagô in Brazil) of Nigeria and Benin or the Mende of Sierra Leone, “[...] ancestors are highly prized and respected, and the notion of one day becoming an ancestor is, indeed, music to their ears.” But the author underlines, “Yet, becoming an ancestor, as already pointed out, only enables one to help the living to realize human purposes” (WIREDU, 2010, p. 144). A meaningful life is one in which the person is committed to promoting personal, family and community well-being, such a life is meaningful, even if there is no belief in life after death. This is because in the Cosmo perception of these peoples, “human destiny begins and ends in this world” (WIREDU, 2010, p. 145).

It is noted, therefore, that the concept of immortality for these peoples is pragmatic. It is immortality in the service of the community or humanity. The African land of the dead is not paradise, and the life of the ancestors is not a happy life, but a life of dignity and serenity. “The one preoccupation of that existence is”, according to Wiredu (2010, p. 145-146), “with the good of the living wing of the Family and clan. It upon their ability to achieve this aim that importance of the ancestors is predicated”.

If, on the one hand, the ancestors are there to take good care of the living, on the other hand, the living feel not only indebted to the ancestors for their help and protection, but also obligated to honor them. There are two interconnected ways of honoring ancestors. The first is simply to live righteously. Living honestly is a way of honoring the family, and as the ancestors are part

of the family, honoring the former consequently means honoring the latter. Misconduct, on the other hand, brings disgrace to the living family and displeasure to the ancestors.

The ancestors, in their post-mortem condition, have a high moral status and therefore are not liable to be affected by misfortunes, but due to their higher morality, they feel more scandalized by the evil deeds of the living than the elders of the family. Wrong conduct can take three basic forms: disregarding the moral law, disregarding civil regulations or community customs and taboos, and failing to take good care of family matters.

The second form of honoring ancestors is of a less general order, and therefore more particular: a deceased family member may have left an incomplete project to his successor, together with adequate resources for its completion, completing it would mean honoring the ancestors; a deceased member left some debts to be paid, this could be an opportunity to defend his/her honor; that member may have left dependents to be cared for, or specific instructions may have been given before the death for certain things to be done. Since these issues relate to well-defined obligations, non-compliance can lead to punishment of the ancestor, which in general takes the form of unexplained illnesses, as Jung (2013a) would also have observed in his trip to the African continent.

The ancestral complexes (or images) in the Jungian unconsciousness

Talking about ancestry is not something foreign to analytical thinking. On the contrary. Jung’s own proposition of a personal, or subjective unconscious, and a collective, transpersonal, or objective unconscious, owes something to this founding principle of traditional African thought. Ancestry is the very basis from which the idea of the collective unconscious is built, in such a way that we could say that the Jungian unconscious is ancestral, or, in other words, there are ancestral images in the unconscious!

In Jung's words, "the collective unconscious comprises the entire psychic life of the ancestors from their beginnings" (JUNG, 2013a, p. 58), but the presence of ancestral images in the unconscious is not limited to their collective portion, it is also alive in the personal unconscious.

For Jung (2014a), there is a more superficial layer of the unconscious entity that is formed by contents of a personal nature, which he called – the personal unconscious. This one, however, rests on a deeper layer, which unlike this superficial one, does not have its origin in repressed personal experiences, forgotten or not assimilated by the conscious – rather, it is innate. This deepest and first layer was named by Jung the collective unconscious. The name "collective" points to the fact that its content is not of an individual nature, but "[...] of many individuals at the same time, that is, of a society, of a people, or of humanity" (JUNG, 2013b, p. 435). For Jung, human beings "[...] have, like all animals, a 'preformed psyche' according to their species, which also reveals clear traces of family background [...]" (JUNG, 2014a, p. 85).

The collective dimension of the unconscious in Jung is constituted by a kind of *common substratum* of a suprapersonal psychic nature – the archetypes – inheritance of a whole chain of ancestral experiences, which exists in everyone. This substrate common to all and prior to the personal unconscious and the I-conscious functions as a willingness to create images (JUNG, 2013c), which, because they express themselves in a typical way – "the mother", "the child", "the spirit", "the wise old man", etc., are named after archetypal images.

In other words, "the archetype is a tendency to create very variable representations [images] [depending on the historical time, the cultural context and the history of each individual], but without losing its primitive model [...]" (JUNG, 2013c, p. 247). But as Kast (2019) reminds us, archetypes are not just emotional and imagery impressions of experiences repeated by humanity, they empirically behave

as forces, tendencies to repetition, to a performance of a certain type, they (co)move us through image-forms(action).

"The collective unconscious is the presupposition and matrix of all psychic facts and therefore also exerts an influence that highly jeopardize the freedom of conscience, since it tends to put all conscious processes back on their old tracks" (JUNG, 2013a, p. 58). But it is not just the archetypes as repetitive-creative images and patterns of behavior that impairs our freedom. The personal unconscious complexes also do it!

What can we say about the complexes?

- The complex is an image (or group of related images) of a certain situation (or psychic situations) with a strong emotional charge, hence JUNG (2013a) sometimes uses "affective complex". The word complex has to do with the fact that Jung observed that, from the point of view of psychic life, there are no isolated psychic processes.
- The complexes are constellated by external situations evoking those contents and images related to them. The term constellate expresses the fact that the situation triggered a process of agglutination and updating of images loaded with psychoactive stories (HOLLIS, 2017).
- The complexes enjoy high psychic autonomy, in such a way that being active, i.e., constellated, they can place us for a while in a state of loss of freedom, of obsessive thoughts and compulsive actions (JUNG, 2013a, p. 43-).
- Complexes are formed around a central core of meaning, archetypal in essence, since "at the core of each and every complex is an archetype" (HALL, 2021, p. 21).
- Complexes are partial aspects of the psyche that have been dissociated because of trauma (individual or collective), an emotional shock, or a moral conflict. There is a pronounced unconsciousness about complexes, which is why we have such a hard time stop-

ping their effects. When they take us, our personality seems momentarily modified, we call this “identification with the complex” (JUNG, 2013b, p. 45).

- Conscious integration of the contents of the complexes has the effect of enlarging the ego’s sphere of activity and releasing the energy that maintained the dissociation (HALL, 2021). Complexes are neither good nor bad. They are ways of adapting to a reality that we do not control. Its biggest problem is its ability to remove any discriminatory judgment, in terms of criticizing the situation, and to impose a previous history on us (HOLLIS, 2017).
- The complexes personify, that is, when repressed by an inhibiting consciousness, they appear, in dream psychology, in a personified way. Jung also observed this in cases of psychosis in which “[...] the complexes ‘speak loudly’ and appear as “voices” that represent characteristics of people” (JUNG, 2013a, p. 45), sometimes, as we will see, of ancestors. Jung tended to reduce to autonomous complexes the belief in spirits and ancestors, as well as and the phenomena of “possession” that have been accompanying the entire history of humanity and that used to be very common among traditional peoples and communities of his time and in nascent spiritualism. At other times, however, he stated that complexes behave like spirits and ghosts, and not that the latter are complexes, which makes all the difference. This last form of elaboration is dialogical, based on a coming and going of analogies between two ways of thinking or images; the first is reductionist.
- There are complexes of various types: power complex, inferiority complex, abandonment complex, mother complex, father complex, ancestor complex, etc.
- By appearing in dreams in the form of an image, the ancestor, like other personifications

of the unconscious, acts to regulate psychic functioning. After all, the dream can be seen as an attempt to change the structure of complexes (HALL, 2021).

The idea of an unconscious made up of ancestral elements runs through all of Jung’s work, but it is in “Seminars on Analytical Psychology” (1925) (JUNG, 2014b), that Jung exposes, in a more systematic way, although still preliminarily, the theme of the ancestral presence in the unconscious, stating that his hypotheses around the subject were “experimental and not definitive”, as we can see in the answer he gives to Mrs. Keller: “[...] I would like to know a little more about the ancestral image and the way it affects the individual”. Answers Jung: “I’m afraid I don’t have enough experience to elucidate this question. My ideas on the subject, after all, are somewhat experimental and not definitive [...]” (JUNG, 2014b, p. 122, emphasis added), but gives him an example to explain how he figures out that the thing works. “Suppose a man has had normal development for about forty years and then he gets into a situation that awakens an ancestor complex”.

According to Jung, the image or complex⁵ – ancestral – would be activated by the fact that the situation experienced by the person in question constitutes a circumstance in which he adapts better through the attitude of this “ancestral figure”. That is, the situation constellated those contents and images related to the complex, activated stories. In the same work, Jung asserts that there is an I in the conscious and another formed by “unconscious ancestral elements”, warning of the fact that a person can be “himself” during a long period of his life and suddenly fall “under the dominion of an ancestor” (JUNG, 2014b, p. 76).

For the author, many of the cases described in the literature show these sudden personality changes, but he observes that they are not usu-

⁵ Jung uses these terms interchangeably, probably because complexes are related images and contents.

ally explained as “possession by an ancestor”, because “this last idea remains a hypothesis for which there is still no scientific proof” (JUNG, 2014b, p. 76). Seeking to understand this phenomenon, which he considers to be a “psychic fact” (JUNG, 2013a, p. 598) despised by the science of his time, Jung elaborates the following hypothesis about its etiology.

Perhaps certain traits belonging to the ancestors were hidden in the mind as complexes with a life of their own that were never assimilated into the individual’s life, and then, for some unknown reason, these complexes are activated, come out of obscurity in the folds of the unconscious, and begin to dominate the whole mind (JUNG, 2014b, p. 77, emphasis added).

From a psychic point of view, the “image” or “ancestral complex” (JUNG, 2013a; 2014b) has important relevance. According to Jung, the ancestral image or complex, which like every complex has an archetype at its core, can take the place of a lost adaptation or replace an inadequate attitude, whether of an individual, or of an entire people or nation (JUNG, 2013a; 2014b). When, however, this “ancestral presence” – a term we would like to propose considering that it is as “presence” that the psychic fact of ancestry is configured, as a temporary action [which occurs when a complex constellates], but also constant, fundamental in the dynamics of the psyche – manifests itself in a harmful way, it may happen that the individual experiences loss of libido, depression and other illnesses. Says Jung (2014b, p. 76): “continuing these ideas a little further, it is an interesting fact that among primitive [peoples] there is no disease that cannot be caused by spirits, which are evidently ancestral figures”.

At this point, it is worth underlining that although it is in *Seminars on Analytical Psychology (1925)* that Jung tries to think about the ancestral question from the point of view of clinical prac-

tice, it is in *The nature of the psyche*, especially in the text entitled *The psychological foundations of belief in the spirits*, that the author shows that, to some extent, his hypothesis owes something to traditional African thought. In this volume of his work, Jung (2013a) considers that, due to the psychological repercussions of the influence of parents being too powerful in relation to their children, many peoples have developed a whole system of worshipping the dead.

In his words, “the cult of the dead is, first of all, a protection against the ill will of the dead” (JUNG, 2013a, p. 575). Having said that, he resumes an experience lived on his trip to Mount Elgon, in East Africa, between the years 1925 and 1926. About that trip, he tells that one of the “water carriers”, in his words, a young married woman who lived in the neighborhood, fell ill, apparently from a septic abortion accompanied by a high fever. The young woman’s relatives sent for a “nganga”, according to him, “a kind of healer”. The healer concludes that the young woman was suffering the influence of her parents who died at a very young age, who now lived at the top of the bamboo forest.

Jung takes this example to illustrate the power that the “dead-but-alive” (WIREDU, 1984), from a psychic point of view, can have on the living, being able to cause loss of libido, thanks to the domain they exercise as ancestral complexes/images, that is, thanks to their autonomy. Another way to exemplify that is when Jung discusses parental imagos (JUNG, 2013a). This concept is constituted throughout the subject’s life history, and have, however, especially in their first formation, a close relationship with the maternal and paternal archetypes. When we demythologize our parents because of psychotherapy or life, they lose strength in our psyche; when these die, however, they gain in unseen influence. Thus, Kugler (2003) considers that “the imago can be compared to a “spirit of the dead” that lives after the death of its material referent”, it is a “ghost”, “sign of absence”. Along the lines of traditional African thought,

we would risk saying that the ancestral imago is, on the contrary, a psychic “sign of a presence”, which is experienced as an image.

The – ancestral – image, when it appears in dreams, is, in general, as Jung observes about other images: the expression of a living process, it is a “concentrated expression of the psychic situation as a whole and not simply and above all of the unconscious contents” (JUNG, 2013b, p. 458), is also an expression of unconscious contents, but only those that have been constellated.

In the clinical context, the interpretation to be made in this case is subjective, which would mean taking these images as symbols of psychic contents belonging to the person who dreamed (VON FRANZ, 2021). According to Jung (2013b, p. 450), two interpretive moves can be made depending on the case, one causal and the other finalist. From the causal point of view, the image is a *symptom*, linked to a previous event and with the purpose of self-regulation; from the finalist point of view, it is a *symbol* that seeks to point to a future development related to the person’s individuation process.

There are occasions, however, when the subjective interpretation is not the most appropriate, as underlined by Von Franz (2021), inspired by Jung himself. According to the author, there are dreams in which objective analysis is the most adequate. In this case, the dream should be analyzed as if it referred to the posthumous life of the deceased person and not to the life of the dreamer. The author says about this: “it seems to me that one can ‘feel’ whether the figure of a person who has already died in a dream is being used as a symbol of some inner reality or whether it ‘really’ represents the dead” (VON FRANZ, 2021, p. 24). He adds: “but it is difficult to establish universally valid criteria for this ‘feeling’”. As the author observes, “this is still an open area for investigation, since currently questions of this type can only be answered hypothetically” (VON FRANZ, 2021, p. 24). The fact is that sometimes the emotion triggered by that ancestral image is so strong that any attempt

by the psychotherapist to carry out a subjective analysis, in terms of the individuation process, can constitute a great violence.

Whether we are aware of it or not, the fact is that the ancestor, as a psychic image-presence normally charged with affection, “puts the foot in front, the present, on us”, its effect is prospective, it works by elaborating the future. Ancestry is also utopia, it is creation.

It is “the new with the ancestor”. In this first sense, it is possible to say that to speak of ancestry in the domain of the psyche is as much to speak of history as of creative and “creator” movement. Ancestry is a “place” of belonging to which we always return to creatively continue living, so that it is possible not only to endure “the painful process of tissue transformation” but also to “weave a new skin”, says poet and activist Ana Cruz (2020, p. 73) in *Raízes*, referring to the suffering caused by racism.

But as we said earlier, there are cases in which the image or ancestral complex acts in its negative counterpart, removing the vitality of the person psychically “possessed” by it. The sensation of this mode is not one of creative movement, it is of having been held back somewhere in the past, trapped in the painful wound of one’s ancestors. In this mode of operation, the ancestral image works, as observed by Kimbles (2014) and Hollis (2017), as a “ghost”, “invisibly” haunting us. But as Abraham and Torok (1995, p. 393) observe, when we speak of ghosts, we are not exactly referring to the deceased who come to possess the person; we mean an unconscious formation – the ancestral complex – which has the peculiarity of resulting of the passage from the unconscious of an ancestor or group of ancestors to the unconscious of a descendant or group of descendants. This complex – which can take the form of a personified image in the figure of a known or unknown ancestor, since, as we explained earlier, the complexes personify – would indicate the effects on the descendants of what for the ancestor had the value of wounding (ABRA-

HAM, TOROK, 1995). For Jung (2014b), these complexes, transmitted from one generation to another, can prolong their negative effects on descendants, but they may also not manifest in each individual. The latter can still integrate the contents of this complex of representations, breaking the transmission chain, or develop resources to deal with them.

Psychotherapy can be a good support in this path of construction, and it is always good to remember, when dealing with complexes of this order, that if at the core of every complex there is an archetype, the ancestral complex carries a repetitive force and a creative force, an impulse to do/live the same way as our ancestors and an impulse to create something new from this heritage. For as Jung (2013a) notes, archetypes are forms through which instincts express themselves and also the living source from which all that is creative springs. In this sense, the unconscious would not only be historically determined, but would also generate a creative impulse, confronting the conservatism of the human psyche with its historical and cultural conditioning, through its creative acts.

Talking about archetypes in Jung is, therefore, keeping the due differences, like talking about ancestry in traditional African thought. Because as we saw in Wiredu, ancestry in Africa is synonymous with continuity. But this continuity of ancestry, like the archetypes, is not exactly synonymous with repetition, as Muniz Sodré (2017) also observed when introducing us to “*Pensar Nagô*” – in Brazil. According to the author, what “the living tradition gives and transmits is the ‘betrayal’ of the equality of repetitions” (SODRÉ, 2017, p. 110). It is “in and through repetition” that we activate the powers of differentiation in ancestry.

It means that when we talk about ancestry, we are not talking about sameness, but about otherness that emerge from “inaugural principles” (SODRÉ, 2017, p. 97), to which we always return, in a creative spiral movement. Cosmological (gods, *orixás*) and historical (ancestors) principles in traditional African thought, and imag-

istic-instinctive principles (archetypes and their archetypal images) in Jungian thought.

Final words

We conclude by stating that each and every clinic is founded to some extent on the principle of ancestry, because, as the *babalorixá* Léo de Xangô⁶ says, “everyone has ancestry” and we cannot escape it. Jung talks about that when he brings us the idea of parental imagos and the power of influence they have on us. But the author does not limit himself to demonstrating the influence of father and mother in the unconscious. He considers that other ancestral forces/images make up the psyche and act to regulate psychic life. He labelled some of these images ancestors, meaning people who used to be part of the history of our family, cultural or human group. People whose power of influence is transmitted consciously or unconsciously from one generation to another and another... This transmission, as well as prolonging good memories (even if forgotten, unconscious), prolongs suffering, which, being aware of by descendants, can be transmuted or strengthened, depending on the good or evil they cause. Some of these sufferings require more than work in the personal domain: they demand a whole collective struggle to eliminate the causes that affect certain groups for generations, as is the case of socio-racial suffering in Brazil.

A clinic founded on this principle does not deny the roots of Jungian thought. Conversely, it reaffirms them through the deepening of an aspect of its founder’s work – the idea of ancestral elements or images in the unconscious – which at that time could not be better developed, in view of the colonialist view of the European world towards African and indigenous cultures

⁶ Pai Léo is the son of the terreiro Ilê Axé yá Omin, 17 years ago. It was started by the hands of its lalorixá, Mrs. Edna Maria Santana (Mãe Edinha de Oxum), and by her saint grandparents, Mrs. Antônia Salles (Mãe Tonha de Oxumarê) and Mr. Pedro Bispo (Pai Pedrinho de Oxóssi), in the city of Santo Amaro da Purificação, Bahia, on March 1, 2014. We’re grateful, Pai Léo!

and the difficulties of psychology of that time in dealing with the theme of anomalistic phenomena. Difficulties that Jung faced, but which cost him some disrepute in the scientific community. Today, however, psychology begins to open to these psychic experiences, through the expansion of the field of so-called Anomalistic Psychol-

ogy and Religion and other approaches that seek to deepen the understanding of the genealogical (and so to speak ancestral) dimension of psychic suffering and health. ■

Received: 02/23/2023

Revised: 06/24/2023

Resumo

“África, o fio”: sobre a presença ancestral no inconsciente

Questionando o pensamento opositivo que terminou por exagerar as diferenças entre África e “Ocidente”, pretendemos: 1) fazer uma aproximação ao sentido de ancestralidade na África tradicional, sobretudo através da obra do filósofo ghanense Kwase Wiredu, 2) apresentar a noção de “complexo [ou imagem] ancestral” em Jung, de modo a refletir sobre a “presença ancestral” no inconsciente junguiano e sua atuação na dinâmica psíquica. Nosso objetivo é ensaiar uma “comunicação transcultural” entre o pensar tra-

dicional africano e o pensar junguiano, partindo do pressuposto de que há entre eles aproximações. Concluímos que uma clínica fundada no princípio da ancestralidade não nega as raízes do pensamento junguiano, ao contrário, aprofunda um aspecto da obra de Jung que à sua época sofreu muitas críticas, haja vista o olhar colonialista do mundo europeu para as Áfricas e as dificuldades da psicologia em tratar os chamados “fenômenos religiosos e anomalísticos” como “fatos psíquicos”. ■

Palavras-chave: ancestralidade, Psicologia Analítica, inconsciente, África, Jung.

Resumen

“África, punto de anclaje”: sobre la presencia ancestral en el inconsciente

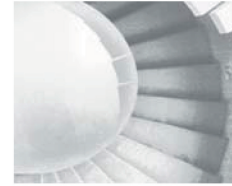
Cuestionando el pensamiento opositor que terminó exagerando las diferencias entre África y “Occidente”, pretendemos 1) realizar una aproximación al sentido de ancestralidad en el África tradicional, sobre todo, a través de la obra del filósofo ghanés Kwase Wiredu, 2) presentar la noción de “complejo [o imagen] ancestral” en Jung, para, de ese modo, reflexionar sobre la “presencia ancestral” en el inconsciente junguiano y, sobre su participación en la dinámica psíquica. Nuestro objetivo, es ensayar una “comunicación transcultural” entre el pensamiento tradicional africano y

el pensamiento junguiano, partiendo del supuesto de que hay entre ellos un “punto en común”. Llegamos a la conclusión, de que, una clínica fundada en el principio de la ancestralidad no reniega de las raíces del pensamiento junguiano, todo lo contrario, profundiza en un aspecto de la obra de Jung, la cual, en su momento, sufrió innumerables críticas, si tenemos en cuenta la mirada colonialista del mundo europeo de las diferentes Áfricas y las dificultades de la psicología para considerar, los llamados “fenómenos religiosos y anomalísticos”, como “hechos psíquicos”. ■

Palabras clave: ancestralidad, psicología analítica, inconsciente, África, Jung.

References

- ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta, 1995.
- CRUZ, A. *Insurreições mulheres de Minas*. Niterói, 2020.
- EBOUSSI-BOULAGA, F. *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine, 1977.
- HALL, J. A. *Jung e a interpretação dos sonhos: um guia prático e abrangente para a compreensão dos estados oníricos à luz da psicologia analítica*. São Paulo: Cultrix, 2021.
- HOLLIS, J. *Assombrações: dissipando os fantasmas que dirigem nossas vidas*. São Paulo: Paulus, 2017.
- JUNG, C. G. *Seminários sobre sonhos de crianças: sobre o método de interpretação dos sonhos: interpretação psicológica dos sonhos de crianças*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *A natureza da psique*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Obras completas vol. 8/2).
- _____. *Tipos psicológicos*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Obras completas vol. 6).
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c. (Obras completas vol. 18/1).
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2014a. (Obras completas vol. 9/1).
- _____. *Seminários sobre psicologia analítica (1925)*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- KAST, V. *Jung e a psicologia profunda: um guia de orientação prática*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- KIMBLES, S. *Phantom narratives: the unseen contributions of culture to psyche*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2014.
- KOM, A. La raison libre et la liberté raisonnable: conversation entre Fabien Eboussi-Boulaga, Achille Mbembe et Célestin Monga. In: KOM, A. (Org.). *Fabien Eboussi Boulaga la philosophie du Muntu*. Paris: Karthala, 2009. p. 290-303.
- KUGLER, P. The subject of dreams. *The Jung Page: Reflections on Psychology, Culture and Life*, 27 out. 2013. Disponível em: <<http://jungpage.org/learn/articles/analytical-psychology/242-the-qsubjectq-of-dreams>>. Acesso em: 15 jan. 2023.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- OLIVEIRA, E. *A ancestralidade na encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.
- PARÉS, L. N. *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- SODRÉ, M. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- TAVARES, J. *Vocábulos caminhantes*. Salvador: Cogito, 2012.
- VON FRANZ, M. L. *Os sonhos e a morte: uma visão da psicologia analítica sobre os múltiplos simbolismos do estágio final da vida*. São Paulo: Cultrix, 2021.
- WIREDU, K. *Como não se deve comparar o pensamento africano com o ocidental*. Redenção: Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 1984. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/como-n%C3%A3o-comparar-o-pensamento-tradicional-africano_-wiredu.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2023.
- _____. Death and the afterlife in african culture. In: GYEKYE, K.; WIREDU, K. (Ed.). *Person and community: ghanaiian philosophical studies*. Bucharest: The Council for Research in Values and Philosophy, 2010. p. 137-52.

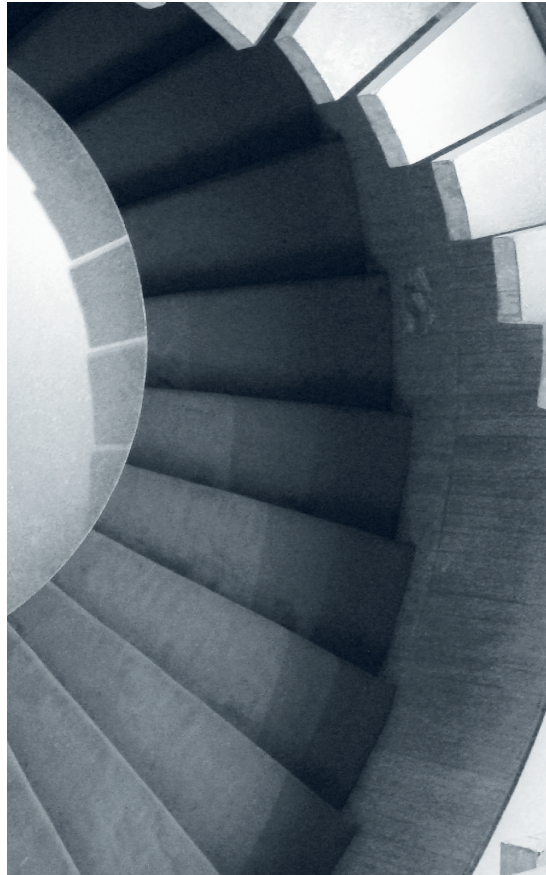


O enviado do céu: defesas contra a desidealização

Fabio C. C. E. Villar*

Resumo

O artigo se dedica a investigar certos fenômenos defensivos contra a desidealização da imagem de um filho neuroatípico, em especial à negação do patologizar pela transcendência. Ao longo do tempo, a manutenção dessas defesas se mostra insustentável e interessa a esse estudo entender suas consequências, bem como imaginar os caminhos clamados pela psique rumo à elaboração criativa do conflito na qual se encontra. ■



Palavras-chave
Neurodiversidade,
paternidade
atípica,
desidealização,
capacitismo,
psicologia
analítica.

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

O enviado do céu: defesas contra a desidealização

Introdução

quando eu nasci
um anjo louco muito louco
veio ler a minha mão
não era um anjo barroco
era um anjo muito louco, torto
com asas de avião
eis que esse anjo me disse
apertando a minha mão
com um sorriso entre dentes
vai bicho desafinar
o coro dos contentes
vai bicho desafinar
o coro dos contentes
let's play that (NETO, 1982).

Esse texto é motivado por um processo pessoal de elaboração da paternidade atípica e pela constatação de que a psicologia junguiana ainda se dedicou pouco ao vasto campo de estudo em torno da neurodiversidade e das neuroatipias¹.

Elaborar a desidealização da imagem de um filho é tarefa árdua; nem sempre transcorrerá com naturalidade e com frequência esbarrará em alguma barreira (por exemplo, a sustentação de um ideal ou uma moral) destinada a conter o que é indesejado pela consciência enquanto manifestação da vida. Tais impedimentos convocam a emergência de defesas contra a desidealização, a fim de negar a realidade que se apresenta.

Um desses fenômenos defensivos observados é o do *anjo azul*, difundido entre pais e mães de pessoas com autismo, no qual a expressão “anjo azul” é usada para designar uma pessoa autista. Não é conhecida sua origem, mas a expressão é amplamente disseminada em nomes de instituições, nas redes sociais, na fala de pais, mães e terapeutas. Abreu (2021) aponta que o termo se popularizou na internet principalmente a partir de 2010 e já é jargão comum para referir-se a uma pessoa autista. O uso dessa expressão denota uma forma de negação do patologizar, ao identificar de forma literal, concreta e fixa, a pessoa atípica com a imagem de um anjo, carregado de bondade, luminosidade, assexualidade e puerilidade, desumanizando-a.

Esse discurso, com variações em torno do mesmo tema, apresenta o filho autista como um enviado de Deus, que escolhe especialmente uma família para a missão de cuidar de um ser especial, puro, e que vem para ensinar a todos nós como sermos pessoas melhores. Esse fenômeno, inconscientemente capacitista, deposita uma carga injusta, unilateral e pesada demais para qualquer humano carregar.

Pais e mães de crianças recém-diagnosticadas entram desavisadamente nesse fenômeno coletivo. O momento pós-diagnóstico é assombrado por dúvidas, ignorância e medo, tornando-nos sedentos por narrativas que deem conta de explicar o passado (por que o meu filho é autista?), apreciar o presente (o que significa ter um filho autista?) e garantir o futuro (o que será dele e de nós?). Como pais e mães, nos é ofertado um discurso genérico que pretende assegurar essa ocasião desconhecida e assustadora.

O desenraizamento mítico (BARRETO apud CORAZZA, 2021) e a ausência de relação com o mundo interior, próprios de nosso tempo, favorecem que os pais extraiam da imagem idealiza-

¹ Ao pesquisar o assunto no Journal of Analytical Psychology, encontramos: 11 artigos com o termo “autism” como palavra-chave e seis artigos com o termo no título; um artigo com o termo “paternity” como palavra-chave e três artigos com o termo no título; 8 artigos com o termo “father” como palavra-chave e oito com o termo no título; 11 artigos foram encontrados com o termo “idealization” como palavra-chave e um com o termo no título. nenhum artigo foi encontrado com os termos “neurodiversity”, “neurodiverse”, “neuroatypical”, “neurodivergent” ou “deidealization”.

da de seus filhos o amparo e o sentido necessários para lidar com adversidades da paternidade e da vida. Devemos buscar, no reino das profundezas, a fonte desses potenciais, através das figuras imaginais que nos coabitam, nossos próprios *anjos* e *daímones*, e assim retirar de cima de nossos filhos o fardo de nos livrar do sofrimento e de nos prover algum sentido².

Defesa contra a desidealização

A paternidade é permeada por expectativas fantasiosas do pai, sobre si mesmo e a respeito do filho, desde antes da concepção. De acordo com a regência arquetípica preponderante na psique paterna, essas fantasias podem ser de cunho mais heroico e protetor, moralista e repressor, espiritual e racionalista, normativo e mediocrizante etc.

A chegada de um filho autista provavelmente não corresponde a nenhuma dessas expectativas, ao contrário, as frustra profundamente. O pai terá que desconstruir tais idealizações, não só para se vincular amorosamente com seu filho, mas também para exercer de forma eficaz papéis básicos da paternidade: reconhecê-lo com acolhimento e legitimação de quem ele é. Desse modo, não só o filho precisa ser desidealizado, mas o próprio pai, pois um filho diverso também requer uma paternidade diversa (VILLAR, 2022).

Com abertura psíquica suficiente, percebe-se que “as psicopatologias são tão autênticas quanto a própria criança [...] não são secundárias nem contingentes” (HILLMAN, 1997). Se a patologia é indissociável do filho, o pai protetor não poderá evitar o sofrimento, assim como o repressor não poderá endireitar sua forma desviante e tampouco o racionalista conseguirá lhe conferir absoluta coerência; a natureza patologizante da alma se revelará de acordo com o espírito dessa criança.

O ideal de perfeição é um fenômeno arquetípico potente e resistente, que renasce a cada nova imagem coagulada, portanto, essa abertura psíquica nos é benéfica para lidar com defesas e

resistências, possibilitando o desvio de idealizações através de caminhos diversos de desconstrução. No entanto, tal processo de desconstrução e recriação pode permanecer paralisado a meio caminho, em uma situação na qual o filho previamente idealizado não mais existe, porém o filho real não foi admitido (VILLAR, 2022).

Proponho uma breve investigação sobre como se constelam tais resistências à desidealização, suas motivações e eventuais consequências.

A negação mais frequente na paternidade atípica é a recusa absoluta da própria paternidade, ou seja, o abandono do filho atípico; dados de uma pesquisa divulgados pelo Instituto Baresi (VARGAS, 2022) apontam que 78% dos pais abandonaram os filhos com deficiências ou doenças raras antes de completarem 5 anos de vida, relegando-os ao cuidado exclusivo das mães. Mães solo sofrem, junto a seus filhos, de abandono financeiro e emocional, com todas as consequências desse absurdo fenômeno sociocultural.

Outra forma de negação frequentemente observada é a da busca irrealista por uma cura, na qual o médico é colocado como figura salvadora, quando se espera a cura pela ciência, ou o sacerdote, quando se espera a cura pela religião. A saga da cura prometida é inevitavelmente trágica e expressa uma forma de negação do patologizar pelo nominalismo (HILLMAN, 2010).

Como apontado anteriormente, esse artigo tem como foco aprofundar o entendimento sobre a negação do patologizar pela transcendência, que se expressa como resistência à desidealização. A respeito dessa forma de negação, Hillman aponta que:

Numa tentativa de restaurar a dignidade ao homem, esta psicologia o idealiza, varrendo suas patologias para debaixo do tapete. Ao botar as patologias de lado, ou ao mantê-las fora de vista, este tipo de humanismo promove um enobrecido unilateralismo, um sentimentalismo que William James teria reconhecido como suavidade mental (2010).

² Entendam por sentido a carga de valor anímico que fecunda a vida concreta e inaugura a vida simbólica, enredando nosso viver conforme a poética de cada ser.

Pelo fenômeno do “anjo azul”, observa-se que na paternidade atípica frequentemente compensa o desvalor capacitista, da condição divergente, através de uma redução da imagem do filho a alguma característica sua que permita uma nova idealização. Mesmo quando a expressão “anjo azul” está ausente, o fenômeno compensatório se apresenta. Projetamos imagens como a do “gênio”, quando as altas habilidades cognitivas estão presentes, ou imagens como a do “inocente iluminado”, quando a ingenuidade, concretude de pensamento e espontaneidade social permitem pintar o quadro de um filho puro, doador de amor, incapaz do mal; ou ainda como a do “herói superador”, quando a condição do filho impõe desafios mais visíveis e dramáticos aos olhares externos.

Essas reduções permitem a coagulação de uma imagem simples e coerente, de mais fácil assimilação pelos pais. Como resumiu um jovem paciente autista em processo terapêutico: “Os pais glorificam essa deficiência para não admitirem sua verdadeira natureza”³.

Se a natureza não pode ser admitida, há um preconceito subjacente a esse impedimento. Capacitismo é o nome desse preconceito, caracterizado por “um comportamento [...] que hierarquiza as pessoas em função da adequação de seus corpos a um ideal de perfeição e capacidade funcional”, a partir do qual “discriminam-se as pessoas com deficiência [...] como incapazes (incapazes de amar, de sentir desejo, de ter relações sexuais etc.)” (MELLO, NUERNBERG, 2012).

Ao contrário do que supõe o olhar capacitista, uma pessoa autista não diverge em nada da alma e suas potências: amor, crueldade, altruísmo, covardia etc. Afinal, não se diverge de nada que é essencialmente humano. Tudo isso pode se manifestar de forma diferente; a empatia, por exemplo, pode ser intensificada em seu aspecto emocional (sentir como se fosse na própria pele o que ocorre com o outro) e dificultada em seu

aspecto cognitivo (imaginar-se no lugar do outro sem o acionamento emocional).

Todas as funções psíquicas estão enraizadas no corpo por meio do sistema nervoso, divergente em seu desenvolvimento, podendo, portanto, se expressar de maneira distinta na recepção e computação de dados sensoriais, na manipulação de informações cognitivas para a elaboração de metáforas, na regulação emocional após uma excitação intensa etc. Entretanto, mesmo em apresentação distinta, todas as funções anímicas estarão potencialmente presentes, com sua própria forma de expressão singular.

O capacitismo sustenta a ignorância que dificulta a assimilação sobre a realidade do filho, impedindo a germinação da paternidade atípica, seja por narcisismo, moralismo ou outras formas de ensimesmamento. Obviamente isso pode ocorrer não só na paternidade de crianças autistas ou com outras deficiências, mas sempre que nossos filhos tragam algum desvio da norma, frustrando as expectativas sobre nossa parentalidade. A defesa contra a desidealização impede que o processo de luto ocorra e que a imagem do filho idealizado se decomponha, fertilizando a psique para que outra imagem de filho renasça.

O fenômeno do “anjo azul” e a negação que ele representa são problemáticos, pois a redução do filho a um aspecto de sua personalidade é insustentável. Naturalmente, aquilo que está negado, aos poucos se impõe: o filho superdotado pode não ser emocionalmente inteligente, o filho ingênuo eventualmente aprende os benefícios da mentira e o filho heroico logo se cansa de provar que tem valor pela superação.

O pesado manto angelical: barreiras na individuação

Algumas consequências dessa projeção angelical sobre o filho podem ser entendidas como barreiras⁴ à sua individuação; define-se barreiras como “qualquer entrave, obstáculo, atitude

³ Citado com autorização do paciente.

⁴ Tomando o termo emprestado na forma em que é utilizado em relação às pessoas com deficiência.

ou comportamento que limite ou impeça a participação social da pessoa, bem como o gozo, a fruição e o exercício de seus direitos” (TORRES, 2022). A sustentação de uma ligação inabalável com o ideal cria uma prisão imagética, na qual a pessoa atípica é colocada e da qual terá que se livrar para viver sua individuação.

As tonalidades e gradações anímicas são apagadas pelo brilho monótono da imagem angelical. Priva-se o filho da validação de suas contradições humanas, sua incoerência radical e da conscientização de toda pluralidade arquetípica que conflite com a imagem que lhe foi imposta. Anjos não têm maldade, protagonismo, sexualidade, maturidade, portanto a pessoa aprisionada sob essa imagem poderá ter dificuldades em diversas áreas do seu desenvolvimento, como, por exemplo, no:

Desenvolvimento da ética: o mal, enquanto potencial legítimo de todo ser humano, será no máximo uma expressão do autismo, hipostasiado e visto de forma dissociada do filho como uma entidade por si mesma, que o invade e o corrompe tal qual um demônio; expressar e causar o mal são parte de nossa trajetória humana e o exercício ético depende da liberdade para o bem ou para o mal; a atitude ética requer de nós a mais ampla consciência na busca por melhores direcionamentos. Alguém que supostamente não pode fazer o mal, tampouco pode ser ético; suas opiniões e atitudes são assim deslegitimadas, sua cidadania, participação política e seu lugar de fala são relegados a uma vitrine exibicionista que se presta, no máximo, a angariar reações emotivas de pena ou admiração, quando bem-intencionadas, ou de desprezo e sadismos disfarçados de humor, quando assumidamente pejorativos.

Apropriação do protagonismo: o pai, ao mesmo tempo que idealiza o filho, obtém para si próprio uma ligação narcisista com o divino, como escolhido para ser guardião do anjo. Torna-se o herói encarregado da tarefa sobre-humana, recebendo a força que Deus lhe dá como o escolhido para a missão; enquanto isso o filho é

desumanizado, transformado em entidade angelical, limitado pela imagem imposta sobre si. O pai, enquanto protetor do ser evoluído, rouba para si o protagonismo humano do enredo. Ele é a figura com quem o coletivo pode se identificar, pois também é gente; é a ele que o coletivo escuta, pois fala a língua humana, e não a dos anjos.

O protagonista é quem tem voz para reivindicar, denunciar e transmitir ao mundo a experiência de ser quem se é. A imagem infantilizada do anjo dificulta a conquista da emancipação e especialmente a adolescência, período em que os filhos colocam as asas de fora e começam a ensaiar seus primeiros voos autônomos, revelando-se quem são independentemente de quem os pais esperam que sejam, ao longo do processo de desidealização da imagem dos pais (GALIÁS, 2003). Esse movimento, a princípio exagerado, ganha equilíbrio e contornos mais interessantes conforme o amadurecimento, que só é possível pela experimentação.

A assexualização decorre do mesmo processo, tirando da pessoa autista a legitimidade do jorro libidinal e a possibilidade do desfrute da sexualidade do encontro com um outro desejante, para lambuzarem-se de amor, impudor, calor, e tudo aquilo que dois amantes criam no encontro inebriante das pequenas mortes orgásticas. Isso tudo é obviamente inadequado aos anjos.

A insustentabilidade da negação: a ausência voraz

Aqui tô eu pra te proteger
Dos perigos da noite e do dia
Sou fogo, sou terra, sou água, sou gente
Eu também sou filho de Santa Maria
Se Dona Maria soubesse que o filho
Pecava e pecava tão lindo
Pegava o pecado deixava de lado
E fazia da terra uma estrela sorrindo
Hoje eu saí lá fora
Como se tudo já tivesse havido
Já tivesse havido a guerra
A festa já tivesse havido
E eu fosse puro espírito (LEMINSKI, 2013).

Além das *barreiras* à individuação, outras consequências decorrem dessa cena de resistência ao luto em sustentação do ideal, como a depressão e o esgotamento físico e psíquico da família e do indivíduo autista.

Na passagem “O Corvo se torna voraz” (HYDE, 2017) do ciclo mítico sobre o Corvo, dos povos ameríndios Haida e Tsimshian, conta-se o seguinte: o chefe da aldeia primordial e sua esposa tinham um único filho, a quem amavam muito e protegiam ao extremo, tendo construído para ele uma cama acima da cama dos pais, onde o banhavam e protegiam sob seus olhares. Ainda muito jovem ele adoeceu gravemente e logo morreu. O chefe mandou que lhe retirassem os intestinos e os queimassem, antes de levar seu corpo para casa. A comunidade todos os dias vinha velar o corpo do filho e dar suporte a dor dos pais; porém, o chefe e sua esposa entraram em tamanho sofrimento que, alguns dias após estarem chorando sob o cadáver do filho eviscerado, tiveram uma surpresa: certa manhã a mãe se deparou com um ser de luz, brilhante como fogo, sentado no leito do filho; alegres os pais comemoram a sua volta; no entanto, o filho não sente fome e nem come. A comunidade toda comemora a volta do filho, mas estranham seu retorno e sua falta de apetite.

Os chefes tinham um casal de escravos, chamados “Boca de cada lado”, nome que nos remete ao próprio intestino queimado. Eles têm feridas nas canelas das quais comem as cascas, e isso é o que lhes confere muito apetite para comer gordura de baleia. Na tentativa de recuperar seu apetite, o filho do chefe prova da casca da ferida da canela do escravo, o que lhe abre um apetite descomunal, transformando o rapaz de luz em um ser voraz, que devora todos os provimentos da vila; o pai, enquanto chefe da tribo, reúne o conselho e reconhece que precisa expulsar seu próprio filho, pois sua permanência na vila é *insustentável*. O pai lhe presenteia com o manto do corvo, uma pedra que se transforma em terra para pouso, além de sementes e ovas de peixes, para que o filho crie o mundo em que

os humanos depois surgiriam, distribuindo plantas e animais para que sempre tenha com o que saciar sua fome.

Percebemos que o jovem luminoso não é de fato o filho, mas “uma espécie de emissário do céu, enviado para ocupar o lugar do jovem como um antídoto para a dor” (HYDE, 2017), e o próprio jovem nos conta que “o céu ficou muito aborrecido com o seu pranto constante (*dos pais*), então me mandou para trazer conforto às suas mentes”. O filho que foi morto não teve a chance de renascer organicamente, entregando-se ao ciclo da matéria. Quando tem seus intestinos retirados e queimados, sua imagem é fixada no campo do ideal, seu intercâmbio com a matéria do mundo é inviabilizado; os pais o perdem de vista e, em seu lugar, enxergam um ser luminoso, etéreo como fogo. Aquilo que foi negado, excluído, tende a retornar sintomaticamente; assim, o filho luminoso come a casca da ferida dos escravos “boca de cada lado”, ou seja, como a ferida de seu próprio intestino extirpado e, ao fazê-lo, abre o imenso vazio devorador que torna insustentável a sua permanência na vila.

Os intestinos, enquanto as entranhas de uma pessoa, são uma imagem valiosa de sua interioridade. No inglês, as entranhas são chamadas de *guts*, e *to have the guts* significa *ter coragem para*. Podemos imaginar que ao arrancar o intestino do filho, retira-se dele a coragem para bancar-se em sua natureza, necessária para libertar-se do aprisionamento sob a imagem idealizada pelos pais. O intestino também é o órgão responsável pela *separação* dos elementos entre aquilo que será assimilado e o que será excretado, como uma barreira que filtra com permeabilidade seletiva aquilo que deve ou não ser incorporado. A retirada dos intestinos nega ao filho a capacidade de exercer tal filtro com respeito às projeções parentais, sujeitando-o a corresponder em absoluto a tudo que dele se espera.

Os escravos comem suas cascas de ferida num movimento circular, que remete ao ciclo do alimento, ou da interdependência ecológica, onde a vida se alimenta da vida, nu movimento

urobórico de metamorfose. Os intestinos nos remetem ao destino da vida e do que ela depende. Muita vida se metamorfoseia em nós através dos intestinos e o mesmo ocorrerá com nossa carne a ser comida por outros seres um dia (COCCIA, 2020). Sem os intestinos, retiramos do filho a capacidade de digerir e transformar o mundo, *dele* se alimentar e por *ele* ser devorado, para transformar-se através da desconstrução e reconstrução psíquica. No caso do jovem Corvo, sua organicidade foi negada, como percebemos quando sua mãe “olhou para cima e viu um jovem, brilhante como o fogo, deitado onde o corpo do filho estivera” (HYDE, 2017); mas, após tornar-se um ser voraz, sua mãe reconhece, ainda no leito, o corpo do filho morto, distinto do ser luminoso que caminha.

Podemos entender esse mitologema como uma referência mítica à negação do patologizar depressivo; uma defesa melancolizante, resistente ao luto, que age através do processo de re-idealização. O aspecto indesejado do filho, representado pelos intestinos, retorna, sintomática e compulsivamente, através da voracidade, tornando insustentável a permanência dessa figura na vila.

Essa figura, não é mais o filho, mas o resultado de defesas primitivas dos pais: cisão, idealização, projeção e identificação projetiva. Esta última é particularmente importante, pois exerce forte poder sobre o objeto da projeção, sendo “um mecanismo de defesa primitivo, que invade a mente do receptor e que não respeita ou considera a existência do outro em suas particularidades” (CAVALLARI, 2007). A identificação projetiva é como um processo de “colonização intersíquica”, na qual uma psique invade e instala sua mentalidade sobre outra.

O vazio impreenchível do mito remete-nos ao estado depressivo, como buraco negro que engole a criatividade e da qual nenhuma energia escapa (VILLAR, 2022). A depressão do filho decorre da identificação projetiva, que impõe sobre o filho um enquadramento incompatível com sua natureza, impedindo o fluxo criativo

da energia psíquica, culminando no represamento da libido. Já a depressão dos pais pode ser associada diretamente ao impedimento do luto por via da defesa melancolizante que resiste à desidealização. Sem os recursos psíquicos suficientes, tolhidos pelo estado depressivo, pais e filhos estão mais vulneráveis, sujeitos ao esgotamento que é canalizado pela busca inalcançável do ideal.

No caso da pessoa atípica idealizada sob o manto angelical, essa identidade trará de dificuldades para o desenvolvimento da autonomia da pessoa autista, favorecendo que ocorra o que Ceres Araújo aponta como “um uso abusivo do papel de filho, muitas vezes ao longo da vida inteira, o que retira toda a possibilidade de autonomia da pessoa” (ARAÚJO, s.d.).

Se uma pessoa está sendo impossibilitada de caminhar com suas próprias pernas, já que anjos não caminham, mas flutuam imaterialmente, alguém terá que carregar o corpo que sobra, negado e desvitalizado pela cisão projetiva que o acomete. Esse fardo é ostentado pelo discurso heroico de pais como parte da tarefa a qual foram incumbidos por Deus.

A idealização do filho está relacionada à projeção do arquétipo da *criança divina*, sendo que sua fixação sobre o filho dificulta ainda mais que pais e mães reconheçam suas próprias necessidades e limites, pois permanecem identificados exclusivamente com os papéis de provedores; estando os pais “fragilizados, eventos dramáticos e trágicos podem acontecer” (GALIÁS, 2003) pela ultrapassagem de seus limites humanos.

O suicídio de uma mãe, levando junto a vida de seu filho autista de 12 anos; um jovem autista de 19 anos que morreu queimado e preso sozinho no apartamento da família; uma menina autista de 3 anos morta por asfixia pela mãe: essas tragédias horrorosas chamaram a atenção de Cammie McGovern (apud LAURENT, 2014), ela mesma mãe de autista. O que intrigou a autora foi o quanto vizinhos e conhecidos defenderam os pais envolvidos nas tragédias, ressal-

tando “seu amor heroico pelos filhos doentes”. McGovern deu destaque a esses casos “para que outros pais não tivessem esperanças tão grandes que, em seguida, pudessem levá-los a esses extremos”; a exaustão desses pais é proporcional ao esforço desmedido, encorajado pelas condutas terapêuticas dominantes no campo do autismo que “propõem mobilizar os pais e as crianças num esforço intensivo e sem descanso, exigindo o investimento máximo de cada um – tanto financeiro quanto relacional, e em todos os momentos do dia”.

A esperança grandiosa pode ser expressão da negação do patologizar através da transcendência, que articula uma cena enobrecida na qual o final é sempre melhor, maior, mais evoluído, mais desejado. Porém os caminhos do processo vital não são nem constantes, nem retilíneos, nem ascendentes, mas sempre erráticos com respeito às expectativas normativas. A exaustão familiar decorre não só da árdua rotina de cuidados e da desestrutura socioeconômica, na qual maior parte das famílias está inserida, mas também do estilo de consciência com que os pais se engajam nessa tarefa. Quanto mais rígida, heroica, grandiosa em esperanças e idealizada, maior a exaustão, proporcional à intensidade neurótica.

A fantasia do crescimento ilimitado, pertinente a nossa arrogância cultural ocidental, tem seus fundamentos no desenraizamento mítico que inaugura os princípios do racionalismo moderno (ZOJA, 2000). Essa fantasia é motor propulsor do colonialismo cultural, que desconsidera a diversidade em seu valor intrínseco e permite a perversa aniquilação anímica do outro, como nos descreve Gambini com respeito à catequização das populações originárias do Brasil (GAMBINI, 2000).

O pai do corvo, enquanto chefe da tribo, ao se dar conta do que acontece, reconhece: “meu filho, não é possível sustentarmos você em nossa vila, você deve ir embora”. O pai não está falando com seu filho, que está morto, intocado e cristalizado em seu leito, mas com o ideal, que

fora enviado pelos céus para cessar a lamentação dos pais. O processo de luto não foi suportado, mas sim interrompido por um mecanismo de defesa que pretende cessar a dor, mas que termina por engendrar uma tragédia ainda maior.

Quem vem socorrer os pais, perdidos em uma sombria angústia, é a imagem idealizada do filho, que ilumina o caminho e os ampara com sua presença. Quando a imagem idealizada do filho se presta a prover sentido e amparo aos pais, o filho corre risco de aprisionamento sob essa imagem. O filho real é convocado a sustentar a imagem ideal, pois os pais dependem da permanência dessa imagem em sua reorganização defensiva. Sua alternativa é abandonar os pais em seu desamparo, inaugurando seu próprio mundo. Isso não significa, necessariamente, abandonar literalmente os pais, mas *aqueles* pais que idealizam o filho; esses, devem ser traídos; quem sabe, em seu novo mundo, novos pais possam também renascer a partir da relação com o novo filho.

É em contato com sua própria ferida que o filho idealizado rompe com a cristalização de sua imagem e escancara o vazio insaciável que o habita. É somente deixando seu mundo para trás e se dirigindo a um novo mundo, no movimento de desconstrução e recriação, que sua existência se torna sustentável; ou seja, naquele plano antigo permanece seu corpo enquanto *passado*, agora em decomposição, enquanto o *novo ser* dirige-se a um outro plano para inaugurá-lo e habitá-lo, com sua própria e legítima poética (PALOMO, 2022).

O anjo da guarda

Há séculos procuramos o termo certo para esse “chamado”. Os romanos chamavam isso de *genius*, os gregos, de *daimon*, os cristãos, de anjo da guarda (HILLMAN, 1997).

Assim como os pais do Corvo, nós podemos não suportar a dor da desidealização, nem mesmo com o suporte da comunidade exterior. Precisaremos, nesse caso, de amparo sobre-humano, proveniente da “comunidade interior”.

Na mítica cristã essa força pode vir de Deus, da Virgem, de Cristo ou de um santo, mas todos parecem distantes demais. Para estar ao meu lado constantemente, acompanhando cada passo, a mítica cristã, nos oferece a figura do anjo. O anjo da guarda nos acompanha desde o nascimento, como figura leal ao nosso destino e ao nosso cerne. Podemos imaginar que essa figura, tão íntima e familiar, seja facilmente projetada em alguém de nosso convívio, como por vezes vemos ocorrer com as mães ou com as avós. No entanto, “Ninguém é e nem pode ser gênio, porque o gênio ou *daimon* ou anjo é um acompanhante invisível, não humano e não a pessoa em quem o gênio vive” (HILLMAN, 1997). O anjo que preciso e que busco não está em meu filho nem em ninguém ao meu redor, mas reside para *além* da mentalidade literal, na interioridade psíquica.

Certo dia, estava bastante angustiado com uma nova questão que havia surgido com respeito a meu filho: como seria seu desenvolvimento social, com respeito a amizades, namoros e relacionamentos afetivos como um todo? A angústia surgiu após a notícia de que uma criança autista havia sido agredida algumas vezes em nossa escola, além da notícia do suicídio de um autista pré-adolescente. No auge da angústia, entregue ao cansaço da insônia, ocorreu-me uma imaginação ativa como forma de elaboração do conflito daquele momento: vi um ser empoleirado na janela acima de minha cama. Esse ser estava todo nu, não era nem masculino, nem feminino, mas andrógono. Ali, de onde estava empoleirado, me mirava fixamente nos olhos, com um olhar de doçura e dor imensas. Dividia minha dor consigo, ao mesmo tempo que a confirmava, e minha vontade era de nunca mais me perder daquele instante, porém, o despertador logo tocou. Levantei-me com a sensação de ter sido visitado por meu anjo, meu *daimon*, sentindo-me aliviado da angústia profunda, agora transformada em uma tristeza reflexiva.

Os vales da angústia podem ser extensos na paternidade atípica. Por vezes, é mais do que uma pessoa consegue suportar. Precisamos

também de anjos e daímones que nos acolham, guiem e amparem, como esse visitante imaginal. Mas em nosso literalismo *desanimado*, projetamos a figura divinizada sobre a criança neurodivergente, transformando-a em anjo, gênio ou exemplo de superação. É nossa função, como pais, nos trabalharmos psiquicamente para retirar de cima de nossos filhos a projeção da figura salvadora. É preciso estar atento e aberto ao nosso próprio anjo, é ele quem pode nos sussurrar aquilo que está sendo requisitado pela realidade em assimilação

Assim como meu visitante inesperado, tais figuras “são metáforas para núcleos de fantasia da psique”, porém “numa cultura monoteísta como a nossa, essas metáforas vão perdendo sua força graças à repressão de suas imagens”. Apesar do desenraizamento mítico e desvalorização imaginal de nossos tempos, “essas mesmas imagens permanecem na lama profunda” (BARCELLOS, 2019) da psique e podem vir ao nosso encontro se formos capazes de um estilo de consciência que permita sua emergência.

Considerações finais: diversidade, singularidade e destino

As fantasias sobre a medida da normalidade são arquetípicas e sempre nos ocorrerão, porém, definir pessoas concretamente a partir dessas fantasias é algo que podemos deixar em desuso. A superação da separação normal anormal nos oportuniza abordar as diferenças pela apreciação da diversidade e da singularidade.

Se, como pai, sinto que minha vocação envolve a chegada de um filho atípico, seja pela necessidade de livrar-me de um narcisismo, seja para desconstruir um moralismo e para abrir-me ao inusitado e livrar-me de preconceitos, devo acolher o sentido dessa experiência a partir de minha existência: “minha paternidade atípica me ensinou, me proporcionou, me abriu a tal e tal coisa”. Isso difere largamente de dizer que meu filho *em pessoa* veio ao mundo para me ensinar, me abrir ou me proporcionar qualquer coisa; meu filho veio ao mundo para existir en-

quanto ser, como protagonista de sua própria história, não como coadjuvante da minha. Alinhar a existência de sua pessoa a uma necessidade minha é vampirizar sua existência

A paternidade atípica é oportuna para transformações, pois nos convoca continuamente a uma abertura radical ao imprevisível, a nos despir de vaidades hipócritas, a adotar uma perspectiva de vida subversiva em comparação à nossa antiga moral. Entretanto, nada disso se deve pelo filho ter uma consciência superior ou a missão de nos iluminar. É verdadeiro que nossos filhos não são melhores por serem autistas, tanto quanto não são piores por sua neurodivergência, eles apenas *são*.

Ao nos apresentar a neurodivergência de um filho, a vida nos puxa o tapete, usando as mãos do *trickster* (VILLAR, 2022). O vazio que se forma a partir da quebra das idealizações que fizemos de nossos filhos torna-se insuportável; o vácuo decorrente da impossibilidade de acessarmos um sentido sintonizado com nosso próprio chamado, vocação e destino singulares, nos suga para dentro dessa mentalidade generalista e tipificada, sustentando uma nova idealização que disfarça nossa dor e desilusão com colorações angelicais e elevadas; buscamos conferir um sentido positivo ao drama mal digerido. Esse discurso é superficialmente reconfortante; porém seu benefício é fugaz, enquanto seu malefício é duradouro, pois é profundamente dissonante com o que a alma revela através dos inúmeros sintomas sistêmicos que se instalam pouco a pouco na família.

No mitologema o *Corvo se torna voraz*, o filho protegido morreu cedo demais; metaforicamente, podemos entender que a morte do filho protegido é a revelação de que o filho não mais corresponde a imagem que fazíamos dele; o filho não pode mais ser protegido, intocado, imaculado, eterno; alguma mudança nessa imagem

ocorreu e os pais terão que lidar com essa morte. O instinto de conservação que nos atravessa enquanto protetores resiste à mudança que se impõe. Esse instinto de conservação deve ser alcançado e equilibrado pelo instinto de transformação, também pertinente à paternidade, que deseja ver o filho se tornando sua próxima própria versão.

Existem muitas batalhas e missões relacionadas ao autismo, mas a paternidade atípica não se resume a isso. É preciso deixar o herói morrer, para que seja superada a identificação com o mesmo e outras metáforas possam emergir politeisticamente; além de guerreamos nas trincheiras da paternidade atípica, também amamos, brincamos, erramos e mais um sem fim de possibilidades anímicas que nos atravessam e devem ser bem-vindas.

O diálogo com o imaginal, em abertura ao que me sussurram anjos e *daimones*, possibilita vislumbrar novos caminhos a seguir. Para tanto, é necessário assimilar a perspectiva de que não estamos a sós, enquanto fenômeno consciente; psiquicamente, somos impulsionados, orientados ou desviados por forças arquetípicas, que estão para além de minha subjetividade.

A paternidade atípica convoca abertura aos mundos externo e interno, com toda nossa anormalidade autêntica e singular. As personificações vivas do inconsciente atravessam o presente rumo ao futuro; é nas entranhas profundas da psique que a vida, em sua criatividade intrínseca, rabisca nosso destino; estejamos atentos, para escapar das armadilhas de defesas enclausurantes, para encontrarmos a cada dia uma vida pulsante, criativa e almada, que valha a pena com toda sua complexa diversidade. ■

Recebido: 24/02/2023

Revisão: 24/06/2023

Abstract

Heaven's envoy: defenses against deidealization

The article is dedicated to investigate certain phenomena that emerges against the de-idealization of the image of a neuroatypical child. The maintenance of such defenses proves to be unsustainable and this study is interested in understanding the consequences of this forced maintenance, as well as imagining the paths claimed by the psyche towards the creative elaboration of the conflict in which it finds itself. ■

Keywords: Neurodiversity, atypical fatherhood, deidealization, ableism, analytical psychology.

Resumen

El enviado del cielo: defensas contra la desidealización

El artículo está dedicado a investigar ciertos fenómenos defensivos frente a la desidealización de la imagen del niño neuroatípico. El mantenimiento de estas defensas se muestra insostenible y este estudio se interesa en comprender las consecuencias de ese mantenimiento forzado, así como imaginar los caminos reivindicados por la psique hacia la elaboración creativa del conflicto en el que se encuentra. ■

Palabras clave: Neurodiversidad, paternidad atípica, desidealización, capacitismo, psicología analítica

Referências

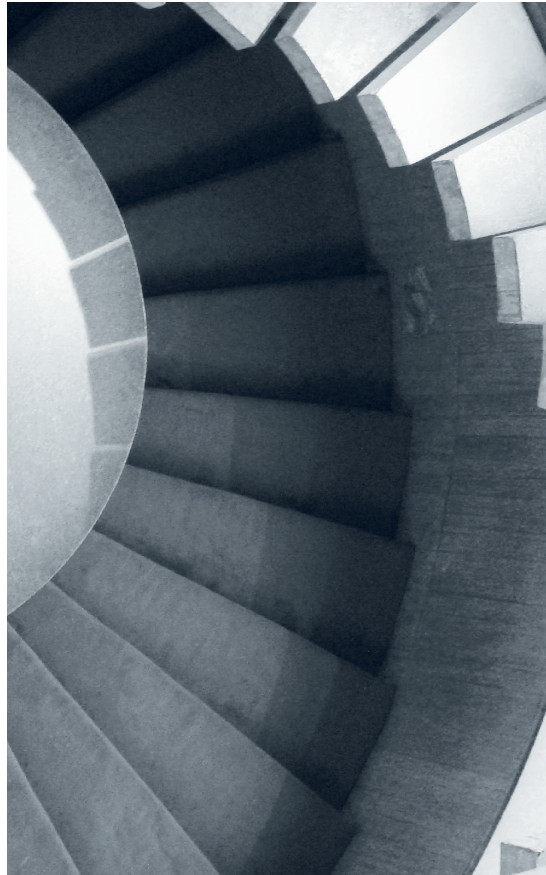
- ABREU, T. *O que é neurodiversidade?* Goiânia: Cênone, 2021.
- ARAÚJO, C A. *Autismo: uma "epidemia" dos tempos contemporâneos*. [s. l.]:[s.n], [s.d].
- BARCELLOS, G. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- CAVALLARI, M. L. R.; MOSCHETA, M. S. Reflexões a respeito da identificação projetiva na grupoterapia psicanalítica. *Revista da SPAGESP*, Ribeirão Preto, v. 8, n. 1, p. 43-50, jun. 2007.
- COCCIA, E. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes, 2020.
- CORAZZA, L. F. G. *Janelas da espiritualidade: um olhar junguiano*. Maringá: iPerfil, 2021.
- GALIÁS, I. Pais e filhos: uma rua de mão dupla. *Junguiana*, São Paulo, v. 21, p. 69-80, 2003.
- GAMBINI, R. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Terceiro Nome, 2000.
- HILLMAN, J. *O código do ser*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997
- _____. *Re-vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HYDE, L. *A astúcia cria o mundo: trickster: trapaça, mito e arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- LAURENT, E. *A batalha do autismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014
- LEMINSKI, P. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- MELLO, A. G.; NUERNBERG, A. H. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 635-55, set./dez. 2012. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000300003>
- NETO, T. *Os últimos dias de paupéria*. São Paulo: Max Limonad, 1982.
- PALOMO, V. *The wounded creator: the role of the analyst in confinement*. [s. d.]: [s.n.]; 2002
- TORRES, R. *A luz no romper da aurora: reflexões de uma médica e analista com deficiência física*. São Paulo: Stacchini, 2022.
- VARGAS, V. S. Paternidade e autismo: uma breve discussão a partir de um artefato cultural. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE ESTUDOS CULTURAI E EDUCAÇÃO, 9., 2022, Porto Alegre. *Anais... Canoas: Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, 2022.
- VILLAR, F. Hermes nos campos de Apolo: desidealização e excentricidade na paternidade neurodivergente. *Junguiana*, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 19-132, jul./dez. 2022.
- ZOJA, L. *História da arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano*. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

Heaven's envoy: defenses against deidealization

Fabio C. C. E. Villar*

Abstract

The article is dedicated to investigating certain defensive phenomena against the de-idealization of the image of a neuroatypical child, in particular the denial of pathologizing through transcendence. Over time, the maintenance of such defenses proves to be unsustainable and this study is interested in understanding its consequences, as well as imagining the paths claimed by the psyche towards the creative elaboration of the conflict in which it finds itself. ■



Keywords
Neurodiversity,
atypical
fatherhood,
deidealization,
ableism,
analytical
psychology

* Psychiatrist, analyst candidate-in-training at IJUSC/AJB/IAAP.
e-mail: drfabiovillar@gmail.com

Heaven's envoy: defenses against deidealization

Introduction

when I was born
a crazy angel very crazy
came to read my hand
it was not a baroque Angel
it was a very crazy, crooked Angel
with airplane wings
this angel told me
shaking my hand
with a smile between teeth
go on man untune
the chorus of the contented
go on man untune
the chorus of the contented
let's play that (NETO, 1982).

This content is motivated by a personal process of elaborating atypical paternity and by the realization that Jungian psychology still has little dedication to the vast field of study around neurodiversity and neuroatypias¹.

Working out the de-idealization of a child's image is an arduous task; it will not always occur naturally and will often run into a barrier (such as the sustaintion of an ideal or morality) destined to contain what is unwanted by consciousness as a manifestation of life. Such impediments call for the emergence of defenses against such de-idealization, in order to deny the reality that presents itself.

One of these observed phenomena is the *Blue Angel phenomenon*, widespread among parents of people with autism, in which the expression "blue angel" is used to designate an autistic person. Its origin is not known, but the expression is widely disseminated and used as names of institutions, on social medias, in the speech of fathers, mothers and therapists. Abreu (2021) points out that the term became popular on the internet mainly from 2010 and is already common jargon to refer to an autistic person. The use of this expression denotes a form of denial of the pathologizing as it identifies in a literal, concrete, and fixed way, the atypical person with the image of an angel, charged with goodness, lightness, asexuality, and puerility, dehumanizing the autistic person.

This speech, with variations on the same theme, presents the autistic son as an envoy of God who specially chooses a family for the noble mission of caring for a special and pure being who comes to teach us how to be better people. This phenomenon, unconsciously ableist, places an unfair, one-sided, and too heavy load for any human to bear.

Fathers and mothers of newly diagnosed children enter unwittingly into this collective phenomenon; the post-diagnosis moment is haunted by doubts, ignorance and fear, making us thirsty for narratives that can explain the past (why is my child autistic?), appreciate the present (what does it mean to have an autistic child?) and guarantee the future (What will become of him and of us?) As fathers and mothers, we are offered a generic discourse that aims to ensure this frightening, unknown occasion.

The mythical uprooting (BARRETO apud CORAZZA, 2021) and the absence of connection with the inner world, typical of our time, favors that parents extract from the idealized image of

¹ When researching the subject in the Journal of Analytical Psychology, we found: 11 articles with the term "autism" as a keyword and 6 articles with the term in the title; 1 article with the term "paternity" as a keyword and 3 articles with the term in the title; 8 articles with the term "father" as a keyword and 8 with the term in the title; 11 articles were found with the term "idealization" as a keyword and 1 with the term in the title. no article was found with the terms "neurodiversity", "neurodiverse", "neuroatypical", "neurodivergent" or "deidealization".

their children the support and meaning necessary to deal with the adversities of parenthood and life. We must seek in the kingdom of the depths the source of these powers, through the imaginary figures that inhabit us, our *angels* and *daemons*, and thus remove from our children the burden of ridding us of suffering and delivering us some meaning².

Defense against deidealization

From before conception, fatherhood is permeated by the father's fanciful expectations, about himself and regarding the child. According to the prevailing archetypal regency in the father's psyche, these fantasies can be more heroic and protective, moralistic and repressive, spiritual and rationalistic, normative and mediocreizing, etc.

The arrival of an autistic child probably does not correspond to any of these expectations, on the contrary, it deeply frustrates them. The father will have to deconstruct such idealizations, not only to bond lovingly with his child but also to effectively exercise basic roles of fatherhood: to recognize them with acceptance and legitimization of who they are. In this way, not only the child needs to be de-idealized, but the father himself, since a diverse child also requires a diverse paternity (VILLAR, 2022).

With sufficient psychic openness, one realizes that "psychopathologies are as authentic as the child itself [...] they are neither secondary nor contingent" (HILLMAN, 1997). If the pathology is inseparable from the child, the protecting parent cannot avoid suffering, just as the repressor cannot straighten out its deviant form, and neither can the rationalist be able to give it absolute coherence; the pathologizing nature of the soul will reveal itself according to the child's spirit.

The ideal of perfection is a robust and resistant archetypal phenomenon, reborn with each new coagulated image, therefore, this psychic openness is benefic for dealing with defenses

and resistances, making possible to dodge from idealizations through different paths of deconstruction. However, such a process of deconstruction and recreation can remain paralyzed halfway, in a situation in which the previously idealized child no longer exists, but the real child has not been admitted (VILLAR, 2022). I propose a brief investigation into how such resistances to de-idealization constellate, their motivations and eventual consequences.

The most frequent denial in atypical paternity is the absolute denial of the paternity itself, that is, the abandonment of the atypical child. Data from a survey released by the Baresi Institute (VARGAS, 2022) point out that 78% of fathers have abandoned their children with disabilities or rare diseases before they turn 5 years old, relegating them to the exclusive care of their mothers. Solo mothers, along with their children, suffer from financial and emotional abandonment, with all the devastating consequences of this absurd socio-cultural phenomenon.

Another form of denial often observed is that of the unrealistic search for a cure, in which the physician is placed as the saving figure, when healing by science is expected, or the priest is placed as the saving figure, when healing by religion is expected. The promised healing saga is inevitably tragic and is an expression of the denial of pathologizing by nominalism (HILLMAN, 2010).

As previously pointed out, this article focuses on deepening our understanding on the denial of the pathologizing through transcendence, expressed as a resistance to de-idealization. About this form of denial, James Hillman says that:

In an attempt to restore dignity to the man, this psychology idealizes him, sweeping his pathologies under the carpet. By putting pathologies aside, or by keeping them out of sight, this kind of humanism promotes an ennobled unilateralism, a sentimentality that William James would have recognized as the softness of mind (HILLMAN, 2010, p. 148-150).

² Understand by *meaning* the charge of soul value that fecundates concrete life and inaugurates symbolic life, entangling our living according to the poetics of each being.

By the *blue angel phenomenon*, its observed that in atypical fatherhood the ableist devaluation of the divergent condition is often compensated through a reduction of the child's image to some characteristic that allows a new idealization. Even when the expression *blue angel* is absent, the compensatory phenomenon presents itself. We project ideas such as that of the "*genius*", when high cognitive abilities are present; or images such as that of the "*innocent enlightened*", when naivety, concreteness of thought, and social spontaneity make it possible to paint a picture of the child that is pure, giver of love and incapable of evil; or as that of the "*overcoming hero*", when the child's condition imposes more visible and dramatic challenges to exterior looks.

These reductions allow the coagulation of a simple and coherent image that is easier for parents to assimilate. As one young autistic patient in the therapeutic process summed up: "parents glorify this disability in order not to admit its true nature"³.

If the nature cannot be admitted, there is a prejudice underlying this impediment. Ableism is its name, and it's characterized by "a prejudiced behavior that hierarchizes people according to the adequacy of their bodies to an ideal of perfection and functional capacity", and from which "people with disabilities are discriminated against [...] as incapable (unable to love, to feel desire, to have sexual relations, etc.)" (MELLO, NUERNBERG, 2012).

Contrary to what the ableist look supposes, an autistic person does not diverge in anything from the soul and its potencies: lovecruelty, altruism, cowardice, etc. After all, the autistic does not diverge from anything that is essentially human. All this can manifest itself differently; empathy, for instance, can be intensified in its emotional aspect (feeling as if it were in one's own skin what happens to the other) and hindered in its cognitive aspect (imagining oneself in the place of the other without emotional activation).

All psychic functions are rooted in the body through the nervous system, which is divergent in its development, and therefore might express themselves in distinct ways, such as the reception and computation of sensory data, the manipulation of cognitive information for the elaboration of metaphors, and the emotional regulation after intense excitement, etc. However, even in a distinct presentation, all psychic functions will potentially be present with their own singular form of expression.

Ableism sustains the ignorance that hinders assimilation about the child's reality and thus prevents the germination of this atypical paternity, whether due to narcissism, moralism, or other forms of self-absorption. Naturally, this can occur not only in the fatherhood of autistic children, or children with other disabilities, but whenever our children bring some deviation from the norm and frustrate expectations about our own parenting. The defense against deidealization prevents the mourning process from occurring and the image of the idealized child from decomposing, which would fertilize the psyche so that another image of the child would be reborn

The *blue angel* phenomenon and the denial it represents are problematic as the reduction of the child to an aspect of their personality is unsustainable. Naturally, what was denied ends up being imposed little by little: the gifted child may not be emotionally intelligent; the naive one eventually learns the benefits of lying; and the heroic one soon gets tired of proving that they have overcoming value.

The heavy angelic robe: barriers to individuation

Some consequences of the angelic projection on the child can be understood as *barriers*⁴ to their individuation; *barrier* can be defined as "any obstacle, attitude, or behavior that limits or prevents the person's social participation, as

³ Quoted with the patient's permission.

⁴ Borrowing the term in the form it is used in relation to people with disability.

well as the enjoyment, fruition, and exercise of their rights” (TORRES, 2022). The maintenance of an unshakable link with the ideal creates an imagetic prison in which the atypical person is placed and from which they will have to escape in order to live their individuation.

The psyche’s shades and gradations are erased by the monotonous glow of the angelic image. The child is deprived of the validation of its human contradictions, radical inconsistency, and awareness of every archetypal plurality that conflicts with the image that has been imposed. Angels have no evil, protagonism, sexuality, or maturity, so the one who has been imprisoned under this image may have difficulties in several areas of their development, such as:

Development of ethics: evil, as a legitimate potential of every human being, will be at most considered an expression of autism, and will be hypostasized and seen in a dissociated form from the child, as if it was an entity by itself which invades and corrupts like a demon. Expressing and causing evil is part of our human trajectory, and exercising ethics depends on freedom for good or evil. An ethical attitude requires from us the broadest awareness in the search for better directions. Someone who supposedly cannot do evil cannot be ethical either; their opinions and attitudes are thus delegitimized, and their citizenship, political participation, and place of speech are relegated to an exhibitionist showcase that lends itself, at most, to elicit emotional reactions of pity or admiration, when well-intentioned, or contempt and sadism disguised as humor, when openly pejorative.

Appropriation of protagonism: the father, while idealizing the child, obtains for himself a narcissistic connection with the divine, as chosen to be the guardian of the angel. He becomes the hero in charge of the superhuman task, receiving the strength that God gives him as the chosen one for this mission; meanwhile, the child is dehumanized and transformed into an

angelic entity, limited by the image imposed on it. The father, as a protector of the evolved being, steals for himself the human protagonism of the plot. He is the figure with whom the collective can identify because he is also people; the collective listens to him because he speaks the human language and not that of angels.

The protagonist is the one who has a voice to claim, denounce and transmit to the world the experience of being who one is. The infantilized image of the angel hinders adolescence, a period in which children put their wings out and begin to rehearse their first autonomous flights, revealing who they are regardless of who their parents expect them to be throughout the process of de-idealization of the parents’ image (GALIÁS, 2003). This movement, at first exaggerated, gains balance and more interesting contours as they mature and it’s only possible through experimentation.

The asexualization results from the same process, taking away from the autistic person the legitimacy of the libidinal gush as well as the possibility of meeting with another desirer, to smear themselves with love, impudence, heat, and everything that two lovers create in the intoxicating encounter of small orgasmic deaths. All of this is obviously inappropriate for angels.

The unsustainability of denial: the voracious absence

Here I am to protect you
Of the dangers of night and day
I am fire, I am earth, I am water, I am people
I am also the son of St. Mary
If Ms. Maria knew that her son
Sinned and sinned so beautifully
She would catch the sin and leave it aside
And would make the Earth a smiling star
Today I went outside
As if everything had already happened
As if there had already been a war
As if the party had already taken place
And as if I were pure spirit (LEMINSKI, 2013).

In addition to the *barriers* to individuation, other consequences emerge of the grief denial scene in support of the ideal. such as depression and the physical and mental exhaustion of the family and the autistic individual.

In the passage “Raven becomes voracious”, from the amerindian nations Haida and Tsimshian nations mythical cycle about the Raven, the following is told: the primordial village’s chief and his wife had an only son, whom they loved very much and protected to the extreme, having built for him a bed above their own where they bathed and protected him. At a very young age, he fell seriously ill and soon died. The chief had the son’s intestines removed and burned before taking his body back home. The community came every day to watch over the son’s body and support the parents. However, the chief and his wife went into such suffering that, after a few days of crying over the son’s eviscerated corpse, they had a surprise: one morning, the mother came across a being of light, bright as fire, sitting on the son’s bed. The joyful parents celebrated his return, however, the son didn’t feel hungry and didn’t want to eat. The whole community celebrated the son’s coming, but they were surprised by his revival and lack of appetite.

The chiefs had a couple of slaves called Mouth at Each End, a name that refers to the burned intestine itself. They had bruises on their shins from which they ate the scabs, and this is what gave them much appetite to eat whale blubber. In an attempt to regain his appetite, the chief’s son tasted the slaves’ scabs. This opened up a huge appetite in him and transformed the boy of light into a voracious being who devoured all the provisions of the village. The father, as head of the tribe, gathered the council and recognized that he needed to expel his own son since his stay in the village was *unsustainable*. The father presented his son with a raven blanket, a stone that turns into soil for landing, and seeds and fish eggs so that he could create the world in which humans

would later appear. Also, the son could distribute plants and animals throughout the land so that he would always have something to satisfy his hunger with.

In this story, we realize that the luminous young man is not the son, but “a kind of emissary from heaven sent to take the young man’s place as an antidote to pain” (HYDE, 2017), and the young man himself tells us that “heaven was very upset by their constant crying (*from parents*), then sent me to bring comfort to their minds”. The dead son did not have a chance to be reborn organically and to give himself up to the cycle of matter. When he has his intestines removed and burned, the phenomenon of idealization sets in, and his interchange with the matter of the world becomes impracticable. The parents lose sight of their son and, in his place, they see a luminous being, which is ethereal as fire. Something that has been denied and excluded tends to show up symptomatically later. The luminous son ate the scabs of Mouth at Each End as if they were from the wounds of his own excised intestine, and in doing so, opens up his immense devouring emptiness that made his stay in the village untenable.

The intestines, as a person’s bowels, are a valuable image of their interiority. In English, the bowels are called *guts*, and *to have the guts* means *to have courage*. We can imagine that the child, having his intestines ripped out, loses the courage to support his own nature and free himself from imprisonment under the image that was idealized by his parents. The intestine is also the organ responsible for *separating* the elements that will be assimilated from those that will be excreted, as a barrier that filters with selective permeability what should or should not be incorporated. Removing the intestines denies the child the ability to exert such a filter concerning parental projections, thus subjecting him to absolutely correspond to what is expected from him.

The slaves eat their scabs in a circular movement, which refers to the food cycle, or ecolog-

ical interdependence, in which life feeds on life in an uroboric movement of metamorphosis. The intestines refer to the fate of life and what depends on it. A lot of life metamorphoses in us through the intestines, and the same will happen to our flesh, which will be eaten by other beings one day (COCCIA, 2020). Without intestines, we remove from the son the ability to digest and transform the world, to feed *on it* and be devoured *by it*, to transform themselves through the continuous process of psychic deconstruction and reconstruction that life provides. In the case of the young Raven, his organicity was denied, as we can see when his mother “looked up and saw a young man, bright as fire, lying where the body of his son had been” (HYDE, 2017); but, after becoming a voracious being, his mother recognizes, still in bed, the dead son's body, distinct from the luminous being that walks.

We can understand this passage as a mythical reference to the denial of depressive pathologizing, a melancholy defense, as it resists to mourning. that operates through the process of re-idealization. The unwanted aspect of the son, represented by the ripped intestines, returns symptomatically and compulsively, throughout voraciousness making the permanence of this figure unsustainable.

This figure is no longer the child, but the result of our primitive defenses: splitting, idealization, projection, and projective identification, the latter being particularly important, as it exerts strong power over the object of projection, as it is “a primitive defense mechanism, which invades the mind of the receiver and does not respect or considers the existence of the other in its particularities” (CAVALLARI, MOSCHETA, 2007). Projective identification is like a process of “interpsychic colonization”, in which one psyche invades and establishes its mentality over another.

The unfillable emptiness of the myth also refers us to the depressive state, like a black hole that swallows creativity and from which

no energy escapes (VILLAR, 2022). The son's depression is also a consequence of projective identification, which imposes a framework incompatible with his nature on the child, preventing the creative flow of psychic energy, culminating in the damming up of libido. Parental depression, on the other hand, can be directly associated with the impediment of mourning through the melancholy defense that resists de-idealization. Without sufficient psychic resources, hampered by the depressive state, parents and children are more vulnerable, subject to the exhaustion that is channeled by the unattainable pursuit of the ideal.

In the case of the atypical person idealized under the angelic mantle, this identity will bring difficulties to the development of the autistic person's autonomy, favoring what Ceres Araújo points out as “an abusive use of the role of child, often throughout the entire life, which removes all possibilities of the person's autonomy” (ARAÚJO, [s.d.]). Since angels do not walk but float immaterially, if a person is being made unable to walk on their own legs, someone will have to carry the body that is left over, denied, and devitalized by the projective split that affects it. This burden is borne out by the heroic speech of parents as part of the task entrusted to them by God.

The idealization of the child is related to the projection of the archetype of the divine child, and its fixation on the child makes it even more difficult for fathers and mothers to recognize their own needs and limits, as they remain exclusively identified with the roles of providers; when the parents are “fragile, dramatic and tragic events can happen” (GALIÁS, 2003) due to the surpassing of their human limits.

A mother's suicide, taking her 12-year-old autistic son's life with it; a 19-year-old autistic young man who was burned to death and trapped alone in his family's apartment; a 3-year-old autistic girl killed by asphyxiation by her mother: these horrific tragedies caught the attention of Cammie McGovern (apud LAU-

RENT, 2014), herself the mother of an autistic child. What intrigued the author was how much neighbors and acquaintances defended the parents involved in the tragedies, emphasizing “their heroic love for their sick children”; McGovern highlighted these cases “so other parents wouldn’t get their hopes up so high that they might then take them to these extremes”; the exhaustion of these parents is proportional to the excessive effort, encouraged by the dominant therapeutic behaviors in the field of autism that “propose to mobilize parents and children in an intensive and restless effort, demanding the maximum investment from each one – both financial and relational, and in every moment of the day.”

Grandiose hope can be an expression of the denial of pathologizing through transcendence, which articulates an ennobled scene in which the ending is always better, bigger, more evolved, and more desired. But the paths of the life process aren’t constant, rectilinear, or ascending, but always erratic concerning normative expectations. Family exhaustion stems not only from the arduous routine of care and the socio-economic breakdown, which most families are part of, but also from the style of awareness with which parents engage in this task. The more rigid, heroic, high hopes and idealized, the greater the exhaustion, proportional to the neurotic intensity.

The fantasy of unlimited growth, pertinent to western cultural arrogance, has its foundations in the mythical uprooting that inaugurates the principles of modern rationalism (ZOJA, 2000). This fantasy is the driving force behind cultural colonialism, which disregards diversity in its intrinsic value and allows the perverse annihilation of the other’s soul, as Gambini describes the catechization of the original populations of Brazil (GAMBINI, 2000).

When the Raven’s father, as head of the tribe, realizes what is happening, he recognizes: “my son, it is not possible for us to support you in our village, so you must leave”. The fa-

ther did not speak to his son, who was dead, untouched, and crystallized in his bed, but to the ideal of him, which had been sent by the heavens to cease the parent’s lamentation. The grieving process was not supported but interrupted by a defense mechanism that intends to stop the pain, but ends up engendering an even greater tragedy.

The one who came to rescue the parents, who were in their shadowish anguish, was the idealized image of the son, who illuminated their path and supported them with his presence. When the idealized image of the child lends itself to providing meaning and support to the parents, the child might end up imprisoned under that image. The real child will have to sustain the ideal image because the parents depend on its permanence in their defensive reorganization. So the child’s alternative is to abandon the helpless parents and inaugurate its own world. This does not necessarily mean abandoning the parents; however, *those parents* who idealize the child must be betrayed. Maybe, in the new world, new parents may also be reborn from their relationship with the new child.

By being in contact with his own wound, the idealized son breaks with the crystallization of his image and opens wide the insatiable emptiness that inhabits him. It is only by leaving his old world behind and going to a new world in the movement of deconstruction and recreation, that his existence becomes sustainable; that is, in that old plane, his body remains while *past*, now decaying, while the *new being* is directed to another plan to inaugurate and inhabit it, with its own and legitimate poetics (PALOMO, 2022).

The guardian angel

For centuries we have been looking for the right term for this ‘call’. The Romans called it genius, the Greeks called it daemon, the Christians called it guardian angel (HILLMAN, 1997, p. 18).

Just like the Raven's parents, we may not endure the pain of deidealization even with the support of the outside community. In this case, we will need non-human support from the "inner community". In Christian mythology, this force may come from God, the Virgin, Christ, or a saint, but they all seem too distant. To be by our side constantly, accompanying our every step, the Christian mythology offers us the figure of the angel. The guardian angel accompanies us from birth as a loyal figure to our destiny and core. We can imagine that such an intimate and familiar figure is easily projected on someone in our society, as it sometimes occurs with mothers or grandmothers. However, "No person is a genius or can be a genius, because the genius or daimon or angel is an invisible nonhuman escort, not the person with whom the genius lives" (HILLMAN, 1997, p. 40). The angel I need and seek is not in my son or in anyone around me, but resides *beyond* the literal mentality, it is in psychic interiority.

One day, I was quite distressed by a new question that had arisen regarding my son: how would his social development be when it comes to friendships and affective relationships? The anguish emerged after I heard the news that a child was beaten a few times at our school, besides the news of the suicide of a pre-adolescent autistic kid. At the height of my anguish it occurred to me an active imagination as a way of elaborating the conflict: I visualized a being perched in the window above my bed. This being was all naked, and it was neither male nor female, but androgen. From where it was perched he stared into my eyes with immense sweetness and pain. The being shared and validated my pain, and I wished I could extend that moment forever, but the alarm clock soon rang. I got up with the feeling of having been visited by my angel, my *daemon*, and of release from my deep anguish, which was now transformed into a reflective sadness.

The valleys of anguish can be extensive in atypical fatherhood. Sometimes it's more than one person can handle. We need angels to em-

brace us, daemons to guide and us, like that imaginal visitor. But in our *dispirited* literalism, we project the deified figure over the neurodivergent child by transforming it into an angel, genius, or example of overcoming. As parents, it is our function to work psychically to remove from our children the projection of the saving figure. We need to be attentive and open to our own angel, who is the one that can whisper to us what is being requested by reality in assimilation.

Like my unexpected visitor, such figures "are metaphors for fantasy cores of the psyche", but "in a monotheistic culture like ours, these metaphors lose their force due to the repression of their images". Despite the mythical uprooting and imaginal devaluation of our times, "these same images remain in the deep mud" (BARCELLOS, 2019) of the psyche and come to meet us if we are capable of a style of consciousness that allows their emergence.

Final considerations: diversity, singularity, and destiny

Fantasies about the measure of normality are archetypal and will always occur to us; however, defining people concretely from these fantasies is something that we can leave in disuse. Overcoming the abnormal vs. normal separation gives us the opportunity to approach differences by appreciating diversity and uniqueness.

If, as a father, I feel that my vocation involves the arrival of an atypical child, either because of the need to get rid of a narcissism, either to deconstruct a moralism and open myself to the unusual, getting rid of prejudices, I must accept the meaning of this experience from my existence: "my atypical fatherhood taught, provided me or opened me to such and such a thing"; that differs greatly from saying that my son *himself* came into the world to teach me, open me up, or provide me with anything. My son came into the world to exist as a being, as the protagonist of his own story, not as a supporting actor in mine. To align my son's existence to a need of mine is to vampirize his being.

Atypical fatherhood is opportune for transformations because it continually calls for a radical openness to the unpredictable, for undressing hypocritical vanities, and for adopting a subversive perspective on life in contrast to old morals. However, none of this should become an assumption that the child has a higher consciousness or a mission of enlightenment. Indeed, our children are not better for being autistic as much as they are not worse for their neurodivergence – they just *are who they are*.

By presenting us with the neurodivergence of a child, life pulls the rug out from under us through the trickster hands (VILLAR, 2022). The emptiness that forms from the breaking of the idealizations that we have made of our children becomes unbearable; the vacuum resulting from the impossibility of accessing a meaning tuned to our unique calling, vocation, and fate sucks us into this generalist and typified mentality, then sustains a new idealization that disguises our pain and disappointment with angelic and elevated colors; we seek to give a positive meaning to the poorly digested drama. This discourse is superficially comforting, but its benefit is fleeting, and its harm is lasting because it is deeply dissonant with what the soul reveals through the numerous systemic symptoms that settle little by little in the family.

In the *Raven becomes voracious* myth, the protected son dies too soon. Metaphorically, we can understand that the death of the protected child is the revelation that he no longer corresponds to the image we had of him. The son can no longer be protected, untouched, immaculate, or eternal; some change in that image has

occurred, and the parents will have to deal with the death. The conservation instinct that runs through us as protectors resists the change that is imposed. That instinct must be achieved and balanced by the instinct of transformation, also pertinent to parenthood, which wants to see the child become its next own version.

There are many battles and missions related to autism, but atypical fatherhood is not just about those. It is necessary to let the hero die so that the identification with him is overcome and so that other metaphors can emerge polytheistically. In addition to fighting in the trenches of atypical fatherhood, we also love, play, wander, and other endless psychic possibilities that cross us and can be welcome.

The dialogue with the imaginal, in openness to what angels and *daemons* whisper to me, makes it possible to glimpse new paths to follow. For this, it is necessary to embrace the perspective that we are not alone as a conscious phenomenon. Psychically, we are driven, guided, or diverted by archetypal forces beyond our subjectivity.

Atypical fatherhood calls for an openness to the external and internal worlds, with all their authentic and singular abnormality. The living personifications of the unconscious cross the present towards the future; it is in the deep bowels of the psyche that life, in its intrinsic creativity, scribbles our destiny. Let us be attentive so that we escape the traps of enclosing defenses and find every day a pulsating, creative, and soulful life, worthwhile with all its immense complexity. ■

Received: 24/02/2023

Revised: 24/06/2023

O enviado do céu: defesas contra a desidealização

Resumo

O artigo se dedica a investigar certos fenômenos defensivos contra a desidealização da imagem de um filho neuroatípico, em especial à negação do patologizar pela transcendência. Ao longo do tempo, a manutenção dessas defesas se mostra insustentável e interessa a esse estudo entender suas consequências, bem como imaginar os caminhos clamados pela psique rumo à elaboração criativa do conflito na qual se encontra. ■

Palavras-chave: Neurodiversidade, paternidade atípica, desidealização, capacitismo, psicologia analítica.

El enviado del cielo: defensas contra la desidealización

Resumen

El artículo está dedicado a investigar ciertos fenómenos defensivos frente a la desidealización de la imagen del niño neuroatípico, en particular la negación del patologizar a través de la transcendencia. Con el tiempo, el mantenimiento de estas defensas se muestra insostenible y este estudio se interesa en comprender sus consecuencias, así como imaginar los caminos reivindicados por la psique hacia la elaboración creativa del conflicto en el que se encuentra. ■

Palabras clave: Neurodiversidad, paternidad atípica, desidealización, capacitismo, psicología analítica.

References

- ABREU, T. *O que é neurodiversidade?* Goiânia: Cênone, 2021.
- ARAÚJO, C A. *Autismo: uma "epidemia" dos tempos contemporâneos*. [s. l.]:[s.n], [s.d].
- BARCELLOS, G. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- CAVALLARI, M. L. R.; MOSCHETA, M. S. Reflexões a respeito da identificação projetiva na grupoterapia psicanalítica. *Revista da SPAGESP*, Ribeirão Preto, v. 8, n. 1, p. 43-50, jun. 2007.
- COCCIA, E. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes, 2020.
- CORAZZA, L. F. G. *Janelas da espiritualidade: um olhar junguiano*. Maringá: iPerfil, 2021.
- GALIÁS, I. Pais e filhos: uma rua de mão dupla. *Junguiana*, São Paulo, v. 21, p. 69-80, 2003.
- GAMBINI, R. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Terceiro Nome, 2000.
- HILLMAN, J. *O código do ser*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997
- _____. *Re-vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HYDE, L. *A astúcia cria o mundo: trickster: trapaça, mito e arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- LAURENT, E. *A batalha do autismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014
- LEMINSKI, P. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- MELLO, A. G.; NUERNBERG, A. H. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 635-55, set./dez. 2012. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000300003>
- NETO, T. *Os últimos dias de paupéria*. São Paulo: Max Limonad, 1982.
- PALOMO, V. *The wounded creator: the role of the analyst in confinement*. [s. d.]: [s.n.]; 2022
- TORRES, R. *A luz no romper da aurora: reflexões de uma médica e analista com deficiência física*. São Paulo: Stacchini, 2022.
- VARGAS, V. S. Paternidade e autismo: uma breve discussão a partir de um artefato cultural. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE ESTUDOS CULTURAIS E EDUCAÇÃO, 9., 2022, Porto Alegre. *Anais... Canoas: Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, 2022.
- VILLAR, F. Hermes nos campos de Apolo: desidealização e excentricidade na paternidade neurodivergente. *Junguiana*, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 19-132, jul./dez. 2022.
- ZOJA, L. *História da arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano*. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

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

