

Hermes17



Hermes¹⁷

Hermes

Hermes – número 17 – primavera de 2012

ISSN 1677-8979

Publicação do
Curso de Cinesiologia do Instituto Sedes Sapientiae

Rua Ministro Godoi, 1484, Perdizes
São Paulo, SP – 05015-900
Fone (0_11) 3866 2730
e-mail: sedes@sedes.org.br
www.sedes.org.br

Patrono

Dr. Pethö Sándor (1916, Hungria – 1992, Brasil)

Editora

Leda Maria Perillo Seixas <ledapseixas@uol.com.br>

Conselho Editorial

Leda Maria Perillo Seixas
Ana Maria Galvão Rios <anamariagrios@uol.com.br>
Fernando Nobre Cortese <fcortese@sti.com.br>
João Bezinelli <joãobezinelli@uol.com.br>
Marilena Dreyfuss Armando <maridrey@terra.com.br>
Paulo Toledo Machado Filho <ptmachado@uol.com.br>
Rosa Farah <rosafarah@pucsp.br>

Revisão

Ana Maria Galvão Rios
Marilena Dreyfuss Armando

Projeto Gráfico, Diagramação e Finalização

Felippe Romanelli <pipo.roma@uol.com.br>

Tipologia

Rotis Semi Sans, Garamond

Papel

Capa: papel couché fosco 250 grs
Miolo: papel off-set branco 75g
Formato fechado: 20x28 cm

Impressão e Acabamento

ADEX Soluções Gráficas. Fone (11) 2858-8080

Tiragem

150 exemplares

Jornalista Responsável

Silvia Marangoni Belintani (Mtb 30.565 e CRP 06/92760)
<smbell@uol.com.br>

A Revista Hermes é uma publicação sem fins lucrativos dirigida ao meio acadêmico abordando técnicas corporais, pensamento junguiano, filosofia, artes, educação e religião.

A técnica da Calatonia foi criada por Pethö Sándor, médico húngaro que radicou-se no Brasil em 1949, desenvolvendo trabalhos clínicos e de pesquisa iniciados quando ainda vivia na Europa na época do pós-guerra. É uma técnica de relaxamento profundo que leva à regulação do tônus, promovendo o reequilíbrio físico e psíquico do paciente. Do desejo de um grupo de alunos do Dr. Sándor em continuar suas idéias e ideais nasceu a Revista Hermes, que abre suas páginas para tudo aquilo que colabora na busca da compreensão do ser humano.

Os artigos publicados são de responsabilidade de seus autores, não expressando necessariamente a opinião da publicação.

ermes

Palavra da editora

Na edição da Hermes deste ano homenageamos o Dr. Pethö Sándor, que nos deixou há vinte anos, sem exigir de nós, ex-alunos, que continuássemos o seu trabalho, fundássemos associações em seu nome ou fizéssemos qualquer reverência especial a seu nome.

Se fosse possível me retratar frente a ele, eu diria: "desobedeço conscientemente seu desejo, Sándor, tendo em vista a importância dos seus ensinamentos sobre o trabalho corporal, sobre Jung, e sobre a postura frente ao trabalho não só dos psicoterapeutas, mas dos educadores, médicos, fisioterapeutas, terapeutas ocupacionais, fonoaudiólogos e tantas outras profissões que tiveram a oportunidade de se beneficiar com aquilo que você nos ensinou".

Contamos neste número com artigos de pesquisadores iniciantes, como o de Marina Hernandes Migliari, de doutores e doutorandos, de colegas experientes e contamos também com a contribuição de Jeremiah Abrams, organizador do livro "Ao encontro da Sombra", em um artigo que serviu de base para sua apresentação no Instituto Sedes Sapientiae, num evento realizado numa parceria entre o Curso Jung & Corpo, o CID e a Iniciativa Gaia.

Boa leitura!

Leda Maria Perillo Seixas

Capa

Estátua de Hermes

Foto: ©Oleg Golovnev | Dreamstime.com



Índice

6 O Psicólogo Clínico e o Dinheiro
Alex Borges Rocha

16 Sándor, 20 Anos Depois
Paulo Toledo Machado Filho

22 Vincent e Théo: O Amor Fraterno
Irene Gaeta Arcuri
Paula Daré

30 William Wallace:
A Emersão de um Herói e a Ascensão de um Povo
Paula Pinheiro Varela Guimarães

40 O Beijo Desejante da Anima na Adolescência
Marcus Quintaes

50 O Complexo Fausto-Mefistófeles
Ricardo Alvarenga Hirata

Índice

60 A Pedra Nossa de Cada Dia:
Apontamentos sobre Trabalho Humano e Psicologia Analítica
Tatiana Maria Sanchez

72 Reflexões sobre a Terceirização da Maternidade
Ana Carolina Takenaka Medeiros
Karoline Costa e Silva
Maria Lyana Aragão
Ceres Alves de Araújo

80 Transtorno Dissociativo de Identidade
e Abuso Sexual na Infância: Uma Abordagem Junguiana
Marina Hernandes Migliari

96 Shadow Jump Time / A Hora do Salto da Sombra
Jeremiah Abrams

114 Um Adágio em Küssnacht
Rubens Bragarnich

120 Normas para Publicação



Alex Borges Rocha <psicoalex.rocha@gmail.com>
■ Psicólogo Clínico, com especialização em Psicologia Analítica

O Psicólogo Clínico e o Dinheiro

Em tempos contemporâneos, falar sobre dinheiro parece ser tabu, equivalente ao que se fazia com o sexo na época vitoriana de Freud e Jung. Profissionais da área de cura emocional parecem identificar-se com um modelo de caridade religiosa, na qual não seria justo "cobrar para ajudar as pessoas", de modo que as negociações financeiras com o paciente tendam a ser aspectos sombrios na persona do psicólogo, ficando este polarizado em apenas um aspecto do curador.

DINHEIRO COMO TABU

Tabus mudam com o passar do tempo. Se nos tempos vitorianos de Freud e Jung o assunto constrangedor era sexo, hoje o assunto tabu é dinheiro. Parece que ficou mais difícil falar sobre o bolso do que sobre o zíper da calça.

A situação parece tomar ares ainda mais delicados quando se foca na relação financeira entre paciente e psicoterapeuta.

Não é incomum ouvir relatos de colegas clínicos que dizem ganhar pouco dinheiro, ter dificuldade em cobrar, receio de que o próprio preço da sessão seja alto, como também, em menor número, os que parecem exagerar em seus honorários e escrevem livros em que, na capa, seus nomes são maiores que o próprio título do livro, o que poderia sugerir uma inflação do ego.

Em um mesmo sujeito pode haver a sensação de culpa por cobrar algo de valor subjetivo, uma vez que não é comum observar objetivamente o resultado da psicoterapia, e ambivalentemente, a sensação de grandes poderes de cura com seus conselhos. Assim, o psicoterapeuta pode ficar oscilando entre a inflação de seus poderes ou a sensação de incompetência profissional, o que por sua vez, se reflete no modo como negocia os valores financeiros com seus pacientes.

Na maioria das vezes, portanto, os sentimentos comumente envolvidos nesse tipo de transação comercial – pois a psicoterapia é uma prestação de serviço – parecem ser a culpa e dificuldade de valorização do serviço.

Uma explicação para este tipo de sentimentos pode vir da Psicologia Analítica, que compreende que um complexo psicológico oscila entre polos opostos. Quando determinado tema não está integrado em suas polaridades no ego do indivíduo, os opostos se alternam excluindo-se mutuamente, até que haja uma formação de símbolo integradora, pelo funcionamento da função transcendente.

HISTÓRIA DAS PROFISSÕES DE "CURA"

Meier (1999) relata que o histórico das profissões de "cura" ou de "aconselhamento" demonstra ligações com as religiões. Na antiga Grécia, só após atravessar um bosque cheio de cobras, o enfermo chegava ao templo de Esculápio para dormir e receber o sonho curativo. Era ali recepcionado pelo sacerdote, que também tinha a função de conduzir para fora do templo os "fanáticos", pessoas que não queriam sair do templo por ali desejarem ficar morando.

Quando houve a sistematização da psicoterapia, no século XVIII e XIX, foi possível ver sacerdotes (religiosos, católicos ou protestantes) se interessando pelas teorias psicológicas, sendo que alguns destes demonstraram a intenção de utilizar a psicologia como uma ferramenta de persuasão para convencer os fiéis de preceitos religiosos, como por exemplo Pfister, amigo de Freud e Jung, ou Trub, assistente de Jung, como aponta BAIR (2006).

Jung (1988, p.153) usa exatamente o termo "confissão" para se referir a uma parte da psicoterapia, um jargão de vertente religiosa.

Desse modo, faz sentido o leigo pensar: "Se psicoterapia é aconselhamento, por que o psicólogo cobra e o sacerdote não?" ou de outra maneira: "Vem pro psicólogo quem não tem amigo pra desabafar; se amigo não cobra, psicólogo também não deveria cobrar". O outro questionamento que se o terapeuta não tiver clareza de sua função, pode causar culpa: "Você cobra para ajudar as pessoas?".

Assim, além desses pensamentos do leigo, que não tem obrigação de saber o que é a psicoterapia, o profissional da área psicológica também pode contribuir de alguma forma para a manutenção dessa ideia em especial, quando ingressa na faculdade de Psicologia com a motivação de "ajudar as pessoas".

Esta motivação inicial muitas vezes contribui para formar a persona do psicólogo, jogando à sombra, aspectos que o indivíduo entenda não combinarem com esta personagem de "humano caridoso".

Jung chamou de "Persona" os aspectos que um indivíduo admite existirem em

si e os apresenta à sociedade:

Persona: Designa originalmente, no teatro antigo, a máscara usada pelos atores. A persona é o sistema de adaptação ou a maneira por que se dá a comunicação com o mundo. Cada estado ou cada profissão, por exemplo, possui sua persona característica. O perigo está, no entanto, na identificação com a persona; o professor com seu manual, o tenor com sua voz. Pode-se dizer, sem exagero, que a persona é aquilo que não é verdadeiramente, mas o que nós mesmos e os outros pensam que somos. (JUNG, 2002, pg.357)

Em contrapartida, nomeou como "Sombra" os aspectos que o indivíduo não sabe existirem em si próprio:

A Sombra personifica o que o indivíduo recusa conhecer ou admitir e que, no entanto, sempre se impõe a ele, direta ou indiretamente, tais como os traços inferiores do caráter ou outras tendências incompatíveis.

A sombra é [...] aquela personalidade oculta, recalcada, frequentemente inferior e carregada de culpabilidade, cujas ramificações extremas remontam ao reino de nossos ancestrais animais, englobando também todo o aspecto histórico do inconsciente [...] Se antes era admitido que a sombra humana representasse a fonte de todo o mal, agora é possível, olhando mais acuradamente, descobrir que o homem inconsciente, precisamente a sombra, não é composto apenas de tendências moralmente repreensíveis, mas também de certo número de boas qualidades, instintos normais, reações apropriadas, percepções realistas, impulsos criadores, etc. (JUNG, 2002, pg.359-360)

As profissões de cura parecem estar associadas a uma atitude caridosa por parte do profissional, que parece refletir no instante da negociação do preço da sessão, o qual tem que ser acordado normalmente na primeira sessão ou até mesmo anterior a isso, por telefone. Assim, torna-se difícil combinar um valor pago por algo que não se sabe exatamente como vai ser, e se vai atender às expectativas do cliente ou não, incluindo aí a duração do processo.

A psicoterapia não tem um produto final observável ou objetivo, pois sua meta, a da maturação psicológica, não é mensurável objetivamente.

Esta dificuldade pode levar o psicoterapeuta a não insistir muito em seus honorários, visto que ele próprio não pode ter certeza do sucesso ou da duração de seu trabalho com aquele paciente, pois as variáveis são muitas. É como se o serviço negociado fosse uma promessa de mudança, subjetiva, sem garantias mais palpáveis. Nesse caso, para não sentir o peso do compromisso de ter que curar, o terapeuta pode acabar fazendo um preço mais acessível, na ilusão de não estar assumindo maior compromisso ou na sensação de não estar enganando o cliente.

Algumas vezes os pacientes já passaram por processos religiosos na busca de solução para os mesmos problemas, o que evoca ainda mais a comparação com rituais religiosos e aconselhamentos, que na grande maioria das vezes, são gratuitos, em boa parte das religiões.

Outro ponto é que na construção social da psicoterapia como profissão, com honorários estabelecidos, parece pesar a ideia de que não se pode associar afeto com dinheiro. O psicólogo atende por que gosta da pessoa ou por que quer ganhar dinheiro?, pode ser a pergunta de um leigo, ou mesmo de um profissional.

Esta diáde está baseada na concepção de que sentimento e remuneração não se misturam.

É como se o tabu fosse vincular dinheiro e afeto, como se o profissional pensasse que se presta um serviço sem se envolver afetivamente não é justo cobrar por isso; se há envolvimento afetivo, não seria justo haver dinheiro envolvido.

Entretanto, pelos pressupostos da Psicologia Analítica, não é possível haver

trabalho terapêutico sem afeto.

Recentes pesquisas em neurociência corroboram com a hipótese de que a construção de vínculo entre o paciente e o terapeuta tem grande efeito curativo, independente de qual seja a abordagem teórica. Seria a experiência do vínculo seguro que propiciaria maior segurança emocional para o sujeito lidar com as outras relações que ele tem no mundo:

Javanbakht e Ragan (2008) chamam a atenção para o trabalho daqueles que sugerem que os neurônios-espelho frontoparietal e frontotemporal funcionam como uma ponte entre o eu e os outros, entendendo que esse mecanismo é uma base para o reconhecimento da intenção e vinculação afetiva para com o outro (WILKINSON, 2010, p.57, tradução nossa).

A psicólogos da área organizacional parece ser menos penoso lidar com esses sentimentos, uma vez que o enquadramento se dá dentro de uma persona mais parecida com uma negociação e orientação objetiva de resultados, onde o afeto não é característica predominante, até porque um coaching tem duração curta, comparado ao tempo de uma análise, propiciando um vínculo menos estreito entre profissional e cliente.

A perspectiva de que "o psicólogo não está ajudando alguém", mas fazendo uma prestação de serviço como uma assessoria sobre as emoções de determinado cliente e dando uma devolutiva, como se fosse um dentista, um advogado ou um vendedor de armários embutidos, pode auxiliar o profissional clínico a lidar melhor com a culpa.

Entretanto, se houver um distanciamento afetivo a ponto de dificultar o vínculo terapeuta-paciente, isto prejudicará o trabalho da psicoterapia, uma vez que a empatia necessária ao processo estará comprometida.

DINHEIRO COMO ALGO SOMBRIO

Sendo a sociedade ocidental majoritariamente calcada na moral cristã, torna-se pertinente observar como aparece a ideia de dinheiro nas religiões bíblicas.

Apesar de observarmos a condescendência da pobreza em algumas passagens, como a viúva pobre (Lucas 21) ou o rico insensato (Lucas 12), há na Bíblia alguns personagens que estavam bem com Deus e com suas posses: José de Arimatéia, Jesus e seu amigo Mateus ou Jabes, que faz uma oração pedindo que Deus "alargue suas fronteiras" (I Crônicas 4,10).

Contudo, é possível observar que em países de base cristã, a ideia de afetividade parece não combinar muito com dinheiro, pois é comum ouvir frases como se estes fossem quase que dois polos: "o sujeito faz isto por amor ou por dinheiro?".

James Hillman (1993) lembra em seu livro "Alma e Cidade" que na Bíblia Sagrada dinheiro vem associado à sujeira, ao paganismo ou a animais. Por exemplos: quando Jesus açoita os vendilhões no templo, estes estão vendendo animais para o sacrifício judaico (João 2,14); Jesus paga imposto com uma moeda que tira de dentro da boca de um peixe (Mateus 22); é dito que o camelo passa na agulha mais fácil do que o rico entra no reino dos céus (Lucas 18,25), um "covil de ladrões" (Marcos 11,17); Judas trai Jesus e recebe dinheiro (João 13,29); dentre outras passagens que não incentivam a boa relação da pessoa com suas finanças.

Sobre o ato de associar dinheiro com animais, é curioso observar que até o próprio governo brasileiro faz este tipo de associação quando usa a alcunha de "leão" para se referir ao imposto de renda, ou imprime nas cédulas as figuras de animais.

Esse imaginário coletivo pode levar à oscilação entre dois pensamentos: por um lado, desejar ter dinheiro, por um lado viver os valores morais de caridade, como cita Hillman:

Nossa cultura é cristã, de forma que temos que primeiramente olhar as idéias e imagens cristãs sobre dinheiro e alma e então se constata que na maioria dos textos bíblicos, de acordo com as Escrituras, parece claramente que é melhor não ter dinheiro, até mesmo ser pobre, do que ter dinheiro. (HILLMAN, 1993, p.101).

Este pensamento, segundo Hillman, levaria a:

... uma cisão entre alma e dinheiro presentes no texto básico que nos dá os valores de nossa tradição. A cisão pode nos levar a tomar um ou outro de seus lados (...) podemos rejeitar o dinheiro no intuito de realizar um tipo espiritual de trabalho de alma (HILLMAN, 1993, p.101).

Não é incomum ouvir psicólogos praticantes de uma religião, um dinamismo matriarcal, sejam católicos, evangélicos ou espíritas, tenderem a um pensamento mágico do tipo: "Deus vai mandar dinheiro de alguma forma", não assumindo ele próprio a responsabilidade por sua organização financeira. Algo como a farinha e azeite da viúva abençoada por Elias, que nunca acabavam e nem precisavam ser repostos (Lucas 21).

Diferente de uma doação desmedida, a doutrina bíblica sugere que as doações dos fiéis fossem proporcionais aos seus rendimentos, ficando eles próprios com nove partes e deixando um décimo da colheita para os necessitados, segundo a Bíblia Sagrada (Gênesis 14,18-20; Hebreus 7,1-9; Levíticos. 27,30-34; Deuteronômio 14,22-28 ou II Crônicas. 31,5).

Sem dizer que tais psicólogos não contribuam com a categoria profissional à medida que fazem "concorrência desleal", termo usado pelo Conselho de Psicologia no artigo 38 do Manual do Código de Ética da profissão (1987), quando estipulam um valor mínimo e máximo para o preço de cada serviço oferecido na sessão de Tabela de Honorários, no site do Conselho de cada região.

O rabino Nilton Bonder (1985, p.161) ensina que "o dinheiro vem para a justiça", e que o que não seria benéfico ao indivíduo seria a sua retenção, mas não a sua circulação, que é inclusive incentivado pelo espírito judaico: receber bastante e gastar bastante.

Bonder explicita que o modo como se lida com o dinheiro é indicador de como é a pessoa no contato com o mundo:

Pelo dinheiro se estabelecem situações cotidianas que desmascaram ideologias e ilusões; somos o que reagimos, somos o que acreditamos e nosso dinheiro é uma extensão de nossas reações, de nossas crenças. Seja pelo dinheiro que entra ou pelo dinheiro que sai, nossa compreensão do mundo se dá; e ele é um dos grandes determinadores do que há do lado de fora, do valor que as coisas e as pessoas têm para nós, do valor que temos com relação a coisas e pessoas.(BONDER, 1985, p.153)

O QUE O PSICÓLOGO APRENDE SOBRE FINANÇAS

Outra dificuldade do psicólogo clínico é que em sua formação normalmente não há orientação para aspectos de marketing e contabilidade.

Orientações que são fundamentais para a estruturação de qualquer profissional autônomo, como cálculos para se chegar ao preço da consulta, planos de aposentadoria, impostos, plano de saúde, férias ou décimo terceiro não são considerados durante os estudos de graduação.

Por exemplo, é no valor de cada consulta que está embutido o que será gasto na velhice deste profissional, pois de onde mais viria a aposentadoria de um autônomo senão de sua organização financeira ao longo da vida profissional?

Não é incomum encontrar psicólogos que reclamam não ter dinheiro para investir em formação continuada, porém não associam isso à sua maneira de negociar os pagamentos com pacientes. Cobram um valor abaixo do sugerido pelo Conselho de Classe (CRP), mas entram em um ciclo vicioso que os conduz a ser profissionais que não se atualizam nem expandem sua formação. Ou seja, são psicólogos caridosos, porém mal formados profissionalmente.

A justificativa vem do argumento pertinente de que a demanda da população é bem maior do que o serviço oferecido pelos planos de saúde, pelo serviço público ou instituições e clínicas- escola.

Não é incomum observar quando um psicólogo está em psicoterapia, como paciente, o quanto este negocia o preço da sessão e reclama que não tem rendimentos suficientes e não associa sua dificuldade financeira com a dificuldade que ele tem de se recusar a fazer atendimentos a pacientes que não possam pagar. Nem mesmo conseguem estabelecer uma porcentagem dos atendimentos para pacientes que pagam valor abaixo do sugerido, sentindo-se na obrigação de ter de atender a todos.

Se considerarmos que não há maior associação entre o fato de estar sem dinheiro e não conseguir estabelecer critérios sobre atendimento, notamos uma cisão entre estas perspectivas que são relacionadas. Assim, o que em um primeiro momento pode parecer uma opção ideológica ponderada e decidida de militância religiosa ou moral, é na verdade um complexo psicológico escondido na sombra.

Podemos dizer que seria uma opção se houvesse a capacidade de se dizer "não", ao invés de uma espécie de obrigação moral de ter que atender o paciente mesmo que ele não possa pagar.

É como se houvesse uma urgência desses profissionais em "não deixar ninguém sofrendo", ou como "ser responsável por fazer um mundo melhor", o que acaba ficando parecido com um adulto que em situação de pane em um avião, fica preocupado em colocar as máscaras de oxigênio nos outros ao seu lado e acaba por morrer asfixiado.

Um pensamento comum em psicólogos que não ficam à vontade para negociar valores financeiros com seus pacientes é: "por que eu não atenderia, se nesse horário eu vou ficar sem fazer nada mesmo?!".

Entretanto, quando as concessões financeiras se tornam comuns nas negociações com os pacientes, o profissional parece ir construindo com isso sua autopercepção, sua identidade profissional, sua persona, passando a se perceber como um psicólogo "que cobra tanto", e se adapta a esta identidade social que ele próprio constrói. Certa vez ouvi de uma psicóloga que, pela primeira vez, conseguiu cobrar de seu paciente o seu preço estipulado: "nem parecia que era eu mesma ali, dizendo que meu preço era aquele e ficando firme, sem culpa de cobrar".

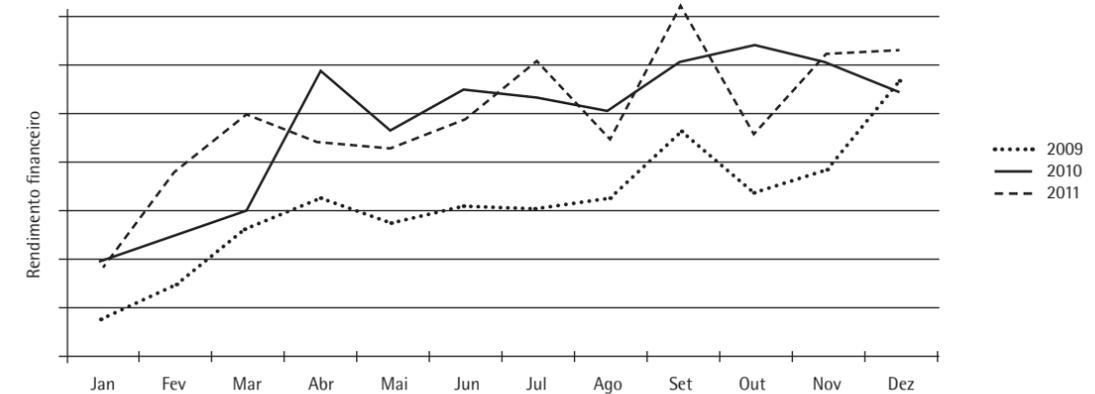
Em um plano de negócios é possível se constatar que um consultório não costuma render lucros antes dos 5 ou 8 anos de existência. É o tempo médio para se criar uma marca, um nome mais ou menos conhecido no bairro em que está o consultório, para estabelecer networking com colegas psicólogos, líderes comunitários, escolas e médicos da região.

PSICÓLOGO CLÍNICO COM SALÁRIO FIXO

Sabe-se que um profissional autônomo deve fazer sua contabilidade através de um pró-labore, ao invés de viver da flutuação de mercado.

Por exemplo, um autônomo que anote o quanto ganha a cada mês, tem ao final de pelo menos dois ou três anos, um gráfico dos meses em que normalmente ganha mais e ganha menos.

O pró-labore é calculado pela média dessa flutuação de um ano. Por exemplo, no gráfico ao lado:



Observa-se, neste exemplo, que nos meses de setembro, outubro e novembro há um ganho maior do que nos outros meses para este profissional, o que parece ser um padrão, pelo menos nos últimos três anos. O "excedente", ou seja, o que está acima da média, não pode ser considerado lucro, mas sim o valor que vai compensar os meses de janeiro e fevereiro, que costumam ser abaixo da média para esse profissional. Assim, ele pode estimar o quanto vai ganhar em cada mês e organizar sua vida pessoal dentro desse valor fixo médio.

Acontece que normalmente quando um valor acima da média entra na contabilidade dos meses "bons", este dinheiro não é guardado, mas gasto. Não é entendido como "dinheiro do caixa da firma", mas como "dinheiro disponível", e o profissional joga a culpa de sua má administração na flutuação natural de mercado.

PORQUE AS PESSOAS SE ENDIVIDAM

Outro aspecto que não é exclusivo do orçamento do profissional da psicologia, mas da população brasileira em geral é a administração de seu salário.

Isto parece estar intrinsecamente ligado à capacidade de tolerar frustração, pois a maioria das compras efetuadas está fora da possibilidade orçamentária do mês, e por isso é "paga" com cartão de crédito, carnês, cheques pré-datados ou cheque especial.

Curioso que o dinheiro brasileiro nos tempos contemporâneos se chame "Real", quando na verdade, no Brasil e no mundo inteiro, o dinheiro é cada vez mais virtual e menos real. Ao se fazer uma compra no cartão de crédito, por exemplo, não se está gastando dinheiro real, mas fazendo um empréstimo, contando com um dinheiro que na verdade ainda é virtual, pois não existe concretamente na conta daquele consumidor. Com cheque pré-datado, crediário ou cheque-especial é o mesmo: gasta-se um dinheiro que se espera que entre no mês que vem.

Dessa maneira, não se usa o dinheiro real, mas um dinheiro virtual que pode não vir na data estimada.

Esta situação faz lembrar o tempo em que não existia cartão de crédito nem débito; o salário vinha em um envelope, em dinheiro vivo, cash. Então se colocava a mão no bolso e ao se manipular um dinheiro concreto, de papel, ponderava-se o que era possível comprar ou não.

Sabia-se qual era o real poder de compra; não havia a fantasia de poder de compra baseada em empréstimos (incluindo-se aqui cheque especial e cartão de crédito, que nada mais são do que empréstimos).

Deste modo era possível perceber o real poder de compra que se tinha. Entretanto, isso levava a outro problema: "quero comprar, mas não posso", dilema do qual parece fugir quem tem cartão e cheque.

Talvez seja este o ponto central provocador de endividamentos: a dificuldade de lidar com frustração. As pessoas não aguentam admitir que não podem ter

determinado desejo de consumo satisfeito. É sabido que quem vive dentro de um orçamento planejado não entra em dívidas, mas tem que lidar com a frustração, o que não é atribuição fácil, especialmente para brasileiros, que não têm a cultura de poupar ou comprar à vista.

Saber qual é o real poder de compra é criar consciência de quanto se ganha e quanto se gasta.

Gastar quantias menores não significa necessariamente gastar pouco, como alguém que engorda e diz que não come nada em excesso. Gerar consciência é observar no cotidiano cada Real gasto e anotar em planilha, tendo uma percepção mais concreta dos gastos, em números reais, e não na sensação de que não se gastou muito.

A FUNÇÃO DO PSICÓLOGO CLÍNICO

Voltando às questões específicas do psicólogo clínico, pode-se dizer que, de certa maneira, o conceito da função de psicólogo também parece influenciar o modo como o terapeuta irá negociar com seus pacientes.

"Como é possível estipular um preço sem saber se a terapia vai funcionar ou não com este paciente?", esta era a pergunta de uma psicóloga recém-formada compartilhando sua angústia em sua psicoterapia individual. Esta indagação sugere que ela, e muitos outros terapeutas, acreditam que sua função é fazer o paciente melhorar.

A questão parece ser o conceito de "funcionar", ou implicitamente, o objetivo da psicoterapia.

Nas psicanálises de modo geral, mas especialmente na Psicologia Analítica, a função do terapeuta é acompanhar o paciente, e não orientá-lo ou aconselhá-lo. Pode-se dizer que a função do psicólogo é mostrar ao paciente o que ele não consegue ver sozinho: a partir de então, tomar uma decisão de mudança ou não é responsabilidade dele, não do terapeuta.

Em Psicologia Analítica, entende-se que é o paciente quem se cura, sendo o arquétipo do curador interno quem faz o trabalho, mesmo que por um tempo precise ser projetado na figura do terapeuta.

Assim, o profissional da psicologia clínica não cobra pela cura do paciente, mas por sua prestação de serviço, na qual faz uma observação e uma devolutiva mostrando ao paciente aquilo que lhe é um ponto cego.

CONSIDERAÇÕES

De maneira geral, fala-se muito sobre dinheiro, mas de modo mais genérico, pois não é comum ver as pessoas comentando quanto ganham, quanto gostariam de ganhar ou quanto cobram por seus serviços.

Os profissionais autônomos não costumam se organizar financeiramente de modo a ter um pró-labore, um salário fixo e aprender a viver com este fixo. Mais comum é o pensamento mágico de que algo externo o agradecerá com um valor mais alto, tendo esta expectativa a cada mês.

Psicólogos clínicos parecem ter um agravante na sua dificuldade de organização financeira: pois em seus valores morais, tendem a achar divergente associarem dinheiro e afeto, vendo a profissão como uma espécie de sacerdócio de ajuda ao próximo, algo que chega a parecer com caridade, muito mais do que como assessoria ou prestação de serviço. Assim, há um complexo psicológico que faz com que o profissional tenha dificuldades de negociar os honorários e controlar seu fluxo de caixa.

Quando um profissional fica preso na persona de "ajudador" ou de quem faz "caridade", pode sentir vergonha de receber dinheiro ou de não atender pacientes que não possam pagar, assumindo trabalhos sem remuneração justa para isso.

Nestas situações pode acabar tendo pensamentos de uma negociação, não com o paciente, mas com o destino ou a sorte.

Jung utiliza o termo *Participation Mystique*, do antropólogo Lévy-Brühl, sugerindo um estado mental de um pensamento mágico, que não acontece de acordo com uma análise e posicionamento do ego, instância consciente da psique, mas uma expectativa otimisticamente mágica, na expectativa de que o mundo seja uma mãe atenciosa satisfazendo as necessidades de um bebê:

Os efeitos psicológicos provocados no psicólogo clínico que não tem bem delimitada qual é sua função parecem ser, de maneira geral, um estado de tensão e frustração, pois ele não sabe ao certo quão genuína é sua possibilidade de cobrar determinado preço por seus serviços.

Esta incerteza, por sua vez, o conduz a não ter consciência de sua capacidade de faturamento, o que produziria o efeito de uma vulnerabilidade ao endividamento, por não conseguir melhor planejar seu orçamento pessoal.

Por não conseguir bem delimitar qual o alcance da técnica, o psicólogo clínico pode ter percepções ambivalentes a respeito de sua própria atuação. Esta dificuldade de unificar as percepções diferentes conduzem-no a um estado neurótico, como define Jung:

Estado de desunião consigo mesmo, causado pela oposição entre as necessidades instintivas e as exigências da cultura, entre os caprichos infantis e a vontade de adaptação, entre os deveres individuais e coletivos. A neurose é um sinal de alarme que o induz a procurar um processo de cura pessoal. (JUNG, 2002, pg.356, 357)

Nesse sentido, o profissional da psicologia clínica pode oscilar entre os polos do complexo: curador poderoso versus curador farsante, sem ter, necessariamente, um pensamento integrado sobre sua função e seu alcance, que seriam acompanhar e apontar o dilema, especificar a ambivalência do sujeito, e não ter que resolver os problemas deste.

O imaginário popular contribui para o pensamento coletivo de que não seria justo cobrar só para conversar, principalmente quando se atrela a função do psicólogo com a do sacerdote ou amigo.

Para uma melhor organização do psicólogo clínico seria importante a tomada de consciência sobre sua função e seu alcance na psicoterapia, além da organização de planilhas de seus rendimentos financeiros por pelo menos dois ou três anos, na intenção de estipular um pró-labore, organizando, assim, seu orçamento dentro deste rendimento fixo, e não sobre a variação de mercado entre um mês e outro. ❏

Referências Bibliográficas

- BAIR, D. *Jung, uma biografia*. Rio de Janeiro: Globo, 2006.
BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1981.
BONDER, N. *A Cabala do dinheiro*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
Conselho Regional de Psicologia. *Manual do Código de Ética*. Disponível em: <http://pol.org.br/legislacao/pdf/codigo_de_etica.pdf>. Acesso em 10 junho 2012.
Conselho Regional de Psicologia Região 06. *Tabela de Honorários*. Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/orientacao/tabela.aspx>>. Acesso em 10 junho 2012.
HILLMAN, J. *Alma e cidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
JUNG, C. G. *A Prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1988.
JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. São Paulo: Nova Fronteira, 2002.
MEIER, C. A. *Sonhos e ritual de cura – incubação antiga e psicologia moderna*. São Paulo: Paulus, 1999.
WILKINSON, M. *Changing minds in therapy – emotion, attachment, trauma & neurobiology*. New York: Norton&Company, 2010.

Paulo Toledo Machado Filho <ptmachadof@uol.com.br>

- Médico psiquiatra
- Psicoterapeuta junguiano especializado em técnicas de abordagem corporal
- Mestre em Antropologia Social - USP
- Docente e coordenador do curso Jung & Corpo
- Docente do curso Cinesiologia Psicológica

Sándor, 20 Anos Depois

Palestra proferida em 28/04/2012, como parte do evento realizado pelo Núcleo "O Corpo na Psicologia", do curso de graduação em psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da PUC/SP, em parceria com o CID (Centro de Integração e Desenvolvimento), em homenagem aos 20 anos da morte de Pethö Sándor.

Compareço a este evento representando o curso de especialização Jung & Corpo, Formação em Psicologia Analítica e Abordagem Corporal, do Instituto Sedes Sapientiae, que é uma das sementes plantadas pelo prof. Sándor. O nosso mestre, até então docente da Faculdade de Psicologia da PUC, de São Paulo, veio para o Instituto Sedes em 1981, a convite de sua fundadora, Madre Cristina Sodré Dória, quando então este curso chamava-se Terapia Psicomotora. Tendo vindo como professor convidado, a sua influência foi muito importante e o curso recebeu um incentivo muito grande com sua pessoa, passando a chamar-se posteriormente de Psicoterapia de Orientação Junguiana Coligada a Técnicas Corporais. Sándor criou, logo em seguida, o curso de Cinesiologia Psicológica, que passou a acolher aqueles alunos que já tinham completado o curso de especialização e desejavam prosseguir próximos a ele e aprofundar seus conhecimentos, evidenciando o sucesso que foi sua presença no Instituto Sedes. Há alguns anos, após o seu falecimento, o nosso curso de especialização passou a denominar-se Jung & Corpo, nome referencial como tornou-se conhecido, e há quatro anos é reconhecido pelo Conselho Federal de Psicologia, o que para nós significa também o reconhecimento do trabalho que ele iniciou.

Mas completam-se, neste ano, duas décadas do falecimento de Pethö Sándor. Momento oportuno para compartilharmos nossas recordações sobre sua saudosa pessoa e também para procedermos a algumas reflexões, avaliações e considerações sobre a psicologia que ele estimulou, passados estes vinte anos.

Neste período assinalado, aconteceram muitas mudanças no mundo, no pensamento e no comportamento coletivo. Período em que a tecnologia invadiu a vida de todos, penetrando decididamente em todos os setores da vida e influenciando a produção cultural e científica, aproximando as pessoas que vivem distante e isolando as pessoas que vivem próximas. Vivemos o efeito e sob o impacto de uma grande aceleração na circulação de mensagens, processo que iniciava-se quando Sándor ainda era vivo, e sobre o qual ele profeticamente comentava: "ainda estamos apenas ouvindo a afinação dos instrumentos".

Mas a época em que ele viveu, e particularmente o período correspondente ao terço final de sua vida, também foi um período de grandes transformações e rupturas de paradigmas. Eram os anos setenta, época de revoluções e grandes mudanças coletivas, quando o mundo após a Guerra do Vietnã era invadido por uma nova estética e muitas cores, a música tornava-se acústico/eletrônica, surgia a pílula anticoncepcional e modificava-se o comportamento e a relação entre o homem e a mulher, as mudanças sociais e políticas acuavam as instituições patriarcais, o ocidente encontrava-se com o oriente e o mundo começava a tornar-se uma aldeia. Uma outra importante mudança ocorria na época e foi muito significativa para todos nós: a relação com o corpo.

A psicologia, que nessa época ainda estruturava-se enquanto disciplina, mas que impunha-se no contexto das mudanças coletivas de maneira bastante efervescente, acolheu em São Paulo a duas eminentes personalidades que revelaram-se sensíveis a esta mudança na relação com o corpo: Gaiarsa e Sándor. O primeiro, mais extrovertido, seguia as pegadas revolucionárias de Reich, embora referisse-se a Jung como seu mestre espiritual, e Sándor, de atitude mais introvertida, contextualizava seus toques sutis junto à psicologia profunda de orientação junguiana e à relação entre mente e corpo. Sua maior influência, conforme vínhamos apontando, deu-se principalmente aqui na PUC, local onde o corpo introduziu-se na clínica e a abordagem corporal surgiu, através da Calatonia, como uma nova proposta, produzindo uma significativa mudança nos padrões até então estáveis das teorias psicológicas e da psicologia do comportamento. Era, conforme assinalemos, uma época de revoluções.

As aulas do Sándor inseriam-se nesse contexto, eram revolucionárias. Recordo-me que os alunos irradiavam uma inquietude positiva, proveniente de uma atmosfera muito especial e particular, certamente provocada pela experiência de

suas aulas e em consonância com os acontecimentos coletivos daquela época. O método (na realidade, o mestre não gostava que se falasse em metodologias com caráter redutivo ou quaisquer outras sistematizações mais rígidas, embora ele mesmo fosse bastante sistemático) que utilizava privilegiava simultaneamente a aquisição de conhecimentos e a experiência: as técnicas corporais eram vivenciadas pelos alunos e em outro momento estudava-se anatomia, fisiologia, as bases neurofisiológicas relacionadas com as técnicas corporais que foram vivenciadas, e fazia-se a leitura de Jung, de autores junguianos e de outros textos da área da psicossomática, que ele mesmo traduzia. Ao mesmo tempo que se tocava o corpo, estudava-se o efeito psicofísico dos toques, a fisiologia das emoções e o simbolismo das imagens emergentes, através do enfoque junguiano. Os alunos eram integralmente envolvidos por suas aulas e ingressavam num intenso processo de transformação pessoal, que hoje ainda tentamos sustentar, mas numa época caracterizada por outras configurações.

Mas sua grande contribuição, à par de toda a intensidade sobre como conduzia sua tarefa acadêmica, foi a Calatonia e os toques sutis. Apresentada por ele como tendo surgido em decorrência de suas vivências durante a Segunda Grande Guerra, quando perdeu seus pais de maneira trágica e também sua primeira esposa, teria se desenvolvido como recurso possível para o alívio da dor e sofrimento de pacientes gravemente feridos e estressados como consequência dos acontecimentos da guerra. E também produto de um pacto que teria feito, quando da tragédia vivida por seus pais, de oferecer sua vida a serviço da humanidade. Deste modo, tendo embarcado para o Brasil após uma longa vivência em campo de refugiados da guerra, fomos contemplados em nosso país pela presença de sua pessoa, pela Calatonia que por aqui se espalhou e por sua inesgotável criatividade.

A contribuição do Sándor veio muito mais em razão de seu próprio trabalho e da influência que este produziu em seus discípulos, não tendo deixado muita coisa escrita, inclusive sobre a Calatonia. Acerca desta, que no entanto já motivou outros estudos acadêmicos, livros e algumas teses, escreveu dois artigos no pequeno livro Técnicas de Relaxamento (SÁNDOR, 1974), de sua coordenação. Com estilo bastante conciso e objetivo, Sándor define a expressão Calatonia como querendo dizer "tônus descontraído, solto", e deixa-nos na sequência um pequeno mistério a decifrar: "mas não somente do ponto de vista estático e muscular". Encontramos provavelmente a chave indicativa para a resolução do enigma apontado na descrição etimológica da Calatonia, que no original grego, conforme Sándor, deriva do verbo khalaó, afirmando-nos que indica "relaxação", e também "alimentação", "afastar-se do estado de ira, fúria, violência", "abrir uma porta", "desatar as amarras de um odre", "deixar ir", "perdoar aos pais", "retirar todos os véus dos olhos" etc. Encontro relacionado com este etc. "o melhor", "o mais belo, bom" (J.A.C.T., 2010), mas deixo para explicar sobre este etc. em outro momento, detendo-me aqui nas indicações apontadas pelo mestre acerca do verbo grego.

Verificamos inicialmente "relaxação", relativo ao "tônus descontraído, solto", conforme apontado, e indicando a ideia de relaxamento, conforme o conhecimento comum que todos têm sobre o efeito da técnica e que se evidencia na própria leitura do texto. E logo em seguida aparece "e também alimentação". Como trata-se de uma técnica de relaxamento, a ideia de alimentação, que associamos com nutrição, surge de maneira curiosa e produz a questão: o que se alimenta? A imagem imediata que emerge é de nutrição do espírito, da psique. Outra associação que se pode fazer de nutrição é com a natureza feminina, relativo à função nutridora da mãe, ato generoso e de amor incondicional através da doação de sua própria substância ao ser criado; através da Calatonia expressa-se esta qualidade generosa, feminina, nutritiva, que dirige-se, no entanto, ao espírito. Tal qualidade também sugere a relação positiva que o mestre teve com a grande quantidade de alunas/terapeutas do sexo feminino que sorveram seus conhecimentos.

Na sequência, encontramos "afastar-se do estado de ira, fúria, violência". A associação imediata a ser feita é da própria origem atribuída à Calatonia, durante a Segunda Grande Guerra, e de sua própria experiência pessoal a que já referimos, quando teve que lidar com perdas de forma dramática e elaborar seus próprios fantasmas; encontramos neste significado a proposta de transformação de atitude, configurando-se na Calatonia também o estabelecimento da paz interior a quem se afasta da condição ensandecida de violência ou fúria. Mas os toques, nesta referência, servem e apontam também em direção à homeostase, o equilíbrio neurovegetativo que o corpo acometido pelo estresse procura.

Logo em seguida aparece "abrir uma porta", ou seja, o mesmo que "atravessar um portal", o que significa ainda entrar em contato com outro estado de consciência, ideias que correspondem à experiência de uma iniciação. A imagem sugerida por esta referência é muito profunda, e nos remete à observação da Calatonia como processo terapêutico, implicando no desencadeamento de uma transmutação do estado de consciência, expressão que Sándor gostava de utilizar para apontar mudanças psíquicas que ocorrem de dentro para fora. Evidentemente, mudanças profundas, como as que acontecem nos ritos iniciáticos. Abrir uma porta é também abrir os olhos (ou a consciência) para uma outra realidade, o que também é representativo de um outro olhar. Ou simplesmente "ver".

O significado seguinte do verbo khalaó, "desatar as amarras de um odre", também sugere inúmeros entendimentos, a começar do próprio odre, que enquanto saco de pele que armazena líquido, evidentemente indica o corpo: desatar as amarras de um odre é desatar as amarras que prendem o corpo, expressar-se livremente através do corpo, corpo que é dado a fluxos, que precisa fluir livremente. Fluxo que diz respeito igualmente às emoções, que sempre tiveram este caráter. Quando estas estão presas, o corpo permanece amarrado; corpo e emoções que se desprendem quando as pontas dos dedos das mãos sutilmente encostam nas pontas dos dedos dos pés. Quando as emoções trazem consigo calor, burburinhos abdominais, palpitações, transpiração, o mestre falava em comutações neurovegetativas.

Posteriormente encontramos "deixar ir", o que indica soltar, liberar, não reter, seguir o próprio caminho. É a própria expressão do caminho livre, da liberdade que se conquista. Nos caminhos do corpo, era permitido explorar todas as possibilidades, "desde que se soubesse o que está fazendo". Deixar ir com responsabilidade. O mitólogo Campbell falava em seguir o seu próprio mito, ou seja, seguir a sua felicidade; assim, deixar ir também é permitir seguir o caminho da própria alma. E a liberdade do existir que o corpo procura.

Encontramos em seguida "perdoar aos pais": um novo pacto com a linhagem parental. Aquela da qual, para podermos crescer, temos que nos diferenciar, mas que, quando maduros e tornando-nos igualmente pais, colocando-nos no lugar que estes ocuparam, vem a necessidade do perdão, sem o qual não integramos a função do novo papel. Através do perdão nosso coração torna-se mais leve e nossa vontade afirma-se de maneira mais profunda.

Finalmente, o étimo khalaó indica ainda "retirar todos os véus dos olhos"; intrigante significado, o derivativo do verbo não poderia ter sido mais feliz. "Retirar todos os véus" é abrir os olhos para as fronteiras do conhecimento, para a compreensão profunda, é a indicação da própria gnose, o conhecimento interior do conhecimento, o que se desvela quando a consciência se ilumina. Deixar entrar a luz.

A coerção do texto e do discurso exige limites, justamente por sabermos que o trajeto associativo e ampliativo não tem fim. Mas entendemos um pouco mais sobre a Calatonia e sua amplitude: porque ela é tão importante para nós. Hoje, porém, vinte anos depois do Sándor, como nós a apresentamos para quem chega? Passados estes vinte anos, depois de termos sido bem nutridos e aquietados, de terem-se aberto as portas, de desatarem-se as amarras do odre, de termos encontrado nossos caminhos e perdoado aos pais, de todos (ou quase todos) os

véus terem sido retirados de nossos olhos, perguntamos: e agora?

O mundo está bem diferente: muitos muros foram derrubados, a onipotência patriarcal cedeu espaço ao polo feminino, as próprias polaridades redefiniram-se hoje em espectro de possibilidades e vivências, as informações e mensagens não são mais propriedade dos poderosos. A relação com os alunos também tornou-se mais horizontal, os seus corpos estão mais soltos e desnudos, embora desnudem-se, nas práticas, com maior dificuldade; os toques já não são mais tão catárticos, a intencionalidade operativa rege a sua vivência. Trazem-nos as questões: para que eles servem? Quando se aplicam? Pedimos para que se comentem as sensações, que hoje, no entanto, são reveladas pelos monitores dos aparelhos de neuroimagem nos coloridos azuis, amarelos ou ainda através do vermelho das emoções percorrendo os neurocircuitos: tornamo-nos demasiadamente cognitivistas e um pouco mais preguiçosos. Mesmo assim, neste mundo em transformação, resistimos à subjugação do sensível pelos poderes econômico e político debruçados nas redes sociais. E o corpo, que permanece horas estático em detrimento do cérebro funcionante, consegue, no entanto, dançar bem mais solto e movimentar-se nas academias. Apesar das amarras terem sido desatadas e de terem caído muitos véus, parece que continuamos necessitando muito da Calatonia.

Neste momento, sua prática continua nos consultórios e sua difusão prossegue, de modo discreto mas seguro e consistente; se não é mais tão impactante, certamente continua confortante. E o inconsciente perscrutado por suas imagens ainda é profundamente revelador, apesar do colorido dos monitores que expõem os neurocircuitos.

Nestes vinte anos sem o professor Sándor, aprendemos e compreendemos nossos papéis, tentando irradiar, cada um de nós, um pouco da luz que perpassava o cristal multifacetado que ele compunha. E a espalhar as vibrações que seus toques sutis produziram e continuam a produzir em nós. ■

Referências Bibliográficas

JOINT ASSOCIATION OF CLASSICAL TEACHERS. *Aprendendo Grego*. São Paulo: Odysseus, 2010.
SÁNDOR, P. *Técnicas de relaxamento*. São Paulo: Vetor, 1974.

Irene Gaeta Arcuri <iarcuri@uol.com.br>

- Psicóloga
- Doutora em psicologia clínica - PUC/SP
- Especialista em Práxis Artística Interface com Saúde - USP
- Coordenadora do curso especialização em Psicoterapia Junguiana - UNIP
- Coordenadora do curso Corpo e Arte - PUC/Cogea
- Membro trainee - IJUSP

Paula Daré <pauladare@uol.com.br>

- Psicóloga, especialização em Cinesiologia - Instituto Sedes Sapientiae
- Membro trainee - IJUSP

Vincent e Théo: O Amor Fraterno

A experiência fraterna tem um impacto estruturante na constituição da individualidade. O relacionamento fraterno é fonte e referência para todos os relacionamentos onde se tenha um encontro entre iguais. A imagem do irmão tem profundo impacto na alma. Gostaríamos de destacar alguns trechos da correspondência entre Vincent e Théo que sugerem as hipóteses por nós levantadas. É importante lembrar que as cartas nos oferecem uma maior compreensão da vida, da obra e do momento cultural em que Vincent e Théo viveram. A leitura das cartas redimensiona o entendimento do artista, suas emoções e motivações e elucida a personalidade de Théo, sua ligação e preocupação com Vincent. Luciana Godoy (2002), Walther e Metzger, organizadores das obras completas, veem nas cartas uma outra face da obra do artista e que tem no irmão o depositário desta expressão. As correspondências mostram todo um processo de elaboração de cada um deles, e nos fazem pensar como este debruçar-se para escrever era uma maneira de tratar a alma.

Vincent van Gogh - Auto retrato, 1889
Musée d'Orsay, Paris.
<<http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/gogh/self/gogh.self-orsay.jpg>> Acesso em 10.nov.2012.

Vincent van Gogh - Retrato de Theo, 1887
Van Gogh Museum, Amsterdam.
<<http://www.vangoghmuseum.nl/vgm/index.jsp?page=1937&collection=1288&lang=en>> Acesso em 10.nov.2012.

Por que reparas no cisco
que está no olho do teu
irmão, quando não percebes
a trave que está no teu?
... retira primeiro a trave
do teu olho, e só então verás
bem para retirar o cisco
do olho do teu irmão.
(Mateus 7: 1-5)



Vincent e Theo Van Gogh
quando jovens.
<<http://www.parisprovencevangogh.com/arlles/the-yellow-house>> Acesso em 10.nov.2012.

O presente trabalho tem como objetivo fazer uma reflexão sobre o relacionamento entre Vincent van Gogh e seu irmão Théodorus à Luz da Psicologia Analítica.

Vincent foi o primeiro filho de Théodorus van Gogh e Anna Cornélia van Gogh, após um natimorto com o mesmo nome, que nascera um ano antes, exatamente na mesma data de seu nascimento. Vincent nasceu em 30 de março de 1853 na Holanda, seu pai era um pregador da Igreja Reformada (calvinista), e sua mãe, filha de um encadernador.

Théodorus, mais conhecido por Théo, nasce em 1857. Ao todo são seis irmãos.

Os membros da família de Vincent já tinham tradição como negociadores de arte e um primo pintor, chamado Anton Mauve, lhe oferece as primeiras orientações. Vincent passa por uma longa peregrinação até assumir-se como artista. Começou a trabalhar aos 16 anos na galeria de arte de Haia, que fora fundada por seus tios e adquirida mais tarde pela firma parisiense Goupil. Após uma decepção amorosa, por volta de 1876, pensa em enveredar para a vida religiosa e tornar-se pregador na região de Borinage, na Bélgica. Nesta ocasião parte e volta para casa dos pais várias vezes e passa por decepções amorosas até começar a pintar, em 1880. Os comedores de batata, de 1885, é considerada sua primeira obra importante.

De 1886 a 1888, fica com Théo em Paris, conhece pintores importantes e sonha em ter uma comunidade de artistas. Em fevereiro de 1888, vai para Arles, onde passa um tempo com Gauguin e, após uma crise entre ambos, se automutila, cortando a parte inferior de uma de suas orelhas. Em 1888, fica internado em um sanatório em Arles e, posteriormente, em Saint-Rémy. Em 1890, passa um tempo em Auvers, sob os cuidados do Dr. Gachet e, em 27 de julho de 1890, atira contra si mesmo e morre dois dias depois, ao lado de seu irmão Théo.

Théo trabalha ao longo de sua vida na Galeria Goupil, estabelecendo-se em Paris e tendo sempre contato com arte e artistas. Casa-se em 1889 com Johanna Bongers e, em 31 de janeiro de 1890, nasce seu filho, a quem dá o nome de Vincent.

Vincent viveu toda sua vida com escassos recursos financeiros, sempre dependente de seu irmão Théo, que o apoia também emocionalmente. Há uma grande correspondência entre eles iniciada em 1872 e que revela os traços deste intenso relacionamento.

Théo, através de seu apoio a Vincent, traz a possibilidade de realização do gênio por detrás do homem desajustado, sem jamais abandoná-lo ou desacreditar de seu talento.

As cartas enviadas de modo frequente funcionam como um fio que liga Vincent à realidade e traduz seus sentimentos, emoções e empreitada através da arte. É como se esta relação lhe proporcionasse suficiente confiança para deixar-se tomar pelo processo criativo.

Após a morte de Vincent, Théo entra em um estado depressivo, mas ainda assim, tenta realizar uma exposição póstuma em seu apartamento. Em outubro de 1890, entra em estado de confusão mental e paralisia progressiva e em novembro é internado, passa por duas clínicas e um sanatório em Passy, até ser novamente internado em Utrecht, na Holanda. Falece dois meses depois, aos 33 anos, por complicações da sífilis.

Hoje estão enterrados lado a lado no cemitério de Auvers, na França.

Para a discussão deste trabalho elegemos o arquétipo fraterno como tema, entendendo o fraterno como possibilidade de desenvolvimento da alteridade, onde a pessoa se constitui a partir do olhar do outro e através das experiências de solidariedade e companheirismo, que convivem com a inveja, hostilidade e autoritarismo.

Qual o papel de Théo na vida de Van Gogh? E o que Van Gogh favorecia para Théo?

Levantamos a hipótese de que Vincent se aproxima de um perfil intuitivo introvertido. Não raro, os intuitivos estão à frente de sua época e geralmente suas obras são admiradas *a posteriori*. Ele vai em busca, muda-se com frequência de lugar, mesmo quando está seguro ao lado de Théo. Em uma de suas cartas, diz:

"... em vez de reproduzir exatamente o que veem meus olhos, uso a cor por conta própria para me expressar com vigor" (Van Gogh, 2006, p.20). Através desta frase, vemos que ele tenta expressar uma imagem interior, a impressão que o objeto causou dentro dele. O pensamento parece ser a função auxiliar, observa-se em suas cartas, sua argumentação e racionalidade. O sentimento parece expressar-se através do trabalho artístico: "Não sei se poderei pintar o carteiro como o sinto"

(Van Gogh, 2006, p.250 – (521)).Théo parece ter um lado mais pragmático: além de sua própria, família sustenta o irmão e, mais tarde, sua mãe, já viúva. É um atento observador e avaliador de arte: podemos inferir que Théo se aproxime mais de um funcionamento de sensação extrovertida, sendo que o sentimento parece ser outra função importante em seu caráter. Chama-nos a atenção que logo após a morte de Vincent, Théo agrava muito seu estado, vindo a falecer. Levantamos a hipótese de uma relação simbiótica e complementar, em que um não pode sobreviver ao outro.

A temática de irmãos muito ligados aparece em mitos e histórias como Cosme e Damião, que é a versão católica do mito de Cástor e Polux. Ainda na mitologia grega, temos Apolo e Artemis, Idas e Linceu. Rômulo e Remo na mitologia romana, Osiris, Set, Ísis e Neftis na mitologia Egípcia, Caim e Abel e Esaú e Jacó na história bíblica, os Ibeji na mitologia Yorubá, que são divindades gêmeas, Gilgamesh e Enkidu na mitologia suméria, entre tantos outros.

Para amplificarmos, gostaríamos de lembrar o mito dos gêmeos Castor e Pólux, que é uma história de amizade e cumplicidade. Zeus, apaixonado por Leda, rainha de Esparta, transforma-se em um cisne para conquistá-la. A rainha já estava grávida de seu marido, Tintaro. Leda põe dois ovos e de um deles nascem Helena e Pólux, que são imortais, e do outro nascem Castor e Clímnestra, que são mortais. Castor e Pólux nunca se separavam, eram soldados e dados a confrontos. Quando lutaram com outro par de gêmeos, Idas e Linceu, Castor foi morto por Idas e Pólux matou Linceu e Zeus matou Idas. Pólux, não conseguindo ficar sem o irmão, pede a Zeus que o mate. Zeus, então, concede a eles a possibilidade de passarem um dia no reino do Hades e um dia no Olimpo.

Quando a relação complementar e simbiótica é rompida, a premente necessidade de assimilar os conteúdos projetados pode gerar uma crise. Segundo Von Franz (1988), Jung define a projeção como a transferência inconsciente de um conteúdo psíquico para um objeto exterior. Este fato psíquico é percebido fora e depositado no objeto. O conteúdo projetado é tido como parte da identidade do receptor da projeção. Quando a projeção é recolhida amplia-se a consciência, mas nem sempre se trata de um processo fácil.

A separação do conteúdo projetado no objeto e seu retorno à origem só se efetiva se este conteúdo for ligado a seu significado. Passamos a reconhecer algo que estava sendo visto fora como pertencente a nós: com isto há uma alteração da dinâmica psíquica, pois agora a energia ligada à projeção está à disposição do ego. A projeção ligada a aspectos da sombra requer que o indivíduo tenha humildade para reconhecer determinadas características em si mesmo e a projeção positiva, na sua reintrojeção, pode causar uma inflação. A retirada das projeções nos faz ser responsáveis pelas agruras ou talentos antes depositados no objeto. O reconhecimento do conteúdo projetado nos faz sair da condição de plateia e nos coloca como protagonistas.

No caso de Théo, com a morte do irmão parece ter havido uma impossibilidade de realizar esta reintrojeção. Debilitado pela dor da perda, sua doença avança, levando-o à morte.

Segundo Sharp (1991), perda da alma é um termo derivado da antropologia, que diz respeito a uma desorientação. Nas sociedades primitivas, cabe ao xamã trazer a alma de volta; para o homem civilizado, esta perda corresponde a um

rebaixamento do nível mental. Théo parece ter vivido uma literal perda da alma, fica desorientado e perde a sequência de sua própria vida.

Outro mito – que o episódio da mutilação da orelha, por parte de Vincent, nos faz lembrar – é o do orixá Obá. Xangô tinha três esposas: Oxum, Iansã e Obá.

Obá pergunta a Oxum como e porquê Xangô lhe dá amor. Oxum conta uma história sobre preparar a comida de Xangô com parte da sua orelha, tendo a cabeça coberta por um turbante. Obá corta sua própria orelha para servir a Xangô, que fica horrorizado quando sabe de toda a história. Oxum tira o turbante para desmentir Obá e precipita-se uma briga entre as duas. Xangô, então, transforma as duas em rios. O mito de Obá nos conta sobre a necessidade de ser amado e os sacrifícios empenhados para que isso aconteça.

Para Barcelos (2009), "a experiência do arquétipo do irmão, e da função fraternal em nossas vidas, faz parte da atividade mitologizante da psique: mesmo sem a vivência literal de um laço de sangue, buscamos pelo irmão e construímos histórias fraternas (p. 39).

No irmão nós buscamos referências, nos diferenciamos. Criamos através da imagem do irmão uma para nós, construída de semelhanças e diferenças.

De acordo com König (1995) e Barcelos (2009), a ordem de nascimento pode estabelecer um *modus operandi* na vida adulta. Não é à toa que o primogênito, de modo geral, encontra mais dificuldade de fugir das expectativas parentais e tem que formar uma imagem em relação à sua identidade, ainda que não tenha referências para isso.

Vincent é o filho mais velho e tenta levar adiante as expectativas da família em relação a seu futuro, trabalhando como negociador de arte e, posteriormente, tentando seguir a profissão do pai, mas não conseguiu levar seus projetos em frente. Nutriu, durante toda sua vida, o desejo de criar uma comunidade de artistas onde encontraria um sentimento de pertença e identidade.

Os filhos do meio, ou aqueles que estão na zona intermediária, também apresentam sua dinâmica característica. Já nascem dividindo, não conhecem a exclusividade e tendem a ser melhores mediadores.

Théo é o terceiro filho entre seis. Ele cumpre a tradição familiar como *merchant*, mas acreditamos que através de seu desejo de ajudar e apoiar Vincent, Théo vivenciava a liberdade e a criatividade.

A experiência fraterna tem um impacto estruturante na constituição da individualidade. O relacionamento fraterno é fonte e referência para todos os relacionamentos onde se tenha um encontro entre iguais. A imagem do irmão tem profundo impacto na alma.

Gostaríamos de destacar alguns trechos da correspondência entre Vincent e Théo que sugerem as hipóteses por nós levantadas. É importante lembrar que as cartas nos oferecem uma maior compreensão da vida, da obra e do momento cultural em que Vincent e Théo viveram. A leitura das cartas redimensiona o entendimento do artista, suas emoções e motivações, e elucida a personalidade de Théo, sua ligação e preocupação com Vincent.

Luciana Godoy (2002), Walther e Metzger, organizadores das obras completas, veem nas cartas uma outra face da obra do artista, e que tem no irmão o depositário desta expressão.

As correspondências mostram todo um processo de elaboração de cada um deles, e nos fazem pensar como esse debruçar-se para escrever era uma maneira de tratar a alma.

Johannavan Gogh-Bonger (2004), em seu livro que narra a vida do cunhado, mostra sua preocupação com a publicação das cartas, pois não achava justo que a personalidade dele chamasse mais a atenção que suas obras, para as quais dedicou sua vida. De modo que, ter passado 24 anos desde a morte de Théo até a publicação da correspondência, pode ter assegurado este cuidado.

CORRESPONDÊNCIA

Sobre as características intuitivas de Vincent:

"Não posso fazer nada se meus quadros não vendem. Contudo dia virá em que veremos que eles valem mais do que o preço que nos custaram em cores e minha vida, afinal bem pobre". (V 557)¹

"Parece-me sempre que sou um viajante, que está indo a algum lugar, que tem um destino."

"Se digo a mim mesmo que este lugar, este destino, simplesmente não existe, isso me parece bem razoável e verídico." (V 518)

"Muitas vezes ainda quebro a cabeça para começar, mas assim mesmo as cores se sucedem como que sozinhas, e ao tomar uma cor como ponto de partida, me vem claramente à cabeça o que deduzir e como chegar a dar-lhe vida." (V 429)

Sobre a sensação inferior de Vincent:

"Quando um ou outro vem me dizer que eu seria um mau financista, mostro-lhe minhas instalações. Eu fiz o melhor que pude, irmão, para fazer com que você possa ver (e não somente você, mas qualquer um que tenha olhos) que me esforço, e às vezes consigo, para fazer as coisas de um modo prático." (V 218)

"Só que muitas vezes o trabalho me absorve tanto que eu acho que continuarei sempre abstraído demais e desajeitado para me virar também com o resto da vida." (V 591)

"Você está com toda a razão, quando diz que eu chegaria a melhor resultado se fizesse bons quadros ao invés de discutir questões revolucionárias." (V 384)

"Meu querido Théo, começo por te dizer que a carta que você não recebeu foi mal endereçada por mim, e me chegou de volta tal qual. Num momento de abstração bem característico, eu a enderecei à rua Laval, em lugar da rua Lepic." (V 479)

Características das funções sensação e sentimento de Théo:

"Por favor, conte-nos em sua próxima carta qual a sua opinião sobre o lugar em que você está. Como está sendo tratado, se lhe dão comida o suficiente, qual é o comportamento das pessoas com quem tem de lidar. Você tem permissão para andar pelo campo?. Acima de tudo não se desgaste demais, nem física nem mentalmente, porque, neste momento, o melhor é fazer de tudo para recuperar suas forças. Depois disso, poderá voltar a trabalhar com toda a naturalidade." (T 9)

Comentário de Théo a respeito dos planos de ser um comerciante independente, mas que por fim escolhe uma posição conservadora:

"Enquanto escrevo, estou chegando à conclusão de que este é meu dever, porque se mamãe ou Jô, ou você, ou eu mesmo, nos resignarmos a passar fome, isso não vai nos fazer o menor bem – muito pelo contrário. Qual seria a vantagem, se você e eu nos puséssemos a correr o mundo como um par de mendigos sem qualquer recurso e sem ter ao menos o que comer? Ao contrário, mantendo firme nossa coragem e vivendo, todos nós, sustentados por nosso mútuo amor e estima recíproca, obteremos maior progresso. O que você tem a me dizer quanto a isso, companheiro?" (T 39)

"... seus últimos quadros me fizeram refletir muito sobre o estado de sua men-

te no momento em que os pintava. Em todos eles há um vigor em colorir que você não tinha alcançado anteriormente – somente isto já é uma rara qualidade – mas você chegou ainda mais além e, se existem algumas pessoas que tentam encontrar o simbólico através da tortura deliberada das formas, eu observo esta mesma atitude em muitas de suas telas, especialmente na expressão do epítome de seus pensamentos sobre a natureza e as criaturas vivas, essas qualidades que você acredita serem tão fortemente inerentes a elas. Mas como seu cérebro deve ter mourejado e como você arriscou tudo, até chegar ao próprio limite em que a vertigem é inevitável!

Por este motivo, meu caro irmão, quando você me contou que estava trabalhando novamente, fiquei feliz e preocupado ao mesmo tempo. Feliz porque ao entregar-se ao trabalho, você evita entrar no estado de espírito a que sucumbem muitos dos pobres infelizes que aí estão. E preocupado, porque acho que você não deveria jogar-se nestas regiões misteriosas de onde, com certeza, não se sai impunemente. Evite estas experiências mais radicais, enquanto não estiver plenamente recuperado, não se incomode mais que o necessário, porque, se você não fizer nada mais além de simplesmente contar o que viu, já haverá suficientes qualidades na tela para fazer com que sua pintura se torne permanente no tempo..." (T 10)

Sobre a identificação e complementaridade entre ambos:

"Em sua última carta, você escreveu que éramos irmãos por mais de uma razão. É assim que eu também me sinto e embora meu coração não seja tão sensível quanto o seu, posso compreender seu sentimento de estar sufocado por tantos pensamentos que não podem ser concretizados. Nunca perca a coragem e lembre-se de quanto eu sinto falta de você". (T14)

"E digo: pintemos e produzamos em abundância e sejamos nós mesmos com nossos defeitos e nossas qualidades; digo nós, pois o dinheiro que você me envia, este dinheiro que eu sei, custa-lhe muito a ganhar para mim, lhe dá o direito, se algo de bom resultar do meu trabalho, de considerá-lo como sendo em parte de uma criação sua". (V 399)

"... não nos ocupemos demais um do outro, já que fortuitamente, as circunstâncias de viver em situações tão distantes de nossas concepções juvenis sobre a vida de artistas haverão ainda sim de nos irmanar como sendo, sob muitos aspectos, companheiros de destino." (V 603)

"... pegue o que mais lhe agrada, (gravuras), tenho certeza de que cada vez mais temos o mesmo gosto." (V 630)

"Durante a viagem pensei em você no mínimo tanto quanto na nova região que eu avistava. Ao menos imagino que, com o tempo, talvez de vez em quando você venha para cá." (V 463)

Sobre a morte de Mauve:

"Só um não sei o quê me tomou e me apertou a garganta de emoção, e escrevi sobre o quadro (que havia pintado):

Vincent e Théo

... e se você achar bom, nós dois o enviaremos a Mme. Mauve. Peguei de propósito o melhor estudo que fiz aqui; não sei o que dirão em casa, mas isto nos é indiferente." (V 472)

"Se você dissesse a Rivet que está tão preocupado comigo, certamente ele o tranquilizaria dizendo-lhe que, porque há tanta simpatia e comunhão de ideias

entre nós, você sente um pouco a mesma coisa. Não pense tanto em mim, como uma ideia fixa, aliás, sabendo-o calmo, eu me viraria melhor..." (V 578)

"Quanto a você, você descobriu seu caminho, meu velho camarada, sua caruagem tem rodas firmes e fortes, e também estou começando a descobrir o meu graças a minha boa esposa. Porém vá com calma, refreie seus cavalos um pouco, para que não sofra nenhum acidente: quanto a mim, uma ou outra chicotada ocasional, não me faria mal." (T39)

"... eu não sei se no fundo você é um homem de negócios. No fundo, bem no fundo, vejo em você o artista, o verdadeiro artista." (V 333)

A última carta, encontrada no bolso de uma roupa de Vincent, na ocasião de sua morte:

"Pois é, realmente só podemos falar através de nossos quadros, contudo, meu caro irmão, existe isso que eu sempre lhe digo e novamente voltarei a dizer com toda a gravidade dos esforços de pensamento assiduamente orientado a tentar fazer o bem tanto quanto possível – volto a dizer-lhe novamente que sempre o considerarei como alguém que é mais do que um simples mercador de Corots, que por meu intermédio participa da própria produção da tela, que mesmo na sua derrocada conserva sua calma. Pois bem, em meu próprio trabalho arrisco a vida e nele minha razão arruinou-se em parte..." (V 652)

CONCLUSÃO

O relacionamento de cumplicidade, amor e aceitação que Vincent e Théo tiveram, traz uma beleza que transcende qualquer tentativa de classificá-lo psicologicamente. Todos nós buscamos que nossos sonhos e caminhos sejam legitimados pelo olhar do outro, no entanto Théo não se permitiu experimentar-se como artista e Vincent, com toda sua dificuldade de adaptação e tomado pelo processo criativo, deixa para Théo sua ligação com o mundo, permanecendo ambos com parte de suas almas depositadas no outro. ❏

Notas

1. Os números ao final de cada carta indicam a cronologia da correspondência completa.

Referências bibliográficas

- BARCELOS, G. *O irmão – psicologia do arquétipo fraterno*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- BONGER, V.G.J. *Biografia de Vincent Van Gogh por sua cunhada*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- COLI, J. *Vincent Van Gogh – A noite estrelada*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- GAMBINI, R. *O espelho índio, a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi / Terceiro Nome, 2000.
- GODOY, L.B. *Ceifar e Semear – a correspondência de Van Gogh*. São Paulo: Annablume, 2002.
- KONIG, K. *Irmãos e irmãs*. São Paulo: Antroposófica, 1995.
- MAESSO, M.C. *O luto da criança morta: uma leitura pelo método psicanalítico* - Tese de Mestrado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – São Paulo, 2005.
- SHARP, D. *Léxico Junguiano*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- SWEETMAN, D. *Vincent Van Gogh – Uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- VAN GOGH, V. *Cartas à Théo*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- VON FRANZ, M.L. *Reflexos da alma*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- WALTHER, I.F. *Van Gogh*. Colônia: Taschen, 1990.



→Arquétipo do Herói
→Complexo Cultural
→Processo de Individuação
→Singularidade
→Tipologia

Paula Pinheiro Varela Guimarães <appvg@hotmail.com>

■ Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados
em Psicologia Clínica - PUC/SP - Núcleo de Estudos Junguianos

William Wallace: A Emersão de um Herói e a Ascensão de um Povo

Ao pensarmos em heróis, costumamos nos lembrar de personagens presentes em contos, filmes e mitos. Nesse artigo, a autora se propõe a analisar simbolicamente a trajetória de um herói histórico, William Wallace. Após traçar breve biografia deste notável personagem, busca compreender a relevância de seus feitos para a construção de sua singularidade, bem como a de seu povo, através de sua jornada, cujo elixir era a liberdade. Para tanto, discorre acerca dos seguintes aspectos: relação ego e inconsciente, consciência de massa, processo de individuação, tipologia e complexo cultural.

Estátua de William Wallace, Aberdeen, Escócia.
Foto: © Axis12002
<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:William_Wallace_Statue_-_Aberdeen2.jpg> Acesso em 10.nov.2012.

BREVE BIOGRAFIA DE WILLIAM WALLACE (LÍDER ESCOCÊS) 1275 A 1304

William Wallace nasceu em Elderlie, na Paróquia de Paisley. Seu pai era servo do Alto Administrador da Escócia, James Stewart. Crê-se que Wallace tenha recebido educação em Paisley Abbey, pois conta-se que sabia latim e francês. Seus tios eram sacerdotes e é provável que eles o tenham ensinado. Casou-se com Marian Braidfoot, por volta de 1297, na igreja de St. Kentingern, em Lanark. Marian foi assassinada a mando do xerife inglês de Lanark, como represália, em função da liderança de Wallace em sua luta pela liberdade da Escócia.

Ao mesmo tempo em que Wallace atacava Hazelrig, Andrew Murray liderava um ataque contra os ingleses nas Highlands. Houve também outras rebeliões por todo o país naquela ocasião. A inquietação era devida à imposição de regras estritas aos escoceses por Edward I, o qual tinha o controle da Escócia e desejava que seu povo não se libertasse. Sob tal opressão, os escoceses passaram a reagir; muitos deles, por serem pobres, usaram como armas os implementos agrícolas.

O imenso ato de rebelião de Wallace atraiu tanto a atenção de pessoas comuns como de nobres escoceses, por não quererem submeter-se aos grilhões de Edward I. Wallace e Murray ficaram chocados quando os nobres, os quais eram seus aliados, se renderam aos ingleses em nove de julho de 1297, em Irvine. Em resposta, os dois homens começaram a assumir o controle das forças rebeldes que haviam se espalhado pelo país. Em agosto, eles haviam consolidado os rebeldes em um só exército em Stirling. Em onze de setembro de 1297, as forças inglesas foram reunidas ao redor do Castelo de Stirling, ao passo que os escoceses estavam no lado oposto do rio Forth. Por serem mal comandados pelos seus líderes, os ingleses caíram em uma armadilha ao cruzarem a ponte e foram massacrados pelos escoceses. Foi uma vitória incrível, no entanto, Murray foi mortalmente ferido durante a batalha e morreu pouco tempo depois.

Wallace assumiu o controle dos rebeldes e liderou seus homens em um ataque mortal a County Durham, Inglaterra. Em outubro e em novembro, ele e seus homens retornaram para a Escócia a fim de esperar o inverno rigoroso. Durante esse tempo, reconsolidou suas forças. Em março de 1298, Wallace foi feito cavaleiro, possivelmente, pelo nobre Robert the Bruce em Tor Wood e foi designado Guardião da Escócia. Não existem provas de que Wallace tenha usado mal o poder que lhe foi dado. Ao contrário, ele o usou com o melhor de suas habilidades para reunir os cidadãos e os nobres a fim de lutarem contra os ingleses.

Em julho de 1298, Edward I e seus homens finalmente se dirigiram para a Escócia. Uma das táticas de Wallace foi remover todos os animais e pessoas do caminho que os ingleses tomariam para encontrá-lo de modo que não obtivessem provisões ou informações. Outra tática de Wallace era treinar seus compatriotas para usar shiltrons, grupos de homens armados com lanças virados para todas as direções, formando uma defesa como a de um porco-espinho ou ouriço.

O exército inglês era muito mais numeroso do que o escocês, o que levou os ingleses a dizimarem os escoceses em Falkirk, a despeito dos melhores esforços de Wallace, o qual quase não sobreviveu à batalha.

Depois da horrível perda escocesa em Falkirk, Wallace renunciou como Guardião, embora não se saiba se ele o fez por vontade própria. Muito pouco é conhecido a respeito das atividades de Wallace entre o período de sua renúncia e sua captura e execução, em 1304. Provavelmente, liderou diversos ataques ao norte da Inglaterra e procurou a ajuda dos escandinavos, dos franceses e do Papa. Uma carta de Philip IV foi enviada a Roma, pedindo que Wallace recebesse a ajuda que fosse possível. Com base na data da carta, provavelmente Wallace estava em Roma em 1300. Os ataques à Inglaterra continuaram em 1303, a maioria deles executada no estilo de Wallace, embora não se saiba se ele era realmente um membro desses grupos, seu mentor ou apenas os inspirou. No entanto, essas incursões adicionais à Inglaterra serviram para enraivecer ainda mais Edward I, de modo que ele concentrou seus esforços na busca de Wallace.

Com a ajuda dos muitos escoceses que o acreditavam herói, Wallace conseguiu iludir Edward I por algum tempo, mas o rei submeteu os nobres escoceses com tanta força que não foi possível evitar a captura de Wallace. Sabe-se que ele foi capturado perto de Glasgow pelo escocês John Mentieth, subornado pelos ingleses. Em seguida, Wallace foi levado a Londres em vinte e dois de agosto. Foi conduzido pelas ruas de Fenchurch na manhã seguinte, onde as multidões zombaram dele e lhe atiraram pedras e alimentos podres, pois os ingleses foram levados a acreditar que Wallace era um impiedoso fora-da-lei, o qual havia matado ingleses inocentes e que, portanto, deveria ser punido.

No Westminster Hall, Wallace foi obrigado a ficar em uma plataforma e usar o que, alguns acreditavam ser, uma coroa de espinhos. Ele ficou diante de uma magistratura designada por Edward I. Uma das principais acusações contra ele foi o assassinato do Xerife de Lanark, Hazelrig, oito anos antes. Outra acusação foi, naturalmente, traição. As acusações eram lidas e a sentença pronunciada, como era costume, pois os marginais, estando fora da lei, não tinham direitos. Wallace não teve oportunidade de falar em sua própria defesa e a sentença foi executada imediatamente. Ele foi amarrado com couro e arrastado por diversos quilômetros até Smithfield, depois foi enforcado até ficar quase inconsciente e, então, amarrado a uma mesa, estripado e suas entranhas queimadas ainda presas a ele. Provavelmente, foi também castrado. Finalmente, foi libertado do seu sofrimento inimaginável pela decapitação. Seu corpo foi esquartejado, os pedaços enviados para Newcastle-upon-Tyne, Berwick, Perth e Stirling. Sua cabeça foi colocada em um pique na Ponte de Londres para que todos a vissem, como advertência para outros possíveis traidores. As crenças de William Wallace são claras no que alguns dizem ser o seu verso favorito, originalmente em latim: "Liberdade é a melhor de todas as coisas a ser conquistada. A verdade, lhe digo então, nunca viva com os grilhões da escravidão, meu filho".

Hoje, podemos ver vários monumentos escoceses em homenagem a seu herói: um ao lado da entrada do Castelo de Edinburgh; um em Lanark, acima da porta da atual igreja da paróquia, de frente para a High Street; e o mais famoso, em Stirling, no National Wallace Monument. Wallace, embora morto há sete séculos, ainda vive na história e na imaginação da Escócia.

RELAÇÃO EGO-INCONSCIENTE

Através da biografia de William Wallace, podemos detectar causas pessoais que o moveram em sua intensa luta pela liberdade da Escócia, como o assassinato de sua esposa e questões coletivas, como a insubmissão e revolta dos escoceses em relação ao total abuso de poder de Edward I. No entanto, Wallace não foi mais um guerreiro revolucionário; ele foi o líder, a cabeça e o coração da libertação da Escócia.

Ao ler a respeito deste líder, percebemos que estamos diante de um ser humano aclamado como herói, o qual não pertence a nenhum panteão divino, mas a quem tantos monumentos foram erguidos e cuja história não se perdeu e não esvaiu em sua intensidade emocional apesar de serem passados sete séculos. Wallace parece ter se transformado de um escocês como tantos outros a um ícone, um símbolo que, apesar do tempo, ainda inspira filmes, músicas, lendas. Não se apreendeu todo o significado que teve para o seu povo, muito ainda se faz, se cria e se relê através de sua história. Ele parece permanecer um símbolo, longe de tornar-se um signo.

Wallace teve mais do que um impulso de sua história de vida através dos ensinamentos de seus tios sacerdotes, a morte de sua esposa e a opressão a que os escoceses estavam submetidos. Parece ter tido também um impulso de seu inconsciente através da constelação do arquétipo do herói à medida que seus compatriotas também necessitavam de um objeto para projetar os seus heróis

tão adormecidos diante de egos tão historicamente subjugados que, talvez, não tivessem forças para sustentar tal constelação. Wallace pode ter tido esta motivação inconsciente, mas parece que a expressão desse herói só foi possível pela construção de uma forte estrutura egoica, tanto através de sua história de vida quanto pela crença projetada dos demais, os quais chegaram a crer tanto, que seguiram esta luta e até morreram por ela.

No momento em que esses símbolos aparecem em grande número de indivíduos e não são assimilados, eles começam a unir com força magnética os indivíduos isolados. Assim tem origem uma massa. Rapidamente surgirá o líder (...). Libertará das correntes tudo o que está em estado de irrupção e a massa o seguirá com a força arcaica e incontrolável de uma avalanche. (JUNG, 2011 [1974], p. 54).

Wallace teve a seu favor a força do herói em seus diversos aspectos, como o guerreiro representado em suas inúmeras batalhas, o sábio no momento em que se recolhe no inverno rigoroso a fim de refletir e consolidar suas forças, o trickster ao criar estratégias como remover todos os animais e pessoas do caminho que os ingleses tomariam, através da Escócia, para encontrá-lo, a fim de que não obtivessem provisões nem informações ao viajarem para o norte, assim como treinar seus homens para usar shiltrons, grupos de homens armados com lanças virados para todas as direções, formando uma defesa como a de um porco-espinho ou ouriço.

[...] o herói serve ao psiquismo, sua formação, preservação e renovação. E também à cultura, como seqüência natural da expansão da consciência, relacionadas de forma sincrônica. Ao superar a própria imanência, cria o conceito de transcendência, o estabelecimento das polaridades (partes e da totalidade (todo)), sua organização e preservação. (CAVALHEIRO, 1995, p. 6).

William Wallace não apenas vivenciou o herói e, com este, trouxe mudanças para o seu povo, mas inspirou, através de sua vivência heróica, a emersão de um povo heróico. Os escoceses passaram de um povo facilmente dominado a uma legião de fortes homens combatentes e mulheres resistentes e guerreiras. Tal transformação só pode advir de um símbolo, algo que une o consciente e o inconsciente, neste caso, não só de um indivíduo, mas de todo um povo; da necessidade de vivenciar na terra, no concreto, na consciência uma força inconsciente que cresceu por anos e anos em cada submissão e resignação de um escocês diante de seu opressor. Esta força de natureza guerreira, heróica tão reprimida e, talvez, esquecida emergiu através de um homem que se tornou um símbolo, um ser humano que entregou a sua vida a um bem maior.

O que chamamos de símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além de seu significado evidente e convencional. (JUNG, 2008 [1964], p.20)

Silveira (2001), ao discorrer acerca do conceito junguiano de símbolo, o caracteriza como algo que impulsiona para além de si mesmo em direção a um sentido longínquo, inapreensível e pressentido, além de não poder ser expresso por palavra alguma da língua falada de modo plenamente satisfatório. (SILVEIRA, 2001).

A provação suprema para um herói é aquela em que há a entrega a um objetivo mais elevado em detrimento de interesses pessoais e de autopreservação; somente ao passar por essa vivência, pode-se alcançar uma transformação de consciência de aspecto heróico. Segundo Campbell:

[...] Quando deixamos de pensar prioritariamente em nós mesmos e em nossa autopreservação, passamos por uma transformação de consciência verdadeiramente heróica (CAMPBELL, 2000, p. 134).

Não só Wallace, mas cada escocês que lutou e entregou sua vida à luta pela liberdade, passou por essa transformação de consciência verdadeiramente heróica. Esta transposição e constelação em massa é que faz de Wallace um verdadeiro e expressivo líder, pois não apenas permaneceu nesta posição sendo mais um a subordinar os demais, mas os inspirou a serem também heróis, transformadores, a fim de que a luta continuasse mesmo após a sua morte.

CONSCIÊNCIA DE MASSA E PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

A contaminação pelos ideais de liberdade foi rápida e de longo alcance, de modo que o povo escocês, até mesmo aquela parcela que nunca havia pensado em rebelar-se, juntou-se à grande massa. Os discursos, promessas e argumentos inflamados de Wallace, que possuía uma educação e proximidade com as palavras incomum e rara para aquela época, levavam ao aumento da massa que lutava por um objetivo comum.

Este movimento de massa costuma ocasionar o rebaixamento de consciência dos pertencentes, que acabam por lutar em função da energia e força deste movimento grupal mais do que por uma reflexão crítica e abrangente do que ocorre. A massa e seu líder tornam-se inquestionáveis, sua decisão é a melhor e nem é necessário refletir a respeito para sabê-lo. Jung discorre sobre a sugestão de massa:

Compreende-se que o juízo individual seja cada vez mais inseguro de si mesmo e que a responsabilidade seja coletivizada ao máximo: o indivíduo renuncia a julgar, confiando o julgamento a uma corporação. Com isso, o indivíduo se torna, cada vez mais, uma função da sociedade (...). (JUNG, 2011 [1974], p. 19).

Tal contaminação e rebaixamento da consciência não parecem promover o processo de individuação de cada um dos participantes do movimento em questão, uma vez que não favorecem que o indivíduo torne-se cada vez mais aquilo que verdadeiramente é pela ampliação da consciência de si mesmo através da assimilação de conteúdos provenientes de seu inconsciente, incluindo sua matriz pessoal e coletiva, mas sim, torne-se ele mesmo, o grupo. No entanto, através da participação em um movimento coletivo como a luta pela liberdade de sua nação, o indivíduo pode perceber forças das quais fez uso e que não pensava possuir, como o aspecto heróico para os escoceses.

Os movimentos de massa também podem promover a assimilação de forças e conteúdos que se julga não pertencentes a si mesmo, no entanto, isso só será possível se houver a possibilidade de uma reflexão ulterior ao invés de uma continuação no estado de rebaixamento da consciência e o não desvinculamento do grupo.

Não se pode negar a importância dos movimentos de massa; através deles conquistaram-se inúmeros feitos que, provavelmente, não poderiam ter sido realizados de outro modo ou através do agir de um único indivíduo. A liberdade da Escócia só pôde advir dessa luta conjunta e não se pode negar a importância e valor da liberdade de um povo, liberdade esta que promove, inclusive, que cada indivíduo possa pensar, agir e buscar a realização cada vez mais crescente de seus potenciais e a aceitação e assimilação de seus lados sombrios. Enquanto há a submissão, a proibição, o autoritarismo, há cada vez menos a possibilidade de realizar-se a si mesmo no mundo. Em um sistema opressor, há a consciência de massa desvinculada da reflexão, até mesmo por medo em executá-la, então

torna-se obstruído ou, ao menos, dificultado o processo de individuação de cada subjogado pela impossibilidade de seguir outro caminho que não o prontamente determinado. Claro que há aqueles que de modo silencioso, seguem e nutrem pensamentos contra tal regime, mas se não há a luta para modificá-lo, a grande massa continua sem vislumbrar a possibilidade de mudança.

O movimento de luta pela liberdade da Escócia, liderada por William Wallace, pode ter sido uma luta em que a consciência de massa ganhou proporções muito maiores do que a individual, mas com isto, foi possível conquistar um dos princípios básicos para o processo de individuação, a liberdade de ser si mesmo; realizar cada vez mais as potências e assimilar os conteúdos sombrios. Esta liberdade provém, em grande parte, de uma disposição interna, mas também do que o meio externo oferece como possibilidade para tal realização.

Os indivíduos e os grupos desenvolvem-se através de projeções e assimilações, consciências e inconsciências, maiores e menores níveis de consciência, movimentos individuais e coletivos, dentre outros. A estagnação é prejudicial, mas cada aspecto do ciclo oferece uma valiosa contribuição para o processo de individuação, desde que seja apreendido pelo indivíduo e o leve a outro nível de consciência através da incorporação de um conteúdo com um significado próprio para ele, ainda que tal aspecto pertença também à coletividade e tenha um sentido para ela.

TIPOLOGIA

O Grupo Osmond, conforme Giannini (2004), procurou desenvolver o entendimento da tipologia, saindo de um enfoque em que a dinâmica seria dada por uma função dominante e uma auxiliar para perceber as duas funções como um par, sem que haja a dominância de uma delas. Dessa forma os pareamentos possíveis são: sentimento-pensamento (estruturais), sensação-sentimento (experimentais), intuição-pensamento (etéreos) e intuição-sentimento (oceânicos). Esses pareamentos nos dizem como uma pessoa experiencia os mundos externo e interno. As funções, neste sentido, são vistas como arquétipos essenciais da conduta humana (GIANNINI, 2004).

William Wallace parece ser um experimental, sensação-sentimento, uma vez que Giannini (2004) descreve esse tipo como aquele que concebe a realidade como ela ocorre minuto a minuto, dia após dia de forma concreta, objetiva, mas também através de sua experiência pessoal. Este tipo vive cada momento a partir de sua função sensação, percebendo-os, analisando-os e relacionando-os; e sua função sentimento, envolvendo-os em calor emocional (GIANNINI, 2004).

Segundo Giannini (2004), o tipo sensação-sentimento vincula-se intensamente ao seu meio circundante, implicando-se com este, e transporta seus ideais e princípios morais diretamente à experiência. Além disso, vive o momento através das grandiosidades das ações e não, da contemplação (GIANNINI, 2004).

Wallace era pragmático e extremamente perceptivo em relação ao meio exterior, ao criar maravilhosos e eficientes estratégias de guerra, vencendo batalhas com menor contingente de guerreiros em relação a seus inimigos e com armas agrícolas contra as avançadas armas do exército inglês. Além disso, foi um brilhante observador das discussões e da situação política de sua pátria, pois sabia que não seria apenas pelas armas que conseguiria a tão almejada liberdade; assim, foi à procura daqueles que poderiam ajudá-lo, como os escandinavos, os franceses, os nobres escoceses e o Papa. Sua visão detalhista, em que cada aspecto era levado em conta e estudado, provavelmente, contribuiu, em muito, para que fosse tão longe em sua luta.

No entanto, toda esta batalha não era desenvolvida apenas por sua mente, mas também pelo colorido emocional que sua causa lhe suscitava. Wallace não lutava somente através de estratégias previamente planejadas, resultado da

intensa percepção do meio, mas também pelo valor que tal luta tinha para ele e pela intensidade de sua emoção em relação à sua conquista. Seus emotivos discursos levaram muitos homens a não desistirem de continuar ao seu lado nos campos de batalha, discursos que nada tinham de meticulosos, eram feitos de afeto, emoção e empatia.

Wallace não deixou seus princípios e ideais apenas em reflexões, mas os vinculou à ação e lutou por eles através de grandes feitos, sendo que nunca deixou de defendê-los e estimulá-los em seus compatriotas. Sua luta estava intensamente relacionada a eles.

Giannini (2004, p. 201) menciona uma frase em relação a George Washington, um sensação-sentimento, que também parece aplicar-se a Wallace: "um homem cuja integridade era a mais pura, sua justiça a mais inflexível que eu já conheci".

A autora utilizou o estudo tipológico desenvolvido por The Osmond Group pela dificuldade em estabelecer qual seria a função dominante e auxiliar entre a sensação e o sentimento, pois ambos aparecem em grande medida em Wallace. Já em relação à atitude, este líder escocês aparenta ser extrovertido, uma vez que se guiou, principalmente, pelo objeto externo e suas exigências, tanto que parece ter se perdido no objeto e, a partir de dado momento, somente ocupou-se da luta pela libertação do povo escocês, de modo que qualquer outro aspecto de sua vida foi negligenciado em função de sua causa.

COMPLEXO CULTURAL

Traumas repetitivos sofridos por um grupo resultam na criação de complexos culturais que costumam provocar eventos traumáticos. Os complexos culturais, assim como os individuais, tendem a ser repetitivos, autônomos e, quando ativados, o ego do grupo identifica-se com uma parte inconsciente do complexo, enquanto a outra é projetada em outro grupo, o que acaba por ocasionar conflitos.

O povo escocês passou por experiências repetitivas de dominação, opressão e sofrimento; por um longo período, permaneceram nesta posição e suas forças de imposição e luta frente ao mundo permaneceram adormecidas frente ao abuso de poder dos nobres ingleses.

No entanto, conforme discorre Jung:

[...] todas as emoções, pensamentos, desejos e tendências passíveis de interferir em nossa vida racional são dela excluídos, passando para o plano de fundo e caindo finalmente no inconsciente. É lá que aos poucos se vai reunindo tudo aquilo que foi reprimido ou recalcado, tudo que ignoramos ou desvalorizamos. Com o passar do tempo, tudo isso vai crescendo e começando a exercer influência sobre o consciente. (JUNG, 2011 [1974], p. 26).

Tamanha complacência, manifesta na identidade cultural dos escoceses, onde não cabia a agressividade, o enfrentamento e, até mesmo, a vingança, não fez com que estes aspectos desaparecessem por completo dos indivíduos desse grupo, mas sim, permanecessem reprimidos e fortalecendo-se de modo inconsciente nas sombras individual e coletiva. O complexo, formado por tal movimento, parece relacionar-se ao senso de inferioridade, à falta de recursos para transformar e à identificação dos escoceses com o aspecto inferior, dominado à medida que se configura a projeção do senso de superioridade e dominação pela violência nos ingleses.

Uma reação do inconsciente cultural só poderia ocorrer com proporcional força da atitude consciente, assim, desencadeou-se uma guerra onde não havia mais lobos e cordeiros; os escoceses experimentaram a violência, a perversidade, a dominação que, até então, eram vistas apenas como pertencentes aos inimi-

gos. Para tanto, tiveram como impulso um líder, William Wallace, não só em seu aspecto humano, mas também simbólico; ele não era apenas o articulador das estratégias: passou a ser símbolo da própria luta, do desejo de liberdade. Talvez, somente a força do símbolo e a sua assimilação por parte do grupo pudessem ocasionar tamanha transformação, a ponto de sair de uma postura apática e de aceitação, para a conquista da liberdade.

A guerra, certamente, não é a melhor forma de conquista de objetivos, no entanto, àquela época e situação, parece ter sido a única forma possível do ponto de vista da Escócia e, talvez, realmente, o fosse.

Hoje, o povo escocês tem em sua identidade cultural aspectos como força, coragem, alegria, música e um intenso orgulho em relação às suas origens e ao fato de ser escocês, o que se traduz na honra que sentem ao usar um kilt, tocar ou ouvir uma gaita de fole e contar suas inúmeras histórias, as quais se tornaram lendas, como a de um homem que, através de seu espírito livre, inspirou a luta pela liberdade de todos seus compatriotas, William Wallace. ❏

Referências Bibliográficas

- CAMPBELL, J. *O poder do mito* (1990). São Paulo: Palas Athena, 2000.
- CAVALHERO, F.C.R. Herói e violência. *Revista Junguina*, n. 13, p. 6-14, 1995.
- GIANNINI, J.L. *Compass of the soul: archetypal guides to a fuller life*. Gainesville, FL: Center for Applications of Psychological Type, 2004.
- JUNG, C.G. *O homem e seus símbolos* (1964). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, C.G. A ameaça que pesa sobre o indivíduo na sociedade moderna. [1974]. In: *Civilização em mudança*. O.C. 10. Petrópolis: Vozes, 2011. par. 504. [OC 10,1 Presente e futuro].
- JUNG, C.G. A luta com as sombras. [1974]. In: *Civilização em mudança*. O.C. 10. Petrópolis: Vozes, 2011. par. 449. [OC 10,2 Aspectos do drama contemporâneo].
- JUNG, C.G. Sobre o inconsciente. [1974]. In: *Civilização em mudança*. O.C. 10. Petrópolis: Vozes, 2011. par. 25. [OC 10,3 Civilização em transição].
- NETSABER. Biografia de William Wallace. Disponível em: <http://www.netsaber.com.br/biografias/ver_biografia_c_1293.html>. Acesso em: 20 de ago. 2012.
- SILVEIRA, N. *Jung: Vida e Obra* (1968). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

Marcus Quintaes <mvquintaes@gmail.com>

- Psicanalista junguiano
- Membro dos grupos Rubicão (RJ) e Himma (SP)
- Coordenador de seminários sobre a Psicologia Arquetípica de James Hillman e o pensamento Pós-Junguiano
- Co-organizador da Pós-Graduação na Teoria de C.G. Jung - Universidade Santa Úrsula/RJ
- Autor do livro "Letras Imaginativas: Breves ensaios de Psicologia Arquetípica"

O Beijo Desejante da Anima na Adolescência

É a partir da incidência deste tema, o beijo, na minha clínica junto a adolescentes que surgiu o interesse em buscar entender com maior precisão e rigor, o que estava acontecendo com estes sujeitos adolescentes. Todos eles, cada qual à seu modo e com sua singularidade, estão inteiramente envolvidos na tarefa da criação de suas mitologias do beijo, estão a testemunhar, parodiando uma expressão de James Hillman, suas ficções imaginativas sobre o beijo, esta imagem absolutamente fundamental que irá marcar e instalar uma mudança temporal e subjetiva no percurso destes adolescentes. Cumprirá o beijo na adolescência e não somente nela, aquela função que Jung nomeia como "princípio de individuação"? ou o que James Hillman descreve como sendo "o irrecusável apelo da Alma para se manifestar?".

"Beijo é o segredo
que se diz na boca."
Edmond Rostand

"O maior desejo da boca
é o beijo"
Zeca Baleiro

O que quero propor é que através do beijo, o adolescente é arrancado do seu narcisismo, do seu universo parental, do circuito endogâmico da libido e é lançado em direção ao Outro, à diferença, ao universo da radical alteridade que se corporifica nos lábios de homens e mulheres, meninos e meninas, jovens e velhos a encarnar as figuras desta alteridade, sou desafiado a avançar em territórios estranhos ao meu próprio eu, e sabemos que a adolescência, é por excelência, este período de vivências destas imagens /experiências de autoestranhamento. Na adolescência, o sujeito se faz estranho à si próprio, isto é, o próprio inconsciente do adolescente é esse Outro agora, essa alteridade que o jovem não reconhece como sendo ele. Não é esta também uma das marcas da experiência da Anima? Estranhamento, confusão, desorientação egóica. Se Anima é um dos nomes do inconsciente, digo que o beijo é o passaporte que abre as portas para este outro reino. Mas afinal, de que beijo se trata? Que beijo é este? Tão temido e tão desejado ao mesmo tempo?

PERA, UVA, MAÇÃ OU SALADA MISTA?

Pera é um aperto de mão, uva um abraço, maçã um beijo e salada mista, o mais privilegiado dos prêmios: o beijo na boca.

Dividido diante das incertezas daquele a ser eleito, resta a aposta na escolha antecipada, não garantida pela certeza do acerto, mas, simplesmente, sustentada no desejo de provar os saberes e sabores da enigmática salada mista: o tão desejado beijo na boca.

Na adolescência, é disso que se trata: apostar que o encontro dos lábios marcado pelo desejo, o beijo, inaugura uma nova relação do sujeito com o Outro da diferença. O beijo é a ponte de abertura para o encontro com o imaginal. Na adolescência, Anima, teu nome é beijo.

Marcelo, 15 anos, chega ao consultório exultante, canta para o analista a frase da canção que tanto o perseguiu durante um verão inteiro. Ele diz: "Já sei namorar, já sei beijar de língua, agora só me resta sonhar!" O prometido e aguardado beijo veio, finalmente, durante uma festinha no fim de semana e, junto com ele, a promessa, selada pelo beijo conquistado, de um namoro oficial.

João, 17 anos, irritado e nervoso, reclama para o analista da relação com sua primeira namorada. O namoro tem seis meses e João, impaciente e determinado, dá um ultimato a sua namorada, que insiste em mantê-lo contido sob uma curiosa frase cerceadora de sua libido. Ela, no auge dos "amassos" com João, lhe diz: "Bom, agora é beijinho, beijinho, tchau, tchau". O furor sulfúrico do adolescente de 17 anos não lhe permite ouvir essa frase com bons modos e ele, decidido, comunica em análise que decidiu que de agora em diante será "beijinho, beijinho, pau, pau".

Rafael tem apenas 11 anos, mas já é bastante conhecedor dos seus incômodos, e sabe bem como nomeá-los. Durante uma sessão na qual narra os hábitos e rituais de sua mãe ao colocar os filhos para dormir, Rafael diz: "Eu não suporto mais a minha vir na minha cama toda noite, me dar um beijinho na boca e me dizer: boa noite, meu filhinho". Determinado e sabedor de seu desconforto, diz com a seriedade de um sujeito de 11 anos: "não quero mais que a minha mãe me beije na boca" e continua: "quero outro beijo, não quero mais ser um BV" (boca virgem).

Ana Lúcia, 8 anos, representando uma cena com fantoches que personificam seus pais, recém-separados, insiste em fazer os dois bonecos se beijarem ardentemente. Perguntada pelo analista sobre aquela cena, responde com um ar de enfado e impaciência ante a curiosa ignorância do analista: "você não está vendo? Eles estão brincando de namorar, os adultos quando brincam se beijam na boca. Você ainda não sabe disso? Quando acaba a brincadeira, eles se casam. Quando crescer, quero brincar e beijar muito na boca". E como é este beijo dos adultos?, insiste o analista. Ela ri, fica levemente envergonhada, abaixa a cabeça

e murmura quase silenciosamente: "Sei lá, minha amiga diz que é para abrir a boca e cuspir lá dentro".

Quatro pequenas narrativas que apontam para os encontros e desencontros de adolescentes com esta poderosa experiência que marca o humano: o beijo.

A partir da incidência deste tema em minha clínica junto a adolescentes, surgiu o interesse em buscar entender, com maior precisão e rigor, o que estava acontecendo com estes sujeitos adolescentes. Todos eles, cada qual a seu modo e singularidade, estão inteiramente envolvidos na tarefa da criação de suas mitologias do beijo; estão a testemunhar – parodiando uma expressão de James Hillman – suas ficções imaginativas sobre o beijo, essa imagem absolutamente fundamental que irá marcar e instalar uma mudança temporal e subjetiva no percurso desses adolescentes. Cumprirá o beijo na adolescência – e não somente nela – aquela função que Jung nomeia como "princípio de individuação"? Ou seria o que James Hillman descreve como "o irrecusável apelo da Alma para se manifestar"?

Lanço a questão: pode haver individuação na adolescência desprovida de beijos? É possível o cultivo da alma, a atitude erótica em relação às imagens da vida psíquica, desprovido desse momento mítico onde meus lábios tocam os lábios do Outro?

Proponho que, através do beijo, o sujeito é arrancado de seu narcisismo, de seu universo parental, do circuito endogâmico de sua libido e é lançado em direção ao Outro, à diferença, ao universo da radical alteridade que se corporifica nos lábios de homens e mulheres, meninos e meninas, jovens e velhos a encarnar as figuras dessa alteridade. Por meio do beijo, o sujeito é desafiado a avançar em territórios estranhos ao seu próprio eu, e sabemos que a adolescência é, por excelência, o período de vivências destas imagens e experiências de autoestranhamento.

Na adolescência, o sujeito se faz estranho a si próprio, isto é, o próprio inconsciente do adolescente é esse Outro, essa alteridade que o jovem não reconhece como sendo ele. Não é essa também uma das marcas da experiência da Anima? Estranhamento, confusão, desorientação egóica? Se Anima é um dos nomes do inconsciente, digo que o beijo é o passaporte que abre as portas para este outro reino.

Mas, afinal, de que beijo se está tratando? Que beijo é esse, tão temido e tão desejado ao mesmo tempo? Haveria uma fenomenologia do beijo?

Deixemo-nos beijar por algumas imagens.

Os beijos são muitos, são múltiplos, são vários, são diversos: há beijos para encontros, beijos para despedidas, beijos para fazer amor, beijos para fazer sexo, mães beijam as feridas de seus filhos para curá-las, beija-se o crucifixo, beija-se o anel do Bispo, o Papa João Paulo II beijava o solo do país aonde chegava, beija-se a Bíblia, beija-se o Torah, beija-se o manto dos Reis, beija-se a bandeira da escola de samba, atletas beijam seus troféus, jogadores beijam os escudos de suas camisas, políticos em eleição beijam bebês em colos alheios, os beijos estão em toda parte e em todos os lugares.

Beijo ou ósculo vem do latim, *osculum*, um diminutivo de *os* ou *oris*, que quer dizer boca. Poderíamos então traduzir ósculo por pequena boca ou "boquinha", devido à forma de pequena boca que se faz na contração dos lábios para executar a ação de oscular, isto é, beijar. Os compêndios de Medicina Anátomo-Patológicos dizem que o beijo "nada mais é do que simplesmente a justaposição dos músculos orbiculares do orifício bucal em estado de contração". Será que esta definição, tão exemplarmente representante da vigente perspectiva anátomo-patológica a nos invadir em tempos modernos, nos ajudaria como analistas na escuta de nossos mitos adolescentes sobre o beijo e o beijar?

Etimologicamente, o verbo adorar significa oscular, devido à ação que ele descreve: *ad-orem portare* (levar à boca). Adoração e beijar estão intimamente

ligados em vários momentos da história da cultura.

No sentido de adoração, o beijo tinha um papel importante nos ritos pagãos. A adoração aos ídolos era marcada pelos beijos que lhes eram ofertados. Em religiões monoteístas, o beijo se mantém como sinal de respeito e reverência. Na época dos patriarcas, o beijo era usado como saudação e demonstração de estima por parentes e pessoas mais próximas. No feudalismo, o servo beijava o punho da camisa do senhor quando este retornava de uma grande façanha e, na época da colheita, servo e senhor beijavam-se em sinal de agradecimento mútuo pelo trabalho realizado.

Entre gregos e romanos, havia o hábito de troca de beijos entre os membros de uma família, entre amigos bastante íntimos ou entre guerreiros no retorno de um combate, muitas vezes com conotação erótica. Apesar de os gregos adorarem beijar, foram os romanos que difundiram o beijo e criaram três palavras distintas para melhor defini-lo: *Osculum* (beijo na face), *Basium* (beijo na boca) e *Saevium* (beijo leve e com ternura). Os imperadores romanos permitiam que os nobres mais influentes beijassem seus lábios, enquanto os menos importantes beijavam suas mãos. Os súditos podiam beijar apenas seus pés.

Na idade média, entre os séculos 12 e 13, a saudação entre religiosos cristãos tornou-se o beijo da paz, que simbolizava a caridade e unia os cristãos durante a missa. O beijo da paz também era utilizado pela Igreja nas cerimônias de ordenação, na recepção de noviços, na missa etc. Nesse mesmo período da história, a Igreja Católica proibiu o beijo caso houvesse alguma conotação libidinoso. O beijo, afirmavam os religiosos, não tinha de ter ligação com o prazer sexual. Os fiéis passaram a beijar o osculatório e somente os clérigos mantiveram o costume do beijo nos lábios para as cerimônias.

Esta separação entre o beijo e o amor e sexualidade não era reconhecida no mundo grego. O beijo de amor era amplamente cantado pelos poetas como sendo um modo de fazer amor. A poetisa Safo, em seus elogios ao amor lésbico, dedicava-se a falar do beijo e da sensação de profunda união que experimentava ao beijar suas amadas. Dizia Safo: "unir almas pelo beijo".

Os beijos são míticos e estão nos mitos: Na mitologia romana, Diana teria hesitado de seu propósito de manter-se casta, pois, diante do belo pastor Endimião, vítima de um sono perpétuo, sentiu-se impelida a acordá-lo com um beijo. O jovem e formoso Narciso morre ao tentar beijar sua própria imagem refletida nas águas do lago onde se mirava.

Há beijos de amor, mas também beijos de morte: o beijo de Judas, o beijo da traição, um sinal para que os fariseus soubessem quem crucificar, tornou-se tanto mais vil e odioso devido ao fato de um ato de amor fraternal ter sido usado como ato de deslealdade. Há também o beijo dos Capos mafiosos selando um pacto de cumplicidade. Como seria classificado esse beijo dos mafiosos, que também usam o beijo para se despedirem daqueles que os traem e devem ser eliminados?

No Taoísmo, todos os livros do Tao do amor enfatizam a importância do beijo. Para os chineses, o beijo é uma prática erótica íntima, inalienável do que eles chamam de comunhão sexual, que só perde em importância para o próprio ato do coito.

Antigamente, na Escócia, o padre beijava os lábios da noiva no final da cerimônia de casamento. Dizia-se que a felicidade conjugal dependia dessa benção em forma de beijo. Depois, na festa, a noiva deveria circular entre os convidados e beijar todos os homens na boca, que em troca lhe davam algum dinheiro. Na Rússia, uma das mais altas formas de reconhecimento oficial era um beijo do czar. No século XV, os nobres franceses podiam beijar qualquer mulher que quisessem. Na Itália, entretanto, nessa mesma época, se um homem beijassem uma donzela em público era obrigado a se casar com ela imediatamente. E não nos esqueçamos do famoso beijo francês, aquele em que as línguas se entrelaçam. Também é conhecido como beijo de língua. A expressão foi criada por volta de 1920.

Os beijos também se encontram no campo das artes, da poesia, literatura, da

música e do cinema.

Rodin esculpiu o beijo, Klint o pintou. Com a nova literatura infantil e adolescente, personificada pelo nosso herói moderno Harry Potter no livro "Harry Potter e o Prisioneiro de Azkaban", descobrimos que os terríveis seres chamados de "Dementadores" (*Dementors*) são aqueles que com um beijo podem sugar a alma de qualquer humano, tornando-o um simples morto-vivo. Nas telas do cinema, assistimos comovidos e emocionados os beijos do trágico amor entre Romeu e Julieta, os beijos de Scarlett O'hara e seu amado Rhett em "E o Vento Levou", o beijo redentor sob a forma de rosa vermelha de Lester Young em "Beleza Americana", o beijo do amor perdido entre Rick – Humphrey Bogart – e Ilsa – Ingrid Bergman, em "Casablanca", sem deixar de discordar da clássica música "As Time Goes By", da trilha sonora do filme, para dizer que "a kiss is NOT just a kiss". Com Nelson Rodrigues, aprendemos que um beijo no asfalto pode destruir a carreira e a reputação de um homem, como também descobrimos, através dos contos de fadas, que muitas vezes o príncipe só aparecerá se houver disposição para beijar o sapo.

"Beija eu, beija eu, beija eu, me beija..." é o convite que a música popular brasileira nos faz na voz de Marisa Monte. Com Roberto Carlos, aprendemos que o beijo tem barulho: Splash-Splash; com Lulu Santos descobrimos que "o negócio" é dar um beijo e apertar a mão, os mineiros do clube da esquina nos falam de beijos partidos, há também aquelas provas indubitáveis onde se faz impossível negar, pois, caso contrário, "eu mostro a boca molhada ainda marcada por um beijo seu"; com Chico Buarque descobrimos que em nosso cotidiano as bocas que beijam podem ser bocas de hortelã, bocas de café, bocas de feijão e bocas de paixão e, finalmente, com Tom Jobim, aprendemos que, se "é desconcertante rever um grande amor", as vezes se faz necessário dizer "teus beijos nunca mais, teus beijos nunca mais."

Neste trabalho de buscar uma fenomenologia do beijo, deparei-me com uma unanimidade, nos poucos autores que se debruçaram sobre o tema: em todos eles há uma concordância em relação ao fato de que o beijo materno é o modelo do beijo de amor; por consequência, o beijo materno é o primeiro beijo de amor experimentado pelos homens. Impossível não identificarmos aqui traços da fantasia freudiana que irá conduzir estas colocações, a ponto de afirmar que o prazer extraído de um beijo é decorrência do prazer experimentado no ato de mamar, considerado, esse último, como uma forma embrionária do beijo de amor.

Acompanhemos de perto a fantasia freudiana sobre o beijo.

Freud escreve, no seu famoso texto *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*, que todas as partes do corpo, assim como todos os órgãos internos, são erogeneizados. Fazendo uso da noção de apoio, ele situa que o prazer obtido pela mucosa oral no ato de sugar o seio – que, a princípio, tinha o objetivo de nutrir – aos poucos foi se desligando dessa necessidade, tornando-se um prazer autoerótico. Do ato de sugar o seio para alimentar-se ao de chupar o dedo como fonte de prazer independente, Freud atribuiu à mucosa oral um status de zona erógena por excelência, o que nos leva a entender o prazer sexual obtido no ato de beijar. Quero citar uma belíssima passagem do texto freudiano, em que o autor diz que se uma intensificação persistente da região labial como zona erógena privilegiada se mantiver na vida adulta (fixação), estas crianças "tornar-se-ão o Epicuros do beijos."

Para confirmar sua teoria, Freud cita o caso de uma paciente, uma jovem adulta, que nunca abandonara o hábito de chupar o dedo, dizendo ser esta uma experiência "análoga à satisfação sexual, especialmente quando isto era obtido através do beijo de uma amante."

Esta teoria/ficção/fantasia freudiana encontra sua repercussão ainda hoje em nosso imaginário coletivo, onde a associação entre o beijo e a sexualidade persiste nas fantasias que associam o beijo à gravidez, fantasias essas vigentes em

muitos lugares do interior do país. Retornando a Freud, se pudermos entender o beijo como deslocamento do ato sexual, tentando dar conta de uma excitação que ainda não tem sua forma de descarga, digamos, adequada, podemos então situá-lo como um pré-prazer, à maneira de Freud, ou seja, o beijo possui a função de ser um objeto temporário privilegiado de satisfação sexual na adolescência.

Como podemos entender essas afirmações freudianas de um ponto de vista junguiano ou imaginal?

Sabemos que os contos de fadas apresentam e revelam personificados em seus personagens as estruturas básicas da imaginação. Deste modo, pensar a questão freudiana do beijo a partir de um olhar junguiano implica um retorno a essas figuras da imaginação. Lembremo-nos do beijo que o Príncipe dá na Bela Adormecida, despertando-a de seu sono letárgico e acordando-a para a relação sexual. No conto, a Bela Adormecida acorda e a história chega ao final. Porém, se para os adultos a história termina aqui, na adolescência é exatamente neste ponto que a história começa, ou seja, no encontro e no despertar para a sexualidade – e aqui relembro meu paciente João, que diz para a namorada: "Agora é beijinho, beijinho, pau, pau."

Neste sentido, considero que a adolescência é o momento do despertar da Anima para esses jovens sujeitos.

O beijo desejante da Anima não é qualquer beijo. Parodiando os alquimistas diríamos que "nosso beijo não é o beijo vulgar, mas o beijo filosófico", não se trata do primeiro beijo cronologicamente falando, não é o beijo marcado e regulado pela instância de Cronos, mas sim, outro beijo, o beijo regido por um outro tempo, o beijo de Kairós, "momento oportuno", "instante preciso", é o beijo que vem selado pela marca do desejo da Anima.

Lembro-me de uma paciente, de 25 anos, dizendo-me da reação que teve ao ser beijada pela primeira vez pelo homem escolhido por ela. "As pernas tremeram, quase desmaiei", disse-me ela. Fiel à regra de ouro da psicologia arquetípica, mantive-me perto da imagem e perguntei-lhe sua idade na época, visto que ela evocara este tema a partir de uma questão sobre a sua atual idade. Ela respondeu-me que tinha 18 anos, o que me fez perguntar se esse havia sido o seu primeiro beijo. Ela assim me respondeu: "Já havia beijado antes, mas esse foi especial."

Beijo Kairótico, beijo desejante, beijo da Anima. Este é o beijo que caracteriza a adolescência.

Se a adolescência é este momento privilegiado no qual o adolescente busca desprender-se do mundo dos pais, faço questão de frisar que a palavra chave neste momento é separação: separação dos corpos dos pais, separação dos valores coletivos, separação da identidade atribuída a eles pelos outros, separação do circuito endogâmico onde a libido circula, separação do seu próprio narcisismo (lembremos do mito). Ou seja, se pudermos entender arquetipicamente a complexa questão da adolescência como a luta do *Puer* para se desvencilhar dos grilhões maternos, entenderemos com melhor precisão a importância da Anima neste processo.

Porém, aprendemos com Hillman, em seu clássico texto *A Grande Mãe, seu Filho, seu Herói e o Puer*, que a luta para a separação da mãe não tem que ser necessariamente imaginada de modo monoteísta, ou seja, apenas com foco na mitologia do herói e sua batalha contra as forças regressivas do inconsciente. Esse é um dos mitos possíveis para este drama arquetípico, exemplarmente ilustrado por Jung em seu livro *Símbolos da Transformação*, porém não é o único, nem o definitivo, sequer o melhor. Há outras possibilidades imaginativas. Hillman sugere um deslocamento da questão do *Puer*, sempre pensado como dotado de um complexo materno negativo pela escola clássica junguiana, para uma nova perspectiva, onde estabelecerá uma outra forma de relação, vinculado a uma outra figura arquetípica, o *Senex*. O que proponho é reimaginar a adolescência e a clínica junguiana com adolescentes sob a perspectiva da figura arquetípica do

Puer, não mais vinculada à figura do arquétipo da Grande Mãe, mas orientada por uma nova estrutura de consciência, a Anima.

Anima é um dos conceitos mais fascinantes, complexos, imaginativos e propensos a mal-entendidos e equívocos essencialistas do campo teórico junguiano. Faço aqui um recorte: não quero pensar Anima como "a figura interior de mulher contida num homem", ou "o arquétipo do feminino no homem", sequer como "contraparte psicológica da feminilidade na psique masculina". Prefiro resguardar do conceito sua potência imaginal e imaginativa, sua força de experiência como e em realidade psíquica, um retorno a Jung, "*esse in Anima*", um estar na alma, Anima como o campo das imagens e das experiências psíquicas. De Jung, realço a afirmação que mais me interessa neste trabalho, de que a "Anima é o não-eu". Se a Anima não se identifica com o eu, não é idêntica ao campo da consciência onde construo os traços que sustentam minha identidade e minha Persona; sua experiência será sempre em relação a um Outro absoluto da diferença, ou seja, Anima é uma das imagens do Outro que habitam o psiquismo. Anima é um dos nomes do inconsciente.

Desse modo, coloco-me partidário de uma leitura que radicaliza e aprofunda o caráter imaginativo, metafórico e psíquico deste conceito chave do pensamento junguiano. Adotar uma perspectiva imaginal para a Anima é libertá-la de ter que ser pensada em termos de aspecto contrassexual da feminilidade, de ser pensada em termos de pares de opostos ou mesmo a partir de questões de gênero, afinal, nem todas as mulheres são figuras de Anima. Há em Jung, nos textos do início da construção teórica da noção de Anima, um perigoso movimento reducionista, no qual as mulheres são duplamente marginalizadas, primeiramente reduzidas a figuras de Anima e, depois, como Animas, só valorizadas enquanto atuantes no inconsciente masculino. Toda a questão do "feminino" fica subsumida a um movimento de reconstrução da identidade masculina.

Quero privilegiar a Anima do modo como James Hillman a propõe, como uma estrutura arquetípica de consciência. Um estilo de consciência que está sempre em relação com e junto ao Outro, Outro como diversidade da identidade egóica, Outro como dimensão do próprio inconsciente. Desse modo, Anima é imaginada a partir da sua característica principal, ser uma função de relação com tudo aquilo que se encontra fora do campo da consciência. Anima nos vincula à profundidade presente em cada imagem que se apresenta a nós, o que revela seu caráter de convocação ética frente ao jogo incessante das imagens da vida psíquica. Sem Anima, não há psicologia, não há realidade psíquica, não há pluralidade ou diferenças, apenas repetição estéril do mesmo, apenas sensações corporais que exilam o sujeito de sua subjetividade, iludindo-o na miragem narcísica de seus espelhos. Anima é uma pedra lançada no meio do espelho narcísico em que o sujeito se engana.

Inaugura-se uma nova direção para a clínica: aceitar a Anima e celebrar as marcas das suas múltiplas imagens. Não mais a individuação de um ego em direção a um Self e sim a afirmação da individuação da Anima, uma atitude receptiva e erótica frente à multiplicidade personificada. Uma clínica fundada sob os conceitos da Psicologia Arquetípica conduz, então, necessariamente, a uma clínica da ética da singularidade que se presentifica sob as imagens da alma que serão apresentadas pelo e no sujeito. Se a ideia de Anima é indissociável da noção arquetípica da diferença, trata-se de buscar em análise, tarefa tanto do analista como do paciente, a criação de um sujeito da exceção, poderíamos falar de um sujeito da Anima, um sujeito "*in anima*", um sujeito marcado pela singularidade da diferença das imagens que o sustentam.

Logo, na adolescência, testemunha-se a aparição deste outro, que não se confunde com o eu, desta Anima, que, muitas vezes, torna-se insuportável para o jovem adolescente. Na adolescência, a Anima questiona a identidade sexual, coloca um descompasso entre a Persona e o eu, promove um estranhamento na

imagem corporal, enfim, é responsável todo o variado repertório de mudanças de humores, confusões e estranhamentos atribuídos a esta nova dimensão psíquica. Porém, por outro lado, como quis aqui relatar, a Anima também surge como possibilidade de abertura para o encontro com a diferença, realizando a sua função de Psicopompo como Jung nos sugeriu, aquela que serve de mensageira entre dois mundos, mundos, na adolescência, tão claramente especificados: mundo dos pais e das identificações egoicas e o outro mundo da diferença, da singularidade, da sexualidade, do desconhecido, mundo do encontro com o que ainda não sei de mim.

O beijo é a epifania da Anima, a corporificação do encontro com o outro, a ponte que faz a transição do beijinho incestuoso de boa noite da mamãe para o beijo ardoroso de língua de quem "já sabe namorar".

OUTROS CAMINHOS, OUTRAS BOCAS, OUTROS LÁBIOS

Marcelo, João, Rafael e Ana Lúcia são jovens adolescentes às voltas com o turbilhão, a confusão, as nebulosas disposições de humor que enganam, confundem e encantam, tão característicos de uma perspectiva regida pela Anima. Porém, frente ao enigma que também é proposto pela Esfinge-Anima – a pergunta: o que é um beijo? – esses adolescentes desafiados em seu desejo de saber, recusam-se a virar às costas e a ir buscar em colos sedutores e incestuosos respostas para seu desafio. Pelo contrário, aventuram-se a descobrir e a inventar suas próprias respostas. Sustentados em suas análises, apoiados no Eros transferencial que suporta todo e qualquer encontro e construção analítica, esses adolescentes se dispõem a pagar o preço de querer saber sobre o que lhes constitui e que, mesmo assim, insiste em se fazer desconhecido, estranho e estrangeiro a eles próprios.

É nesta mitologia da adolescência que o beijo pode vir a tomar a forma de um dos maiores enigmas a ser desvendado e decifrado por estes jovens. Repito: beijo como desejo e aparição da Anima. Anima como desejo de beijar o outro que não se faz idêntico a mim.

Finalizo acentuando a dimensão fundamentalmente metafórica e imaginativa da Anima. Faço isso de uma posição em que observo um movimento sinuoso, subterrâneo, insidioso, que, em tempos de biologização do psiquismo humano, prefere apostar em pílulas da felicidade, sustentado em sinapses, neurotransmissores, dopaminas e serotoninas, e busca comprovar de modo "anatomo-patológico" uma existência literal e concreta dos arquétipos sem levar em conta o fato, já apontado por Shakespeare há séculos atrás, de que há muito mais entre o céu e a terra do que podemos imaginar.

No novo mito contemporâneo que nos está sendo proposto, a mitologia do cérebro, estamos sendo convocados a ir em busca, através de ressonâncias e mapeamentos cerebrais, das localizações, no corpo orgânico, químico e neuronal, de nossas hipóteses teóricas: os arquétipos. É evidente que não se trata de desconsiderar a questão da matéria, tão bem teorizada por Jung na sua formulação do arquétipo psicóide, mas sim de fazer um manifesto em defesa desta bela dama chamada Anima, que não merece ser pensada em termos de fenótipos, genótipos, código genético ou localizada dentro de algum cantão no córtex cerebral. Fico a pensar se é necessário ir em direção à literalização no real do corpo, garantido pelos estandartes da psiquiatria neuroquímica e de seus milionários laboratórios, a fim de conseguir um selo de validade científica para as hipóteses junguianas. Será que realmente necessitamos disso?

Reafirmo, aposto e sustento a possibilidade de trabalhar a Anima com a imaginação, priorizar a dimensão da realidade psíquica apresentada pela Alma e admirar a imaginação encarnada nos beijos adolescentes destes jovens, beijos que são inaugurados e que inauguram o encontro com o Outro do amor, da sexualidade, da vida psíquica e do mundo imaginal. ❏

Referências Bibliográficas

- "Cinema and Psyche", in *Spring Journal*. New Orleans: 2005.
FRANKEL, R. *The adolescent psyche*. London: Routledge, 1998.
FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
GRAY, F. *Jung, Irigaray, individuation: philosophy, analytical psychology and the question of the feminine*. London: Routledge, 2008.
HILLMAN, J. *Re-Vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
_____. *Healing fiction*. Dallas: Spring Publications, 1983.
_____. *Anima: anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: Cultrix, 1981.
_____. *O livro do Puer*. São Paulo: Paulus, 1999.
JUNG, C.G. *Arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
MOGENSEN, G. *The dove in the consulting room: hysteria and the anima in Bollas and Jung*. London: Routledge, 2003.
ROWLAND, S. *Jung: a feminist revision*. Blackwell, 2002.
RUPPRECHT, C. *Feminist archetypal theory: interdisciplinary re-visions of jungian thought*. Tennessee Press, 1985.
SIDOLI, M. *Incest fantasies and self-destructive acts: jungian and post-Jungian psychotherapy in adolescence*. London: Transaction Publishers, 1995.

→Complexo Fausto-Mefistófeles
→Dissociação Sujeito-Objeto
→Estado de Semelhança a Deus
→Paradigma Junguiano
→Vontade de Poder

Ricardo Alvarenga Hirata <ricardoahirata@yahoo.com.br>

- Psicólogo
- Psicanalista
- Mestre em Ciências da Religião

O Complexo Fausto-Mefistófeles

Neste artigo, a visão de mundo racionalista do "homem da ciência" foi analisada à luz do paradigma junguiano. Como norte das elaborações elegeram-se a primeira parte do Fausto, de Goethe. Foram utilizadas as análises de Fausto realizadas por Jung ao longo de suas obras completas, bem como textos de outros autores da psicologia analítica e das ciências sociais. Fausto foi escolhido como um símbolo do "homem da ciência" que se angustia, desiludido frente ao destino sombrio de seus conhecimentos, e acaba por se filiar a Mefisto num estado de "semelhança a Deus" (*"godlikeness"*). A noção de um "complexo Fausto-Mefistófeles" foi introduzida para representar essa ideia e foram consideradas três possíveis vias de elaboração desse complexo.

Eugène Delacroix - Mephistopheles no céu.
Litografia, 1928.
<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Eug%C3%A9ne_Delacroix_-_Mephistopheles_in_the_Sky_-_Google_Art_Project.jpg> Acesso em 10.nov.2012.



"eritis sicut Deus, scientes
bonum et malum"
(Goethe, 2004, p. 197)

"vós sereis como deuses,
versados no bem e no mal"
(fala da serpente a Eva, na
árvore da ciência)
(Gênesis 3:5)

INTRODUÇÃO

O tema "Jung e os rumos da ciência" evoca a seguinte interrogação: para onde ruma a ciência? No entanto, para responder essa questão seria necessário isolar a ciência da cultura, da política e da economia, ou seja, do paradigma no qual está inserida. (cf. Kuhn, 1996). Em paralelo às concepções epistemológicas de Kuhn (op. cit.), a partir do referencial junguiano tal separação também é problemática, uma vez que Jung postula uma unidade simbólico-arquetípica nas diferentes eras entre as produções individuais, culturais e as dominantes arquetípicas – *Aion* (Jung, 1986). Dessa forma, consideramos que se for tomada de forma isolada, a ciência não ruma para lugar nenhum, porque é inseparável das questões psíquicas, éticas e ideológicas, que a acompanham. Caso insistíssemos nessa separação correríamos o risco de não analisar a ciência enquanto um possível instrumento de poder, domínio e alienação.

E quem não acredita que até a melhor idéia será provavelmente sabotada pela notória incompetência, estupidez, falta de consciência, egoísmo, etc. humanos, pode desde logo empacotar suas tabelas estatísticas. (Jung, 2000, par. 1372).

Para aprofundar essa noção, foi considerada aqui a hipótese do homem da ciência, ou seja, o modelo de homem ocidental contemporâneo que se defende depositando nas ciências sua fé e seus dogmas, i.e., o "racionalista esclarecido".

[...] uma teoria científica que simplifica as coisas, constitui excelente recurso de defesa, graças à inabalável fé do homem moderno em tudo o que traz o rótulo de 'científico'. (Jung, 1995, par. 81).

Ao considerar a existência de um fator irracional na psique, Jung pôs à prova não só o racionalismo científico, mas também todo o projeto do Iluminismo, de Ulisses aos dias atuais. (cf. Adorno; Horkheimer, 2006). Porém, o paradigma científico hegemônico na contemporaneidade ainda resiste em considerar os avanços proporcionados pelas investigações a respeito do inconsciente e da subjetividade humana. Para tanto, basta acessar o perfil dos periódicos indexados no *Qualis* com nota máxima, para os quais é imprescindível a epistemologia do tipo sujeito-objeto e a metodologia quantitativa. A esse respeito, Jung já se exprime em 1961:

Ninguém se preocupa em estudar seriamente minhas contribuições à psicologia científica. Ao médico falta tempo e treinamento, ao psicólogo filosófico ou acadêmico falta conhecimento prático do material. O teólogo, a única pessoa, além do psicoterapeuta, a declarar-se responsável pela cura animarum, tem medo de pensar psicologicamente sobre os objetos de sua crença. Ele prefere a fé simples da criança e se exime assim de qualquer discussão. Por isso encontro-me isolado entre as Faculdades [...]. (Carta a G. Krüger, em 17.02.1961). (2002, p. 321).

Para onde ruma o homem da ciência, o homem (pós-) moderno? Segundo Jung (2000), em suas *Notas marginais sobre a história contemporânea*, todos os deuses e demônios teriam voltado ao seu lugar de origem – a psique humana – tornando-se um poderoso narcótico responsável pela embriaguez monstruosa presente no nacional-socialismo alemão, no culto do sucesso, na redução do homem aos fatores econômicos, e nos cabe acrescentar, na crise ecológica. Jung relaciona diretamente a racionalidade unilateral da ciência aos movimentos irracionais das massas, quando o espírito humano torna-se "o fantoche do demônio". (2000, par. 1365). De pronto, a questão central deste texto emerge: de que se trata esse dominador inconsciente, denominado aqui de complexo Fausto-Mefistófeles – ou "incons-ciência me-Fausto-filica" –, e que rumos podem ser dados a ele?

"EM CADA ALEMÃO, UM POUCO DE FAUSTO"

Em *Símbolos da Transformação*, Jung já considerava a existência de complexos culturais (Singer; Kimbles, 2004): "Deve haver, então, mitos típicos que servem para elaborar os complexos das nações." (Jung, 1970, par. 45). Cita ainda uma carta de Jacob Burckhardt escrita em 1855, na qual este afirma haver um pouco de Édipo em cada grego do período clássico, assim como um pouco de Fausto em cada alemão. (Ibid., nota 45). Em *Psicologia e poesia* (1985b), de 1930, retorna a essa consideração de Burckhardt ao relacionar o *Fausto* à consciência da época.

Creio que seria negligenciar o essencial pretender reduzir ao domínio pessoal esse monumento poético [o Fausto, de Goethe] que se alicerça na alma da humanidade. Sempre que o inconsciente coletivo se encarna na vivência e se casa com a consciência da época, ocorre um ato criador que concerne a toda a época; a obra é, então, no sentido mais profundo, uma mensagem dirigida a todos os contemporâneos. (Ibid., par. 153).

Cada época apresentaria uma situação consciente específica e poderia ser comparada à alma de um indivíduo. Unilateralidades e preconceitos de cada época propiciariam aos poetas e visionários um acesso privilegiado ao inconsciente coletivo. De modo compensatório, sua criatividade intuitiva os levaria a simbolizar uma mensagem cujo remetente seria o inconsciente coletivo; e o destinatário, todos os contemporâneos. Residiria aí a origem do "significado profético das grandes obras de arte". (Ibid., par. 154). Goethe, Nietzsche e Spitteler, por exemplo, falariam por "dezenas e milhares de dezenas de seres humanos, proclamando de antemão as metamorfoses da consciência de sua época" (Idem). Goethe teria retratado o *homem fáustico*, "hipertrofiado a ponto de aproximar-se das proporções divinas" e o unido ao "eterno feminino da Sofia maternal". Não obstante, segundo Jung, esta compensação não perdurou, pois em Nietzsche o destino do super-homem faustiano não foi a redenção, mas a perdição. (Idem).

Fausto é a obra de vida de Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832). Na infância deu-se o primeiro encontro com o Dr. Fausto no teatro de marionetes. E pouco antes de sua morte, ainda lhe dava as últimas pinceladas. (Mazzari, Goethe e a história do Doutor Fausto, In: Goethe, 2004, p. 08). A história do Doutor Fausto remonta a uma lenda alemã de um homem que viveu entre 1470 e 1540. "Fausto" (o "feliz" ou "afortunado") era também o pseudônimo latino dos eruditos à época do Humanismo e da Reforma. (Ibid., p. 08). As lendas e superstições que tomam corpo ao redor do tema do pacto demoníaco desse Fausto histórico remontariam até ao filósofo, médico e alquimista suíço Paracelso (1493-1541), uma das principais referências de Jung sobre a alquimia. (Jung, 1985a).

As raízes arquetípicas da tentação de Mefistófeles encontram-se também no mito de Buda e Cristo – "Tudo isto te darei, se, prostado, me adorares" (Mateus, 4:8-10) – e chega até nós em *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. "Ei, Lúcifer! Satanaz, dos meus Infernos!" (itálico adicionado). (1994, p. 601).

"CONCUPIS-CIÊNCIA": FAUSTO EM DESARRUMO?

A primeira parte de *Fausto – Fausto I* – foi publicada em 1806 e revisada pelo autor nas edições de 1828-29. No início da obra, "Prólogo no céu" se amolda no diálogo entre Deus e Satanás do *Livro de Jó*. Mefistófeles aposta com Deus a respeito da corruptibilidade do ser humano e pede permissão para provar o que diz, corrompendo o dileto Fausto, médico penoso que trabalha com arduidade amoral em busca de conhecimento. Fausto está mais para uma corruptela de Jó, pois não é ele quem sofre: "todos os outros sofrem por causa dele, e inclusive o demônio leva a pior." (Jung, 2000, par. 1694). Mas, se no Livro de Jó, o Bem

e o Mal são as duas grandes forças em oposição, em *Fausto I* a questão central é definitivamente a relação erótica com o poder. "Nesse sentido podemos dizer que Fausto é mais consciente admitindo abertamente seus conflitos psíquicos." (Jung, 1970, par. 86).

Em "Noite" – a primeira cena do protagonista – Fausto monologa enfasiado. Após estudar a totalidade das faculdades existentes na época medieval – filosofia, medicina, jurisprudência e teologia –, se exaspera. É a tragédia do erudito.

Ai de mim! da filosofia,
Medicina, jurisprudência,
E, mísero eu! da teologia,
O estudo fiz, com máxima insistência.
Pobre simplório, aqui estou
E sábio como dantes sou!
De doutor tenho o nome e mestre em artes,
E levo dez anos por estas partes,
Pra cá e lá, aqui ou acolá
Os meus discípulos pelo nariz.
E vejo-o, não sabemos nada!
Deixa-me a mente amargurada.
(Goethe, 2004, p. 63)

Tanto quanto um desiludido sujeito da razão esclarecida, Fausto atormenta-se perante a ruína provocada por sua ciência. Insatisfeito ao se deparar com os revezes de sua prática, a exemplo das mortes causadas por seus medicamentos – "Dei eu próprio a milhares o veneno, / Foram-se; devo eu ver, sereno, / Que honram os torpes homicidas." (Ibid, p. 115) – e ao se dar conta dos limites do saber acadêmico de seu tempo, passa a desejar ardentemente o poder mágico do conhecimento infinito. "[...] fosse meu um manto de magia, [...] por mantos reais eu não o trocaria." (Ibid, p. 119) – e acaba por se render a Mefistófeles.

Nem de ouro e bens sou possuidor,
Ou de terral fama e esplendor;
Um cão assim não viveria!
Por isso entrego-me à magia, [...].
(Ibid, p. 63)

O dilema de Fausto não se enquadra nos moldes da luta do Bem *versus* Mal, nem da *privatio bonni* católica. Seu mote é alquímico, parte da *prima matéria* dos afetos sombrios em direção a sucessivas operações de *solve et coagula*. Num movimento de *enantiodromia*, Fausto se filia ao demônio da tentação e desaba na via mundana dos prazeres do autoerotismo e da vontade de poder.

Mefistófeles não é a personificação do Mal, mas "parte da Energia que sempre o Mal pretende e que o Bem sempre cria." (Ibid, p. 139). Ele é o "Gênio que sempre nega!" (Ibid, p. 139). Frio e filho do caos (Ibid, p. 143). Para Jung, Mefistófeles é também uma figura mercurial – filho do caos e do fogo – aparentado de Wotan, enquanto "fantasma nórdico". (Jung, 2000, par. 1694). Como traduções do nome diabólico encontram-se: "a exalação tóxica e fétida da terra", do latim *mephiits*; "aquele que arruína e engana", do hebraico; e "o que não ama a luz (ou a Fausto)", do grego. (Campos, 1981, p. 81).

Dentre outros fatores, *Fausto* é tão importante para Jung porque encena um drama secular da cultura ocidental: espírito *versus* matéria, ascese *versus* resignação. "Como nos desprender de Cila, da renúncia do mundo, e Caribde, de sua aceitação?" (Jung, 1970, par. 121). O pesar faustiano pode ser resumido nesse drama. "Vivem-me duas almas, ah! no seio, / Querem trilhar em tudo opostas

sendas; / Uma se agarra, [...] ao mundo e à matéria; / A outra, [...] busca a plaga etérea." (Goethe, 2004, p. 119).

Diante desse conflito, Fausto se arruína duplamente: (1) na vida ascética junto aos livros, ossadas e recipientes de vidro, que o levou às proximidades do suicídio (cf. Ibid, par. 120); e (2) nas veredas do irracional, o que trouxe a morte de seu amor, Margarida.

A cobiça de Fausto tornou-se sua ruína. Sua ambição pelo além trouxe consigo uma aversão pela vida, conseqüentemente, ele estava à beira da autodestruição. Sua cobiça pelas belezas deste mundo, tão insistente quanto, o lançam a uma nova perdição, dúvida e desgraça, que culminaram na morte de Margarida. Seu erro foi escolher o pior de ambos os mundos, ao seguir cegamente os impulsos de sua libido, como um homem dominado por paixões intensas e violentas. O conflito de Fausto é o reflexo de um conflito coletivo do início da era cristã, mas nele, curiosamente, tomou o curso contrário. (Jung, 1970, par. 119).

Ao contrário do ideal ascético cristão, Fausto se aventura pelos labirintos dos instintos – sexualidade e vontade de poder –, e se entrega à cobiça de prazeres sensuais e bens materiais. "Goethe mostrou, na primeira parte do *Fausto*, o que significa a aceitação da pulsão (*Triebes*) [...]" (Jung, 1999, par. 43). Ainda que o precavido Wagner o alerte sobre a "horda familiar e hostil" é justo em sua direção que Fausto se precipita, e ao pasmar seu olhar no cão negro errante, sela a escolha de seu rumo: adentro.

POR QUAIS RUMOS O "HOMEM DA CIÊNCIA" ENCAMINHA SEUS DEMÔNIOS?

O paradigma cartesiano-positivista está confinado às amarras do racionalismo, fadado à partição de seu objeto de estudo, a fim de viabilizar a observação racional. (Jung, 1994, par. 775). Uma vez que o positivismo opera à parte do conceito de inconsciente, uma dissociação fatal foi criada entre o "homem consciente" e o "homem primitivo", ao invés da realização da totalidade psíquica. (McGuire; Hull, 1982, pp. 396-97). Daí a dificuldade do moderno "homem da ciência" em valorizar as civilizações "primitivas", que tinham nos mitos e ritos uma totalidade psíquica racional-irracional em sua visão de mundo. Entretanto, para Jung "somente o *espírito* vence os 'espíritos', e não o intelecto." (1985c, par. 73). E "uma explicação completamente objetiva de um objeto (...) é um ideal utópico." (1994, par. 775).

Esse fato revelaria um viés político-econômico das pesquisas científicas de modo geral? Em relação aos usos da tecnociência nas Guerras Mundiais, Jung declarou: "quanto mais bem sucedidos nos tornamos em ciência e tecnologia, tanto mais diabólicos são os usos que damos às nossas invenções e descobertas." (McGuire; Hull, 1982, p. 397). Vale dizer que Jung não advoga um retorno primitivista, algo impossível. Contrariamente à psicologia analítica, a própria insistência numa ontologia que dissocie consciência e inconsciente – que repugna a parte primitiva do homem – é que poderia nos remeter a uma domesticação excessiva, por um lado, e ao barbarismo por outro, na forma de complexos culturais.

O cerne da crítica de Jung ao paradigma vigente na ciência de sua época – e que persiste ainda hoje como soberano através do neo-positivismo – é a exclusão da porção irracional, ou subjetiva, de seu objeto de estudo: a dicotomia sujeito-objeto. Essa falácia fica evidenciada em epistemologias do tipo sujeito-sujeito, as quais consideram a indissociabilidade objeto-representação psíquica, a exemplo do paradigma junguiano. Neste referencial, "além da psicologia, só a física moderna teve de reconhecer que nenhuma ciência pode progredir sem a psique". (carta de Jung ao Pastor Tanner em 12.02.1959). (2002, p. 196). Ainda assim, a

psicologia não deve ser medida pela física, porque "a maneira de provar um fato não é o mesmo e não pode ser mesmo nos diferentes ramos do saber". (carta de Jung a E. Bennet em 11.06.1960). (2002, p. 263).

Nos paradigmas sujeito-objeto a variável da subjetividade do observador é equacionada pela análise estatística. Mas qual seria o algoritmo capaz de calcular o símbolo-arquetípico? Se para cada indivíduo uma mesma imagem arquetípica pode simbolizar conteúdos inconscientes diferentes, como se poderiam comparar subjetividades distintas?

Em 1921, Jung já afirmara que ao extirpar o fator irracional de seu objeto de estudo, as explicações racionais tenderiam a se tornarem cada vez mais elaboradas, o que acabaria por extrapolar os limites da compreensão racional. (cf. 1994, par. 775). O entusiasmo e a fé do homem moderno nos fatos que detêm o rótulo de científicos seriam uma compensação pela perda "de um mundo que pulsava com nosso sangue e respirava com nosso fôlego." (Jung, 1969, par; 767).

Talvez por isso o rótulo de "científico" não tenha sua veracidade advinda do entendimento racional e da compreensão social de suas descobertas, mas de uma defesa psíquica – um complexo Fausto-Mefistófeles – que se constelou por diversos fatores, tais como: (1) a rapidez do desenvolvimento da consciência por meio da ciência e da tecnologia, que teria deixado para trás o inconsciente numa posição defensiva que se expressa "na vontade universal de destruição" (Jung, 1975, par. 617); (2) na simplificação epistemológica do paradigma científico vigente (cf. Jung, 1995, par. 81); (3) na inacessibilidade das constatações científicas pela imensa maioria das pessoas, pois "nenhum cérebro humano pode compreender a gigantesca soma total desse conhecimento produzido em massa. Os fatos nos soterram." (Jung, 1969, par; 767); e (4) a vontade de poder de indivíduos e instituições que cooptam descobertas científicas em benefício próprio.

Diante da impossibilidade de entender a complexidade da montanha mágica dos fatos "cientificamente comprovados" – que não obstante tendem a mudar com o tempo, mas perpetuar preconceitos –, as massas permanecem alienadas. Vale citar as palavras de Jung: "Lá [num nível primitivo] todos acreditam em fantasmas, aqui [na modernidade] todos acreditam em vitaminas." (Ibid, par. 777).

AFINAL, DESDE QUANDO O "HOMEM MODERNO" APOSTOU COM MEFISTÓFELES?

Em *Notas marginais sobre a história contemporânea*, talvez o texto mais radical de Jung sobre a ambigüidade presente no racionalismo científico, este afirma: "o mundo fantástico e mitológico da Idade Média simplesmente mudou de lugar, graças ao nosso chamado iluminismo" (2000, par. 1363). Como consequências do desenvolvimento da ciência natural teriam sido expulsos "os demônios da natureza e, com eles, os últimos restos da concepção mitológica do mundo". (Idem). Com esse processo os conteúdos projetados na natureza teriam passado para dentro da psique humana – "uma moradia bem mais perigosa" (Ibid, par. 1365) –, e seriam responsáveis pelos banhos de sangue das Guerras Mundiais: a total "demonização" e a total "dehumanização". Esse grande retrocesso teria contrabalançado os progressos das verdades científicas: "as descobertas da ciência merecem nossa admiração, mas são espantosas também as consequências psíquicas desse magnífico triunfo humano." (Ibid, par. 1366).

O encanto sob o qual Fausto decai e com o qual Mefistófeles ludibria o Estudante (em *Quarto de trabalho*) é um símile daquele com que a serpente tenta Eva sob a árvore da ciência: "*eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*" (Goethe, 2004, p.197) – "vós sereis como deuses, versados no bem e no mal". (Gênesis 3:5). Jung faz uso dessa passagem da obra-prima de Goethe para caracterizar o estado de "semelhança a Deus" da personalidade identificada com a vontade-de-poder. E revela o ardil dessa inflação ao citar a fala oculta de Mefistófeles:

Vai! Segue o velho adágio e a minha prima, a cobra;
Por igualar-te a Deus, afligir-te-ás de sobra!
(Goethe, 2004, p. 197).

O pacto com o demônio de *Fausto* se resume a uma aposta: se a angústia de Fausto aplacar-se algum dia e ele entregar-se, num leito de lazer, à indolência e à fruição hedonista, se viver um momento fulgurante em que exclame "Oh, pára!, és tão formoso!" (Ibid, p. 169), então Mefisto terá ganho a aposta. Caso Mefistófeles consiga lhe prover tal momento sublime e extático do qual Fausto jamais queira sair, o demônio poderá levar a alma de Fausto para servir-lhe no inferno. "Então algema-me a contento, / Então pereço venturoso!" (Ibid, p. 169).

Curiosamente, Fausto não busca alegrias, mas gozos cruciantes (*genuss*) que unem prazer e dor.

Não penso em alegrias, já to disse.
Entrego-me ao delírio, ao mais cruciante gozo,
Ao fértil dissabor como ao ódio amoroso.
Meu peito, dá ânsia do saber curado,
A dor nenhuma fugirá do mundo,
E o que a toda humanidade é doado,
Quero gozar no próprio Eu, a fundo,
Com a alma lhe colher o vil e mais perfeito
Juntar-lhe a dor e o bem-estar no peito,
E, destarte, ao seu Ser ampliar meu próprio Ser,
E, com ela, afinal, também eu perecer.
(Ibid, p. 175)

É preciso ressaltar a peculiaridade do afeto escolhido por Fausto – o gozo cruciante – uma mistura de sexualidade auto erótica -narcisista - com vontade de poder. Vale lembrar que "A vontade de poder é um demônio tão poderoso, antigo e original quanto Eros." (Jung, 1968a, par. 42).

A "VIDA SIMPLES", A VIA DO COMPLEXO E A VIA DOLOROSA

Eventualmente, um novo vírus de gripe, uma grave crise econômica, ou mais teste nuclear faz cair o véu alienatório de falsas seguranças. Nesse ponto de "des-ilusão" – de retirada de projeções – aparece o *dilema de Fausto*: o conhecimento cerrou o caminho da "vida simples", a via da ignorância foi psiquicamente obstruída e não é mais um rumo possível (rumo A). A cultura, ou o indivíduo, que adentra o caminho da ciência inicia um caminho sem volta, uma vez que a "vida simples" não pode ser artificialmente imitada.

Uma vez que se depara com o problema faustiano a saída pela 'vida simples' está fechada para sempre. Logicamente, nada impede que se refugie num chalé no campo, [...]. Mas a alma irá rir frente à decepção. Apenas o que for realmente do si mesmo tem poder de curar. (tradução nossa). (Jung, 1968b, par. 258).

Não podendo voltar a trás pelo rumo (A) chega-se à encruzilhada faustiana: arriscar queimar as asas numa ânsia dissociada espiritual-ascética/material-lasciva de encontrar a luz projetando a sombra em bodes-expiatórios – Margarida, mãe, irmão e filho (v. *Fausto I*) – (rumo B); ou fazer uma aposta com o terreno e mercurial Mefistófeles e confrontar o inconsciente numa tentativa de emancipação (rumo C)?

De acordo com Jung, ninguém em sua livre-vontade pode debilitar o incons-

ciente. No máximo conseguiria ludibriar-se projetando o mesmo em vítimas expiatórias – a exemplo das minorias étnicas e do meio-ambiente. "Mediante esse aparato engenhoso [o bode expiatório] um homem pode se livrar da catástrofe faustiana [...]" (Jung, 1968a, par. 43). O conteúdo afetivo "cruciante" da sombra, por sua vez, pode ser tanto da ordem do gozo sexual como da vontade de poder, sendo que ambos transbordam nas tentações de Mefistófeles. Por essa razão, a coragem e a força egóica de Fausto padecem.

Em adição, uma vez que não se pode fazer uso de métodos ou teorias para se drenar a libido e enfraquecer o inconsciente (Jung, 1968b, par. 258), para quem não se aliena nos confortos do complexo cultural (rumo B), o percurso do Iluminismo está fadado ao encontro com veredas sombrias, por onde Cristo carregou a cruz (rumo C). "O caminho tortuoso da libido parece ser uma *via dolorosa*." (Jung, 1970, par. 84).

Infelizmente, poucas referências podem ser seguidas na escolha dentre esses rumos, porque faltaria uma autoridade inquestionavelmente espiritual e moral. "O Papa e a Igreja podem dizer que são essa autoridade, mas quantos acreditam nisso?" (Jung, 2000, par. 1372). A ciência racionalista também pleiteia esse posto, entretanto, ela não responde pelos possíveis abusos por parte dos detentores do poder político e/ou econômico. Por sua vez, a psicologia analítica advoga em prol da elaboração e da integração das forças inconscientes ao todo da personalidade, porém esse tipo de "operação incruenta" só teria êxito "quando se trata de um *único* indivíduo". "Se for uma família inteira, a relação passa a ser 1:10 ou mais (...) tratando-se de um povo inteiro, então a artilharia dirá a palavra final." (Ibid., par. 1377).

A visão de mundo de Jung não é pessimista, entretanto, acredita nas pequenas escalas e não se ilude com as sugestões de massa. "*Só com o indivíduo é possível fazer alguma coisa*." (Ibid., par. 1380). Ainda que pareça um trabalho de Sísifo, "lamentavelmente longo e sem esperança" (Ibid., par. 1377), essa é a sua escolha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, nessa leitura da perspectiva junguiana, o rumo (A) está fechado; o (B) é o caminho do complexo, fechado em si mesmo e que gira em falso, o "redemunho" me-Fausto-fílico, que conduz à mania do pensamento mágico ou à depressão autodestrutiva; e (C) é a via faustiana, a *via dolorosa*. Mas essa via, segundo Jung, está incompleta em Goethe, porque a última *coniunctio* não se realizou. Após o Fausto goetheano e o super-homem de Nietzsche caberia à Psicologia Analítica a redenção de Philemon e Baucis (Giegerich, 1984), quando Jung busca não se identificar com o super-homem e dar crédito aos arquétipos num paradigma científico que considera o inconsciente. (Bishop, 2009, p. 136). Ao final, a pergunta "por onde rumará Fausto na contemporaneidade?" permanece sem resposta. Retomando as questões introdutórias, a "incons-ciência me-Fausto-fílica" se traduz numa inflação egóica do homem da ciência – estado de *semelhança a Deus* –, que lhe rende a satisfação autoerótica e o gozo da vontade de poder, mas que para se manter demanda o sacrifício de sucessivos bodes expiatórios, a cisão epistemológica entre sujeito-objeto, e a alienação característica da sociedade de consumo e do espetáculo (Baudrillard, 2007; Debord, 1997). Frente a isso, um possível rumo ético a ser adotado foi defendido por Jung e se constitui na via dolorosa do fausto junguiano – Philemon – aquele que hospeda os deuses arquétipos, ao invés de se identificar com eles. ❏

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- BISHOP, P. *Analytical psychology and German classical aesthetics: Goethe, Schiller and Jung*. Vol. II. Inglaterra: Routledge, 2009.
- CAMPOS, H. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GIEGERICH, W. Hospitality toward the gods in an unholy age: Philemon-Faust-Jung. *Spring*, Dalas, 1984, p. 61-75.
- GOETHE, J. W. VON. *Fausto: uma tragédia – primeira parte*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- JUNG, C. G. The psychology of the unconscious [1942]. In: *Two essays on analytical psychology*. C.W. VII 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- _____. The relations between the ego and the unconscious [1934]. In: *Two essays on analytical psychology*. C.W. VII 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- _____. Psychological commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation [1954]. In: *Psychology and religion: west and east*. C.W. XI 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- _____. *Symbols of transformation*. CWV. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- _____. A study in the process of individuation. [1950]. In: *The archetypes and the collective unconscious*. C.W. IX/I. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- _____. Paracelso, o médico [1941]. In: *O Espírito na arte e na ciência*. O.C. 15. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. Psicologia e poesia [1930]. In: *O Espírito na arte e na ciência*. O.C. 15. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. Sigmund Freud [1939]. In: *O Espírito na arte e na ciência*. O.C. 15. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Aion*. O.C. 9/2. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. Über die Psychologie des Unbewussten. In: *Zwei Schriften über analytische Psychologie*. G.W. 7. Düsseldorf: Walter, 1993.
- _____. *Psychological Types* [1920]. O.C. 6. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- _____. *Psicologia e religião*. O.C. 11/1. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *A Psicologia do inconsciente*. OC 7/1. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. Notas marginais sobre a história contemporânea [1945]. In: *A Vida Simbólica*. O.C. 18/2. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Cartas*. Vol. III. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- MCGUIRE, W.; HULL, R. F. *Jung Speaking: interviews and encounters*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- ROSA, G. (1994). *Grande Sertão: Veredas*. Ficção completa em dois volumes. Vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- SINGER, T.; KIMBLE, S. L. (2004). *The Cultural Complex: Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society*. New York: Brunner-Routledge.



→Individuação e Cultura
→Mito de Sísifo
→Processo de Individuação
→Significado
→Trabalho Humano

Tatiana Maria Sanchez <tmsanchez@hotmail.com>

- Psicóloga clínica
- Psicoterapeuta
- Especialista em abordagem junguiana - PUC/SP

A Pedra Nossa de Cada Dia: Apontamentos sobre Trabalho Humano e Psicologia Analítica

Este artigo propõe a exploração de alguns aspectos em torno da vivência do contexto do trabalho humano a partir do mito de Sísifo, utilizando alguns referenciais oferecidos da Psicologia Analítica. Por considerarmos o tema do trabalho de grande relevância na atualidade, percorremos a obra de Jung em busca de alguns referenciais que nos auxiliassem nessa análise, embora este faça raras referências diretas ao termo. Diversas noções foram encontradas que auxiliam o entendimento do trabalho dentro do processo de desenvolvimento da consciência e da cultura no ser humano, inclusive como algo que propõe um convite ao processo de individuação. O mito de Sísifo é analisado, a partir desse pano de fundo, como imagem de algumas das possíveis relações do homem com seu trabalho. A proposta deste artigo será explorar alguns aspectos em torno da vivência do contexto do trabalho a partir do mito de Sísifo, utilizando alguns referenciais oferecidos pela Psicologia Analítica.

Joe Smith - Globe Sculpture.
Knockan Crag, Escócia.
Foto: © Tony Roberts
<<http://www.flickr.com/photos/preef/5805471105/>>
Acesso em 10.nov.2012.

"eritis sicut Deus, scientes
bonum et malum"
(Goethe, 2004, p. 197)

"vós sereis como deuses,
versados no bem e no mal"
(fala da serpente a Eva, na
árvore da ciência)
(Gênesis 3:5)

JUNG E O TRABALHO

Há poucas referências na obra de Jung em relação à questão do trabalho humano enquanto uma categoria específica a ser analisada. Por considerarmos o tema de grande relevância na atualidade, decidimos explorar em sua obra algumas dessas referências, assim como destacar alguns de seus conceitos que podem auxiliar no desenvolvimento de nossa reflexão.

TRABALHO COMO CONEXÃO COM A REALIDADE

No capítulo 'Confronto com o inconsciente' do livro "Memórias, sonhos e reflexões" (JUNG, 1975), Jung cita claramente o quanto a necessidade e a manutenção de um vínculo com o trabalho e a família foram fundamentais para manter sua própria sanidade dentro do processo de relação que foi estabelecendo com seus conteúdos internos:

Naturalmente, nessa época em que trabalhava em torno das minhas fantasias, senti a necessidade de um "apoio neste mundo": ele me foi dado por minha família e pelo trabalho. Era vital e necessário levar uma vida ordenada e racional como contrapeso à singularidade do meu mundo interior. A família e a profissão permaneceram para mim uma base à qual eu sempre podia regressar, provando que eu era realmente um homem existente e banal. [...] Assim é que minha família e minha profissão sempre foram uma realidade dispensadora de felicidade e a garantia de que eu existia de uma forma normal e verdadeira. (JUNG, 1975, p.168)

Assim, podemos ver a relação de Jung com seu próprio trabalho e profissão como uma espécie de ancoragem na realidade compartilhada, de existência no mundo e na sociedade. Dessa forma, o trabalho pode ser entendido como propiciador de um vínculo fundamental do indivíduo com o mundo exterior, fornecendo um sentido de existência, normalidade e realidade.

TRABALHO ENQUANTO RESULTADO DOS INSTINTOS HUMANOS

No texto 'Determinantes psicológicas do comportamento humano' (JUNG, 2011a), vemos o desenvolvimento de sua conceituação da libido enquanto energia psíquica, no qual faz o esforço de demonstrar a diferença de sua compreensão do conceito de libido em relação à compreensão de Freud.

Nele, desenvolve o conceito de "instinto psiquificado", no qual relaciona o instinto de natureza biológica com a realidade psíquica humana, entendendo que: "O instinto como fenômeno psíquico seria uma assimilação do estímulo [extrapsíquico] a uma estrutura psíquica complexa que eu chamo psiquificação" (JUNG, 2011a, p.61). A partir disso, do ponto de vista psicológico, Jung distingue cinco grupos de fatores instintivos: fome, sexualidade, ação ou atividade, reflexão e criatividade.

Jung considera o instinto de reflexão como o que mais caracteriza a psique humana e sua riqueza. Através dele ocorreria um processo de canalização do estímulo instintivo, interrompendo sua compulsividade. Através dele, também esse processo de excitação se transforma em conteúdo psíquico, em experiência, "um processo natural transformado em um conteúdo consciente" (JUNG, 2011a, p.63). O instinto reflexivo, portanto, é "o instinto cultural *par excellence*, e sua força se revela na maneira como a cultura se afirma em face da natureza" (JUNG, 2011a, p.63).

A partir dessa ideia, podemos relacionar o trabalho humano (enquanto fruto da cultura) como resultado do instinto reflexivo e irmos além, considerando os instintos para ação e para criatividade como também envolvidos nesse campo.

Ainda podemos pensar se a realização de um trabalho que possa unir todos estes instintos, principalmente a criatividade, levaria ao que entenderíamos como 'trabalho com significado', o que exploraremos mais adiante.

TRABALHO ENQUANTO RESULTADO DA UNILATERALIDADE PSÍQUICA

O ser humano, na concepção da Psicologia Analítica, é uma totalidade psíquica que abarca as instâncias do consciente e do inconsciente. Ambos formam uma grande oposição complementar, que é o modelo de diversas outras oposições da psique humana. A consciência e seus componentes se desenvolvem a partir do inconsciente, havendo uma relação estreita entre o seu processo de desenvolvimento e o desenvolvimento da cultura, no qual acontece a produção de trabalho. No texto 'A função transcendente' lemos:

A natureza determinada e dirigida da consciência é uma aquisição extremamente importante que custou à humanidade os mais pesados sacrifícios, mas que, por seu lado, prestou o mais alto serviço à humanidade. Sem ela a Ciência, a técnica e a civilização seriam simplesmente impossíveis, porque todas elas pressupõem persistência, regularidade e intencionalidade fidedignas do processo psíquico. Estas qualidades são absolutamente necessárias para todas as competências, desde o funcionário mais altamente colocado, até o médico, o engenheiro e mesmo o simples "bóia-fria". (JUNG, 2011a, p.14)

Ao mesmo tempo em que a cultura (para Jung o equivalente a civilização) é valorizada e necessária, ela é fruto de um processo de unilateralização psíquica, no qual ocorre a valorização dos processos conscientes. Tal valorização, sendo fruto de um cisão psíquica, pode ser fonte de grandes prejuízos, caso não seja devidamente "compensada":

A unilateralidade é uma característica inevitável, porque necessária, do processo dirigido, pois direção implica unilateralidade. [...] Nossa vida civilizada exige uma atividade concentrada e dirigida da consciência, acarretando, deste modo, o risco de um considerável distanciamento do inconsciente. Quanto mais capazes formos de nos afastar do inconsciente por um funcionamento dirigido, tanto maior é a possibilidade de surgir uma forte contraoposição, a qual, quando irrompe, pode ter conseqüências desagradáveis. (JUNG, 2011a, p.15-6)

Através desses trechos, observamos uma forma pela qual Jung compreende o psiquismo humano e o que vê como sua grande oposição inevitável (e quase sempre conflituosa), basicamente definida em torno da relação consciente X inconsciente. De certa forma, sua obra e mesmo sua vida podem ser vistos como a busca de uma conciliação entre essas instâncias.

Em seu livro "A energia psíquica" (JUNG, 2012) busca desenvolver o conceito de libido enquanto energia psíquica de caráter neutro, podendo assumir muitas formas. Encontramos aqui, também, algumas de suas ideias a respeito do desenvolvimento da consciência a partir de um necessário processo de afastamento dos processos inconscientes e da natureza biológica. Neste livro encontramos alguns de seus poucos apontamentos explícitos sobre a produção de trabalho humano:

Na natureza entregue a ela mesma (pura), a energia se transforma de acordo com seu fluxo natural, e com isso gera fenômenos naturais, mas sem nenhum "rendimento de trabalho". Quando entregue a si mesmo, o ser humano também vive dessa maneira, como fenômeno natural, por assim dizer, sem produzir trabalho, no sentido próprio da palavra. Mas a cultura representa a

máquina, através da qual o declive natural é utilizado para produzir trabalho. O próprio fato de o ser humano ter inventado essa máquina deve estar profundamente arraigado em sua natureza [...]

Da mesma forma o ser humano conseguiu inventar uma turbina, conduzir um rio para ela, e a partir da energia dinâmica assim obtida gerar eletricidade capaz de múltiplo aproveitamento, ele também conseguiu transferir o instinto natural – que escoava de acordo com seu declive sem realizar trabalho – através de uma máquina, a outra forma dinâmica que possibilita uma realização de trabalho. (JUNG, 2012, p.54-5)

TRABALHO E DESENVOLVIMENTO PSÍQUICO

O processo de desenvolvimento da consciência e do ego, enquanto centro dessa consciência, traz também a criação da 'persona':

O termo deriva da palavra latina para máscara usada por atores na época clássica. Daí, persona refere-se à máscara ou face que uma pessoa põe para confrontar o mundo. A persona pode se referir à identidade sexual, um estágio de desenvolvimento (tal como a adolescência), um status social, um trabalho ou profissão. Durante toda uma vida, muitas personas serão usadas e diversas podem ser combinadas em qualquer momento específico.

A concepção, de Jung, da persona é a de um arquétipo, significando, neste contexto, que existe uma inevitabilidade e ubiqüidade para a persona. Em qualquer sociedade, um meio de facilitar o relacionamento e o intercâmbio é exigido; essa função é parcialmente efetuada pelas personas dos indivíduos em questão. Diferentes culturas estabelecerão diferentes critérios para a persona e haverá alteração e evolução ao longo do tempo uma vez que o padrão arquetípico subjacente é suscetível de variação infinita. Às vezes, a persona é referida como o "arquétipo social", envolvendo todos os compromissos próprios para se viver em uma comunidade. (SAMUELS et al, 1988)

A persona pode ser compreendida, então, como um elemento da personalidade cuja principal função seria favorecer a adaptação do indivíduo ao mundo. Tendo estreita relação com o social, consideramos que esse conceito fornece elementos interessantes para se refletir sobre as formas pelas quais o ser humano vivencia o trabalho, se o considerarmos como uma situação social que, no mundo contemporâneo, se apresenta inevitavelmente de alguma forma a todas as pessoas. Realizar um trabalho e/ou ter uma profissão é uma forma de adaptação ao meio, tanto no sentido de sustento material como na aquisição de um lugar social, no qual será necessário desenvolver algum tipo de comunicação e relação com um outro, que demanda determinadas expectativas de ação e respostas adequadas àquele papel:

Temos que aprender a nos adaptar às exigências culturais e coletivas em conformidade com nosso papel na sociedade – com nossa ocupação ou profissão e posição social – e ainda ser nós mesmos. Precisamos desenvolver tanto uma máscara de persona quanto um ego adequados. (WHITMONT, 1995, p.140)

A questão da adaptação social, também pode ser vista quando Jung (2012) descreve os movimentos de regressão e progressão como fundamentais dentro de sua teoria da libido. Em sua visão, a psique se desenvolve através de um movimento dinâmico da libido (ou energia psíquica) que circularia entre a adaptação ao mundo exterior (progressão) e a adaptação ao mundo interior (regressão):

Da essência da visão energética não se deduz que deva haver uma progressão

e regressão da libido, mas apenas que deve haver transformações equivalentes, pois a energética só se vê o quantum, jamais explica o quale. [...]

A progressão, enquanto processo ininterrupto de adaptação às condições do ambiente, fundamenta-se na necessidade vital da adaptação. Esta necessidade impõe a orientação absoluta para as condições do ambiente e a repressão de todas as tendências e possibilidades que estão a serviço da individuação [...]

A regressão, por seu lado, enquanto adaptação às condições do próprio mundo interior, fundamenta-se na necessidade vital de atender às exigências da individuação. A pessoa humana não é uma máquina, no sentido de poder ter um rendimento de trabalho constante [...] (JUNG, 2012, p.51)

No entanto, se faz necessário lembrarmos que, na concepção de Jung, a personalidade humana não coincide com o eu ou com o consciente. A instância do inconsciente é uma realidade anterior e que influi diretamente no desenvolvimento da consciência, o que traz uma noção de personalidade como resultado da interação entre ambas as instâncias psíquicas.

O grande paradigma de desenvolvimento para Jung é o que chamou de processo de individuação. Este conceito é bastante amplo e teve diversas formulações ao longo de sua obra. Para nosso tema, trabalharemos a partir da seguinte definição:

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por "individualidade" entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo. Podemos pois traduzir "individuação" como "tornar-se si-mesmo" (Verselbstung) ou "o realizar-se do si-mesmo" (Selbstverwirklichung). (JUNG, 2011b, p.63)

O termo Si-mesmo ou Self é utilizado por Jung, segundo Tardan-Masquelier (1994), de acordo com sua origem na palavra indiana atman, que quer dizer "literalmente 'Si', 'si-mesmo', e que designa, nos textos saídos do vedismo antigo, a pessoa verdadeira cujo eu é tão-somente um revestimento, um epifenômeno, uma cristalização acidental" (TARDAN-MASQUELIER, 1994, p.71), ou seja, o termo não designa especialmente a instância do eu, como seria compreendido por outras teorias psicológicas, mas sim a 'pessoa verdadeira' que, no seu entendimento, está além e aquém do eu e da consciência.

Há nesta proposta a ideia de uma 'auto-regulação psíquica', e da existência de dois centros psíquicos: o da consciência (ego) e o do inconsciente (Si-mesmo) que se inter-relacionam. O Si-mesmo, porém, é compreendido por Jung como uma instância que organiza, conduz e integra as demais instâncias psíquicas, incluindo o eu. Portanto, o processo do 'tornar-se si-mesmo' da individuação precisa ser compreendido dentro desta formulação mais complexa e o indivíduo entendido enquanto totalidade psíquica.

Como vemos a partir das ideias até então desenvolvidas, há uma relação estreita entre o processo de desenvolvimento psíquico e o desenvolvimento da cultura.

A questão da relação entre individualismo, individuação e coletividade dentro da obra junguiana se mostra também bastante complexa e pode nos levar a diversos questionamentos. Um deles é sobre como se daria o processo de adaptação da libido, em seus movimentos de Progressão e Regressão por exemplo, diante das demandas e dificuldades do mundo atual, outro é sobre até que ponto se consegue manter o equilíbrio saudável entre o 'ser você mesmo' (dentro dos parâmetros junguianos) e o 'ser o que o mundo solicita'. Sobre essa oposição de demandas Jung coloca:

A tensão leva ao conflito; o conflito leva à tentativa de reprimir-se reci-

procamente, e, quando se consegue suprimir o partido oposto, instala-se a dissociação, a "cisão da personalidade", o desacordo consigo mesmo, criando assim a possibilidade da neurose. Os atos resultantes deste estado são descoordenados, i.e., patológicos, e adquirem o aspecto de ações sintomáticas [...] (JUNG, 2012, p.45)

Se, por um lado, encontramos em diversas passagens dos textos de Jung uma tendência a contrapor o processo de individuação e adaptação social, enquanto um sendo mais impeditivo que cooperativo com o outro, em outros trechos também encontramos uma noção de que a adaptação social relativa é fundamental para o indivíduo em seu desenvolvimento e também de que a individuação não implica em individualismo e, portanto, em algo contrário à vida em comunidade:

A pessoa humana [...] só pode corresponder à necessidade externa se também estiver ajustada ao seu próprio mundo interno, isto é, se estiver em harmonia consigo mesma. E, inversamente, ela só pode ajustar-se a seu próprio mundo interno e alcançar a harmonia consigo mesma se também estiver adaptada às condições ambiente. (JUNG, 2012, p.51-2)

Individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas. A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social. [...] A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é. (JUNG, 2011b, p.63-4)

Dessa forma, a individuação se torna um processo no qual o indivíduo se diferencia efetivamente do mundo social, desenvolvendo plenamente potenciais próprios mas não necessariamente se afastando desse mundo. Tendemos a avaliar que, até muito ao contrário, exista a necessidade freqüente de ir ao encontro do social, pois nele a psique encontra a complementação do seu processo de desenvolvimento, como uma espécie de gangorra que precisa de peso dos dois lados para que a brincadeira aconteça, tal encontro põe a psique em movimento constante, levando ao seu crescimento:

Não podemos individuar sem outros seres humanos. Não podemos individuar no cume do Monte Everest ou numa caverna onde não vemos ninguém durante 70 anos. Só podemos individuar com ou contra alguém ou alguma coisa. (JUNG apud BERNARDI, 2011)

Mergulhados nestas oposições tão complementares do processo de desenvolvimento psíquico, propomos uma visão em que a busca por uma profissão, os ambientes de trabalho e o próprio fazer diário do trabalhador, sejam percebidos como espaços do mundo que demandam relação, adaptação e socialização, e que, nesse processo, ao solicitarem a utilização de recursos pessoais de resposta, são um grande convite à individuação.

O MITO COMO IMAGEM DA EXPERIÊNCIA POSSÍVEL

Correndo certos riscos nesta análise, partiremos da visão de Hillman (2010) que, ao propor o "psicologizar" através da mitologia, destaca que tal processo não leva a uma certeza, validação ou objetivação de qualquer espécie sobre o evento a ser levando em consideração e nos diz que:

A revelação do mito nos eventos confirma a ambigüidade, não a resolve. O mito move-se rumo ao significado meramente ao nos tirar das objetividades literais, e o lugar para onde o mito nos carrega não é nem mesmo um significado central, ou o centro do significado onde as coisas são supostamente sentidas como certas. Ao invés disso, hesitamos em perplexidade na borda onde estão as verdadeiras profundidades. Mais do que um incremento de certeza, há uma expansão de mistério, o qual é tanto a precondição quanto a consequência da revelação. (HILLMAN, 2010, p.280)

Para realizarmos nossa exploração do mito de Sísifo, como imagem de algumas possibilidades de relação com o trabalho, nada melhor do que uma descrição do mito que permita um relacionamento com sua imagem:

Sísifo, o mais solerte e audacioso dos mortais, conseguiu por duas vezes livrar-se da Morte. Quando Zeus raptou Egina, filha do rio Asopo, foi visto por Sísifo, que, em troca de uma fonte concedida pelo deus-rio, contou-lhe que o raptor da filha fora Zeus. Este, imediatamente, enviou-lhe Tânatos, mas o astuto Sísifo enleou-o de tal maneira, que conseguiu encadeá-lo. Como não morresse mais ninguém, e o rico e sombrio reino de Hades estivesse se empobrecendo, a uma queixa de Plutão, Zeus interveio e libertou Tânatos, cuja primeira vítima foi Sísifo. O astucioso rei de Corinto, no entanto, antes de morrer, pediu à mulher que não lhe prestasse as devidas honras fúnebres. Chegando ao Hades sem o "revestimento" habitual, isto é, sem ser um eídon, Plutão perguntou-lhe o motivo de tamanho sacrilégio. O solerte filho de Éolo mentirosamente culpou a esposa de impiedade e, à força de súplicas, conseguiu permissão para voltar rapidamente à terra, a fim de castigar severamente a companheira.

Uma vez em seu reino, o rei de Corinto não mais se preocupou em cumprir a palavra empenhada com Plutão e deixou-se ficar, vivendo até avançada idade. Um dia, porém, Tânatos veio buscá-lo em definitivo e os deuses o castigaram impietosamente, condenando-o a rolar um bloco de pedra montanha acima. Mal chegado ao cume, o bloco rola montanha abaixo, puxado por seu próprio peso. Sísifo recomeça a tarefa, que há de durar para sempre. (BRANDÃO, 1998, p.226)

É bastante possível ouvir em uma conversa entre pessoas comuns uma referência, geralmente negativa, entre a figura de Sísifo e o trabalho, sendo que a encontramos até no dicionário de língua portuguesa, dentro do verbete trabalho: "t. de Sísifo trabalho estafante e inútil, pois, uma vez acabado, tem de ser recomeçado [Segundo lenda grega, Sísifo foi um rei condenado a rolar interminavelmente uma pedra encosta acima]" (HOUAISS et al, 2009, destaque do autor)¹.

O termo trabalho é polissêmico e, utilizado tanto na linguagem do dia-a-dia como na acadêmica, veio adquirindo diversos sentidos ao longo da história humana, que vão desde uma noção profundamente negativa ligada a castigo e escravidão até o status de valor central dentro da ética protestante e do marxismo. Adotaremos, para nossa análise, uma definição geral de trabalho enquanto qualquer tipo de esforço humano que envolve alguma forma de transformação do mundo, a partir da qual o indivíduo obtém uma remuneração que lhe traz sobrevivência material e um lugar social.

Consideramos o trabalho como uma atividade humana que é fundamental na definição do homem em nossa sociedade atual, compartilhando da análise de autores da sociologia e da psicologia social, na qual o trabalho tem sua centralidade garantida na vida do ser humano, tanto em seu contexto social quanto em termos de sua subjetividade (LESSA, 2002; LIMA, 2007). Numa sociedade pautada pelo mérito produtivo, a inserção no trabalho na vida adulta, torna-se uma valor fundamental não só na auto-consideração do indivíduo como no seu valor

social, uma conseqüência lógica do que seria considerado uma "vida adaptada e normal" (CATTANI E HOLZMANN, 2006).

O trabalho pode ser visto através de diversas dimensões, mas sempre guarda uma dualidade que o funda ontologicamente:

- realização de uma obra que seja expressão da vida humana e traga reconhecimento e permanência, ou seja, inscrição social e possibilidade de construção de uma história: TRABALHO como EMANCIPAÇÃO (gerador de vida); [e]
- esforço rotineiro e repetitivo, sem reconhecimento, nem permanência, mera realização de uma atividade que não deixa vestígios, nem produto final, não faz história, que aproxima o homem do animal e reduz a subjetividade humana à sua dimensão real mínima (a dimensão fisiológica) desconectando, então, as dimensões temporais de passado, presente e futuro e impedindo a construção de projetos de vida: TRABALHO como ROBOTIZAÇÃO (gerador de vazio existencial e doenças) (RIBEIRO, 2010, p.333)

Foge ao alcance desse texto, realizar um aprofundamento a respeito da história e mesmo sobre as modificações ocorridas nas últimas décadas no mundo do trabalho. Porém cabe ressaltar que a categoria trabalho tem sido foco de inúmeros debates contemporâneos e assunto de uma variedade de pesquisas, publicações e eventos científicos, em diversos campos de estudo que buscam explorar, discutir e analisar a relação do homem com o mundo do trabalho dentro de sua complexidade e heterogeneidade cada vez mais crescente. O que podemos observar é que, sendo esse campo de estudo complexo, repleto de variáveis e conflitos, acaba por expor também um terreno fértil para o desenvolvimento de diversas patologias físicas e mentais, assim como demonstra ser de grande influência na formação da subjetividade e da cultura contemporânea².

A questão colocada anteriormente, sobre o conflito entre demandas psíquicas dentro da perspectiva junguiana, se coloca dentro desse cenário, no qual olhamos a inserção do trabalho na vida do indivíduo em seu processo de individuação. Como lidar com o conflito entre as demandas externas de um mundo do trabalho em "frangalhos" (se considerarmos, por exemplo, aspectos como a precarização do emprego, o próprio desemprego, alta competitividade, exigência de alto desempenho), e as demandas internas do indivíduo (como, por exemplo, o desejo de obter uma remuneração "justa", de realização, satisfação, reconhecimento e exercício de criatividade) ?

Partindo desta perspectiva de conflito consideraremos então o mito de Sísifo como uma imagem possível de alguns aspectos da relação do ser humano com seu trabalho na contemporaneidade.

Como seria a experiência desse aspecto da vida como o mito de Sísifo? Que aspecto da história se ilustra na vida do trabalho? Quais dificuldades surgiriam dessa vivência?

Não temos aqui o heroísmo grandioso dos trabalhos de Hércules, Teseu ou a Odisséia de um Ulisses. No máximo poderíamos imaginar uma espécie de herói trágico, como outros mitos gregos, nos quais a figura central é condenada a algum tipo de trabalho pela eternidade, a maioria sem redenção.

A história traz uma situação de busca desenfreada pela vida, que chega a enganar a morte, mas que tem o seu limite. Afinal, um mortal não pode escapar da morte por definição (não para sempre, diz o mito). Há um castigo, uma punição pela pretensão e pela atitude.

O castigo traz a imagem de uma eterna repetição infrutífera, da falta de criatividade, do aprisionamento. Um esforço descomunal que precisa ser repetido "para sempre". Subir e descer. Curiosamente, o mito não fala em desmotivação, cansaço ou desistência da tarefa ou mesmo em rebeldia. Traz a sensação de acei-

tação passiva por parte de Sísifo, como se toda sua ousadia anterior, enganando a própria morte, tivesse sido revertida numa atitude de resignação por culpa. Peso, movimento, repetição e aceitação.

Imaginamos que bem poderia ser esta uma sensação presente aos trabalhadores que, conscientes ou não de suas insatisfações com suas profissões e/ou com seus lugares de trabalho, acreditam e vivem a sensação de falta de opção e a necessidade de submissão. Levados possivelmente pela insegurança sobre o mercado de trabalho, pela necessidade de sustento material, pela falta de confiança em suas próprias capacidades e de coragem para experimentar novas atitudes e situações.

Assim imaginada e identificada a experiência de Sísifo, vemos uma significação da situação de trabalho em seus aspectos de condenação e castigo e não com suas possibilidades de realização, transformando e oferecendo algo ao mundo ou criando significados na relação com a realidade. Nesse sentido vemos a representação da dimensão do trabalho, tal qual citada anteriormente, "como ROBOTIZAÇÃO (gerador de vazio existencial e doenças)" (RIBEIRO, 2010, p.333).

Utilizando a ideia dos cinco instintos para Jung (2011a) seria como se o trabalho tivesse se tornado fruto apenas do instinto para atividade, sem conexão com a reflexão ou a criatividade. Ou ainda, dentro do movimento da libido de progressão e regressão (Jung, 2012), como se só houvesse adaptação ao mundo exterior e o mundo interior fosse ignorado e ocorresse uma aderência tão profunda da identidade, do eu do indivíduo à persona constituída num determinado tempo e espaço, que esta acaba por se tornar enrijecida, funcionando patologicamente. Haveria individuação possível nesse contexto?

Há algo da pulsão de morte, em termos freudianos, nessa imagem. A pura repetição. Ser obrigado a "viver" agindo sempre da mesma maneira não seria a experiência de "morrer"?

O mundo em termos globais (fisicamente, socialmente, economicamente etc) se modifica, nós nos modificamos psicologicamente, em algum aspecto, a todo o momento. Nossa consciência está tendo que lidar com novas informações que vem do mundo externo e do mundo interno, sendo que nosso inconsciente manda diversas informações, nos mais diversos formatos, sobre o que está nos acontecendo. Em qualquer momento pode acontecer o esgotamento de uma produção de trabalho que antes era vivida de forma satisfatória. O esgotamento ou o deterioramento do sentido do que se realiza num determinado ambiente de trabalho pode ocorrer a partir de mudanças no ambiente ou a partir de dentro do próprio indivíduo.

Podemos listar muitos exemplos de mudanças externas, tais como a troca financeira se tornando insuficiente, o lugar de trabalho sofrendo mudanças no comando ou em sua organização estrutural e de rotina, as demandas de volume ou qualidade do trabalho se tornando inviáveis, os tipos de vínculo (formal ou informal, por exemplo) se modificando etc. As exigências internas, no entanto, podem ser mais silenciosas e irracionais, e por isso mais reprimidas e negadas. Podem surgir na forma de sensações vagas de tédio, raiva, falta de identidade com o que se faz e trazem gradualmente a sensação de perda de sentido. Podemos facilmente imaginar alguém que esteja vivenciando assim essa imagem do mito desenvolvendo diversas patologias como depressão, mau-humor crônico, problemas de coluna e articulação ou dificuldades com a mobilidade, LER (lesão por esforços repetitivos), distúrbios de sono, estresse crônico... O que essas patologias poderiam comunicar?

Elas apontam para fora, certamente, expondo ambientes de trabalho inadequados, seja na maneira como são organizados e gestados, seja na sua ergonomia, enfim na falta de qualidade que oferecem nas condições de trabalho, mas também apontam para dentro. Frustração, angústia, e insatisfação pedem resposta. Acontece que, dar atenção para tais mudanças, também traz sofrimento.

Mudar o olhar que se tem do mundo e de si mesmo pode levar à necessidade de mudar o movimento feito até então, sendo que a simples repetição é tão conhecida, previsível e confortável...

Neste sentido, uma acomodação extrema às condições de trabalho e a negação dos próprios incômodos interiores levariam, vendo a imagem de Sísifo enquanto repetidor estéril, a uma experiência do trabalho como inútil e mecânico?

Kast (1997), ao fazer sua análise do mito, sugere, dentre outras possibilidades interpretativas, que este seria o "mito do trabalho", principalmente para pessoas na 2ª metade da vida, pois traz a sensação de frustração diante de um trabalho necessário mas improdutivo. Considera que a partir desse período da vida do indivíduo, boa parte do que se relaciona com o domínio do mundo exterior já teria sido aprendido e aplicado, ou seja, a pessoa já chegou nos seu "melhor possível" para a sociedade e o reconhecimento social passa a ser reduzido. Nesse momento se colocaria a questão da finitude e da decadência com a passagem do tempo. A experiência de Sísifo, assim, viria diante da não aceitação dessa finitude, na qual as grandes expectativas de conquista se frustram.

Mas podemos também avaliar outros lados da situação de Sísifo. A rotina também é, de muitas formas, necessária, pois organiza a vida, fornece uma ideia de estrutura da qual sabemos o que esperar e na qual não precisamos estar alertas, tensos ou na expectativa de algo. Também se observa que muitas coisas na existência da natureza e da humanidade se dão de forma repetida e que não é possível criar e inovar o tempo todo. O próprio trabalho, mesmo aquele com o qual a pessoa tem uma relação profunda de significado e realização, passa por períodos em que a experiência da repetição, tédio e desgaste acontecem. Pois sempre haverá uma relação de responsabilidade e obrigação que permeia a relação com o trabalho e, porque não dizer, com a vida. E sempre haverá dias em que não estaremos dispostos (física, mental ou espiritualmente) para enfrentar uma responsabilidade, já que somos limitadamente humanos e não heróis efetivos. Nesse sentido, mesmo que mudemos de atitude, de pedra ou de montanha, sabemos que, de alguma forma, a experiência da repetição se colocará novamente nesse contexto...

Imaginando Sísifo nesse outro sentido, podemos vê-lo perseverando em sua tarefa, já que não é realmente possível fugir da morte. Poderíamos assim ir além e refletir que o mais importante de todo o processo talvez não seja o objetivo mas sim o 'estar a caminho':

Os grandes problemas da vida nunca são resolvidos de maneira definitiva e total. [...] Parece-me que a significação e a finalidade de um problema não estão na sua solução, mas no fato de trabalharmos incessantemente sobre ele. É somente isto que nos preservará da estupidez e da petrificação. (JUNG, 2011a, p.350-1).

Podemos pensar que então, talvez, o desafio seja de observar se estamos na montanha certa, se nossa pedra é a mais adequada para as forças disponíveis no momento, se é possível aprendermos a dar um tempo na tarefa de vez em quando ou ainda, mais radicalmente, mudarmos de tarefa. Mas sabendo que sempre haverá uma a ser cumprida...

E talvez a grande pergunta, a maior de todas, a se fazer seja: o que eu faço tem algum sentido para mim? Pois a busca por uma resposta leva a uma auto-reflexão fundamental, pondo em movimento a gangorra psíquica, de dentro para fora e de volta para dentro, infinitamente... e apenas um forte senso de significado é capaz de fazer o homem suportar o que pareceria impossível.

Mas ainda ficam outras importantes perguntas tais como: os problemas estariam então mais dentro ou fora do indivíduo? E as soluções possíveis para tais conflitos?

A doença no trabalho, ou a relação doente com o trabalho seria uma cronificação de um papel social como a principal fonte de realização individual? Nesse sentido o indivíduo esperaria viver através do trabalho a satisfação de todas as suas necessidades e, isso sendo impossível, a frustração certa surge nessa forma? E/ou os ambientes de trabalho se tornaram tão agressivos, competitivos e instáveis, que não parece haver espaço para uma realização pessoal significativa e a tensão gerada pelo conflito se faz aparecer nos sintomas?

A visão das psicologias psicodinâmicas, nas quais incluímos a psicologia analítica, tendem a responder a estas questões analisando os processos a partir das dinâmicas do indivíduo e colocando nele as possíveis soluções para o conflito. Consideramos um desafio, no entanto, buscar um caminho intermediário, que valorize as possibilidades de autonomia e criatividade do indivíduo, mas que, ao mesmo tempo, não subestime o poder do social e suas demandas, muitas vezes perversas, sobre o desenvolvimento do ser humano em uma sociedade tão complexa quanto a nossa. ☒

Notas

1. Encontramos o próprio Jung utilizando a expressão nesse sentido ao falar sobre a questão do por que os homens têm problemas: "Não farei trabalho de Sísifo, nesta obra-prima de confusão, mas tentarei, simplesmente, apresentar minha contribuição para a solução desta questão básica". (JUNG, 2011a, p.345).
2. Ver por exemplo: Antunes, R. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999; Dejours, C. *A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Cortez/Oboré, 2008; Sennett, R. *A corrosão do caráter: as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1998; Lima, L.M.A.C. O sofrimento psíquico e as psicopatologias laborais em face das novas relações de trabalho: uma abordagem introdutória. *REUNA*, 13 (1), 11-18, 2008.

Referências Bibliográficas

- BERNARDI, C. *Indivíduoação: do eu para o outro, eticamente*. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/jgetiind.htm>>. Acesso em 20 de julho 2011.
- BRANDÃO, J.S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, vol I, 1998.
- CATTANI, A.D.; HOLZMANN, L. *Dicionário de trabalho e tecnologia*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- HILLMAN, J. *Re-vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HOUAISS, A. et al (Ed) *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JUNG, C.G. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- _____. *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011a.
- _____. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- KAST, V. *Sísifo: a mesma pedra, um novo caminho*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- LESSA, S. *O mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- LIMA, L.M.A.C. Trabalho e identidade: uma reflexão à luz do debate sobre a centralidade do trabalho na sociedade contemporânea. *Revista Educação Tecnológica*, 12(3), 05-09, 2007.
- RIBEIRO, M.A. Estratégias micropolíticas para lidar com o desemprego: contribuições da Psicologia Social do Trabalho. *Revista de Psicologia Política*, 9(18), 2010, p.331-346.
- SAMUELS, A. et al. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- TARDAN-MASQUELIER, Y.C.G. *Jung: a sacralidade da experiência interior*. São Paulo: Paulus, 1994.
- WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo*. São Paulo: Cultrix, 1995.



Ana Carolina Takenaka Medeiros <anactmed@gmail.com>

■ Bacharel em Psicologia - PUC/SP

Karoline Costa e Silva <psicologa.karoline@gmail.com>

■ Bacharel em Psicologia - Faculdade Santo Agostinho - FSA

Maria Lyana Aragão <lyana.aragao@hotmail.com>

■ Bacharel em Psicologia - Universidade de Fortaleza - UNIFOR

■ Especialização em terapia familiar - UNIFOR

Ceres Alves de Araújo <ceres@puccsp.br>

■ Professora do Núcleo de Estudos pós Graduados de Psicologia Clínica - PUC/SP

Reflexões sobre a Terceirização da Maternidade

As novas pesquisas sobre as relações iniciais na estruturação psíquica do bebê e a formulação do conceito da Constelação da Maternidade, por Daniel Stern, denotam a importância dos vínculos no início da vida. Atualmente, com a crescente terceirização da maternidade, e tendo em vista as exigências impostas à mãe contemporânea, faz-se necessário contextualizar os vínculos estabelecidos também com estes outros cuidadores. Todas as possibilidades de terceirização apresentam vantagens e desvantagens no desempenho da função materna, na relação mãe-bebê e também no desenvolvimento infantil.

A terceirização da maternidade atualmente é muito difundida no Brasil, em todas as camadas sociais. Desde o primeiro dia de vida do bebê, a nova mãe pode contar com auxílio de profissionais, como enfermeiras ou até vizinhas experientes, para instruí-la nessa empreitada que é cuidar de um ser tão frágil e indefeso.

Algumas décadas atrás, ela iria com seu bebê para a casa de sua mãe ou avó, para uma imersão neste mundo matriarcal. Hoje em dia, a nova mãe conta mais com o suporte de suas amigas, da internet, e da própria babá, do que com a experiência compartilhada entre as gerações de sua própria família. Com isso, tradições e costumes são esquecidos e perdem sua função social de minimizar as angústias das mães.

Por conta da inserção da mulher no mundo do trabalho, faz-se necessária a terceirização dos cuidados dos bebês e das crianças, para dar continuidade a sua vida profissional. Após a licença maternidade, concedida por lei, a mãe conta com diversas opções, entre elas creches e escolas, para delegar o cuidado das crianças.

Devido a esta demanda, surgiram profissionais especializados em fornecer condições ambientais e afetivas para o bom desenvolvimento das crianças, que passam a fazer parte de outros âmbitos, diferentes do familiar.

Apesar da ampla utilização dos serviços de terceirização da maternidade, este é um conceito pouco estudado na produção científica atual. Os trabalhos encontrados abarcam as especificidades da relação mãe-bebê, porém a temática sobre a terceirização é escassa.

Neste artigo descrevemos a constelação da maternidade e sua importância nas primeiras relações do bebê (0 a 3 anos), através da experiência intersubjetiva com seus pais. Também buscamos compreender quem é a "criança terceirizada" no mundo contemporâneo e como se estabelecem os vínculos com os cuidadores terciários.

Foi utilizado como base o estudo sobre a natureza e a origem dos vínculos afetivos, de Bowlby, e o estudo de Stern sobre a importância da constelação da maternidade na estruturação psíquica do bebê.

NATUREZA E FUNÇÃO DO APEGO

Segundo Bowlby (1984), a sobrevivência das crianças, particularmente em uma espécie que precisa do cuidado do outro, depende da manutenção da proximidade de adultos que desempenhem funções de proteção e fornecimento de alimentação, conforto e segurança. Integrando conceitos etológicos à sua teoria, esse autor defende que a tendência em estabelecer vínculos com determinados indivíduos é um componente básico da natureza humana, que já está presente ao nascer. Esta característica tem uma clara função biológica de sobrevivência da espécie e teria se consolidado no ambiente evolucionário de adaptação.

O vínculo é um laço relativamente duradouro que se estabelece com um parceiro. O apego é uma disposição para buscar proximidade e contato com uma figura específica, e seu aspecto central é o estabelecimento do senso de segurança. Cabe ressaltar que tanto o vínculo afetivo como o apego são estados internos. Os comportamentos de apego, por sua vez, são observáveis e organizados nas interações das crianças com seus cuidadores, permitindo que a criança consiga ter e manter a proximidade. Tais comportamentos podem ser muito variados, sendo alguns dos mais comuns chorar, chamar, balbuciar, sorrir e agarrar-se. (BOWLBY, 1984, p. 468)

A teoria do apego considera que a qualidade das relações de apego depende das interações entre a díade mãe-criança, enfatizando que a saúde mental da criança depende de que ela tenha a vivência de uma relação calorosa, íntima e contínua com sua mãe (ou uma mãe substituta permanente, uma pessoa que

desempenha, regular e constantemente, o papel de mãe para ela) na qual ambos encontrem satisfação e prazer.

Dessa forma, Bowlby defende que existe uma forte relação causal entre as experiências de um indivíduo com seus pais e sua capacidade posterior para estabelecer vínculos afetivos, podendo haver uma repetição desse padrão de comportamento, manifestando-se em problemas conjugais e em dificuldades com os filhos. Da mesma forma que os pais precisam proteger e suprir a necessidade de afeto da criança, eles precisam também respeitar e incentivar o desejo da mesma de explorar e ampliar gradualmente suas relações com crianças de sua idade e com outros adultos.

Face ao exposto, é notória a importância da teoria do apego no desenvolvimento da personalidade da criança e seus modos de relacionamento durante toda a vida. O apego foi apresentado como um sistema comportamental que possui a sua própria forma de organização interna e serve à sua própria função.

O comportamento de apego é visto como aquilo que ocorre quando são ativados certos sistemas comportamentais. Acredita-se que os próprios sistemas comportamentais se desenvolvem no bebê como resultado de sua interação com o seu ambiente de adaptabilidade evolutiva e, em especial, de sua interação com a principal figura nesse meio ambiente, ou seja, a mãe. (BOWLBY, 1984, p. 222)

A CONSTELAÇÃO DA MATERNIDADE

Segundo Stern (1997), quando falamos em relacionamento pais/bebês precisamos levar em consideração a natureza especial da mãe, nesse momento único, e sua predisposição para sentir, pensar e agir com foco no cuidado com o bebê, elaborando a partir disso o conceito de constelação da maternidade. Essa constelação não é universal, inata ou obrigatória, estamos tratando de um construto da atualidade inserido em sociedades ocidentais e pós-industrializadas.

Uma de suas características é tornar-se um novo eixo organizador para a vida psíquica da mãe, determinando uma nova série de tendências de ação, sensibilidade, fantasias, medos e desejos. A constelação da maternidade se refere a três preocupações e discursos diferentes, mas inter-relacionados, que acontecem interna e externamente. São eles:

- O discurso da mãe com sua própria mãe, especialmente com sua mãe como mãe para ela quando criança;
- Seu discurso consigo mesma, especialmente com ela mesma como mãe;
- Seu discurso com o bebê.

Essa trilogia, portanto, é a preocupação central do relacionamento da mãe com o bebê, visando uma maior reelaboração psíquica. Nesse momento de sua vida, a mãe passa por um processo de reestruturação mental, suas preocupações e interesses passam a ser focados em seu relacionamento com o bebê. Alguns questionamentos fazem parte da vida da mãe acerca da necessidade dos cuidados com o bebê nesse momento. Uma série de desejos, medos e memórias influenciarão os sentimentos, ações e as relações interpessoais e outros comportamentos adaptativos da mãe nesse momento.

Na nossa sociedade um grande valor é dado ao papel maternal, a responsabilidade pelos cuidados com o bebê é, em grande parte, papel da mãe. Mesmo que ela delegue parte dessa tarefa a outras pessoas, espera-se que ela seja capaz de responder às demandas da criança de forma eficiente, tanto no campo da nutrição, como no campo das necessidades corporais e afetivas, para que o bebê se mantenha saudável ao longo do desenvolvimento. O bebê ao nascer, experiencia

uma relação intersubjetiva, entre ele, a mãe e o outro. Estas representações intersubjetivas da relação mãe-bebê são o que Stern (1997) chamou de "experiência de estar com uma pessoa de uma certa maneira", é a forma pela qual a experiência é vivida e representada, e que essas representações não são formadas a partir de pessoas ou eventos externos, isto é, de fora pra dentro, e sim a partir da autoexperiência de estar com uma outra pessoa.

Em resumo, nós precisaremos de uma representação do aspecto subjetivo do envolver-se em repetidas experiências interpessoais em que todos os elementos básicos da experiência (ações, afetos e assim por diante) possam ser representados juntos e, ao mesmo tempo, separadamente. Nós chamaremos essa representação de um "esquema-de-estar-com-uma-outra-pessoa". (STERN, 1997, p.81)

Esta fase permite ao bebê a formação do vínculo, bem como a construção de si mesmo na relação com os que estão ao seu redor, possibilitando perspectivas positivas sobre si e sua realidade. Imersos nessa diáde é que o bebê e a mãe estabelecem uma relação simétrica. Segundo Araújo (2011), a natureza dotou os bebês de potência para atrair para si a atenção de seus cuidadores, sendo ativos e sedutores. Para se desenvolver, o bebê precisa ser cuidado e compreendido, ou seja, ser amado, numa forma de amor que precisa ser correspondida.

Estas experiências interativas e repetitivas da vida do bebê vão guiando seu modo de agir, sentir e interpretar seu relacionamento com o mundo. São essenciais para sua estruturação psíquica e irão ser um referencial para posteriores experiências e maneiras de estar no mundo com outras pessoas de uma determinada maneira.

Nesse sentido, discutiremos a figura dos pais e do cuidador, na relação interpessoal com o bebê como fator determinante na estruturação psíquica da criança.

TERCEIRIZAÇÃO DA MATERNIDADE

Segundo Stern (1997), o êxito do desempenho da mãe no cuidado com o filho beneficia-se dos "sistemas de apoio" que são, na verdade, pessoas ou instituições presentes no cuidado com o bebê. Essas redes de apoio incluem pai, avós, tios, enfermeiras e babás, berçários, creches e escolas.

O tema da matriz de apoio se refere à necessidade da mãe de criar, permitir, aceitar e regular uma rede de apoio protetora, benigna, para que ela possa realizar plenamente as duas primeiras tarefas de manter o bebê vivo e promover seu desenvolvimento psíquico-afetivo. Esse tema, o da matriz de apoio, é inevitável, dadas as imensas demandas que tanto o bebê quanto a sociedade fazem à mãe, sem proporcionar-lhe a necessária preparação e os meios para satisfazê-las. O relativo desaparecimento da família ampliada para ajudar a mãe não foi adequadamente substituído por nenhuma outra unidade social, e certamente por nenhuma estrutura médica ou de saúde. (STERN, 1997, p.166)

Percebemos uma grande necessidade das mães de auxílio no cuidado com as crianças. E, de fato, quando a maternidade emerge na vida da mulher, ela precisa sentir-se protegida e acolhida pela matriz de apoio, para desempenhar o papel fundamental que tem na vida de seu filho. Estas pessoas podem, cuidando do bebê e da mãe, transmitir tranquilidade e segurança a ela.

Mesmo contando com o suporte da matriz de apoio, a mãe não está isenta de sentimentos como medo e insegurança. Críticas, julgamentos e opiniões podem surgir dos membros das próprias redes de apoio, comprometendo a criação e

manutenção das mesmas, podendo impossibilitar a mãe de fortalecer sua autoestima, autonomia e dignidade diante da cuidado com a criança.

Verifica-se, nos dias atuais, certa dependência da matriz de apoio em que a mãe, ao invés de contar com a rede como suporte, passa a transferir os cuidados com a criança integralmente a terceiros.

ENFERMEIRAS E BABÁS

Entre os aspectos positivos que a babá apresenta estão a experiência de ter cuidado de outros bebês e seu conhecimento prático da rotina inicial. Estes fatores transmitem segurança e amenizam o impacto do cansaço físico da mãe, principalmente nos primeiros meses de vida do bebê. Outra função importante da babá é a manutenção de regras, normas e inserção de limites na ausência dos pais.

A inclusão deste terceiro, por mais especializado, constante e reconfortante que seja, possui implicações na estruturação psíquica da criança. Por exemplo, supõe-se que a presença de um profissional iniba a mãe de aventurar-se na descoberta de maneiras diferentes de agir com seu bebê. Podemos inferir também que a alta rotatividade de profissionais pode ser um fator estressante, visto que a rotina da criança, que é tão importante e estruturante, pode ser comprometida.

A mãe não deve admitir ser colocada na condição de "marinheira de primeira viagem", delegando, por insegurança, funções que lhe cabem prioritariamente. O papel da babá é o de auxiliar a mãe. A tentativa, o erro e o acerto são excelentes passos para esse aprendizado. Com esses cuidados, a babá pode se tornar uma figura importante para que a mulher possa equacionar da melhor maneira o duplo papel de mãe e profissional. (RAMALHO JR. A, TOPCZEWSKI C. S., LUZ C. C. et al., 2002, p. 213)

Partindo de tais considerações, podemos supor que o papel da babá, para a criança, poderá tanto ser de uma figura substituta positiva até uma restrição negativa ao seu desenvolvimento autônomo.

AVÓS E OUTROS FAMILIARES

Os avós e outros familiares têm a vantagem de possuir um vínculo afetivo com a criança, o que pode possibilitar exercer com mais eficácia o suporte à função materna. Outro ponto positivo para a mãe é a confiança intrínseca nestes familiares.

Em contrapartida, podem haver divergências de conduta sobre a educação da criança, competição entre a mãe e a avó no papel principal de maternidade ou interferências na rotina da família nuclear.

A competição pelos filhos-netos entre pais e filhos, entre sogra e nora ou genro, entre sogro nora ou genro, bastante conhecidas por muitos de nós, em parte me parece conter esse fator. E a chegada da nova criança traz a possibilidade, como risco, do aumento da guerra de poder entre pais e filhos com o uso-abuso da criança filho-neto como objeto da competição. (GALIÁS, 2003, p. 77)

Os benefícios da criança cuidada por familiares são o fortalecimento de vínculos afetivos e ampliação de sua rede de suporte emocional. Porém, a criança pode sentir-se dividida diante de desentendimentos dos pais com os familiares cuidadores.

CRECHES E ESCOLAS

Ambientes sociais são extremamente necessários e prazerosos para as crianças, pois a interação com seus pares estimula seu desenvolvimento global. As atividades educativas possibilitam aprendizado em diversas esferas do conhecimento e as normas das instituições preparam as crianças para a inserção social, ensinando limites e respeito ao outro.

Ir para a pré-escola ou para o jardim-de-infância é a primeira e mais importante oportunidade que a criança tem de aprender a adaptar-se ao mundo exterior. Ela aprenderá a fazer parte de um grupo, a interpretar as normas sociais, a ajustar-se às expectativas e regras dos adultos, a conhecer os hábitos sociais de crianças da sua mesma idade, e a desenvolver o seu estilo de fazer e manter amigos. (BRAZELTON, 1994, p. 438)

Porém, podemos indagar que se a rotina escolar for muito prolongada e com excesso de estimulação, poderemos perceber um desgaste da criança com possível prejuízo em seu desenvolvimento.

De um lado, a criança pode vivenciar positivamente a rotina escolar, de modo que sintam-se estimulada em todo seu potencial e acolhida por colegas e professores. Por outro lado, pode sentir a escola como um ambiente limitante e restrito, e sentir falta de tempo livre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através dos estudos feitos por Bowlby e Stern, fica claro que as experiências interativas e a formação de vínculos na primeira infância são cruciais para a estruturação psíquica da criança, bem como para suas experiências posteriores ao longo do ciclo vital.

De acordo com Rios (2011), as falhas nos relacionamentos interpessoais levam à dificuldades na criação de um sentimento de unidade e continuidade de si mesmo na criança, sentimento este que constrói sua narrativa de vida através do passado, em direção ao futuro.

A qualidade dos relacionamentos nos primeiros anos de vida do bebê inclui laços humanos de apego, segurança e afeição. Os membros da matriz de apoio podem proporcionar momentos de afeto, fazendo com que a criança se sinta segura e protegida. Isto faz com que as experiências vividas subjetivamente sejam representadas como um acontecimento significativo e reconstrutivo nos "esquemas de estar com uma outra pessoa".

Apesar de ser essencialmente importante a criação e manutenção de uma matriz de apoio para a mãe poder desenvolver suas funções plenamente, indagamos se atualmente há uma tendência exacerbada de delegar os cuidados e educação das crianças. Conforme discutimos a respeito dos diversos tipos de terceirização da maternidade, tanto a falta quanto o excesso podem ser prejudiciais ao desenvolvimento infantil. Percebemos a necessidade de novos trabalhos e pesquisas acerca deste fenômeno, que apresenta uma mudança de paradigma nas primeiras relações humanas. ❏

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, C.; MELLO, M.A.; RIOS, A.M.G. (Org). *Resiliência: teoria e práticas de pesquisa em psicologia*. São Paulo: Ithaca Books, 2011.
- BOWLBY, J. *Formação e rompimento dos laços afetivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BOWLBY, J. *Apego e perda – a natureza do vínculo*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BRAZELTON, T.B. *Momentos decisivos do desenvolvimento infantil*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- GALIÁS, I. (2003). "Pais e filhos uma rua de mão dupla". *Junguiana*. São Paulo, volume 21, p. 69-80.
- RAMALHO JR, A.; TOPCZEWSKI C.S.; LUZ C.C. et al. "O Papel da Babá". In: *A saúde de nossos filhos*. São Paulo: Publifolha, 2002.
- STERN, D. *A constelação da maternidade: o panorama da psicoterapia pais-bebê*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.



Marina Hernandes Migliari <mari_hm@hotmail.com>
■ Graduada em psicologia - PUC/SP

Transtorno Dissociativo de Identidade e Abuso Sexual na Infância: Uma Abordagem Junguiana

Este estudo visa explorar teoricamente a relação entre abuso sexual na infância e o Transtorno Dissociativo da Identidade, à luz da Psicologia Analítica. Foram pesquisados, na literatura existente sobre o tema, os mecanismos que fazem com que um trauma na infância crie defesas inconscientes em forma de personalidades dissociadas da personalidade original, com o objetivo de preservá-la. Recorre-se à Teoria Junguiana da Personalidade e dos Complexos para explicar como isso se dá na psique humana e como o processo terapêutico orientado por essa mesma abordagem pode favorecer a reorganização da estrutura psíquica, levando à superação do trauma e a retomada do desenvolvimento da personalidade.¹

TDI: TRANSTORNO DISSOCIATIVO DE IDENTIDADE

Segundo o DSM-IV (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder, 1994), o Transtorno Dissociativo de Identidade tem, resumidamente, como característica essencial a presença de duas ou mais identidades ou estados de personalidade distintos, que recorrentemente assumem o controle do comportamento, e a existência de uma incapacidade de recordar informações pessoais importantes, cuja extensão é demasiadamente abrangente para ser explicada pelo esquecimento normal. Além disso, a perturbação não se deve aos efeitos fisiológicos diretos de uma substância ou de uma condição médica geral.

De acordo com a literatura, o TDI tem como origem um mecanismo de defesa muito primitivo, que permite à personalidade lidar com situações complexas e traumáticas. No caso do abuso sexual, por exemplo, a criança que é abusada repetitivamente utiliza-se da dissociação defensiva como refúgio constante. A efetividade desse mecanismo faz com que ela se acostume com ele e, quando se sente ameaçada, utiliza este sistema dissociativo de defesa, ao invés de confrontar a situação. Pretende-se, assim, ao verificar a relação entre abuso sexual na infância e a ocorrência de um estado de dissociação da personalidade, entender, à luz da Psicologia Analítica, os mecanismos psicológicos envolvidos nesse processo. Em outras palavras, busca-se compreender, a partir da noção de estrutura psíquica proposta por Jung, como e porque passar por situações traumáticas na infância – como no caso de abuso sexual – pode gerar o desenvolvimento de personalidades alternativas.

O DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE DA CRIANÇA

Antes de abordar o desenvolvimento patológico da personalidade, ou mais especificamente, o desenvolvimento do TDI, faremos uma referência a como se estrutura o processo normal da constituição da personalidade para a Psicologia Analítica.

Historicamente, NEUMANN (1970) propõe que a relação primal mãe-filho é de essencial importância no desenvolvimento do bebê. Define a existência de uma fase embrionária, dividida em intrauterina e extrauterina, que se estende, aproximadamente, durante todo o primeiro ano de vida do bebê. Essas duas etapas são consideradas embrionárias, pois mesmo após o nascimento da criança, existe um período no qual ela não possui consciência e ego desenvolvidos, por isso a mãe continua sendo a representação do mundo que a envolve. Em outras palavras, nesse período, o Self Corporal da criança ainda está abarcado pelo Self da mãe. A etapa embrionária extrauterina, também denominada período urobórico, é representada pelo símbolo da serpente que morde a própria cauda, ou seja, este período embrionário tem como característica fundamental a unidade "sem opostos" da realidade psíquica da criança, envolvida em uma relação unitária com mãe, em que não há limite entre eu-outro, ou entre sujeito-objeto.

Essa situação de identidade indiferenciada traz à criança a possibilidade de, através da mãe, relacionar-se com o próprio corpo, com o Self, com o outro e com o mundo. O fim do estado embrionário se estabelece quando há uma diferenciação entre as duas pessoas, e se pode falar de um Self completo, um Self que consegue reunir o Self Corporal e o Self Relacional externalizado da mãe. Assim, a criança com seu ego em desenvolvimento deixa de ser apenas um Self Corporal, passando a ser uma totalidade individual, tornando-se apta a relacionar-se com os outros. A partir da separação eu/outro-sujeito/objeto, o ego na criança se consolida e inicia-se o desenvolvimento da consciência, que mais tarde culminará na consciência polarizada adulta. Paralelamente, NEUMANN destaca a relevância da vivência corporal envolvida nesse processo:

(...) uma das dificuldades essenciais no desenvolvimento da criança consiste no fato de o ego precisar ir se instalando gradualmente no corpo único,

próprio, individual da criança. Este processo, que caminha lado a lado com o desenvolvimento do ego da criança, é responsável pela extraordinária importância de toda a experiência corporal na primeira fase da infância. (NEUMANN, 1970, p. 26).

Ainda segundo Neumann, em sua abordagem pioneira do desenvolvimento infantil, a consolidação do ego, o Self, que antes se mantinha externo na relação dual com a mãe, começa a ser internalizado pela criança. Assim, a mãe passa a concretizar-se como um "tu", uma extensão da sociedade que representa (NEUMANN, 1970, p. 35 - 36). Desse modo, é só a partir do primeiro ano de vida que o ego assume sua posição de autonomia como centro da consciência.

ABUSO SEXUAL NA INFÂNCIA E SUAS POSSÍVEIS CONSEQUÊNCIAS PARA O DESENVOLVIMENTO DO INDIVÍDUO

A abrangência dos termos "violência", "abuso", "maus tratos", pode levar a uma ideia equivocada a respeito da gravidade de tais situações. Assim, é importante distinguir o uso desses termos *lato sensu* e para a psicologia de um modo geral. O termo *abuso sexual* é talvez o mais difundido e popularizado para denominar as situações de violência sexual contra crianças e adolescentes. Constatase, entretanto, que conceitualmente o abuso sexual é considerado e nomeado, ora como maus tratos, ora como violência (FALEIROS e CAMPOS 2000). Neste sentido, segundo uma perspectiva mais abrangente, entende-se por abuso sexual:

(...) uma situação de ultrapassagem (além, excessiva) de limites: de direitos humanos, legais, de poder, de papéis, do nível de desenvolvimento da vítima, do que esta sabe e compreende, do que o abusado pode consentir, fazer e viver, de regras sociais e familiares e de tabus. E que as situações de abuso infringem maus tratos às vítimas. (Ibid. 2000, p.07)

Assim, não se está considerando aqui o abuso sexual como a ocorrência de um ato sexual concreto, pois o abuso pode se manifestar de forma aparentemente violenta por sua conotação sexual, entretanto não invasiva. Devemos pensar, portanto, no abuso sexual como uma situação que promove a desestruturação da noção de corporeidade de uma criança e que, conseqüentemente, pode comprometer a estruturação de sua identidade. Essa concepção pressupõe que cada indivíduo possui uma imagem corporal, isto é, uma representação internalizada do próprio corpo, e que a noção de identidade de uma pessoa provém basicamente da sensação de contato que a mesma estabelece com o próprio corpo. Dessa maneira, "entende-se por imagem do corpo humano a figuração do nosso corpo, formada em nossa mente, ou seja, o modo pelo qual o corpo se apresenta para nós". (FARAH, 2011, apud SCHILDER, 1981).

É também relevante considerar que a *Organização Mundial de Saúde* define violência como "uso intencional da força física ou do poder, real ou em ameaça, contra si mesmo ou outra pessoa (...) que resulte ou tenha uma alta probabilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, prejuízo no desenvolvimento ou privação." De acordo com a OMS (2010), aproximadamente 20% das mulheres e 5-10% dos homens relatam ter sido abusados sexualmente quando crianças, enquanto 25-50% de todas as crianças afirmam terem sido agredidas fisicamente.

Tendo em vista a correlação entre abuso sexual e/ou violência contra criança e suas conseqüências para o desenvolvimento psíquico, podendo acarretar em transtornos psiquiátricos, pode-se afirmar que essas situações consideradas traumáticas podem ser fatores desestruturantes da identidade, na medida em que a identidade da criança ainda não está completamente formada. Em outras palavras, é como se "o abusador, usando a criança como objeto sexual, atacasse

o fator 'reconhecimento', base da teoria intersubjetiva do desenvolvimento da personalidade ou do si mesmo, provocando a queda da personalidade no vazio, na ausência de sentido e de razão". (KAPPEL *et al.* 2011. p.224)

Ainda nesse sentido, é importante ressaltar que um abuso sexual é uma violência física que gera consequências negativas para a estruturação da autoimagem da criança que teve seu corpo invadido, na medida em que a vivência corporal na infância é um dos aspectos fundadores de seu psiquismo, que começa seu desenvolvimento a partir do reconhecimento de si enquanto corpo.

Portanto, tendo em vista a importância da estruturação do sentimento de corporeidade para o desenvolvimento da personalidade, e que "o conflito entre ego e corpo gera uma cisão na personalidade que afeta todos os aspectos da existência e do comportamento do indivíduo" (LOWEN, 1910, p. 21), fica evidente, que uma criança vítima de abuso crônico passa a utilizar-se de defesas regressivas para suportar seus sentimentos, pois "o que acontece para a criança é tão terrível que não deve ser sentido nem pode ser registrado, ocorrendo um isolamento maciço dos sentimentos, com confusão e negação" (BASSOLS *et al.* 2011. p.70). Sendo assim, é possível afirmar que a criança poderá desenvolver um processo de dissociação, a fim de tentar anular a experiência de violência, pois nesta fase do desenvolvimento ainda não possui recursos suficientes para lidar com a situação traumática.

TRANSTORNO DISSOCIATIVO DE IDENTIDADE E SUA RELAÇÃO COM O TRAUMA (PERSONALIDADE MÚLTIPLA)

As classificações e critérios diagnósticos atuais do Transtorno Dissociativo de Identidade são definidos pelo CID-10 (1993) – Classificação Internacional de Doenças mentais – da Organização Mundial de Saúde, em Genebra, no qual a personalidade múltipla está catalogada com o código F44.8, *Outros Transtornos Dissociativos [de conversão]*, um sub-tópico do código F44, *Transtornos Dissociativos [de conversão]*; e pelo DSM-IV-TR (2003): *Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders*, da Associação Americana de Psiquiatria, com o código 300.14. É importante ressaltar que apenas em 1980, na terceira atualização do manual (DSM-III), foram organizados critérios específicos para o diagnóstico de Personalidade Múltipla, na categoria de Transtornos Dissociativos, de acordo com o proposto nos itens a seguir:

- A. Presença de duas ou mais identidades ou estados de personalidade distintos (cada qual com seu próprio padrão relativamente persistente de percepção, relacionamento e pensamento acerca do ambiente e de si mesmo).
 - B. Pelo menos duas dessas identidades ou estados de personalidade assumem recorrentemente o controle do comportamento da pessoa.
 - C. Incapacidade de recordar informações pessoais importantes, demasiadamente extensa para ser explicada pelo esquecimento comum.
 - D. A perturbação não se deve aos efeitos fisiológicos diretos de uma substância (por ex., blackouts ou comportamento caótico durante a intoxicação com álcool) ou de uma condição médica geral (por ex., crises parciais complexas).
- Nota: Em crianças, os sintomas não são atribuíveis a companheiros imaginários ou outros jogos de fantasia.

De acordo com a Classificação Internacional de Doenças mentais, a Personalidade Múltipla, na categoria de Transtorno Dissociativo, tem como principais características a perda parcial ou completa das funções normais de integração das lembranças, da consciência, da identidade e das sensações imediatas, do controle dos movimentos corporais e os diferentes tipos de transtornos dissociativos tendem a desaparecer após algumas semanas ou meses, em par-

ticular quando sua ocorrência se associou a um acontecimento traumático.

ROSS (1989) enfatiza que o TDI é um distúrbio dissociativo e, por definição, é baseado na utilização de um mecanismo de defesa de dissociação. Para ele, a dissociação pode ocorrer de diversas formas quando dois elementos que geralmente estão interligados se separam. Um exemplo desse mecanismo é um paciente com sentimentos em relação ao pai e a memória do incesto: a personalidade original, denominada de *host*, pode adentrar ao tratamento com sentimentos positivos em relação ao pai, entretanto apresentando completa amnésia do incesto, que será manifesto por um de seus *alters*. (ibid. p.87-88). A hipótese traumática do transtorno é de que:

A criança separa as memórias e os sentimentos traumáticos de sua consciência, criando estados dissociados, que, com reforço e repetições do trauma, desenvolvem um senso de identidade independente. Estas se manifestam clinicamente como 'alter' personalidades (...) Nos casos estudados até hoje ficou evidenciado que o DPM (*Distúrbio de Personalidade Múltipla*) surge de traumas ocorridos na infância, às vezes em fases bem primitivas da vida. (MAERKER, 1997, p.04 e 06)

No que diz respeito à abordagem sindrômica do transtorno, fica evidente – nos critérios do DSM-IV-TR e do CID-10 – que o TDI expressa um fracasso na integração de diversos aspectos da identidade, memória e consciência, na maioria das vezes desencadeada por estresse psicossocial. Neste sentido, faz-se necessário apontar que o abuso sexual na infância é considerado um dos acontecimentos traumáticos mais recorrentes em pessoas com TDI, ou seja, de acordo com FARIA (2008, p.57) devemos reconhecer "a dualidade abuso-trauma como fator predisponente, explicativo e causal da dissociação", pois "a dissociação, por sua vez, é o mecanismo de defesa mobilizado pelo sujeito desprotegido para sobreviver à invasão da dor, dos afetos" (Ibid. p.58). Assim, podemos entender a etiologia do TDI como uma desagregação ou fragmentação do *self*, devido a um trauma que não foi elaborado adequadamente, e que necessita ser fundido ou reintegrado.

ROSS (1989), em suas pesquisas, também afirma que o TDI está diretamente ligado à sexualidade: de 236 casos estudados, 79,2% foram abusados sexualmente na infância. Segundo o autor, a conexão entre o transtorno, o abuso sexual, prostituição, promiscuidade sexual, e doenças virais, inclusive HIV, faz do TDI um grande desconhecido como problema de saúde pública na América do Norte.

Como grande especialista no assunto, ROSS (1989) propõe que o processo de diagnóstico do transtorno leva naturalmente ao tratamento, porque a maioria dos pacientes foi severamente traumatizada na infância e o trauma faz-se conhecido a partir de uma matriz de sintomas e comportamentos perturbatórios que constituem um padrão. Tal padrão, uma vez identificado, possibilita que a psicoterapia siga de forma natural. Desta maneira, segundo o autor, o processo psicoterapêutico deve possibilitar a recuperação e integração dos conflitos, sentimentos e memórias decorrentes do abuso, possibilitando assim, a elaboração do trauma.

A RELAÇÃO ABUSO SEXUAL NA INFÂNCIA / TDI NA PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

A partir dos conceitos e, principalmente, da constituição da estrutura psíquica proposta pela Psicologia Analítica, pode-se obter uma perspectiva teórica/psicológica de como uma situação desestruturante, que não pode ser integrada de forma adaptativa, pode acarretar a fragmentação da personalidade como consequência da atuação dos mecanismos de defesa.

De acordo com NOLL (1989), a compreensão teórica da fenomenologia do TDI tem sido insuficiente e a maioria dos profissionais ainda tendem a negligenciar a

teoria dos complexos, proposta por Jung, para entender a dissociação; entretanto, segundo ele, esta teoria apresenta o quadro mais abrangente para compreender a fenomenologia desse transtorno. Segundo o autor:

Jung postulou que a 'dissociabilidade da psique' é um processo fundamental e contínuo da psique, que se estende desde o funcionamento 'normal' da mente até seus estados de 'anormalidade'. Sua visão positiva da dissociação, como sendo parte essencial e natural no processo de diferenciação da personalidade 'normal', continua separando-o de teóricos contemporâneos da múltipla personalidade e dos distúrbios dissociativos, que encaram-nas como um fenômeno puramente patológico. (NOLL, 1989, p.354 – Tradução nossa)

Neste sentido, compreende-se que a perspectiva teórica Junguiana entende a dissociação como um processo central, positivo e natural, além de fundamental para o funcionamento da psique como um todo (NOLL, 1989). Jung, em seus escritos sobre os determinantes psicológicos do comportamento humano, descreve, em um parágrafo digno de nota, a função da dissociação em um funcionamento mental normal:

Voltemo-nos primeiramente para o problema colocado pela tendência da psique de *cindir-se*. Embora seja na psicopatologia que mais claramente se observa esta peculiaridade, contudo, fundamentalmente trata-se de um fenômeno normal que se pode reconhecer com a maior facilidade nas *projeções* da psique primitiva. A tendência a dissociar-se significa que certas partes da psique se desligam a tal ponto da consciência, que parecem não somente estranhas entre si, mas conduzem também a uma vida própria e autônoma. Não é preciso que se tratem de personalidade múltiplas históricas ou de alterações esquizofrênicas da personalidade, mas de simples *complexos* inteiramente dentro do espectro normal. Os complexos são fragmentos psíquicos cuja divisão se deve a influências traumáticas ou tendências incompatíveis. (JUNG, 2011. §253)

É, portanto, a partir desta noção ampla da dissociação como uma função adaptativa da psique que NOLL (1989) assume que a 'dissociação é a regra e não uma exceção no funcionamento psíquico', mas que, inevitavelmente, tal dissociação gera um desequilíbrio, dando-nos 'múltiplas personalidades' em uma escala reduzida.

Tendo em vista que '*os complexos são fragmentos psíquicos cuja divisão se deve a influências traumáticas ou tendências incompatíveis*' e que a psique possui uma acentuada tendência de se desintegrar, pode-se supor que um dado evento traumático que não pode ser integrado/compreendido pela consciência do ego, devido a seu conteúdo altamente ameaçador para a sobrevivência da mesma, pode ser reprimido e atuar sob a forma de complexos autônomos movidos pela energia do movimento de compensação da psique, que visa trazer e integrar à consciência os conteúdos inconscientes. De acordo com JUNG (2011):

Hoje em dia podemos considerar como mais ou menos certo que os complexos são *aspectos parciais da psique dissociados*. A etiologia de sua origem é muitas vezes um chamado *trauma*, um choque emocional, ou coisa semelhante, que arrancou fora um pedaço da psique. Uma das causas mais frequentes é, na realidade, um *conflito moral* cuja razão última reside na impossibilidade aparente de aderir à totalidade da natureza humana. Essa impossibilidade pressupõe uma dissociação imediata, quer a consciência do eu saiba, quer não. Regra geral, há uma inconsciência pronunciada a respeito dos complexos, e isto naturalmente lhes confere uma liberdade ainda maior.

Em tais casos, a sua força de assimilação se revela de modo todo particular, porque a inconsciência do complexo ajuda a assimilar inclusive o eu, resultando daí uma *modificação momentânea e inconsciente da personalidade*, chamada *identificação* com o complexo. (Ibid. §204)

Em concordância, NOLL (1989) também alega que "os complexos e a fragmentação da personalidade encontrada nos distúrbios de múltiplas personalidades compartilham uma etiologia traumática" (Ibid. p.358). Fica evidente que um evento traumático pode acarretar a dissociação da consciência em fragmentos autônomos identificados como complexos, ou, em casos mais graves, como personalidades secundárias em pacientes com TDI.

A proposta da existência de um trauma nos processos de dissociação traz a hipótese de que esta dissociabilidade da psique, mesmo fazendo parte de seu funcionamento normal, se ocasionada por uma situação traumática intensa, pode ser entendida como um mecanismo de defesa:

(...) quando a coesão da consciência é abalada por extremos traumas de infância, como é no desenvolvimento da personalidade múltipla, essa diferenciação natural de funções é intensificada e a dissociação entre as forças autônomas da psique se tornam mais acentuadas. Isso aumenta a autonomia desses fragmentos de psique e revela seu núcleo arquetípico. Eles, então, tornam-se o fenômeno das 'personalidades alternativas' de múltipla personalidade. (NOLL, 1989, p. 367/368 – Tradução nossa)

Fica evidente, portanto, que se tratando de um trauma como o abuso sexual, a dissociação aparecerá como forma de preservação da personalidade. Isto significa que, "devido à dependência de dissociação para lidar com situações dolorosas e abusivas, pacientes na idade adulta com distúrbio de múltipla personalidade podem dissociar e criar novos estados de personalidade chamados 'fragmentos para fins especiais'" (NOLL, 1989). Esse mecanismo de defesa que salvaguarda a sobrevivência da psique é um sistema de autocuidado arquetípico que identifica e ataca os perigos externos da psique, enquanto, ao mesmo tempo, realiza um tipo de ataque autoimune contra uma parte de si mesmo (MAOZ e ARBIT, 2011). Confere-se a esta situação a explicação do que acontece quando uma criança sofre de abuso sexual: a fim de preservar sua consciência deste evento traumático desestruturante, a psique lança mão de um mecanismo de dissociação, que impede a experiência de um nível desorganizador de ansiedade. Tal mecanismo dissociativo não permite que a consciência vivencie a situação como um todo, apenas suas partes suportáveis. Assim, evita a conscientização do evento, mas ao mesmo tempo causa uma perturbação desorganizadora.

NOLL (1989) afirma que o TDI quase invariavelmente se desenvolve a partir de um abuso extremo e prolongado na infância. De acordo com as pesquisas do autor, este abuso é físico, sexual e psicológico e o TDI é uma "resposta adaptativa da psique para sobreviver e manter sua integridade através de funções de diferenciação, a fim de lidar com circunstâncias abusivas", reafirmando a suposição de Jung de que traumas extremos poderiam produzir complexos com maior autonomia do que a consciência, resultando em dissociação. (NOLL, 1989, p. 358/359 – Tradução nossa)

Segundo SEIXAS (2012), a psique é um sistema dotado de autorregulação e seu funcionamento harmonioso depende do equilíbrio de seus componentes, ou seja, a relação entre consciente, inconsciente e corpo. De acordo com a autora, a consciência assume uma postura unilateral quando desconsidera conteúdos inconscientes importantes para o indivíduo. Assim, uma unilateralidade acentuada gerará uma compensação desagradável, criando sintomas perturbadores da consciência:

Um complexo se torna patológico quando a consciência assume uma postura

unilateral e se nega a entrar em contato com determinados conteúdos que lhe são penosos, quer por serem incompatíveis com o ambiente, que por recusa do sujeito. Estes conteúdos ficam reprimidos no inconsciente, aumentando a energia de algum complexo. Este processo pode chegar ao ponto de conferir aos complexos uma autonomia tal que eles se destacam do inconsciente, e podem aparecer de forma personificada nos sonhos (Ibid. p. 192)

Neste sentido, pode-se dizer que o mecanismo de defesa dissociativo trabalha a favor da sobrevivência da psique. Entretanto, quando a consciência está extremamente unilateral, os complexos assumem uma autonomia tão grande que não podem ser controlados pelo sistema de autorregulação e acabam por invadir a consciência do ego. A respeito disso, MAOZ e ARBIT (2011) compreendem que:

Para a maioria, mecanismos de defesa dissociativos entram em jogo quando ocorre um trauma (...) A complexa e turbulenta situação externa intensifica os traumas individuais: um estupro cometido por um guarda de segurança, sendo ele próprio também uma vítima do terror, representa a personificação do complexo da sombra devido a opressão do trauma que o transformou em um criminoso. Sua identificação com a sombra da destruição e da agressão levou-o a direcionar essas emoções de forma indiscriminada em direção a uma vítima indefesa, e, sem piedade, estuprar quem ele supostamente deveria proteger. (Ibid. p.16 – Tradução nossa)

A situação exposta acima ilustra o que chamamos de constelação de complexos, que implica um estado perturbado da consciência. JUNG (2011) pontua que esta constelação rompe com a unidade da consciência e dificulta o desempenho da mesma, colocando o indivíduo em um estado de *não liberdade*.

Jung também afirma que um complexo afetivo – que seria um complexo com forte carga emocional incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência – é dotado de poderosa coerência interior e goza de certo grau de autonomia, comportando-se como um *corpos alienum* (corpo estranho) e gerando uma situação de despersonalização. Dessa maneira, esses fragmentos dissociados da psique, que podem ser considerados como complexos autônomos, aparecem então como corpos estranhos. São partes de um todo que normalmente seriam conectadas entre si, mas que foram separadas por forças poderosas e se chocam umas contra as outras. Entretanto, da mesma maneira que existem forças dissociativas na psique, também ali habitam as forças integrativas, que tentam, o tempo todo, restabelecer a conexão da parte dissociada ao seu todo original. Neste caso, o mecanismo de defesa se transforma em um mecanismo de perseguição incessante, mesmo após o evento traumático. O trauma permanece, então, vivo dentro da psique de quem o sofreu, fusionando assim a ferida emocional com a ferida física. (MAOZ e ARBIT, 2011).

De fato, a ação dos complexos autônomos descrita por Jung é fortemente representada na relação fragmentada entre as personalidades no distúrbio em pauta. Além disso, é argumentado também que essa dinâmica da dissociação em múltiplas personalidades revela o núcleo arquetípico dos complexos. De acordo com NOLL (1989) o tipo mais comum de alternância de personalidade corresponde às principais figuras arquetípicas identificadas por Jung. Em relação aos padrões arquetípicos, NOLL (1989) identifica que o arquétipo mais comum na fenomenologia do TDI é o arquétipo da criança. Estudos indicam a presença de uma personalidade infantil em 80% de uma amostra de pacientes que sofrem de tal transtorno. De acordo com autor, dada sua etiologia traumática oriunda na infância, a dominância do arquétipo da criança tem um papel simbólico, na medida em que proporciona a ligação do passado com as potencialidades futuras. Nesta perspectiva, "une a inocência corrompida e a vitalidade da infância com a

esperança de unificação e integridade na vida adulta." (Ibid. p.364)

O autor ainda expõe que na literatura relacionada ao diagnóstico e tratamento do TDI, o complexo do ego é referido como a 'personalidade de nascimento' ou 'personalidade original'. De acordo com ele, devido à extrema dissociação e fragmentação em personalidades alternativas que, sucessivamente, disputam o controle do corpo, foi constatado que nem sempre é a 'personalidade de nascimento' que inicia o tratamento. É comum também a representação de aspectos da *sombra* do indivíduo, que aparecem sob a forma de personalidades repressoras ou perseguidoras:

Esses perseguidores atormentam o indivíduo afligido, muitas vezes cometendo atos de violência interna na direção de outras personalidades, violência em direção a outras pessoas (incluindo homicídios), ou tentando ações de automutilação ou suicida na direção do corpo do 'hospedeiro'. As vezes – refletindo o forte ressurgimento dos extratos arquetípicos – essas personalidades-sombra realmente afirmam ser demônios ou o próprio Diabo. Os perseguidores repetem compulsivamente os dolorosos abusos sofridos nas mãos de adultos pela criança vitimizada, sempre recriando a situação inicial sádica que dividiu a mente infantil em uma multiplicidade de identidades. (NOLL, 1989, p.364/365 – Tradução nossa)

Quando a personalidade original ou o complexo do ego estão impotentes, as personalidades alternativas assumem o controle do corpo, dando expressão a impulsos de promiscuidade, abuso de substâncias, sociopatia, entre outras atitudes identificadas como a *sombra* do sujeito. Também é comum a presença de personalidades contrassexuais, que representam a natureza da dualidade feminino/masculino existente na psique dos seres humanos, denominadas por JUNG como anima e animus.

Assim como os arquétipos mais significativos na constituição da estrutura psíquica estão presentes na dinâmica do TDI, nota-se também, a representação do *Self* nas personalidades alternativas:

Este 'ajudante interior' é, as vezes, um velho sábio ou um professor que afirma que é cronologicamente mais velho que a idade real do paciente. Hierarquicamente, quando o 'ajudante interior' está presente, assume um papel executivo na organização e no funcionamento dos múltiplos 'eus'. (NOLL, 1989, p. 365 – Tradução nossa)

Jung afirma, em seu livro intitulado *A Natureza da Psique*, que, nos estados nos quais um complexo substitui temporariamente o ego, nota-se que este possui todas as características de uma personalidade secundária; "esta consciência secundária representa, com efeito, um componente da personalidade, que se separou da consciência do eu por mero acaso, mas deve sua separação a determinados motivos" (JUNG, 2011. §366). Além disso, essa cisão parcial da consciência desenvolve independentemente fragmentos com um potencial de energia capaz de conduzi-los ao estado de consciência, ou seja, os complexos autônomos se desenvolvem como uma psique auto-suficiente em miniatura, na qual "o sujeito secundário atua sobre a consciência do eu, mas de maneira indireta, isto é, através de 'símbolos.'" (ibid. §366). Portanto, "quando Jung fala do ego sendo 'possuído' ou 'substituído' por um complexo, isso é análogo ao fenômeno da 'mudança' de uma personalidade para outra em pacientes com múltiplas personalidades." (NOLL, 1989, p.360 – Tradução nossa).

Tendo em vista que JUNG (2011) compreende que "não há *diferença de princípio algum entre uma personalidade fragmentária e um complexo*" (Ibid. §202), pode-se entender que se cada complexo contém um núcleo arquetípico, é me-

diante o processo de identificação que os *arquétipos* atuam na personalidade. Isto porque os arquétipos representam situações tipificadas da vida, são entidades dotadas de características e carregadas de sentido que "possuem em alto grau a capacidade de influenciar, controlar e mesmo reprimir a personalidade do eu, a tal ponto que surge uma transformação temporária ou duradoura na personalidade" (Ibid. §254). Desta forma, quando um complexo - resultado de uma dissociação ocasionada por uma situação traumática, adquire uma quantidade de energia que aumenta sua autonomia a ponto invadir a consciência do ego, esse processo deixa a consciência impotente e a posição do núcleo arquetípico assume o controle da mesma, gerando alterações na personalidade, como se fosse um 'eu' secundário. Assim, segundo JUNG (2011):

As personalidades fragmentárias possuem indubitavelmente uma consciência *própria*, mas a questão de saber se fragmentos psíquicos tão diminutos como os complexos são também capazes de ter consciência *própria* ainda não foi resolvida. (Ibid. §202)

No entanto, "a tendência à divisão inerente à psique significa, de um lado, a dissociação em um sem-número de unidades estruturais, mas, do outro, também a possibilidade - propícia à *diferenciação*" (JUNG, 2011. §255). Isto significa que a dissociação também possibilita o desenvolvimento da psique, pois esses fragmentos dissociados, que também podem ser considerados como personalidades alternativas no TDI, permitem a distinção das partes de um todo, dando vida àquelas partes da personalidade anteriormente unidas inconscientemente, ou seja, que haviam sido exiladas da consciência pelo processo de dissociação.

Concebendo as personalidades alternativas como fragmentos dotados de um núcleo arquetípico desconhecido da personalidade original dissociada, podemos concluir que:

Para o eu, estes conteúdos continuam inconscientes sob o ponto de vista prático, mas isto não quer dizer que eles não sejam conscientes para ele sob outro aspecto, isto é, o eu pode conhecer ocasionalmente estes conteúdos sob um determinado ponto de vista, mas não sabe que são eles que, sob outro aspecto, provocam as perturbações na consciência. (JUNG, 2011. §385)

Assim, pensando na relação entre o TDI e o abuso sexual, observa-se que o TDI seria uma fragmentação da personalidade, na qual as personalidades alternativas são complexos autônomos que, invariavelmente, assumem o controle da consciência em situações de perigo, com o objetivo de preservar a personalidade original. Entretanto, é importante enfatizar que esses fragmentos constituem uma totalidade, ou seja, juntos formam a personalidade total. De acordo com esta perspectiva, consideraremos a seguir algumas propostas terapêuticas para tal transtorno, sob a hipótese de que a psicoterapia, nestes casos, viria como uma possibilidade de integração dos fragmentos da personalidade como um todo unificado.

POSSIBILIDADES OU PROPOSTAS TERAPÊUTICAS

Quando Jung aborda a ação do complexo no processo de dissociação da psique, afirma que um complexo traumático possui uma autonomia psíquica e, por isso, não pode ser submetido ao controle da consciência (JUNG, 1999). Isto significa que um complexo, nessas condições, se manifesta independentemente do controle da vontade, mostrando-se antagônico às tendências conscientes. Assim sendo, uma "explosão de fundo afetivo é comparável a uma investida global contra a personalidade: o indivíduo é como que atacado por um inimigo ou um animal selvagem." (Ibid., §266-267). Nesse sentido, tendo em vista a relação já esta-

belecida entre os complexos autônomos e as personalidades alternativas e que a compensação da psique visa a integração dos opostos, é possível pressupor que:

O objetivo da psicoterapia com múltiplas personalidades é a integração gradual de personalidades alternativas com a personalidade original, misturando memórias, talentos e modos de pensar e sentir que estavam presos por barreiras amnésicas. (NOLL, 1989, p.362 - Tradução nossa)

Com o objetivo final de obter a integração dos opostos, JUNG (1999) propõe a Ab-reação como possibilidade terapêutica, na qual ocorreria a "repetição dramática do momento traumático, a recapitulação emocional em estado desperto ou sob hipnose". Esse método seria, portanto, uma "tentativa de reintegrar o complexo autônomo, ou de incorporá-lo pouco a pouco à consciência, como um componente seu, ao revivenciar a situação traumática várias vezes." (Ibid. §268) Jung acrescenta:

'*Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über*' (Aquilo que enche o coração transborda pela boca), como diz o provérbio alemão. Ao ser expressa em palavras, a afetividade da vivência traumática vai diminuindo de intensidade progressivamente até perder seu efeito perturbador. (Ibid. §262)

No que diz respeito ao tratamento de pacientes com TDI, NOLL (1989) relata que Jung já havia observado que "a cura de neuroses ocorre através da 'assimilação' de conteúdos inconscientes na consciência do ego, reduzindo assim, sua autonomia e ampliando horizontes da personalidade". Por isso, não é de se estranhar que atualmente os psicoterapeutas se utilizem de um princípio análogo à 'assimilação' dos complexos para tratar pacientes com TDI, pois "este princípio é o desenvolvimento gradual da unificação de personalidade, que é referido na sua forma final como 'fusão.'" (NOLL, 1989, p.362 - Tradução nossa). O autor ainda ressalta que:

O conceito de Jung da função transcendente da psique é o de unir duas polaridades contínuas através da assimilação de complexos em indivíduos 'normais', e a fusão de personalidades alternativas no tratamento de múltipla personalidade. É um diálogo interno no qual se provoca a função unificadora transcendente e conduz para além da totalidade da personalidade. (NOLL, 1989, p.363 - Tradução nossa)

Para tanto, deve-se pensar na função e na ação da terapia tanto para paciente quanto para terapeuta. Jung já havia exposto que a ab-reação como repetição do evento traumático por si só não é suficiente para que ocorra a assimilação dos complexos de modo terapêutico, sendo também necessária a presença de outra pessoa, no caso, do terapeuta:

Se o efeito curativo dependesse unicamente da repetição do acontecido, a ab-reação poderia ser feita pelo paciente sozinho, à maneira de um exercício. (...) No entanto, a intervenção do médico é absolutamente necessária, e é fácil entender o que significa para o paciente poder confiar sua experiência a um médico solidário e compreensivo. Sua consciência encontra no médico um apoio moral contra o afeto de seu complexo traumático, que de outra forma não conseguiria dominar. (JUNG, 1999, §269-270)

Pode-se observar a importância do vínculo transferencial na 'cura' da dissociação, pois, de acordo com JUNG (1999), revivenciar o momento traumático só terá efeitos terapêuticos na medida em que "a personalidade consciente do paciente

estiver suficientemente fortalecida através da relação com o médico, para que o complexo autônomo possa ser submetido conscientemente ao controle de sua vontade" (Ibid. §271). Mais adiante, ele retoma o fato de que mesmo que a vivência da repetição não resulte na reintegração do complexo autônomo, "a relação com o médico propiciará a elevação do nível de consciência do paciente ao ponto de deixá-lo em condições de superar o complexo e assimilá-lo." (Ibid. §273).

Neste momento, é importante pensar no papel do psicoterapeuta durante esse processo. SEIXAS (2012) discute que "para poder conduzir o paciente para à realidade, é preciso que o terapeuta conheça o caminho. (...) Ele 'esteve lá' e sabe, em sua totalidade, nas suas entranhas, e não apenas intelectualmente, coisas que o paciente pode sentir sem conseguir verbalizar" (Ibid. p. 199). Além disso, é importante salientar que a jornada terapêutica de incorporação dos conteúdos inconscientes, pode gerar desgaste na conexão corpo-mente dos terapeutas, bem como dos pacientes.

De acordo com MAOZ e ARBIT (2011), o enfrentamento das defesas dissociativas dos pacientes feridos emocionalmente "também provoca sensações físicas e fortes experiências emocionais nos terapeutas. Muitas vezes essas sensações e experiências são essenciais para o crescimento de novos tecidos para ajudar a curar as feridas do trauma." (Ibid. p.15 – Tradução nossa). Os autores também acrescentam que o processo de reintegração do trauma pode ser tão doloroso e tortuoso quanto o evento traumático em si; e que os psicoterapeutas que tratam pacientes pós-trauma devem ter em vista a intrínseca "correlação entre dor no corpo físico e as emoções violentas durante a jornada de cura." (MAOZ e ARBIT, 2011, p.34 – Tradução nossa). Isto acontece porque, de acordo com Jung, o trauma:

(...) é um complexo de ideias e emoções, comparável a uma ferida psíquica. Tudo quanto tocar nesse complexo, por mais insignificante que seja, vai desencadear uma reação extraordinariamente violenta, uma verdadeira explosão emocional. (JUNG, 1999, §262)

Neste sentido, conclui-se que o início do processo terapêutico poderá desencadear alguns sintomas, já que a dissociação e a repressão do evento traumático são resultados de um mecanismo de defesa. Isso significa que o paciente possui severas dificuldades de lidar com esses conteúdos. Recorrendo à noção da unidade que constitui a estrutura mente-corpo, partindo da perspectiva de que a estrutura psíquica é fundada na noção/sensação de imagem corporal, nota-se que:

O trauma fica confinado dentro do corpo e também é contido por ele. Com a reunificação progredindo e se fortalecendo, um diálogo poderoso acontece com o corpo físico, que responde através da dor, náusea, contrações, e sensibilidade a quente e frio, e imagens visuais e sons. (MAOZ e ARBIT, 2011, p.35 – Tradução nossa).

Não é possível, portanto, ignorar a relação entre mente-corpo, principalmente quando abordamos a relação entre abuso sexual e o TDI, o que nos leva a considerar as possibilidades de intervenções terapêuticas que atuam pelas vias não verbais, que não exigem um confronto direto e imediato com as memórias traumáticas; ademais, esse procedimento terapêutico não necessariamente teria a obrigação de lidar com o desafio de elucidar o trauma, pois devemos ter em vista que as defesas dos indivíduos traumatizados consistem exatamente na repressão do conteúdo traumático e que a proposta de reviver tais situações pode ser muito difícil, ou mesmo inviável para alguns pacientes.

É sobre este prisma que devemos acrescentar aqui alguns exemplos de proposições artísticas e/ou corporais, novamente, levando em consideração que essas ilustrações não pretendem esgotar as possibilidades de propostas terapêuticas. SEIXAS (2012), por exemplo, ressalta que Jung apontava que não existe 'um' método apropriado para a terapia de pacientes esquizofrênicos, mas 'métodos'. Um desses métodos pode se dar por via artística, pinturas e desenhos, dando vida à expressão criativa do inconsciente, como o proposto por Nise da Silveira (1981), ou a terapia corporal realizada por meio de toques sutis apresentada por Sándor (SÁNDOR apud SEIXAS, 2012).

SILVEIRA (1997) relata que Jung encara a obra de arte como uma produção superpessoal, ou seja, que vai além da camada da consciência e do que esta consegue comunicar pela razão. De acordo com a psiquiatra que lutou a favor de tratamentos humanizadores: "no mistério do ato criador, o artista mergulha até as funduras imensas do inconsciente. Ele dá forma e traduz na linguagem de seu tempo as intuições primordiais e, assim fazendo, torna acessíveis a todos as fontes profundas da vida" (Ibid. p. 149). Essa proposta de acesso ao inconsciente via produção artística também pode favorecer a integração dos complexos autônomos, ou seja, das múltiplas personalidades sem que seja necessário ao paciente passar pelo processo doloroso de reviver o trauma; isto é possível, pois o processo criativo também pode promover a ativação dos conteúdos inconscientes.

Em relação à experiência corporal, Fierz (FIERZ apud SEIXAS, 2012) assinala que nos casos em que as palavras não são suficientes, o terapeuta "não deve hesitar em segurar a mão do paciente para que ele possa sentir, através do contato físico, que outra pessoa está presente e que o apoia". Assim, de acordo com a autora, embasada pelos escritos de Jung, "o contato físico melhora o *rapport*, aumenta a confiança entre terapeuta e paciente, condição fundamental para o sucesso de qualquer terapia" (SEIXAS, 2012, p.198). Nesse sentido, que a terapia corporal de Sándor é proposta como um dos métodos que possibilita "amplificação da expressão verbal ao incluir o corpo com sua gama infinita de sensações (muitas vezes impossíveis de verbalizar) na psicoterapia". (Ibid. p. 198). Citando Jung, SEIXAS (2012) ainda enfatiza:

No método de Sándor, parte-se do princípio partilhado por Jung de que "alma e corpo são presumivelmente um par de opostos e, como tais, são a expressão de uma só entidade [...] como sabemos, segundo uma antiga crença, o homem surge do concurso de uma alma com um corpo" (JUNG, [1926] 1984a, par. 619). Dessa forma, incluir o corpo na terapia parece fundamental. (Ibid. p. 198).

Em suma, é importante ressaltar que, através do corpo, também se observa a possibilidade de estimular o desenvolvimento do indivíduo e propiciar a ampliação de sua consciência, a ponto de adaptá-lo ao mundo e de integrar os conteúdos ameaçadores provenientes do mesmo. De acordo com o proposto por SEIXAS (2012), o trabalho corporal desenvolvido por Sándor é uma possibilidade terapêutica não invasiva, que permite que "o ego aprenda a conhecer o corpo e suas sensações, a controlar níveis perigosos de tensão, reconhecer o momento de não fazer nada, apenas observar, isto é, reconhecer seus limites de atuação" (Ibid. p. 205). Essa seria, portanto, uma forma de intervenção através da reconstrução da relação corpo/psique no caminho de reestruturação de uma consciência fragmentada, como nos casos de psicose. De acordo com a autora:

Na esquizofrenia os mecanismos de adaptação à realidade não estão funcionando e foram substituídos por outros provenientes das camadas mais primitivas do inconsciente. Podemos utilizar este fato como um argumento a favor da utilização de terapias corporais, já que a primeira forma de consciência do ser humano é corporal. Tocar o corpo do paciente sem exigir deste nenhu-

ma atuação, intenção ou participação representa regredí-lo quase ao nível da esfera dos psicóides, aquele estrato da psique anterior à diferenciação da consciência, fase pré-verbal do desenvolvimento infantil, onde o sujeito ainda tem uma consciência urobórica de si mesmo, isto é, ainda não está dividido. A percepção desta unidade possui uma influência salutar para o psicótico perdido na fragmentação do seu mundo. A partir da vivência deste tênue eixo é possível reestruturar um todo mais coerente. O trabalho corporal favorece a criação de uma interação emocional positiva entre terapeuta e paciente, ajudando a criar novos condicionamentos, isto é, ajuda o cérebro a se reorganizar. (SEIXAS, 2012, p.198-199)

Conclui-se, assim, que a vivência corporal de uma situação traumática (como o abuso sexual na infância) que desestabiliza a psique em um processo de dissociação, fragmentando-a em diversas personalidades alternativas, como no caso do TDI, pode ser abordada terapeuticamente de diversas maneiras, desde que o objetivo final seja proporcionar a homeostase psíquica do indivíduo, dando a este uma condição de desenvolvimento emocional favorável e positivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ficou evidenciado durante a revisão da literatura, que o trauma é um fator de extrema importância quando se procura compreender o desequilíbrio psíquico. O Transtorno Dissociativo de Identidade, em geral, inicia-se durante a infância e também possui uma etiologia traumática. Esse transtorno é considerado consequência de um mecanismo de defesa dissociativo, que tem por finalidade preservar o indivíduo de conscientizar-se de tal evento, tendo em vista a hipótese de que a conscientização do mesmo seria desestruturante para a personalidade.

A partir da perspectiva da Psicologia Analítica, foi possível chegar à conclusão de que as personalidades alternativas observadas em pacientes com TDI seriam análogas às manifestações dos 'complexos autônomos' propostos por Jung, na medida em que ambos são fragmentos dissociados da psique dotados de autonomia suficiente para invadir a consciência e que precisam ser integrados pela mesma, a fim de reestabelecer o equilíbrio psíquico.

Ademais, foi possível observar que a Psicologia Analítica não só oferece elementos para ampliar a compreensão sobre esse transtorno, como também oferece alternativas terapêuticas, tanto a clássica – proposta originalmente por Jung – quanto os seus desdobramentos mais recentes, como, por exemplo, a terapia via expressão artística e a abordagem corporal. Em síntese, as propostas terapêuticas para tais casos teriam em comum o mesmo objetivo essencial: a integração dos conteúdos inconscientes à consciência, favorecendo o equilíbrio psíquico, ampliando o campo da consciência e visando o desenvolvimento favorável do processo de individuação. ■

Notas

1. Este artigo apresenta uma síntese do Trabalho de Conclusão de Curso de Psicologia apresentado em 2012 pela autora à Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da PUC-SP, realizado sob orientação da Profa. Rosa Maria Farah.

Referências Bibliográficas

- BASSOLS, A.M.; BERGMANN, D.S.; FALCETO, O.G.; MARDINI, V. A visão do psiquiatra de crianças e adolescentes na avaliação e no atendimento de crianças abusadas sexualmente, capítulo 4. Em AZAMBUJA, M. et al. *Violência sexual contra crianças e adolescentes*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2011.
- FALEIROS, E.T.; CAMPOS, J.O. *Repensando os conceitos de violência, abuso e exploração sexual de crianças e de adolescentes*. Brasília, fevereiro de 2000. Relatório de pesquisa realizada por integrantes do CECRIA, com o apoio do Departamento da Criança e Adolescente, da Secretaria Nacional de Direitos Humanos do Ministério da Justiça.
- FARAH, R.M. *Integração Psicofísica - O trabalho corporal e a psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Companhia Ilimitada/Robe, 1ª Edição, 1995.
- FARAH, R.M. The body into the postmodern world – a junguian approach, chapter 12. Em JONES. R.A. *Body, mind and healing after Jung: a space of questions*. London and New York: Editora Routledge, Taylor & Francis Group, 2011.
- FARIA, M.A. *Impacto do trauma e dissociação da consciência na personalidade múltipla*. Taguatinga: Ícone Editora e Gráfica, 1ª Edição, 2008.
- JUNG, C.G. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Editora vozes, 4ª edição, 1999, obras completas de C.G. Jung volume XVI/2.
- _____. *O desenvolvimento da personalidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 8ª edição, 2002, obras completas de C.G Jung volume XVII.
- _____. *A dinâmica no inconsciente – a natureza da psique*. Petrópolis: Editora vozes, 8ª edição, 2011, obras completas de C.G Jung volume VIII/2.
- _____. *Estudos psiquiátricos*. Petrópolis: Editora vozes, 1ª edição, 1994, obras completas de C.G Jung volume I.
- _____. *Fundamentos da Psicologia analítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 3ª edição, 1985, obras completas de C.G Jung volume XVIII/I.
- KAPPEL, D.H.; FERREIRA, M.H.; PORTELLA, I. O desenvolvimento da personalidade e a violência sexual. Capítulo 15. Em AZAMBUJA, M. et al. *Violência Sexual contra Crianças e Adolescentes*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2011.
- LOWEN, A. *O corpo traído*. São Paulo: Summus Editorial, 6ª Edição, 1979.
- MAOZ, G.; ARBIT, V. Returning to life – trauma survivors' quest for reintegration, chapter 01. Em JONES. R.A. *Body, mind and healing after Jung: a space of questions*. London and New York: Editora Routledge, Taylor & Francis Group, 2011.
- NEUMMAN, E. *A criança: estrutura e dinâmica da personalidade em desenvolvimento desde o início de sua formação*. (1970). Editora Cutrix, 10ª Edição. 1995. Copyright 1990.
- NOLL, R. Multiple personality, dissociation, and C. G. Jung's complex theory. *Journal of Analytical Psychology*, volume 34, issue 4, pag. 353–370, outubro 1989.
- OMS. Organização Mundial da Saúde, *Maus tratos na infância*, Ficha N° 150, Agosto 2010. Disponível em <<http://www.who.int/en/>>. Acessado em: 14 mar. 2012.
- ROSS, C.A. *Multiple personality disorder: diagnosis, clinical features, and treatment*. A Wiley-Interscience Publication, 1989.
- SEIXAS, L.M.P. Calatonia e esquizofrenia. p. 187 – 206. Em SPACCAQUERCHE, M.E. (org.). *Corpo em Jung – estudos em calatonia e práticas integrativas*. São Paulo: Editora Vetor, 2012.
- SILVEIRA, N. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 21ª Edição, 1997.



Jeremiah Abrams <jeremiah.abrams@gmail.com>

■ Jungian therapist, author and teacher - San Francisco - California

■ Leading expert on the human shadow

■ Director of the Mt. Vision Institute, Marin County - California

Shadow Jump Time

*It was the best of times, it was the worst of times,
it was the age of wisdom, it was the age of foolishness,
it was the epoch of belief, it was the epoch of incredulity,
it was the season of Light, it was the season of Darkness.*

Charles Dickens, *A Tale of Two Cities*

"May you live in interesting times," goes the ancient Chinese proverb and curse. Dickens' impressions of Paris and London during the turbulent revolutionary 1790's have a strong resonance with our own age. Today, dualities swirl through modern life with such rapidity that we are challenged to maintain centeredness amidst intense and uncertain circumstances.

Foto: ©Sarah Witherby
<<http://www.flickr.com/photos/inkyswot/5898140373/>>
Acesso em 10.nov.2012.

We have all come to life during unparalleled interesting times as part of the largest generations in human history. All of us alive today are moving through some of the most monumental changes humans have ever experienced. Surely previous generations have felt their times to be special, believed that theirs was the most unusual time ever, but today's circumstance is unprecedented. Just for starters: the earth is more crowded than it has ever been, with almost three times the human population at the end of World War II. Then there is the exponential growth in the knowledge base and in the consumption of resources. In addition, more than half of the earth's 6.8 billion people are now wired to the information stream and can instantly connect to one another, a portentous development in the human story. This vast technological nervous system, soon to become a global brain when it evolves fully, has generated a global sense of humanity. For the very first time, really, the whole world is watching. Yet we are not nearly prepared to optimize this startling and brilliant possibility.

Meanwhile, as individuals, we are being inundated relentlessly with information without the benefit of reliable guidance from either religion, science or government. Nor are we necessarily equipped with the inner wisdom to make sense of things as they are. In Western culture today, we think we know far more than our ancient ancestors did, but we confuse information with knowing. We now seem at risk for what novelist Ted Mooney once fictionalized as information disease, a disabling anxiety condition breaking out in epidemic proportions the result of information overload. (Mooney, *Easy Travel to Other Planets*)

Our age is an era when time itself seems to be accelerating. Native American Twylah Nitch, an esteemed elder and wisdom keeper of the Seneca nation, once said that according to her tradition time is going faster and is compressing. "Where there used to be twelve hours," Nitch claimed, "there are now thirteen." Even if far-fetched, this seems intuitively true. Time *is* moving faster. Science, technology, and human knowledge are expanding at exponential rates, changing our world faster than most human beings can mentally manage. According to futurist Ray Kurzweil we are hurtling towards a technological "singularity:" an intelligence explosion of extremely rapid progress, caused in part by the ability of machines to improve themselves using artificial intelligence. Kurzweil, the inventor who foresaw the explosive growth in worldwide Internet use that began in the 1990s, predicts that paradigm shifts will become increasingly common, leading to "technological change so rapid and profound it represents a rupture in the fabric of human history." The myth of what it means to be human is in serious revision.

FATEFUL TIMES

*The great ship, The ship of the world
Long time sailing
Mariners, mariners
Gather your skills.
Robin Williamson*

Are these the propitious end times that so many long for? Jean Houston, the spiritual teacher and international activist, agrees that these times are unlike any other time in human history but believes we need to be asking different questions; not what catastrophe awaits humanity, but rather what is the alternative story or myth that is emerging today. "The world is ripe for healing," Houston says. "Not redemptive healing but creative healing forward. This is jump time, the most interesting time in human history. . . there is a quickening."

Undeniably, we live in fateful times with powerful forces let loose into the light of day. Beyond the usual specter of war, disease and famine, we now have a host of threats looming over us: terrorist plots, climate change, lethal weaponry, rogue nations, economic collapse, pan-epidemics, environmental degradation. Fear and anxiety have become uninvited daily companions, while peace of mind is easily disrupted by these thoughts and events that are in our face, hard to ignore. Is the world careening out of control, we wonder, or just having a nervous breakdown? No one can really tell. What is undeniable today is this visceral reality: the passions of tens of thousands of years of human endeavor and the force of millions of years of evolution and development are converging upon us. We are in the prow of the human ship of history, in turbulent water, carrying the hopes and aspirations of untold generations of human ancestors.

Most of us seem unprepared to deal with the complexities of this new emergent order. The individual today does not have enough internal complexity to deal with the complex challenges of our times. The personal necessity is to gather skills, to develop a soulful capability to meet the world creatively, to rise up with all your capacities to the moral effort required to serve one's higher principles. The Chinese Book of Changes, the *I Ching* speaks of dangerous times such as these in it's passages describing Hexagram 5, *Hsü*= "Waiting." This Hexagram advises one to be patience and to find the courage to see the truth:

One is faced with a danger that has to be overcome. Weakness and impatience can do nothing...

It is only when we have the courage to face things exactly as they are, without any sort of self-deception or illusion, that a light will develop out of events, by which the path to success may be recognized."

(*I Ching*, Bollingen edition, p. 25)

LOOKING WITHIN

All things come full cycle. "If you go far enough East it becomes West." In the course of time, the things of the phenomenal world migrate to their opposite. Solutions eventually become problems, good can quickly turn to evil, nothing can exist without its opposite. Collectively, we seem to be living through a turning time, an era running contrariwise; this may explain why so many are resorting to fundamentalist notions and to fantasies of end times, of Armageddon. When change is too rapid, our reptilian brains click in and want to slow things down, to revert to what is believed to have worked in the past. But the genie of human self-destructiveness has been let out of the bottle, a rough beast slouches toward Bethlehem. And what is the new myth emerging for human beings? What meaning is arising from our collective tumult?

As our fractured world lurches forward into unknown territory we each are caught in a dilemma: how are we to act in what appears to be a traumatized world? Can we make a difference? We may feel powerless to contribute anything significantly to alter the course of historical events. What factors will determine whether these are the times of Armageddon or the dawn of a new collective Enlightenment? British psychologist Anthony Stevens believes that we must begin by increasing our understanding of the Shadow:

At this very moment in the history of humankind, evolution has put us on the spot. There is an urgent biological imperative to make the Shadow conscious. The moral burden of this immense task is greater than any previous generation could have even conceived: the destiny of the planet and our entire solar system. Only by coming to terms with our nature—and the nature of the Shadow—can we hope to avert total catastrophe. (*Archetype, A Natural History of the Self*, p. 214)

SHADOW, THE HIDDEN SELF

*One does not become enlightened
by imagining figures of light,
but by making the darkness conscious.*
C.G. Jung

C.G. Jung was among the first modern thinkers to devise a practical way of talking about the pressing moral concerns of Western civilization. Jung invented language to help us name the invisible forces in the human psyche, giving us words to name the figures in our own garden. He originated the Shadow concept and first used the term, anticipating the problem for the individual. "Does the individual know," Jung asked, "that he or she is the makeweight that tips the scales?"

Jung described the larger spiritual context for languaging the Shadow in his 1937 book, *Psychology and Religion*:

I am not addressing myself to the happy possessors of faith, but to those many people for whom the light has gone out, the mystery has faded, and God is dead. For most of them there is no going back, and one does not know either whether going back is the better way.

To gain an understanding of religious matters, probably all that is left us today is the psychological approach. That is why I take these thought-forms that have become historically-fixed, try to melt them down again and pour them into moulds of immediate experience.

As it turns out, Jung also had the prescience to see psychology's future somewhere beyond psychotherapy, providing an important crossover source of spiritual meaning in the lives of individuals. His understanding has been adopted widely by professionals and lay persons alike. It is now widely understood that 'meaning' is the essential dimension to be addressed in the care of souls and that treatments ultimately fail when this truth is ignored.

C.G. Jung coined the term Shadow to describe the personification of the unconscious part of the personality, the dualistic counterpoint to our conscious identities, an alter-ego that contains integral parts of our being that we have yet to incorporate into our sense of self and identity. The Shadow is simply *the person you have no wish to be* – all those pieces that you haven't found a place for in your self-image. A person's true gifts and talents can often be caught in the Shadow as well.

Jung found that there are two kinds of Shadow: one is compensatory and varies from person to person, depending on the person we choose to be; who we choose not to be creates a Shadow double. This Shadow is made up of the possibilities in life that we reject because of certain choices we have made. "For some people sex and money are looming shadows," says writer Thomas Moore, "while for others they are simply part of life. Moral purity and responsible living can be Shadow aspects to some." (*Care of the Soul*, pg 16)

Jung also believed there is an absolute Shadow, not dependent on our life choices and habits. "There is an evil in the world and in the human heart," says Moore. "If we don't recognize this we have a naïve attitude that can get us into trouble." The soul needs to come to terms with both kinds of Shadow, losing some of its naïve innocence in the process.

The Shadow begins to take form very early in our lives, starting with the first emancipation of an "I" from the great sea of unconsciousness. Shadow is that portion of own thoughts, feelings and experiences that our mind represses in favor of an idealized self, an ego-ideal. What doesn't fit the reinforced ideal of the developing ego becomes Shadow. However, this rejected part doesn't just go away. Instead, it hides in the unconscious part of our personality as a Shadow subpersonality. "The Shadow is always an aspect of the ego itself," says John San-

ford, the Jungian analyst and minister. "The qualities of the Shadow could have become a part of the structure of the ego. You might say the Shadow is like the ego's brother or sister, and not necessarily a sinister figure."

The Shadow comprises all the qualities that we have denied as parts of ourselves in the service of making a healthy ego adaptation. Though primarily containing our inferiorities, the Shadow can often include our true talents, our passion and vitality. Within our Shadow self are all the parts we have rejected out of shame, out of fear, out of ignorance or for lack of love – not only negative qualities. Shadow contains all those aspects we believe are unacceptable to our family, friends and most importantly, to ourselves. Poet Robert Bly calls the Shadow the "long bag we drag behind us." "We spend our life until we're twenty deciding what parts of ourselves to put in the bag," says Bly, "and we spend the rest of our lives trying to get them out again."

We know the Shadow by many names: the hidden self, the alter-ego, the lower self, the other, the double, the dark twin, the disowned self, the repressed self, the id, etc. We speak of "meeting our demons," "wrestling with the devil," "the devil made me do it," "a dark night of the soul." The Shadow appears in the classic human stories and in dreams as the devil, as dwarfs, as animals, as enemies and dark figures. But it is the human form that is the most compelling: the Shadow is Grendl to his Beowulf, Macbeth to the more noble Hamlet, Mephistopheles in dialogue with Faust, Darth Vader (the dark father) struggling with Luke Skywalker, his hero-ego son.

Realization of the Shadow is what Jung called in German the *Gesellenstück*, the journeyman's apprentice-work, a task of building a foundation for greater awareness. Shadow work is a preparation for the inner synthesis of opposites – accomplishing the alchemical mystical marriage or finding the Buddhist Middle Way – ultimately enabling us to embody an expanded, non-dualistic awareness.

The Jungian writer Robert Johnson says we divide the self into an ego and a Shadow because our culture insists that we behave in a particular manner. "This is our legacy from having eaten of the fruit of the tree of knowledge in the Garden of Eden," says Johnson. "Culture takes away the simple human in us, but gives us more complex and sophisticated power. The civilizing process, which is the brightest achievement of humankind, consists of culling out those characteristics that are dangerous to the smooth functioning of our ideals. Anyone who does not go through this process remains a 'primitive' and can have no place in a cultivated society."

SHADOW IN THE WORLD

Groups and cultures have ideals as well, and these in turn produce Shadow, the dark side of the collective ideal. Just as the personal Shadow works within the individual personality by compensating destructively against ego-ideals, so too does the collective Shadow seek to demolish collective ideals. Movements and governments are subject to the contagion of mental epidemics of immense proportions, all in the name of a good cause, which turn out to be human evil made manifest.

As individuals and as members of a specific culture, we are continually and viscerally selecting and editing experience, creating an ego-based ideal of self and world. But everything with substance casts a Shadow; each of us, through the light of our own ego-awareness, generates Shadow. Ego and alter-ego, national pride and national disgrace, humanitarian good and human evil, power and love: One is but the Shadow of the other.

Historically, the task of dealing with personal and collective Shadow has been the province of the world's great religions, which once provided the moral and spiritual support for the care of souls. With the decline in the effectiveness of

religion and community to maintain a viable spiritual container, the moral effort of Shadow integration has become increasingly an individual responsibility. And here is the challenge. To achieve a sense of psychological stability and personal meaning, we each have the task of containing and balancing the tension of the opposites within ourselves. In order to perceive clearly we each must find a way to be free of the illusions of mind and the world condition, to see *through* the world and find a personal basis of meaning.

But we must first meet our demons in our own backyards. When we feel powerless, demoralized, or fearful about events in the world, the best means for resolution is to look within. It is an inside job. Reflection, meditation, alone time, contemplation and exercise—all make excellent entrées to your inner world. A great danger for the individual today is the decline in our capacity for reflection, the **indispensable** skillful means for these times. In fact, to develop and utilize these reflective skills to become conscious of our inner complexity is the essential inner task of the adult life cycle, especially to integrate the hidden or disowned parts of ourselves in order to further self-realization. This is not merely a narcissistic ego ploy. For both the individual and for the greater good, awareness is of paramount value just now in our global culture. "The human being who starts by withdrawing his own Shadow from his neighbor," said C.G. Jung, the eminent Swiss psychologist, "is doing work of immense, immediate, political and social importance."

Sacred traditions everywhere remind us that the separateness of all things is an illusion. We are all connected to the living pulse on this earth. "All my relations" are the inclusive words Native Americans use in their prayers. Interconnectedness is our nature; it is not illusory. Within our own sphere of influence, conscious human effort arising from our personal reflection and conviction really does matter. Reflection can affect the entire human sphere. "Never doubt," said the anthropologist Margaret Mead, "that a small group of thoughtful, committed citizens can change the world. Indeed, it is the only thing that ever has."

BEYOND BENEVOLENT PREACHING

*If each of us sweeps
in front of our own steps,
the whole world would be clean.*
Johann Wolfgang von Goethe

Shadow is a great mystery. We all need to acknowledge and respect its power, its absolute depth. Human life is graced by Shadow only to the extent that we embrace it fully intact. "Being human, especially being a self-aware human entails facing bitter truths about existence," counsels medical psychotherapist Irvin Yalom. "The price one pays for self-awareness is to see the dark side – not so much to dwell there, but to penetrate, to somehow get through and actually affirm your destiny." For some, this will be a descent to the underworld, for others it is a midlife crisis or correction. But inevitably we each must deal with the darkness in ourselves or there are potentially disastrous consequences. "That which we do not bring to consciousness," warned Jung, "appears in our lives as fate."

The goal of Shadow-work, to integrate the dark side, cannot be accomplished with a simple method or trick of the mind. Rather, it is a complex, ongoing effort that calls for great commitment, vigilance, and the loving support of others who are traveling a similar road. Owning your Shadow does not mean gaining enlightenment by banishing the dark, as some Eastern traditions teach. Nor does it mean gaining endarkenment by embracing the dark, as some practitioners of black magic preach. Instead, owning the Shadow involves a deepening and wid-

ening of consciousness, an ongoing inclusion of what was rejected. There seems to be no more empowering choice than to meet and absorb our own Shadow side. Mahatma Gandhi, who advocated inner transformation as the key to social change, reminded us that "the only devils in the world are those running around in our own hearts. That is where the battle should be fought."

To honor the truth and reality of the Shadow, according to Jungian analyst Marie-Louise von Franz, "we must go beyond benevolent preaching, which changes nothing. The only place to contact and confront the Shadow and the problem of evil, body to body, to put the hand on it and deal with it, is with yourself," says von Franz. "There you have the hope to change something. The hope to change the world is a childish illusion. We must take back the opposites within ourselves."

Confronting, embracing, owning, accepting and integrating our own Shadow parts has redemptive value. We cannot become fully-realized human beings if important elements of our being are denied. The essential notion of the Shadow is of crucial value for us just now, both personally and for the greater good. "The evil of our time," said spiritual teacher Krishnamurti, "is the loss of consciousness about evil." In the face of an escalating sense of powerlessness and fear, Shadow work offers a practical basis for hope and renewal in the face of gloomy realities.

COMPASSION

*To confront a person
with his own Shadow
Is to show him his own light.*
C.G. Jung

Shadow work is a tool of consciousness, a resource for the job of living with the complexities of our world. For Jung, Shadow realization is what he called "an eminently practical problem" which he said "should not be twisted into an intellectual activity, for it has far more the meaning of a suffering and a passion that implicate the whole person."

Spiritual practice and traditions offer us some guidance here. Buddhist practice, for instance, says that we must not get rid of our demons for they are the very substance of enlightenment. We must learn to transform our demons by accepting them as our own. Acceptance facilitates transformation. The Middle Way of Buddhism is a cultivated awareness that is capable of seeing both sides of duality, enabling us to choose a middle path through the 10,000 things of the world. His Holiness, the Dalai Lama, a living emanation of Buddha nature, speaks like a Shadow warrior of his practice toward his political adversaries: "Every night in my Buddhist practice I give and take. I take in Chinese suspicions. I give back trust and compassion. I take their negative feeling and give them positive feeling. I do that every day." (*Time*, 8/2008)

Shadow work is not a downward spiral of neurotic self-involvement, nor is it a spiritual by-pass of the difficulties of the world. Integrating the Shadow enables you to have compassion for your own and for others' human imperfections. When we can identify and open our heart to the unacceptable within us, we also find our capacity for compassion for the unfinished creature in others; in so doing, we support Shadow acceptance in others. Compassion is the high form of Shadow work.

Shadow awareness is grounded in the idea 'as above, so below' – if you connect to your inner hidden self, recognize and embrace your Shadow, then you can connect to others with acceptance, kindness, altruism and generosity. The

penetrating experience of the interdependence of all beings is a byproduct of this practice, making visible the invisible thread of our interconnectedness.

"The greatest obstacle to achieving the altruistic self," say the Tibetans, "lies in making judgments of insignificant faults in others and saying them as if they were important." Shadow work enables us to own our projections and release judgments of others. Eventually we are able to recognize them, watch them arise and watch them disappear, and thus free ourselves to participate unfettered in the world.

There are enlightening gifts from both the light and dark sides of Shadow awareness. In addition to discovering a source of personal power and actually affirming your destiny, you may experience:

- an increase of energy, both physical energy and psychic energy, liberated from defensive armor and from the elaborate efforts of pretending to be who we are not.
- greater psychological integration, by fulfilling your needs for individual identity, meaning, and self-realization through embracing your hidden self
- improved relationships and a sense of otherness, with an enlarged capacity for heartfelt intimacy
- real spirituality: arising from a deeper source, free of self-deception

The necessity for Shadow work is truly at hand. Wake up and look around you. It is Shadow jump time. Here are straightforward and essential means for navigating your unique transformative path through the world. The world hangs in balance, waiting for each of us to stand tall in our bigger story, beautiful and brave, to tip the scales.

EPILOGUE

Shadow and Light Source Both

How does a part of the world leave the world?
How does wetness leave water?
Don't try to put out a fire by throwing on more fire!
Don't wash a wound with blood.
No matter how fast you run, your Shadow will keep up.
Sometimes it's in front!
Only full overhead sun diminishes your Shadow.
But that Shadow has been serving you.
What hurts you, blesses you.
Darkness is your candle.
Your boundaries are your quest.
I could explain this, but it will break the
glass cover on your heart, and there's no
fixing that.
*You must have the Shadow and light
Source both.*
Listen, and lay your head under
the tree of awe. When from that tree
feathers and wings sprout on you,
be quieter than a dove.
Don't open your mouth for even a coo.

Rumi, (15th century, translation by Coleman Barks) ❧

Jeremiah Abrams <jeremiah.abrams@gmail.com>

■ Psicoterapeuta, analista, autor e professor

■ Especialista líder na área de sombra humana

■ Diretor do Mt. Vision Institute, Condado de Marin - California

A Hora do Salto da Sombra

Tradução de Leda Maria Perillo Seixas <ledapseixas@uol.com.br>

*Foi o melhor dos tempos, foi o pior dos tempos,
Foi a era da sabedoria, era foi a era da ignorância,
Foi a época da fé, foi a época da incredulidade,
Foi a estação da Luz, foi a estação das Trevas*
Charles Dickens, *Um conto de duas cidades*

"Que você possa viver em tempos interessantes", diz uma antiga maldição ou provérbio chinês. As impressões de Dickens sobre Paris e Londres durante os turbulentos e revolucionários anos de 1790 possuem forte ressonância com nossa própria era. Hoje em dia, dualidades turbilhonam a vida moderna com tanta rapidez, que somos desafiados a nos manter centrados em meio a circunstâncias incertas e intensas.

Todos nós nascemos em tempos interessantes sem precedentes, como parte da maior geração da história humana. Todos os que vivem hoje atravessam algumas das maiores mudanças que humanos jamais experimentaram. Certamente as gerações anteriores achavam que sua época fosse especial, acreditavam que seu tempo fosse o mais incomum de todos, mas as circunstâncias atuais são sem precedentes.

Só para começar: a terra está mais povoada do que nunca, com quase o triplo da população humana que havia no fim da Segunda Guerra Mundial. Há também o crescimento exponencial na base do conhecimento e consumo de recursos. Além disso, mais da metade dos 6,8 bilhões de pessoas estão agora ligadas ao fluxo de informações e podem se conectar instantaneamente com as outras, um desenvolvimento portentoso na história humana. Este vasto sistema nervoso tecnológico, que em breve se transformará em um cérebro global tão logo evolua completamente, gerou um senso global de humanidade. Pela primeira vez, de verdade, o mundo inteiro está vendo. Entretanto, não estamos nem de longe preparados para otimizar esta surpreendente e brilhante possibilidade.

Enquanto isto, como indivíduos, somos inundados sem descanso, por informações que chegam sem o benefício de um guia confiável por parte da religião, da ciência ou do governo. Tampouco estamos necessariamente equipados com a sabedoria interior para captar o sentido das coisas como elas são. Na cultura ocidental de hoje, pensamos saber muito mais que nossos antepassados sabiam, mas confundimos informação com conhecimento. Corremos o risco agora, daquilo sobre o que o romancista Ted Mooney uma vez descreveu como doença da informação, uma condição de ansiedade limitante, irrompendo de maneira epidêmica como resultado de excesso de informação (Mooney, *Easy Travel to Other Planets*).¹

Nossa época é uma era em que o tempo em si parece acelerado. Twylah Nitch, nativo americano, estimado ancião e guardião da sabedoria da nação Seneca, disse uma vez que, de acordo com sua tradição, o tempo está passando mais depressa e está comprimido. "*Onde antes costumava haver doze horas*", diz Nitch, "*agora há treze*". Mesmo que pouco plausível, isto parece intuitivamente verdadeiro. O tempo está passando mais depressa. As ciências, tecnologias e o conhecimento humano estão se expandindo em proporções exponenciais, mudando nosso mundo mais rápido do que a maioria dos seres humanos consegue acompanhar mentalmente. De acordo com o futurista Ray Kurzweil², estamos indo rapidamente de encontro a uma "singularidade" tecnológica: uma explosão da inteligência de progresso que está progredindo com uma rapidez incrível, parcialmente causada pela habilidade das máquinas de aperfeiçoarem a si mesmas, utilizando a inteligência artificial. Kurzweil, o inventor que previu o crescimento explosivo no mundo todo do uso da Internet iniciado nos anos 1990, estima que as mudanças de paradigma serão cada vez mais comuns, levando a "*uma mudança tecnológica tão rápida e profunda que representará uma ruptura no tecido da história humana*". O mito sobre o que significa ser humano passa por uma séria revisão.

TEMPOS DESASTROSOS

*O grande navio, o navio do mundo
Há longo tempo navegando
Marinheiros, marinheiros
Preparem-se
Robin Williamson*³

São estes os propícios tempos finais que tantos esperam? Jean Houston, a professora espiritualista e ativista internacional, concorda serem estes tempos completamente diferentes de qualquer tempo anterior na história humana, mas acredita que precisamos nos fazer perguntas diferentes; não qual catástrofe aguarda a humanidade, mas antes qual é a história alternativa ou o mito que está emergindo atualmente. "*O mundo está maduro para curar-se*", diz Houston. "*Não uma cura redentora, mas uma cura criativa em direção ao futuro. Este é o tempo do salto, a hora mais interessante na história humana... existe uma aceleração*"⁴.

Vivemos inegavelmente em tempos desastrosos com forças poderosas soltas na luz do dia. Além do costumeiro espectro da guerra, doenças e fome, temos agora uma legião de ameaças pairando sobre nós: tramas terroristas, mudanças climáticas, armas letais, nações sem princípios, colapsos econômicos, pandemias, degradação ambiental. Medo e ansiedade se tornaram companheiros diários não indesejados, enquanto a tranquilidade de nossa mente é facilmente perturbada por estes pensamentos e eventos que estão diante de nós, difíceis de ignorar. Estará o mundo fora de controle, perguntamos, ou apenas tendo uma crise nervosa? Ninguém pode realmente responder. O que é inegável atualmente é esta realidade visceral: as paixões de dez mil anos de esforço humano e a força de milhões de anos de evolução e desenvolvimento estão convergindo sobre nós. Estamos na proa do navio da história humana, em águas turbulentas, carregando esperanças e aspirações de incontáveis gerações de ancestrais humanos.

A maioria de nós parece despreparada para enfrentar as complexidades desta nova ordem emergente. Os indivíduos hoje em dia não possuem complexidade interna suficiente para lidar com os complexos desafios de nossos tempos. É imprescindível que reunamos habilidades, desenvolvamos uma profunda capacidade de encarar o mundo de maneira criativa, ergamo-nos com todas nossas capacidades para fazer o esforço moral exigido para servir nossos princípios superiores. O livro das mutações chinês, o *I Ching*, fala de tempos perigosos tais como estes descritos no hexagrama 5, Hsu / A Espera. Este hexagrama aconselha a ser paciente e a encontrar a coragem para ver a verdade:

Alguém se encontra diante de um perigo que deve ser superado. Fraqueza e impaciência nada conseguirão [...] Só quando se tem coragem de ver as coisas diretamente tais como são na realidade, sem se deixar enganar ou iludir, é que surge uma luz que permite reconhecer o caminho para o sucesso.
(*I Ching*, Bollingen edition, p. 25)⁵

OLHANDO DENTRO

Todas as coisas percorrem um ciclo completo. "Se você for muito para o leste, acabará chegando ao oeste". No transcurso do tempo, as coisas do mundo dos fenômenos migram para seu oposto. Soluções eventualmente viram problemas, o bem pode rapidamente se transformar em mal, nada pode existir sem seu oposto. Parece viver coletivamente uma virada no tempo, uma era que corre ao contrário; isto pode explicar porque tantas pessoas estão se abrigando em noções fundamentalistas e fantasias de final dos tempos, do Armagedon. Quando as mudanças são muito rápidas, nosso cérebro reptiliano⁶ liga e quer desacelerar as coisas, voltar para aquilo que se acreditava funcionar no passado. Mas o gênio humano da autodestruição saiu da garrafa: uma monstruosa fera arrasta-se na direção de Belém⁷. E qual é o novo mito emergindo para os seres humanos? Que significado brota a partir de nosso tumulto coletivo?

Conforme nosso mundo fragmentado parte em direção de um território desconhecido, cada um de nós é pego em um dilema: como devemos agir no que parece ser um mundo traumatizado? Como podemos fazer a diferença? Podemos nos sentir sem forças para contribuir com alguma coisa significativa capaz de mudar o curso dos eventos históricos. Que fatores determinarão se estes são os tempos do Armagedon ou o amanhecer de uma nova e coletiva Iluminação? Anthony Stevens, psicólogo britânico, acredita que precisamos começar por melhorar nossa compreensão da Sombra:

Neste exato momento da história da humanidade, a evolução nos colocou em evidência. Existe um imperativo biológico urgente para conscientizar a Sombra. O fardo moral desta imensa tarefa é maior do que qualquer geração

anterior possa ter concebido: o destino do planeta e de nosso sistema solar como um todo. Apenas fazendo um acordo com nossa natureza – e com a natureza da Sombra – poderemos ter esperança de desviar a catástrofe total (*Archetype, A Natural History of the Self*, p. 214).

SOMBRA, O SI-MESMO ESCONDIDO

*Ninguém fica iluminado imaginando figuras de luz,
mas conscientizando a escuridão.*
C. G. Jung

C. G. Jung foi um dos primeiros pensadores modernos a elaborar uma maneira prática de falar sobre as preocupações morais da civilização ocidental. Jung inventou uma linguagem para nos ajudar a nomear as forças invisíveis da psique humana, dando-nos palavras para nomear as figuras do nosso jardim. Ele criou e foi o primeiro a utilizar o conceito de sombra, antecipando o problema para o indivíduo. "As pessoas sabem", perguntava Jung, "que ele ou ela são o contrapeso que desequilibra a balança"?

Em 1937, em seu livro *Psicologia e Religião*, Jung descreveu o contexto espiritual mais amplo para falar da sombra:

"Não me dirijo aos felizes possuidores da fé, àqueles muitos para quem a luz se foi, o mistério desapareceu, e Deus está morto. Não há volta para a maioria deles, e não se sabe nem se voltar seria o melhor caminho. Para obter compreensão em assuntos religiosos, provavelmente, tudo que nos resta é a abordagem psicológica. É por isto que utilizo estes pensamentos-forma fixados historicamente, numa tentativa de misturá-los novamente e derramá-los nos moldes da experiência imediata."

Isto posto, Jung também antecipou-se ao ver o futuro da psicologia em algum lugar além da psicoterapia, fornecendo abertura para uma importante fonte de significado espiritual na vida dos indivíduos. Seu modo de ver as coisas foi adotado amplamente por profissionais e também por pessoas leigas. Hoje em dia muita gente compreende que "significado" ou "sentido" é a dimensão essencial a ser abordada no cuidado das almas, e que tratamentos que ignoram esta verdade terminam por falhar.

C. G. Jung cunhou o termo *sombra* para descrever a personificação da parte inconsciente da personalidade, o contraponto dualístico de nossa identidade consciente, um alter-ego que contém partes integrantes do nosso ser que ainda temos que incorporar em nosso senso de identidade e de si-mesmo. A sombra é simplesmente *a pessoa que você não quer ser* – todos aqueles aspectos para os quais você não encontrou um lugar na imagem que tem de si mesmo. Talentos e verdadeiros dons de uma pessoa podem ser pegos pela sombra também.

Jung acha que há dois tipos de sombra: uma é compensatória e varia de pessoa para pessoa, dependendo da pessoa que escolhemos ser; aquele que escolhemos não ser cria o duplo da sombra. Esta sombra é composta das possibilidades que rejeitamos na vida por causa das escolhas feitas. "Para algumas pessoas, sexo e dinheiro são sombras ameaçadoras", diz o escritor Thomas Moore, "enquanto para outras eles são simplesmente parte da vida. Pureza moral e um viver responsável podem ser aspectos de sombra para algumas pessoas". (*Care of the soul*, pág. 16)⁸.

Jung também achava que existia uma sombra absoluta, que não dependia de nossa própria vida, escolhas ou hábitos. "Existe um mal no mundo e no coração humano", diz Moore. "se não reconhecemos isto, teremos uma atitude ingênua que nos trará problemas". A alma precisa aceitar os dois tipos de sombra, perden-

do uma parte da sua ingênua inocência neste processo.

A sombra começa a se formar muito cedo em nossas vidas, começando com a primeira emancipação do "eu" do grande mar da inconsciência. A sombra é aquela parte de nossos próprios pensamentos, sentimentos e experiências que nossa mente reprime em favor de um si mesmo idealizado, de um ego ideal. Aquilo que não cabe no ideal reforçado do ego em desenvolvimento irá se transformar em sombra. Entretanto, esta parte rejeitada não desaparece. Em vez disto, ela se esconde na parte inconsciente de nossa personalidade como uma subpersonalidade-sombra. "A sombra é sempre um aspecto do ego em si", diz John Sanford, analista junguiano e ministro religioso. "As qualidades da sombra poderiam ter sido uma parte da estrutura do ego. Pode-se dizer que a sombra é como um irmão ou irmã do ego, e não necessariamente uma figura sinistra".

A sombra compreende todas as qualidades que negamos como parte de nós mesmos, com o objetivo de realizarmos uma saudável adaptação do ego. Embora primariamente contenha nossas inferioridades, a sombra pode, frequentemente, incluir nossos talentos verdadeiros, nossa paixão e vitalidade. Dentro do eu-sombra temos todas as partes que rejeitamos por vergonha, medo, ignorância ou por falta de amor – não apenas qualidades negativas. A sombra contém todos os aspectos que acreditamos ser inaceitáveis para nossa família, amigos, e, o mais importante, para nós mesmos. O poeta Robert Bly chama a sombra de "a grande mala que arrastamos atrás de nós". "Passamos nossas vidas até os vinte anos decidindo que partes de nós vamos colocar na mala", diz Bly, "e passamos o resto da vida tentando tirá-las de lá novamente".

Conhecemos a sombra por muitos nomes: o eu escondido, o alter-ego, o eu inferior, o outro, o duplo, o gêmeo escuro, o eu rejeitado, o eu reprimido, o id, etc. Falamos em "encontrar nossos demônios", "lutar com o diabo", "o diabo me fez fazer isto", "a noite escura da alma". A sombra aparece nos clássicos e nos sonhos como o diabo, os anões, animais, inimigos e figuras escuras. Mas a forma humana é a mais poderosa: a sombra é Grendel para seu Beowulf, Macbeth para o mais nobre Hamlet, Mefistófeles em diálogo com Fausto, Darth Vader (o pai escuro) lutando com Luke Skywalker, seu filho herói-ego.

Conscientizar a sombra é o que Jung chama em alemão, *Gesellenstück*, o trabalho de aprendizado do aprendiz, a tarefa de construir os fundamentos de uma consciência (*awareness*) mais ampla. O trabalho com a sombra é uma preparação para a síntese interior dos opostos – realizar o casamento místico alquímico ou encontrar o caminho do meio do budismo – capacitando-nos, no fim, a dar corpo a uma consciência expandida e não dualística.

O escritor junguiano Robert Johnson diz que nos dividimos em ego e sombra porque nossa cultura insiste em que nos comportemos de uma determinada maneira.

"Esta é nossa herança por termos comido o fruto da árvore do conhecimento no Jardim do Éden", diz Johnson. "A cultura acaba com o simplesmente humano em nós, mas nos dá poderes mais complexos e sofisticados. O processo de civilização, que é a mais brilhante aquisição da humanidade, consiste em sacrificar aquelas características que são perigosas para favorecer o funcionamento dos nossos ideais. Qualquer um que não enfrente este processo permanece 'primitivo' e não pode ter lugar em uma sociedade cultivada."

SOMBRA NO MUNDO

Grupos e culturas possuem ideais desejáveis, e por isto produzem a sombra, o lado escuro do ideal coletivo. Assim como a sombra pessoal atua dentro da personalidade individual compensando destrutivamente o ego-ideal, assim também a sombra coletiva busca demolir os ideais coletivos. Governos e movimentos são sujeitos ao contágio de epidemias mentais de imensas proporções, tudo em nome

de uma boa causa, que acaba se transformando no manifesto da maldade humana.

Como indivíduos e membros de uma cultura específica, estamos contínua e visceralmente selecionando e editando experiências, de nós mesmos e do mundo, criando ideais baseados no ego. Mas tudo que possui substância lança uma sombra; cada um de nós, através da luz de nossa própria consciência egóica, gera uma sombra. Ego e alter-ego, orgulho e desgraça nacionais, bondade e maldades humanitárias, poder e amor: um não é mais do que a sombra do outro.

Historicamente, a tarefa de lidar com a sombra pessoal e coletiva tem sido o domínio das grandes religiões do mundo, que antigamente forneciam o suporte espiritual e moral para o cuidado das almas. Com o declínio da efetividade das comunidades e das religiões em providenciar um continente espiritual viável, o esforço moral de integração da sombra tem se transformado cada vez mais em uma responsabilidade pessoal. E aqui está o desafio. Para alcançar um senso de estabilidade psicológica e significado pessoal, cada um de nós tem a tarefa de conter e equilibrar a tensão dos opostos dentro de nós. Para interpretar claramente, cada um de nós deve encontrar uma maneira de se livrar das ilusões da mente e da condição do mundo, para ver *através* do mundo e encontrar uma base pessoal de significado.

Mas primeiro temos que encontrar com nossos demônios em nosso quintal. Quando nos sentimos sem forças, desmoralizados, com medo dos acontecimentos do mundo, o melhor meio de resolução é olhar para dentro. É um trabalho interno. Reflexão, meditação, um tempo sozinhos, contemplação e exercício – são todos excelentes entradas para seu mundo interior. Um grande perigo para o indivíduo de hoje, é o declínio em nossa capacidade de reflexão, a ferramenta hábil **indispensável** para estes tempos. De fato, desenvolver e utilizar estas habilidades de reflexão para nos tornarmos conscientes de nossa complexidade interior é a tarefa interna essencial do ciclo adulto da vida, especialmente integrar as partes escondidas ou rejeitadas de nós mesmos, de modo a prosseguir para a autorrealização. Isto não é meramente uma artimanha narcisística do ego. Para ambos, o indivíduo e o bem de todos, consciência (*awareness*) é do mais importante valor exatamente agora, em nossa cultura global. *"O ser humano que começar a retirar sua própria sombra de seu vizinho"*, diz C. G. Jung, o eminente psicólogo suíço, *"estará prestando um serviço de imensa e imediata importância política e social"*.

Tradições sagradas sempre nos lembram que a separação de todas as coisas é uma ilusão. Todos nós estamos ligados ao pulsar da vida nesta terra. "Todas as minhas relações" são as palavras inclusivas usadas pelos nativos americanos em suas preces. A interconexão é a nossa natureza; não é ilusório. Dentro de nossa própria esfera e influência, o esforço consciente humano, emergindo de nossa reflexão e convicção, realmente importam. A reflexão pode afetar toda a esfera humana. *"Nunca duvide"*, diz a antropóloga Margaret Mead, *"que um pequeno grupo de dedicados cidadãos pensadores possa mudar o mundo. Esta é a única coisa que sempre realmente pôde"*.

ALÉM DA PREGAÇÃO BENEVOLENTE

*Se cada um de nós varresse
à frente de seus próprios passos,
o mundo inteiro seria limpo.
Johann Wolfgang Goethe*

A sombra é um grande mistério. Todos nós devemos conhecer e respeitar seu poder, sua absoluta profundidade. A vida humana é agraciada pela sombra somente até onde a abraçamos total e intactamente. *"Ser humano, especialmente*

ser um humano consciente de si mesmo, envolve inevitavelmente, encarar verdades amargas sobre a existência", diz o médico psicoterapeuta Irvin Yalom. *"O preço que se paga pela consciência de si mesmo é ver o lado escuro – não tanto para permanecer ali, mas para penetrar, de alguma maneira alcançar e, na verdade, afirmar seu destino"*. Para alguns, isto representa a descida ao mundo inferior, para outros, uma crise da meia idade ou castigo. Mas inevitavelmente, cada um tem que lidar com a escuridão em si ou haverá, potencialmente, consequências desastrosas. *"Aquilo que não trazemos para a consciência"*, advertia Jung, *"aparece em nossa vida como destino"*.

O objetivo do trabalho com a sombra, integrar o lado escuro, não será atingido com um método simples ou com algum truque mental. Ele é antes, um esforço constante que exige comprometimento, vigilância, e o suporte amoroso daqueles que estão viajando por uma estrada semelhante. Admitir sua sombra não significa ganhar a iluminação banindo a escuridão, como algumas tradições orientais ensinam. Também não significa obter um escurecimento por abraçar a escuridão, conforme pregam alguns praticantes de magia negra. Em vez disto, admitir a sombra envolve um aprofundamento e ampliação da consciência, uma inclusão constante do que foi rejeitado. Parece não haver nada mais fortalecedor do que encontrar e absorver seu próprio lado sombrio. Mahatma Gandhi, que advogava pela transformação interior como a chave para a transformação social, nos lembrava que "os únicos demônios do mundo são aqueles que rodeiam nossos corações. É aí que as batalhas devem acontecer".

Para honrar a verdade e a realidade da sombra, de acordo com a analista junguiana Marie-Louise von Franz, *"devemos ir além da pregação benevolente, que não muda nada. O único lugar para entrar em contato, confrontar a sombra e o problema do mal, corpo a corpo, com a mão na massa para lidar com ela, é em você mesmo"*, diz von Franz. *"Só aí se tem a esperança de mudar alguma coisa. A esperança de mudar o mundo é uma ilusão infantil. Precisamos retirar os opostos para dentro de nós mesmos"*.

Confrontar, abraçar, admitir, aceitar e integrar aspectos de nossa própria sombra tem um efeito redentor. Não podemos nos tornar seres humanos totalmente realizados se elementos importantes do nosso ser forem negados. A noção essencial da sombra é de um valor crucial para nós exatamente agora, pessoalmente e para o bem de todos. "O mal da nossa época", disse o mestre espiritual Krishnamurti, "é a perda da consciência sobre o mal". Face a um aumento na sensação de impotência e medo, o trabalho com a sombra oferece uma base prática para esperança e renovação frente a realidades sombrias.

COMPAIXÃO

*Fazer uma pessoa confrontar sua própria sombra
é mostrar-lhe sua própria luz.
C. G. Jung*

O trabalho com a sombra é uma ferramenta para a consciência, um recurso para o trabalho de viver com as complexidades de nosso mundo. Para Jung, a percepção da sombra é o que ele chamava *"um problema eminentemente prático"*, que, dizia ele, *"não devia ser distorcido em uma atividade intelectual, porque seu sentido é muito mais de um sofrimento e uma paixão que envolvem a pessoa inteira"*.

Práticas espirituais e tradições oferecem-nos algumas orientações aqui. A prática budista, por exemplo, diz que não devemos nos livrar de nossos demônios porque eles são a substância da iluminação. Devemos aprender a transformar nossos demônios aceitando-os como nossos. Aceitação facilita a transformação.

O Caminho do Meio do budismo é uma consciência cultivada, capaz de ver ambos os lados da dualidade, capacitando-nos a escolher um caminho intermediário através de dez mil coisas do mundo. Sua Santidade, o Dalai Lama, emanação viva da natureza de Buda, fala como um guerreiro da sombra, de sua atividade com seus adversários políticos: *"toda noite, em minha prática budista, eu tomo e devolvo. Eu tomo as desconfianças chinesas. Devolvo confiança e compaixão. Tomo seus sentimentos negativos e lhes dou sentimentos positivos. Faço isto todos os dias."* (Time, 8/2008).

O trabalho com a sombra não é uma espiral descendente de envolvimento neurótico consigo mesmo, nem uma ponte espiritual sobre as dificuldades do mundo. Integrar a sombra capacita-nos a ter compaixão com as nossas – e as dos outros – imperfeições humanas. Quando podemos identificar e abrir nossos corações para o que é inaceitável em nós, também encontramos nossa capacidade de compaixão pelas criaturas imperfeitas nos outros; ao fazer isto, apoiamos a aceitação da sombra nos outros. Compaixão é a mais alta forma de trabalho com a sombra.

A consciência da sombra tem suas raízes na ideia de que "tudo que está em cima é igual ao que está embaixo" – se você se conectar com seu eu interior e escondido, reconhecendo e abraçando sua sombra, então você poderá se conectar aos outros com aceitação, bondade, altruísmo e generosidade. A experiência penetrante da interdependência de todos os seres é um subproduto desta prática, tornando visível o invisível fio de nossa interconectividade.

"O maior obstáculo para atingir o altruísmo em si" dizem os tibetanos, "encontra-se em fazer julgamentos sobre faltas insignificantes dos outros, dizendo-lhes que elas são importantes" O trabalho com a sombra capacita-nos a admitir nossas projeções e a livrar os outros de nossos julgamentos. No fim, seremos capazes de reconhecê-las, vê-las aparecer e desaparecer, libertando-nos, assim, para participarmos sem amarras no mundo.

Existem dádivas iluminadoras de ambos os lados – o escuro e o claro – da conscientização da sombra. Além de descobrir uma fonte de poder pessoal e verdadeiramente afirmar seu destino, você poderá experimentar:

- Um aumento de energia, física e psíquica liberada da armadura defensiva e dos elaborados esforços de parecer quem você não é.
- Grande integração psicológica, por preencher suas necessidades de identidade pessoal, significado e autorrealização através do abraçar o lado escondido.
- Melhora nos relacionamentos e um sentido de alteridade, com uma capacidade ampliada de intimidade afetiva.
- Verdadeira espiritualidade: emergindo de uma fonte profunda, livre de autoenganos.

A necessidade de trabalhar a sombra está verdadeiramente aí. Acorde e olhe ao seu redor. É hora do salto da sombra! Eis os simples e essenciais meios para navegar em seu único e transformador caminho através do mundo. O mundo persiste em equilíbrio, esperando que cada um de nós se mantenha firme em sua história maior, bonitos e corajosos, para aferir as balanças.

EPÍLOGO

Sombra e Luz, irradie ambas

Pode uma parte do mundo abandonar o mundo?
Pode a umidade abandonar a água?
Não tentes apagar o fogo produzindo mais fogo!
Não laves uma ferida com mais sangue.
Não importa quão rápido tu corras, tua sombra sempre te alcança.
Às vezes está à tua frente!

Apenas com o sol a pino podes diminuir tua Sombra.
Aquilo que te fere te abençoa.
A escuridão é tua vela.
Teus limites são tua busca.
Eu podia explicar isto, mas quebraria a capa de vidro de teu coração,
e não há como consertar isto.
Deves possuir a Sombra e a Luz.
Irradie ambas.
Ouve, e repousa tua cabeça sob a árvore do encantamento.
Quando penas e asas daquela árvore brotarem em ti,
permanece mais quieto do que um pombo.
Não abre tua boca nem mesmo para um arrulho.

Rumi, (Século XV, traduzido por Leda Maria Perillo Seixas,
a partir da tradução de Coleman Barks) ❶

Notas

1. NT – Romance não traduzido para o português, mas disponível em nossas livrarias.
2. NT – Autor de Era das Máquinas Espirituais e A Medicina da Imortalidade, ambos da Editora Aleph.
3. NT – Parte da letra da canção Maya, da banda escocesa Incredible Strings.
4. NT – Referência ao livro de Jean Houston, Jump Time, onde a autora comenta que o desenvolvimento da humanidade não acontece suavemente, mas aos saltos.
5. NT – Na edição brasileira de 1995 (pág. 43), da Editora Pensamento, em vez de "Só quando se tem coragem de ver as coisas diretamente tais como são na realidade", lê-se: "Só quando se é capaz de ver as coisas diretamente, tais como são na realidade."
6. NT – O cérebro reptiliano é composto pela medula espinal e pelas porções basais do telencéfalo, sendo capaz de promover apenas reflexos simples (o que ocorre nos répteis)
7. NT – Referência ao poema de Yeats, The Second Coming.
8. NT – MOORE, THOMAS, Care of the Soul in Medicine. Hay House, Inc. 2011. Disponível somente em inglês.



Rubens Bragarnich <bragarnich@uol.com.br>

■ Psicólogo clínico, membro do Instituto Junguiano de São Paulo, pertencente a Associação Junguiana do Brasil (AJB), filiada a International Association for Analytical Psychology (IAAP)

Um Adágio em Küsnacht

O autor descreve o resgate de conhecido adágio da Antiguidade Grega realizado por Jung, através de Erasmo de Rotterdam, e que teve grande significado para ele, pois o inscreveu no frontispício de sua casa e pediu que fosse gravado em sua lápide. Este aforismo mantém a sua riqueza arquetípica atravessando séculos, desde o Templo de Apolo, em Delfos, até os nossos dias, sem perder sua profundidade simbólica. O autor explora os significados envolvidos neste aforismo para a prática clínica, o respeito ao inconsciente e a constelação do Self terapêutico.

Há um conhecido provérbio da Antiguidade Clássica coligido por Gerhard Gerhards, um clérigo agostiniano holandês, que adotou o nome latinizado de *Desiderius Erasmus* (28.10.1466 – 12.07.1536), conhecido por nós como *Erasmus de Rotterdam*, que assim se anunciava: *Vocatus atque non vocatus deus aderit*, que pode ser traduzido como *Evocado ou não, Deus está presente*.

Erasmus de Rotterdam foi um dos mais notáveis e influentes humanistas da Renascença, desempenhando papel relevante na revitalização do Cristianismo, assim como na revalorização dos textos gregos e latinos clássicos, dentro da onda neopaganista de resgate da cultura clássica. Tratou com grande carinho estes conhecimentos antigos, trabalhando na coleta de aforismos e adágios, ou seja, ditos populares anônimos que expressam conhecimento ou sabedoria.

C. G. Jung viria a extrair este, séculos depois, do *Collectanea Adagiorum*, obra de juventude de Erasmo, uma compilação de provérbios e aforismos de autores antigos gregos e latinos, publicada pela primeira vez em 1500. (Desiderium, 1663, pág. 432)

Ele devia ter uma grande importância para Jung, tendo sido esculpido, em sua forma latina, no frontispício da porta de entrada de sua casa, em Küsnacht. Além disso, também viria ser eternizado em pedra em uma das três inscrições na lápide de seu túmulo, no cemitério protestante de Zurique, onde as duas primeiras inscrições se referem a 1ª epístola de S. Paulo aos Coríntios (1 COR 15:47), a primeira, verticalmente à direita, *Primus homo de terra terrenus* (O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre); a segunda, no lado oposto *Secundus homo de caelo caelestis* (O segundo homem vem do céu, celeste).

O provérbio sobre a presença de Deus está disposto em duas metades, na faixa horizontal superior e inferior da pedra.

Jung sempre teve uma relação especial com escultura, pedra e inscrições; ele mesmo cunhou em latim ou grego, na casa e refúgio espiritual em Bollingen, à beira do lago de Zurique, várias ideias de Heráclito, Homero e outros. Em uma das três faces do cubo de arenito azulado onde estão estas inscrições, há uma citação alquímica sobre o significado da pedra que Jung assim traduziu: "Sou uma órfã, sozinha; entretanto, podem me encontrar por toda a parte. Sou uma, mas oposta a mim mesma. Sou ao mesmo tempo adolescente e velha. Não conheci pai nem mãe, pois devem me ter retirado das profundezas como um peixe ou porque caí do céu, como uma pedra branca. Vagueio pelas florestas e montanhas, mas estou escondida no mais íntimo do homem. Sou mortal para cada um e, no entanto, a sucessão dos tempos não me atinge".

O adágio de Küsnacht tem sua origem em Delfos, na região central da Grécia, mais exatamente no templo e oráculo de Apolo, o mais famoso de todos os oráculos da antiguidade. Localizado ao sul do Monte Parnasso, era tido como um ônfalo, dedicado ao deus da luz, poesia, música e profecias, sendo utilizado até 390 da nossa era com finalidade oracular. Para lá acorria gente de toda a Grécia com o objetivo de saber do futuro para questões bélicas, políticas, amorosas, privadas, instalação de colônias, casamentos etc. Uma virgem era escolhida para 'receber' a sacerdotisa Pítia, ficava sentada num tripode, um engenho de três pés; entrava em transe por aspiração de vapores e ingestão de folhas especialmente preparadas para o rito. Sua única atribuição era ouvir a questão trazida pelo sacerdote auxiliar, falar e repetir o que o deus lhe ditava. Assim, o espírito do deus se revelava e a resposta era declamada em versos para que os sacerdotes as transmitissem ao consulente. O contexto no qual o provérbio de Küsnacht teria sido enunciado por Apolo é um tanto vago – parece ter feito parte da resposta a uma questão militar, tendo sobrevivido, no entanto, até nossos dias já com uma coloração exclusivamente monoteísta.

Pois bem, no lado esquerdo do corredor que dá acesso à minha sala de trabalho, há uma foto emoldurada com esse ditado em inglês *Bidden or not bidden God is present*, obtida de inscrição também em pedra trazida de Londres, mais



Lápide do túmulo da família Jung. Cemitério da Igreja Protestante de Kusnacht, Suíça. <http://www.cgjung.net/tour/kuesnacht_cimetiere.htm> Acesso em 10.nov.2012.

exatamente da Abadia de Westminster. A foto, por falta de luminosidade adequada, por pura sorte, ficou escura, brumosa nos cantos e mais clara no centro, obtendo assim um ar transcendental e espiritual.

O que isto significa para mim? Tal qual um *mezuzah* hebraico, que se instala no batente direito da porta da casa de um judeu e que contém uma oração abençoando e protegendo aquele lar, a mensagem recolhida por Erasmo teria para mim a mesma função protetora do *mezuzah*.

E para Jung, por que fez esculpir a máxima na porta de sua casa em Küsnacht? Seria o *locus* do desvendamento dos mistérios do mundo do inconsciente que naquele recinto se revelariam? Poderíamos pensar neste provérbio milenar como uma expressão simbólica que guarda significados ocultos e assim tentar capturá-los em

seus aspectos vinculados ao trabalho clínico, uma vez que Jung assim o associou.

Um significado que se pode extrair do provérbio é que, independente da nossa consciência profissional, extremamente matizada pelo cientificismo e racionalismo que nos configurou, pois somos frutos do espírito de nossa época, ali presente involuntariamente há algo muito maior do que um eu consciente. Esse algo é tudo aquilo que não sabemos ou conhecemos, que nos escapa, que não enxergamos, que não percebemos, literalmente tudo aquilo que nos é inconsciente. Portanto, ele pode ser entendido como enunciando a existência do inconsciente.

Outro significado se refere à energética: no *setting* terapêutico operam forças poderosas que emanam do fundo psíquico desconhecido, além daquelas que conscientemente acionamos na nossa atividade clínica, com o nosso método e com os nossos procedimentos técnicos. O que sabemos é que elas se expressam em imagens impessoais ou coletivas fortemente carregadas de afeto dos núcleos dos complexos, ou seja, dos chamados arquétipos, mui propriamente bem representados nas mitologias por deuses.

Há mais uma acepção do provérbio que sugere a existência de uma regência superior em nosso trabalho analítico, que nos estipula uma medida para as nossas dimensões, nos restringindo aos limites de modéstia e humildade. Ainda que possamos obter sucesso em nossos esforços junto aos nossos pacientes, estes se dão sempre em estreita observância a um fator maior, abrangente, poderoso, algo acima de nós próprios. Isso também pode ser expressado equivalentemente por outro provérbio do mundo médico: "Eu trato e Deus cura", verdadeiro antídoto que nos afasta daquilo que foi descrito na mitologia grega como *hybris*, qual seja, a danosa identificação com o poder de cura, que poderia nos levar ao estado de inflação arrogante e vaidosa, como se fossemos semelhantes a Deus ou aos deuses.

E, finalmente, me ocorre um último significado que se refere o ditado délfico em sua acepção mais literal, qual seja, a presença de um determinante incognoscível divino, onipresente e onisciente, o qual nós chamamos de *Self*. Colocado à entrada do local onde trabalhamos, nós o evocamos e o denominamos *Self* terapêutico, por atribuir-lhe a função maior de cura e desenvolvimento psicológico.

Neste contexto, significa também que é exigido a personalidade integral do terapeuta como ferramenta a serviço desse *Self* terapêutico. Sabemos como é difícil a arte de trabalharmos num campo psicológico parcialmente consciente e parcialmente inconsciente, funcionando num fio tênue entre o que é consagrado pela ciência formal e aquilo que não é. Quando nos movemos na penumbra, na escuta *pari passu* com as narrativas, com os silêncios de nossos pacientes, na intuição e tendo, às vezes, tão somente a fé de que Jung nos fala em *A Prática da Psicoterapia*, onde nos diz que a fé do terapeuta em seu trabalho é fundamental para o bom andamento do trabalho clínico. A compreensão desta sujeição ao *Self* pode ser a única crença que nos resta nestes momentos profissionais, quando tudo parece árido e sem solução. Aí o inconsciente produz os seus símbolos que emergem para o espaço terapêutico e novamente se abrem caminhos para a solução de um conflito aparentemente intransponível. É graças a essa presença arquetípica que chamamos *Self*, e que poderia com certeza ser mais um dos nomes de Deus, que o processo analítico caminha.

Tornarmo-nos conscientes desta presença e o evocarmos voluntariamente no *setting terapêutico* é dissolvermos as barreiras históricas erigidas entre a clínica e a espiritualidade e tê-lo como nosso aliado poderoso. ■

Referências Bibliográficas

- CHRISTIAN, G. *Le musée imaginaire de Carl Gustav Jung*. Ed. Stock, 1998.
COMPTON'S INTERACTIVE ENCYCLOPEDIA, 1996.
DESIDERIUS, E. *Adagiorum Desiderii Erasmi Roterodami*. Epitome, Editora Amstelodami: ex officina Elzeriana, 1663, Latin, edição: Editio Novissima; ab infinitis fere mendis, quibus caeterae scatebant, repurgata nonnullisque in locis adaucta, uti praefatio ad lectorem indicat, proprietário da coleção: *Stiftung der Werke von C.G.Jung, Zürich*, online.
HILL, J. *Jung na torre de Bollingen*. Filme, Arthouse Film, 1950, colorido, 30 min <homepage.mac.com/cparada/GML/Delphi>
JUNG, C.G. *Obras Completas de C.G.Jung*, Vol.16, Ed. Vozes
JUNG, C.G. *Memórias, Sonhos e Reflexões, A Torre*, 5ª ed., Ed. Nova Fronteira
KNIGHT, K. *Catholic Encyclopedia*. Vol.5, Robert Appleton Company, Online Edition, 1999.

Normas para Publicação

A Revista Hermes recebe artigos referentes a estudos junguianos (humanidades) e trabalho corporal. Para serem publicados, os artigos devem apresentar coerência, consistência teórica, e/ou dados de observação do trabalho prático, contribuindo assim para ampliar os estudos de interesse para a psicologia de C. G. Jung e para a prática de trabalhos corporais. O não cumprimento destas normas implica na rejeição do texto para nossa publicação.

1. Os artigos devem ser enviados em duas cópias impressas acompanhadas de arquivo digital preferencialmente em Microsoft Word, em cd-rom ou por e-mail para:

Revista Hermes – Instituto Sedes Sapientiae
Rua Ministro Godoi, 1484, Perdizes, São Paulo, SP – 05015-900
e-mail <ledapseixas@uol.com.br>

2. Todo e qualquer encaminhamento inicial à revista deve vir acompanhado de declaração de responsabilidade e transferência de direitos autorais, assinado pelos autores, de acordo com o seguinte modelo:

DECLARAÇÃO DE RESPONSABILIDADE E TRANSFERÊNCIA DE DIREITOS AUTORAIS

*Declaração de responsabilidade: todas as pessoas relacionadas como autores devem assinar declarações de responsabilidade nos termos abaixo:

■ Certifico que participei da concepção do trabalho para tornar pública minha responsabilidade pelo seu conteúdo, que não omiti quaisquer ligações ou acordos de financiamento entre os autores e companhias que possam ter interesse na publicação deste artigo;

_certifico que o original é original e que o trabalho, em parte ou na íntegra, ou qualquer outro trabalho com conteúdo substancialmente similar, de minha autoria, não foi enviado a outra revista e não o será enquanto sua publicação estiver sendo considerada pela Revista Hermes, quer seja no formato impresso ou no eletrônico, exceto o descrito em anexo.

assinatura do(s) autor(es) _____ data ____ / ____ / ____

■ Transferência de Direitos Autorais: "Declaro que em caso de aceitação do artigo a Revista Hermes passa a ter os direitos autorais a ele referentes, que se tornarão propriedade exclusiva da revista, sendo vedada qualquer reprodução, total ou parcial, em qualquer outra parte ou meio de divulgação, impressa ou eletrônica, sem que a prévia e necessária autorização seja solicitada e, se obtida, farei constar o competente agradecimento à revista".

assinatura do(s) autor(es) _____ data ____ / ____ / ____

3. A exatidão e a adequação das referências a trabalhos que tenham sido consultados e mencionados no texto do artigo são de responsabilidade do autor, do mesmo modo que o conteúdo dos trabalhos é da sua exclusiva responsabilidade.

4. Os originais entregues não serão devolvidos

5. FORMATAÇÃO

Títulos: Em letras maiúsculas, itálicas e em negrito, fonte tamanho 14.

Subtítulos: Quando houver, devem aparecer em negrito, fonte tamanho 12.

Nome do autor: Abaixo do título, em fonte tamanho 12. Se houver mais de um autor, colocá-los em uma lista acompanhados por dados de identificação, onde constem seus créditos acadêmicos e profissionais (no máximo três linhas), e e-mail de contato.

Resumo: após o nome do autor, deve constar um resumo do artigo, com dez linhas no máximo.

Palavras-chave: Devem ser apresentadas no máximo cinco palavras-chave.

Corpo do texto: Fonte Arial ou Times New Roman, corpo 12, alinhamento justificado, entrelinha simples. Os artigos devem conter aproximadamente 10 laudas.

Citações no texto e referências: devem seguir as normas da ABNT.

As citações são feitas pelo sobrenome do autor ou pela instituição responsável, ou ainda, pelo título de entrada (caso a autoria não esteja declarada), seguido da data de publicação do documento, separados por vírgula e entre parênteses.

■ Citação direta ou textual

O texto reproduzido deve aparecer entre aspas duplas, com indicação do(s) autor(es), da(s) página(s) e referência à obra consultada.

Exemplo:

De acordo com Progoff (1985, p.161), "o homem é por sua própria natureza social. A psique humana não pode funcionar sem uma cultura e nenhum indivíduo é possível sem a sociedade". OU

Parte-se do princípio de que "o homem é por sua própria natureza social. A psique humana não pode funcionar sem uma cultura e nenhum indivíduo é possível sem a sociedade". (PROGOFF, 1985, p.161)

■ Citação direta ou textual com mais de três linhas

Deve aparecer destacada e com recuo de 4 cm da margem esquerda, com letra menor que a do texto e sem a utilização de aspas.

Exemplo: Segundo as palavras de Giegerich:

A consciência de repente simplesmente se encontra numa situação inteiramente nova sem saber o que aconteceu, ou sem ao menos perceber que algo aconteceu. Isto acontece desta forma porque o significado (do símbolo), ao nascer, no estágio da consciência – no nível semântico – como um insight ou uma interpretação, como um bebê aparece no mundo como um ser visível. (GIEGERICH, 2005, p.58).

■ Citação indireta

Transcrição de conceitos do autor consultado, porém descritos com as próprias palavras do redator.

Exemplo: Com um autor:

Na abordagem junguiana, segundo Clarke (1993), pode-se provar empiricamente que há no inconsciente um arquétipo de integridade, isto é, uma imagem de Deus e que, por conseguinte, no âmago da busca religiosa existe uma necessidade que está implantada na própria psique. OU

Na abordagem junguiana, pode-se provar empiricamente que há no inconsciente um arquétipo de integridade, isto é, uma imagem de Deus e que, por conseguinte, no âmago da busca religiosa existe uma necessidade que está implantada na própria psique (CLARKE, 1993).

Dois ou três autores:

Fávero e Salim (1995) colheram 852 desenhos junto a uma amostra de sujeitos de ambos os sexos, fora da situação clínica, de três faixas etárias diferentes. OU

Foram colhidos 852 desenhos junto a uma amostra de sujeitos de ambos os sexos, fora da situação clínica, de três faixas etárias diferentes (FÁVERO; SALIM, 1995)

Com mais de três autores: Indica-se apenas o primeiro autor, seguido da expressão "et al. Exemplo: Dickie et al. (1997) estudaram duas amostras de crianças de 4 a 11 anos, buscando relacionar as imagens parentais e Deus quanto à acolhida e o poder.

■ Citação de citação

É a transcrição direta ou indireta de um texto ao qual não se teve acesso. Nesse caso, emprega-se a expressão latina "apud" (junto a), ou o equivalente em português "citado por", para identificar a fonte secundária que foi efetivamente consultada. Nas referências, citar apenas a obra consultada e a sua data.

Exemplos:

Lowenfeld e Brittain (1970, apud ALMEIDA, 1999), afirmam que... OU
Lowenfeld e Brittain (1970, citados por ALMEIDA, 1999), afirmam que... OU
Lowenfeld e Brittain (1970), apud Almeida (1999) afirmam que... OU
Lowenfeld e Brittain (1970) citados por Almeida (1999), afirmam que...

■ Citação de obras antigas e reeditadas

Cita-se primeiro a data da publicação original, separada por barra da data da edição consultada.

Exemplos:

Autor como parte do texto

Já Groddeck, (1913/1984) afirmava que o sofrimento psíquico muitas vezes está relacionado à impos-

sibilidade de se representar ou expressar aquilo que está cravado nas raízes do ser, carregado de maior intensidade

Autor não faz parte do texto

O sofrimento psíquico muitas vezes está relacionado à impossibilidade de se representar ou expressar aquilo que está cravado nas raízes do ser, carregado de maior intensidade (GRODDECK, 1913/1984)

As referências devem ser indicadas em ordem do último sobrenome do autor principal. Trabalhos de autoria única ou do mesmo autor devem ser ordenados ordem alfabética do título.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

■ **Artigo de revista científica:** deve conter: nome do(s) autor(es) em letras maiúsculas, nome do artigo em letras minúsculas, nome do periódico destacado em itálico (caso haja subtítulo, este não é destacado), seguidos por volume, número, paginação e ano de publicação:

RIOS, A. M. G.; RIBEIRO, A. J. Rituais sagrados de cura. *Hermes*, v. 8, n.1, p. 40–49, 2005.

■ **Artigo de revista científica no prelo**

SAMPAIO, M. I. C.; PEIXOTO, M. L. Periódicos brasileiros de psicologia indexados nas bases de dados LILACS e PsycInfo. *Boletim de Psicologia*. No prelo.

■ **Livros:** nome do(s) autor(es) em letras maiúsculas, nome do livro em itálico (caso haja subtítulo, este não deve estar em itálico), cidade, editora, ano de publicação.

FORDHAM, M. *A Criança como Indivíduo*. São Paulo: Ed Cultrix, 1994.

■ **Capítulos de livros**

TÓTORA, S. Ética da vida e o envelhecimento. In: CÔRTE, B.; MERCADANTE, E. F.; ARCURI, I. G. (Orgs.). *Envelhecimento e velhice: um guia para a vida*. São Paulo: Vetor, 2006. p. 157–164.

■ **Obra antiga e reeditada em data muito posterior**

GRODDECK, G. (1913). *O Livro Disso*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1984.

■ **Teses ou dissertações**

ALMEIDA, L.H.H. *Danças Circulares Sagradas*. Imagem corporal, qualidade de vida e religiosidade segundo uma abordagem junguiana. Tese (Doutorado em Ciências Médicas) – Faculdade de Ciências Médicas, UNICAMP, Campinas, 2005.

■ **Trabalho apresentado em congresso com resumo publicado em anais**

AMARAL, L. A. Atividade física e diferença significativa/deficiência: algumas questões psicossociais remediadas à inclusão/convívio pelo. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ATIVIDADE MOTORA ADAPTADA, 4., 2001, Curitiba. *Anais...* Curitiba: SOBAMA 2001. p. 30–31.

■ **Documento publicado na Internet**

FACULDADE DE AGRONOMIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. Manual de referências bibliográficas. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/manualcap1.htm>>. Acesso em: 20 de ago. 2002.

■ **Comunicação pessoal (carta, e-mail, conversa)**

Citar apenas no texto, dando as iniciais e o sobrenome da fonte e a data. Não incluir nas referências.

■ **Anexos**

Anexos só poderão ser introduzidos quando contiverem informação indispensável para a compreensão dos textos.

